

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS**

CLIO FRANCESCA TRICARICO

**A IDENTIDADE PESSOAL
SOB AS PERSPECTIVAS FENOMENOLÓGICAS DE
EDITH STEIN E HEDWIG CONRAD-MARTIUS:
um estudo sobre a essência singular do indivíduo humano**

Guarulhos

2019

CLIO FRANCESCA TRICARICO

**A IDENTIDADE PESSOAL
SOB AS PERSPECTIVAS FENOMENOLÓGICAS DE
EDITH STEIN E HEDWIG CONRAD-MARTIUS:
um estudo sobre a essência singular do indivíduo humano¹**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho
Coorientador: Prof. Dr. Francesco Alfieri

Guarulhos

2019

¹ Projeto financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Tricarico, Clio Francesca

A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius: um estudo sobre a essência singular do indivíduo humano / Clio Francesca Tricarico. – Guarulhos, 2019.

268 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019.

Orientador: Juvenal Savian Filho.

Coorientador: Francesco Alfieri.

Título em inglês: Personal identity from the phenomenological perspective of Edith Stein and Hedwig Conrad-Martius: a study of the singular essence of the human individual

1. Fenomenologia (Filosofia). 2. Edith Stein. 3. Hedwig Conrad-Martius. 4. Identidade pessoal. 5. Essência. I. Savian Filho, Juvenal. II. Alfieri, Francesco. III. Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

CLIO FRANCESCA TRICARICO

**A IDENTIDADE PESSOAL
SOB AS PERSPECTIVAS FENOMENOLÓGICAS DE
EDITH STEIN E HEDWIG CONRAD-MARTIUS:
um estudo sobre a essência singular do indivíduo humano**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho
Coorientador: Prof. Dr. Francesco Alfieri

Aprovada em: 27 de novembro de 2019.

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Hélio Salles Gentil

Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz
Universidade Federal de São Paulo

A Stefano.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Juvenal Savian Filho pela confiança, pelas ricas discussões, pelos inestimáveis aconselhamentos e ensinamentos, enfim, pela preciosa supervisão feita com rigor, maestria, paciência e absoluta gentileza.

Ao meu coorientador Prof. Dr. Francesco Alfieri pelas recomendações sempre precisas, pelas proveitosas discussões, bem como pelo atencioso acolhimento na Pontifícia Universidade Lateranense por meio da qual foi possível o acesso a boa parte do material utilizado como fonte nesta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Luciano Nervo Codato e ao Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz pelas valiosas contribuições dadas no exame de qualificação desta tese.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro sem o qual a realização desta pesquisa não seria possível e à Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) por oferecer a estrutura necessária; dirijo um agradecimento especial à Daniela Cristina Gonçalves pela constante atenção e eficientes providências.

A todos os colegas e amigos do Grupo de Trabalho Edith Stein e o Círculo de Gotinga da Anpof e do Grupo de Pesquisa: o pensamento de Edith Stein, coordenados pelo Prof. Dr. Juvenal Savian Filho, pela frutífera troca de conhecimento e pelo crescimento mútuo.

Às irmãs da Congregazione delle Suore Domenicane di S. Caterina da Siena (Roma), pela afetuosa acolhida e por todo aprendizado adquirido por meio de vivências peculiares em momentos absolutamente inesquecíveis.

À minha mãe, Myrian, exemplo maior, grande amiga, parceira e colaboradora, pela força inesgotável, e pelo imenso apoio incondicional em todos os sentidos e em todos os momentos.

Ao meu falecido pai, Francesco, esteio de uma vida, por desafiar meu pensamento e minhas convicções ainda menina.

Ao meu filho, Natan, grande amigo e companheiro solidário, por sua terna, alegre e incansável assistência.

Ao meu irmão, Leandro, por me salvar sempre.

Aos meus amigos de convívio, também companheiros de estudos, mas sobretudo cúmplices de tantas batalhas, Acacia, Cida, Clara, Deborah, Dimas, Eduardo, Felicidade e Reginaldo, pelas trocas, pelos debates, pelos ombros e ouvidos, por toda a energia e partilha.

Aos queridos familiares e demais amigos pela persistente torcida e por compreenderem minhas ausências.

“E ninguém é eu. E ninguém é você.

Esta é a solidão.”

(Clarice Lispector)

RESUMO

Na análise da identidade pessoal sob as perspectivas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius identifica-se a ideia de que à essência singular do ser humano é necessariamente inerente não só um grau de indeterminação, como também a possibilidade de alteração da própria essência, em razão da capacidade de autoformação do indivíduo. Por meio do confronto das investigações realizadas pelas duas fenomenólogas, especialmente as relativas à problemática do ser e à noção de essência, o exame da questão procurará esclarecer se e como aquela ideia se justifica, dado que ela parece introduzir uma contradição na noção mesma de essência, que implicaria um caráter fundamental de imutabilidade. A tese a ser defendida é a de que, no caso do indivíduo humano, graças às suas capacidades espirituais – em particular, a liberdade e a peculiaridade do eu para transcender a si mesmo e alcançar seu sentido –, é possível admitir a mutabilidade da essência singular, sem perda da identidade pessoal, ao considerar que seu ser se estabelece justamente na tensão de duas dimensões relativas ao tempo: a transitória e a eterna.

Palavras-chave: Edith Stein. Hedwig Conrad-Martius. Identidade pessoal. Essência. Ser.

ABSTRACT

On the analysis of personal identity through Edith Stein and Hedwig Conrad-Martius' perspectives it is possible to identify the idea that to the singular essence of the human being is necessarily inherent not only an indeterminacy level as though the possibility of modification of its own essence due to the self-formation ability of the individual. By confronting the investigations carried out by those two phenomenologists, especially those concerning the questions of the being and the notion of essence, the consideration of the case will seek to clarify whether and how that idea is justified, since it seems to introduce a contradiction in the notion of essence itself, which would imply a fundamental character of immutability. The thesis to be defended is that, in the case of the human individual, thanks to its spiritual capacity – in particular, the freedom and the particularity of the self to transcend itself and reach its sense –, it is possible to admit the mutability of the singular essence, without loss of personal identity, by considering that its being is established precisely in the tension of two dimensions concerning the time: the transient and the eternal.

Keywords: Edith Stein. Hedwig Conrad-Martius. Personal identity. Essence. Being.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 HEDWIG CONRAD-MARTIUS, EDITH STEIN E A FENOMENOLOGIA	16
2.1 A CRÍTICA À REDUÇÃO TRANSCENDENTAL DE HUSSERL	22
2.2 A DISCUSSÃO COM HEIDEGGER	34
2.3 CONRAD-MARTIUS, STEIN E O CÍRCULO DE BERGZABERN	54
3 SER E ESSÊNCIA	71
3.1 SER REAL E SENTIDO DO SER	71
3.1.1 O ser real no pensamento de Hedwig Conrad-Martius: a <i>analogia essendi</i>	72
3.1.1.1 A analogia essendi	74
3.1.1.2 O ser real	91
3.1.2 O sentido do ser em Edith Stein: a <i>analogia entis</i>	105
3.1.2.1 Ato e potência como modos de ser	111
3.1.2.2 Ser finito e ser eterno	117
3.1.2.3 A analogia entis	123
3.2 ESSENCIALIDADE E ESSÊNCIA	131
3.2.1 Núcleo de essência	141
3.2.2 O ser essencial e a temporalidade	144
3.2.3 O ser essencial sob a perspectiva do ato e da potência	146
3.2.4 Possibilidade de mutabilidade da essência	150
3.2.5 O tempo aeônico: o “espaço” das essencialidades	154
3.2.6 Sentido e ser	159
4 IDENTIDADE PESSOAL	166
4.1 A CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO HUMANO	167
4.1.1 A alma espiritual	169
4.1.2 A origem do eu e seu modo de ser	178
4.2 O CARÁTER PESSOAL	187
4.2.1 A autoformação da personalidade	200
4.2.2 A liberdade	208
5 CONCLUSÃO	216
REFERÊNCIAS	224
APÊNDICE I: FENOMENOLOGIA E ESPECULAÇÃO	248
TRADUÇÃO DO ARTIGO DE CONRAD-MARTIUS	

APÊNDICE II: A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E A FENOMENOLOGIA ONTOLÓGICA	261
TRADUÇÃO DO ARTIGO DE CONRAD-MARTIUS	

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho, o exame da temática da identidade pessoal sob as perspectivas dos pensamentos de Hedwig Conrad-Martius e Edith Stein concentra-se no que, em vocabulário fenomenológico, costuma-se designar por *caráter essencial do indivíduo humano*, o que qualifica prevalentemente a investigação como – também segundo o vocabulário fenomenológico – uma pesquisa de *essência*.

Inicialmente (capítulo 2), propõe-se uma breve contextualização dos pensamentos das duas filólogas em relação à fenomenologia emergente no início do século XX, mostrando as bases das quais ambas partiram e as divergências estabelecidas com os pensamentos de alguns dos filósofos com quem se confrontaram, em particular, Edmund Husserl e Martin Heidegger. O capítulo é concluído com uma breve apresentação das atividades do Círculo de Bergzabern, do qual as duas fenomenólogas participaram juntamente com outros pesquisadores, que igualmente desejavam continuar os estudos propostos em Gotinga, precisamente no sentido de manter a perspectiva fenomenológica inaugurada pelas *Investigações lógicas* de Husserl. Com essas explanações, espera-se indicar as posições assumidas pelas duas pensadoras em relação às fenomenologias de Gotinga e Munique, bem como predelinear seus projetos filosóficos e suas principais contribuições à fenomenologia.

Em seguida, tem início o desenvolvimento da problematização da questão principal, a saber, esclarecer como se justifica a ideia de que à essência singular do ser humano é necessariamente inerente não só um grau de indeterminação no que diz respeito ao seu caráter pessoal, como também a possibilidade de alteração no âmbito dessa mesma essência em razão da capacidade de autoformação do indivíduo, o que parece colocar uma contradição no interior da própria noção de essência e sua peculiaridade fundamental: a imutabilidade.

O desenvolvimento da tese segue como fio condutor a correlação de duas perspectivas, a problematização da noção de ser e a análise da concepção de essência singular, das quais se destacam dois aspectos fundamentais: (i) a *posição* do ser verdadeiro, que não deve ser situado de modo *exclusivo* nem na ordem do sentido, nem na ordem da existência, e (ii) a *justificação* da possibilidade de mutabilidade da essência, procurando explicitar a sua constituição justamente na tensão entre as esferas da mutabilidade e da imutabilidade.

O caminho traçado pelas duas filólogas para examinar o caráter essencial de seus principais objetos de investigação – no caso de Conrad-Martius, a realidade (*Realität*), e no caso de Stein, a pessoa humana – é atravessado pela problemática do ser, voltado, do lado de

Conrad-Martius, à pesquisa do *ser real*, e do lado de Stein, ao exame do *sentido do ser*. Esses percursos são delineados na primeira parte do capítulo 3, no qual se busca mostrar precisamente as respectivas vertentes: de uma parte, tem-se o *ser real* que, investigado essencialmente por Conrad-Martius, é tomado pela autora como *ser por excelência* – o ente propriamente dito, por assim dizer –, não apenas por reunir em si todas as dimensões do ser, mas também por possuir independência existencial em relação à consciência; de outra parte, mostra-se a tensão que se estabelece entre ser essencial e ser existente, analisada por Stein no exame da relação entre o ser eterno e o ser temporal na constituição do *sentido do ser*. Essas duas perspectivas são trabalhadas pelas duas fenomenólogas por meio de analogias – no caso de Conrad-Martius, a *analogia essendi* e, no pensamento de Stein, a *analogia entis* –, sendo que ambas as perspectivas estão fundadas no exame da noção de essência, a ser tratada na segunda parte do mesmo capítulo.

Os estudos desenvolvidos pelas duas filósofas no âmbito da essência consideram algumas distinções cruciais, em particular, entre as noções de essencialidade, essência e ideia, a partir das quais se destaca a concepção de *essência singular*. A esse respeito, mostra-se fundamental o contraponto com as formulações de Jean Héring, que exerceu forte influência nos pensamentos das duas autoras no desenvolvimento de uma ontologia própria no âmbito da fenomenologia. A concepção de essência singular amplia e aprofunda o campo de investigação do caráter do *ser essencial*, sugerindo, entre outros aspectos, a possibilidade da parcial ou completa transformação da essência. Significativa nesse mesmo capítulo é a explanação acerca do *tempo aeônico* de Conrad-Martius e sua intrínseca conexão com as essencialidades (ou subsistências de sentido), o que se mostrará fundamental para a legitimação do caráter permanente da identidade pessoal.

No exame específico dos aspectos constitutivos do indivíduo humano (primeira parte do capítulo 4), as investigações das duas pensadoras confluem para a identificação de um elemento positivo, um centro essencial qualitativamente determinado que, no entanto, carrega em si uma indeterminação relativa ao caráter pessoal, em razão da possibilidade de desenvolvimento ou inibição de certas predisposições inscritas nesse mesmo núcleo, cujo conjunto consiste na personalidade do indivíduo. Em outras palavras, esse centro consiste precisamente na essência singular ou no núcleo que determina o caráter pessoal do indivíduo humano.

Em princípio, o núcleo pessoal é imutável, entendido como determinação definitiva/invariável da qualidade singular do indivíduo, sem possibilidade de alteração de

qualquer aspecto no interior da própria essência. No estudo específico da essência do ente individual, no entanto, as investigações indicam a possibilidade de mutabilidade de uma essência singular, que assume um caráter diferenciado a depender principalmente de dois fatores: (i) a presença de uma forma peculiar, a enteléquia, e (ii) a dimensão espiritual da qual participa o ser – a saber, aquela pertencente ao espírito objetivo ou a inerente ao espírito subjetivo –, direcionando a pesquisa especificamente à compreensão da constituição do indivíduo humano como unidade psicofísica-espiritual. Nessas análises, revela-se como elemento fundamental a *alma espiritual*, intimamente relacionada à essência singular do indivíduo. A partir desse ponto, tem início uma investigação que, descrevendo os elementos constitutivos dessa essência em particular, procura apreender seus fundamentos últimos. Nesse contexto, em Conrad-Martius, o *si ôntico* característico de todo ser real alcança, no indivíduo humano, a dimensão espiritual subjetiva tornando-se um *eu*, o que o torna capaz de ir continuamente além de si mesmo; em Stein, a essência da *alma espiritual*, além de encerrar qualitativamente o que o indivíduo é nele mesmo e indicar seu *télos*, determina o curso de seu desenvolvimento, o que inclui particularmente a formação de seu caráter – temática tratada na segunda parte do capítulo 4.

Aqui se mostra mais claramente a necessidade do confronto dos pensamentos das duas autoras para a estruturação da tese que se pretende defender. Conforme concebida por Stein, a essência da alma espiritual – a qualidade singular do indivíduo que contém todas as suas predisposições – determina seu *télos*, admitindo um caráter de indeterminação de sua personalidade, o que permite ao indivíduo a sua autoformação: de um lado, por meio do desenvolvimento ou da inibição de suas predisposições, e, de outro, por meio da apreensão de novos sentidos. A condição de possibilidade para realização desse *télos*, no entanto, é encontrada nas formulações realizadas por Conrad-Martius, sob dois aspectos: (i) no caráter constitutivo do eu, dado que é inerente à sua origem a necessidade ontológica de somente alcançar seu próprio ser indo além de si para apreender qualquer sentido; e (ii) no caráter de imutabilidade do tempo aeônico, que assegura a todas as subsistências de sentido a sua identidade, incluindo o núcleo essencial de cada indivíduo humano. Desse modo, as perspectivas das duas filósofas, que se mostram intrinsecamente relacionadas, permitem um aprofundamento da investigação da possibilidade de mutabilidade da essência singular, o que, no indivíduo humano, está diretamente ligado ao caráter essencial da identidade pessoal.

A problemática central pode ser sintetizada do seguinte modo: o desenvolvimento do indivíduo humano em direção ao próprio *télos* é condicionado por determinações provenientes

do ambiente natural, do meio sociocultural ou da esfera biológica, além das predisposições inseridas em sua própria essência singular; todavia, estritamente no que diz respeito à sua *personalidade*, em razão da indeterminação essencialmente inerente à constituição do caráter pessoal, o indivíduo pode *subverter* certas determinações ao exercer a sua liberdade, o que lhe permite moldar a própria personalidade por meio do estímulo ou da inibição das predisposições inscritas em sua essência singular. Além dessa capacidade de autoformação, no entanto, pretende-se mostrar que, graças à possibilidade de *incorporação* de novos sentidos em sua própria essência, torna-se possível, *em princípio*, a parcial ou completa alteração de sua personalidade, sem que o indivíduo se perca de si mesmo, em razão da participação de seu núcleo essencial do tempo aeônico. Por fim, com relação ao papel essencial da liberdade, indica-se uma perspectiva de fundamentação para a noção steiniana de ato livre no caráter constitutivo do eu de acordo com as elaborações de Conrad-Martius.

Com esta pesquisa, acreditamos que a tese coloca-se no debate contemporâneo acerca da identidade pessoal, visando dialogar, em particular, com outras interpretações dentro do âmbito fenomenológico, propondo uma alternativa em relação a perspectivas que defendem o determinismo na formação da personalidade – seja no sentido de um essencialismo radical, seja em uma visão cientificista – dando pouco ou nenhum espaço para autoformação do caráter pessoal. Em consonância com esse propósito, espera-se também oferecer uma contribuição para a pesquisa histórica dessa “fase” pouco explorada (tanto no meio acadêmico brasileiro como no estrangeiro) na história da fenomenologia e à qual, ao menos no tocante a Conrad-Martius, se tem designado por “fenomenologia realista”.

Considerações preliminares

a) A proposta desta pesquisa direcionada a uma investigação fenomenológica no âmbito da essência implica a consideração, antes de tudo, de que o exame da questão da *identidade pessoal* não é voltado à discussão ou à explanação dos *conceitos* de identidade ou de pessoa. Em linhas gerais, considerando a pesquisa de essência sob a perspectiva das duas fenomenológicas, a investigação deve ser direcionada às análises realizadas sobre a apreensão das relações *a priori* intuídas da essência singular do indivíduo humano. Por essa razão, não deverá causar estranheza o fato de a expressão *identidade pessoal* ser pouco mencionada até o início do capítulo 4: uma vez que a identidade pessoal é determinada pela essência singular, a investigação desta última consiste na tarefa basilar para a explicitação da primeira; em outras

palavras, tratar da essência singular do ser humano é tratar do elemento nuclear da própria identidade pessoal.

b) Tanto na fenomenologia de Stein como na de Conrad-Martius, estão presentes as influências da Filosofia Antiga e da Escolástica. Do mesmo modo, ambas as filósofas, sem abandonar o método fenomenológico, expandem seus campos de investigação a outras áreas do conhecimento; nesse sentido, a teologia, em particular, é examinada por Stein, enquanto as ciências naturais são enfatizadas por Conrad-Martius. Ficará evidente que nenhum desses campos foi explorado neste trabalho: são feitas apenas menções pontuais à medida em que são relevantes para a nossa questão. De todo modo, ao longo do texto, são informadas eventuais referências bibliográficas, apenas com o intuito de indicar literaturas críticas acerca das posições assumidas pelas pensadoras em algumas questões. A decisão de adotar esse tipo de abordagem não foi tomada em razão de uma restrição imposta pela temática; a literatura crítica mostra que grande parte dos trabalhos elaborados sobre os pensamentos das duas fenomenólogas é voltada precisamente a análises relativas aos influxos, em particular, dos pensadores medievais, encontrados nas diversas obras das pensadoras. Nosso trabalho, porém, quer apresentar-se como uma alternativa de interpretação que se mantenha o quanto possível no âmbito estritamente fenomenológico e/ou aprofunde a investigação fenomenológica, o que não significa, naturalmente, desconsiderar as concepções da tradição que, naturalmente, já se encontram implicitamente enraizadas nas formulações do próprio Husserl, pela influência do pensamento de Brentano.

c) Com relação às fenomenologias propostas por Conrad-Martius e Stein, talvez seja útil uma recomendação prévia ao leitor que se propõe a um primeiro contato com o pensamento das duas autoras: ainda que ambas as fenomenólogas admitam boa parte das concepções husserlianas em suas elaborações, trata-se, especialmente no caso de Conrad-Martius, de uma perspectiva fenomenológica que teve início antes do encontro com o pensamento husserliano e a formação do Círculo de Gotinga. Essa perspectiva era voltada ao que inicialmente se denominou *fenomenologia do objeto* e que, posteriormente, em particular no caso das duas pensadoras, ficou conhecido como fenomenologia “realista”. Será providencial, portanto, suspender inicialmente o juízo com relação ao tipo de fenomenologia proposto pelas filósofas para compreender seus pensamentos em seu sentido próprio, sem procurar encontrar neles estritamente as concepções tradicionais da fenomenologia husserliana.

d) A maior parte das citações extraídas de fontes bibliográficas redigidas em idiomas estrangeiros foi transcrita para o português a partir de tradução livre realizada pela autora da tese; as exceções são informadas caso a caso.

e) Será observado que algumas expressões clássicas estão grafadas em grego e outras em latim: optamos por não padronizar esses formatos, mantendo-os de acordo com a escolha das próprias filósofas.

2 HEDWIG CONRAD-MARTIUS, EDITH STEIN E A FENOMENOLOGIA

“Uma vez que o olhar de todos nós era dirigido às coisas mesmas, sempre estávamos de acordo sobre as modalidades de nosso filosofar e, nas nossas visões das coisas, sempre chegávamos a resultados correspondentes. Chegávamos ao ponto em que nos perguntávamos mutuamente: ‘Você já viu também?’”

(Conrad-Martius)

O exame da problemática da identidade pessoal sob as perspectivas de Hedwig Conrad-Martius e Edith Stein mostra que, para a formação do caráter individual, ainda que sejam consideradas as influências provenientes do meio no qual o ser humano está inserido, tanto em termos biológicos como em socioculturais, o modo peculiar inerente à sua essência exerce função primordial. Nesse sentido, as investigações relativas à essência do ser humano – a de Edith Stein mais direcionada ao âmbito do *sentido do ser* e a de Hedwig Conrad-Martius trabalhada dentro da *ontologia real* – confluem para a identificação de um elemento qualitativamente determinado que, no entanto, carrega em si a impossibilidade de uma completa determinação do caráter pessoal. O exame dessa impossibilidade remete ao estudo minucioso da *essência singular* do indivíduo humano que, assim concebida, deve carregar em si um caráter de indeterminação. A questão principal desta tese, portanto, buscará esclarecer, em primeiro lugar, se ou como essa ideia se justifica, dado que parece colocar uma contradição no interior da própria noção tradicional de essência e seu caráter fundamental de imutabilidade. O desenvolvimento da questão procurará mostrar que a indeterminabilidade do caráter individual está intrinsecamente vinculada à peculiaridade inerente à essência singular,

em razão de esta última conjugar em seu interior duas dimensões temporais, a saber, a transitoriedade e a eternidade, o que permite à identidade pessoal manter-se a mesma, permanecendo, no entanto, sempre aberta ao devir.

Embora as duas pensadoras partam de um arcabouço fenomenológico similar e cheguem a resultados muito próximos no que diz respeito à concepção da essência singular do ser humano, o fato de suas raízes fenomenológicas serem oriundas de terrenos distintos e seus percursos especulativos trilharem caminhos diferentes dentro da própria fenomenologia faz com que o diálogo entre seus pensamentos possa abrir perspectivas de investigação diversas das percorridas pelas próprias autoras e eventualmente alcançar novos resultados. Em outras palavras, embora cada uma das fenomenólogas tenha obtido individualmente respostas suficientemente fundamentadas para seus respectivos questionamentos, o confronto das duas perspectivas fornece base para que as mesmas questões apontem para outras hipóteses. Para compreender o confronto que propomos, no entanto, parece-nos relevante, a princípio, situar brevemente o pensamento das duas filósofas no âmbito da fenomenologia emergente no início do século XX.

Hedwig Margarete Elisabeth Martius (27/02/1888, Berlim¹ – 15/02/1966, Starnberg) e Edith Theresa Hedwing Stein (12/10/1891, Breslávia – 09/08/1942, Auschwitz-Oświęcim) foram integrantes do Círculo de Gotinga – a primeira, de 1910 a 1912 – presidindo inclusive a Sociedade Filosófica de Gotinga (*Philosophische Gesellschaft*) de 1911 a 1912 –, e a segunda, de 1913 a 1916, sem se encontrarem, portanto, durante o período em que o Círculo manteve suas atividades; Conrad-Martius e Stein teriam a oportunidade de se encontrar pela primeira vez em Gotinga apenas em 1920, bem depois da dissolução do Círculo. Seu relacionamento se consolidou no decorrer dos anos seguintes, quando se criou o Círculo de Bergzabern. Antes, porém, de tratar especificamente dessa última fase, é crucial considerar que, diferentemente de Stein, Conrad-Martius iniciou a sua trajetória fenomenológica um ano antes de ingressar no Círculo de Gotinga, como membro do Círculo de Munique em 1909. Com efeito, talvez seja fundamental remontar rapidamente ao surgimento do próprio movimento fenomenológico que não parte de uma única escola, nem tem uma data estabelecida para a sua fundação.

Pode-se considerar o período de 1904 a 1905 como o momento mais consistente desse movimento, quando Husserl passou a atrair a atenção de diversos estudantes, especialmente

¹ Em todas as biografias consultadas, o local de nascimento de Conrad-Martius consta como Berlim, com exceção de uma nota inserida na obra de Stein *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*, na qual é informada a cidade de Iserlohn. (Cf. STEIN, Edith. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. Tr. Maria do Carmo Ventura Wollny e Renato Kirchner; revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2018, p. 271, nota 56).

de Munique, o que, gradativamente, resultou na formação do Círculo de Gotinga²; mas o trabalho que os pesquisadores de Munique já vinham desenvolvendo cerca de dez anos antes, voltado à psicologia descritiva e à ideia de uma *fenomenologia do objeto*, deixará marcas indeléveis nas linhas de pensamento que consistirão na vertente da fenomenologia posteriormente conhecida como “realista”, a qual terá Conrad-Martius como uma de suas representantes. De fato, será Husserl o primeiro a denominar a fenomenologia de Munique como “realismo” – na verdade, em tom depreciativo por essa linha fenomenológica se contrapor à redução transcendental:³ “dando ênfase à elaboração das ‘ontologias materiais’, a fenomenologia de Göttingen-München atribuída à intuição de essência o privilégio de ser a estratégia principal da fenomenologia, e permanecia muda quanto ao *a priori* da correlação”⁴. À *fenomenologia do objeto* se oporá, assim, a *fenomenologia do ato*, o método fenomenológico voltado à análise da subjetividade transcendental de acordo com o pensamento husserliano.⁵

“Realismo”, no entanto, talvez não seja o termo mais adequado para designar o tipo de fenomenologia que buscava superar o psicologismo por meio da *análise das essências*, direcionando a investigação para o *a priori* do *objeto* – tônica que efetivamente aproximou os estudantes de Munique de Husserl por ocasião da publicação de *Investigações lógicas*⁶ (1900). A pesquisa pautada pela análise das essências a partir da *intuição eidética* poderia ser considerada, portanto, o ponto de encontro entre a fenomenologia do objeto (*realismo fenomenológico*) e a fenomenologia do ato (*idealismo transcendental husserliano*); entretanto, desse ponto em comum, as duas linhas fenomenológicas partirão para direções que podem ser entendidas como diametralmente opostas, se considerarmos os respectivos campos de investigação⁷, algumas concepções⁸, e as críticas trocadas mutuamente, o que não significa

² Cf. SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 166.

³ Cf. FIDALGO, António Carreto. *O realismo da fenomenologia de Munique*. Braga, 1991; Covilhã: LusoSofia: Press/UBI-Universidade da Beira Interior, 2011, p. 235.

⁴ Moura se refere à explicação de Landgrebe quanto ao caráter da pesquisa desenvolvida pelos fenomenólogos de Munique e Gotinga. (MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp/Nova Stella, 1989, p. 19).

⁵ A *fenomenologia do objeto* apresentada por Moritz Geiger e Paul Ferdinand Linke é correlacionada com a teoria dos objetos de Meinong; *fenomenologia do ato* é a expressão que Geiger utiliza para se referir à fenomenologia de Husserl. A psicologia descritiva, por sua vez, era desenvolvida por Theodor Lipps. (Cf. FIDALGO, António Carreto. *O realismo da fenomenologia de Munique*, *op. cit.*, p. 30).

⁶ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen, Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik*. Halle: Max Niemeyer, 1900.

⁷ Husserl se concentrava na *análise intencional*, enquanto os fenomenólogos de Munique se dedicavam à *análise da essência* – ainda que seja difícil conceber qualquer um desses dois momentos sem o outro.

⁸ Veremos que a noção de *essência*, em particular, será compreendida diversamente pelos fenomenólogos de Munique em relação à concepção husserliana, principalmente, após os estudos apresentados por Jean Héring em

que essas duas perspectivas consistam exatamente em posições contrárias. De todo modo, o importante para o nosso objetivo aqui é mostrar brevemente as principais distinções apontadas, em particular, pela própria Conrad-Martius entre a fenomenologia husserliana e a fenomenologia dos Círculos de Munique e Gotinga, que consistiram na base filosófica para que a fenomenóloga elaborasse a sua *ontologia real* dentro do que a pensadora denominou *fenomenologia ontológica*.

Em primeiro lugar, vale ressaltar o caráter original da fenomenologia de Munique que, antes mesmo da publicação de *Investigações lógicas* de Husserl, já trabalhava com a ideia de psicologia pura de Theodor Lipps e com as concepções relativas a objeto intencional de Franz Brentano. Seguindo a tese brentaniana, o *ser*, nesse Círculo, era situado exclusivamente na esfera do *ato intencional*⁹. Os pesquisadores de Munique realizavam seus estudos e investigações nas mais diversas áreas do conhecimento aplicando o método fenomenológico a diferentes objetos; com efeito, o *objeto*, do qual se busca apreender a constituição essencial, é o elemento central nas investigações, em detrimento do sujeito e seus atos. Pode-se afirmar, portanto, que a peculiaridade comum aos diversos tipos de investigação dos fenomenólogos de Munique, além do método, consistia em seu caráter objetivista e ontológico. Desse modo, o realismo atribuído ao Círculo de Munique se deve ao fundamento ontológico alcançado a partir da apreensão da essência do objeto:

O realismo da fenomenologia de Munique está intrinsecamente ligado à ideia de fenomenologia do objeto. No seguimento da escola filosófica austriaca – nomeadamente de Bolzano, Brentano e Meinong –, esse realismo deve ser entendido

seu ensaio *Observações sobre a essência, a essencialidade e a ideia*. (HÉRING, Jean. Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV, p. 495-544, 1921).

⁹ No desenvolvimento de suas investigações acerca do ser, Conrad-Martius parte das análises de Brentano sobre a tese aristotélica da equivocidade do ser, em particular de seu conceito de *analogia com o mesmo termo* – essa questão será retomada mais adiante. Importante aqui é destacar que, em Brentano, mantém-se, para o objeto intencional, o *caráter imanente à consciência*, do que Conrad-Martius divergirá a favor da *apreensão do ser existencial do transcendente*. Ao encontro dessa mesma interpretação imanentista da concepção brentaniana de intencionalidade vão as análises de Mario Porta: “A doutrina brentaniana da intencionalidade experimenta uma evolução de 1874 a 1904, podendo-se diferenciar pelo menos duas concepções excludentes. Essa evolução acompanha a da totalidade do sistema e é consequência dela. O nexos unificador dessas mudanças é, em última instância, a variação do pensamento do autor com respeito à tese aristotélica da equivocidade do ser. A aceitação da equivocidade do ser conduz a um modelo de intencionalidade no qual o objeto intencional é ‘imanente’ à consciência, e mesmo que não-real tem um ser nela. A negação da mesma tese conduz a outro modelo intencional que, em vez de ser um giro à transcendência, constitui uma radicalização negativa do imanentismo, na qual se nega ao objeto intencional um ser não-real, aceitando-se como único ser o ser real do ato. Reduzir a evolução aqui presente a uma evolução da tese da imanência à tese da transcendência do objeto intencional é querer entender a intencionalidade brentaniana com base em parâmetros que lhe são estranhos, pois desconhece a importância da problemática da equivocidade do ser, a qual constitui seu contexto sistemático necessário.” (PORTA, Mario Ariel González. Franz Brentano: equivocidade do ser e objeto intencional. In: _____. (org.) *Brentano e a sua escola*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 27-57, p. 56).

como um realismo lógico. A lógica tem um fundamento ontológico, isto é, as leis do pensamento objetivo são ditadas pela essência do próprio objeto. Realismo significa, portanto, a validade incondicionada das essências, o mesmo é dizer, o caráter apriorístico do objeto face ao sujeito que o conhece.¹⁰

Entende-se assim que, na investigação do ser, ao idealismo da *fenomenologia do ato*, que analisa as constituições *a priori* no campo da imanência da consciência por meio da redução à subjetividade transcendental buscando o preenchimento de sentido, opõe-se o “realismo” da *fenomenologia do objeto*, que examina as constituições *a priori* no âmbito da transcendência do objeto por meio da análise das essências buscando a sua determinação, o que em Conrad-Martius e Stein envolverá a esfera metafísica. Em outras palavras, da *fenomenologia do ato* para a *fenomenologia do objeto*, a legitimidade do fundamento ontológico, sua validade lógica, desloca-se do campo da subjetividade para o âmbito da objetividade, vale dizer, da imanência para a transcendência.

Com isso não queremos afirmar que todos os fenomenólogos de Munique desenvolviam pensamentos homogêneos, mas que, em linhas gerais, as investigações, ainda que com características distintas, giravam em torno dos aspectos acima mencionados. Algumas diferenças gerais em termos de objetos de pesquisa também podem ser identificadas entre os grupos de Munique e Gotinga: o Círculo de Munique era mais voltado ao estudo da psicologia analítica e descritiva e o Círculo de Gotinga se ocupava mais das temáticas com caráter matemático-científico.¹¹ Os pesquisadores se dividiam basicamente em três grupos que conversavam entre si e com Husserl: o primeiro grupo, propriamente de Munique, em torno de Alexander Pfänder, Johannes Daubert e Moritz Geiger (alunos de Theodor Lipps que se reuniam semanalmente desde 1895; após a Primeira Guerra Mundial, juntaram-se a eles August Gallinger e Dietrich von Hildebrand); o segundo grupo, de Munique-Gotinga, em torno de Adolf Reinach e Theodor Conrad (do qual participaram Adolf Grimme, Alexander Koyré, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Fritz Kaufmann, Hans Lipps, Hedwig Conrad-Martius, Jean Héring, Roman Ingarden e Wilhelm Schapp, dentre outros; após 1923, o grupo contou também com a participação de Pfänder e Geiger); e um terceiro grupo interagindo com os dois primeiros em torno de Max Scheler.¹² De um modo geral, a aproximação ao

¹⁰ FIDALGO, António Carreto. *O realismo da fenomenologia de Munique*, op. cit., p. 240.

¹¹ Spiegelberg observa também que o Círculo de Munique era mais gregário do que o grupo de Gotinga, reunindo-se frequentemente para discussões regulares e grupos de estudo informais, além de realizarem sessões de clube psicológico. (Cf. SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement*, op. cit., p. 170).

¹² Cf. AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie. In: KUHN, Helmut; AVÉ-LALLEMANT, Eberhard; GLADIATOR, Reinhold. (Hrsg.) *Die Münchener Phänomenologie: Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.-18. April 1971*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975, p. 19-38, p. 23.

pensamento de Husserl aconteceu em razão do seu método fenomenológico que propunha o *retorno às coisas mesmas* por meio da apreensão do conteúdo objetivo das vivências; o método se mostrava uma alternativa para a abordagem de Brentano, que esses fenomenólogos consideravam ainda psicologista.

O distanciamento entre os fenomenólogos de Munique-Gotinga e Husserl se dará quando este último começa a direcionar as suas investigações não apenas para o conteúdo objetivo das vivências, mas também para o objeto intencional, tendência que culminará com a publicação de *Ideias I*¹³ (1913). No entendimento dos fenomenólogos dos Círculos de Munique e Gotinga de um modo geral, a “nova” proposta husserliana consistiria em um retorno a uma crítica da razão de tipo neokantiana. Escreve Stein:

As *Investigações lógicas* haviam produzido seu impacto, sobretudo porque apareciam como um distanciamento radical do idealismo crítico de inspiração kantiana e neokantiana. Viu-se nelas uma “nova Escolástica”, porque a atenção desviava-se do sujeito para concentrar-se nas coisas: o *processo de conhecimento* aparecia de novo como um *ato receptivo* que recebia sua norma das coisas mesmas, e *não* – como no criticismo – de uma *escolha* determinada que comunicava sua norma às coisas. Todos os jovens fenomenólogos eram realistas convictos. As *Ideias* continham, porém, algumas formas de pensamento do mestre que davam realmente a impressão de que ele queria iniciar um retorno ao idealismo.¹⁴

Além disso, antes ainda do que eles consideraram como a “virada transcendental husserliana”, persistia a crítica à recusa de Husserl em aceitar a distinção entre objeto intencional e objeto real, ou pode-se também dizer, entre noema e realidade transcendente. Em linhas gerais, para os filósofos dos Círculos de Munique e Gotinga, o objeto intencional se restringia ao âmbito da constituição de sentido para o sujeito a partir de sua apreensão, a qual, segundo eles, somente seria possível a partir de um objeto real *dado* à consciência, ou seja, um objeto que estaria *em si*, anteriormente ao ato de apreensão.¹⁵ Para Husserl, que naturalmente não via a sua filosofia como um subjetivismo, as perspectivas defendidas por esses fenomenólogos consistiam em um realismo ou um ontologismo, pois, não reconhecendo a relação do objeto transcendente com a subjetividade transcendental revelada pela redução fenomenológica, não avançavam radicalmente na direção da autêntica fenomenologia do

¹³ HUSSERL, Edmund. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1), p. 1-323, 1913.

¹⁴ STEIN, Edith. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*, op. cit., p. 316-317.

¹⁵ Veremos no que consiste essa crítica especificamente na visão de Conrad-Martius mais adiante. Cf. também FIDALGO, António Carreto. *O realismo da fenomenologia de Munique*, op. cit., p. 31. Cf. igualmente ALES BELLO, Angela. *L'universo nella coscienza*. Pisa: ETS, 2007, 1.2 Gli sviluppi della fenomenologia: la questione dell'esistenza, p. 199-209).

modo como havia sido inaugurada por ele. A crítica dos fenomenólogos de Munique-Gotinga, por outro lado, parecia não se dirigir tanto à questão da redução à subjetividade transcendental, mas à *absolutização unilateral* dessa subjetividade: a primazia do eu puro. As críticas de Conrad-Martius e Stein a Husserl – mais acentuadamente de Conrad-Martius – vão nessas mesmas direções, dado que o caminho proposto pelo mestre a partir de *Ideias I* parecia se dirigir para o sentido contrário da objetividade buscada em *Investigações lógicas*.

2.1 A CRÍTICA À REDUÇÃO TRANSCENDENTAL DE HUSSERL

Em seu texto *A fenomenologia transcendental e a fenomenologia ontológica*¹⁶ (1958), Conrad-Martius procura esclarecer as divergências que se estabeleceram entre o mestre e seus discípulos.¹⁷ Para a filósofa, a fenomenologia husserliana originou três correntes fenomenológicas distintas: as filosófico-transcendentais cujos principais representantes foram Eugen Fink e Ludwig Landgrebe, a Escola de Munique-Gotinga e a filosofia da existência de Heidegger. A pensadora se confrontará principalmente com a fenomenologia transcendental-idealista de Husserl e com o existencialismo de Heidegger. Quanto ao Círculo de Gotinga, Conrad-Martius confirma que repetidamente se diz dos fenomenólogos dessa escola que eles admitiram apenas algumas das principais noções de seu mestre – a visão de essência, a evidência, o *retorno às coisas mesmas*, a recusa a qualquer tipo de psicologismo, entre outras –, e que, além disso, não o compreenderam bem; portanto, não poderiam ser propriamente chamados de um grupo que historicamente teria seguido a verdadeira linha fenomenológica de Husserl. Para a filósofa, essa posição é *parcialmente* correta no sentido de que o pensamento husserliano, com efeito, não foi perfeitamente compreendido pelos fenomenólogos, mas apenas em um aspecto bem preciso, a saber, a sua concepção husserliana de *transcendental* diferente da kantiana tradicional. Com efeito, Stein manifesta essa

¹⁶ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Die transzendente und die ontologische Phänomenologie. In: TAMINIAUX, Jacques; VAN BREDA, Herman Leo (Hrsg.) *Edmund Husserl, 1859-1959*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. 175-184, (Phaenomenologica 4). Publicado também em: _____. *Schriften zur Philosophie: Dritter Band*. Avé-Lallemant Eberhard (Hrsg.). München: Kösel, 1965, p. 393-402. Foi realizada também uma transmissão televisiva desse texto, por meio de uma fita gravada, em 11 de abril de 1959 no canal Norddeutscher Rundfunk de Hamburgo. Cf. tradução integral do texto no Apêndice II deste trabalho à p. 262.

¹⁷ Observamos, antes de tudo, que o escopo desta pesquisa não visa examinar se e em que medida a interpretação de Conrad-Martius, bem como a de Stein apresentada a seguir, refletem *fielmente* as concepções husserlianas, mas apenas procura mostrar como as pensadoras receberam e reelaboram essas concepções com o intuito de melhor esclarecer seus posicionamentos em relação à fenomenologia tradicional. Stein, sem dúvida, se mantém muito mais próxima do pensamento do mestre; de todo modo, acreditamos que será possível perceber, por meio das próprias críticas e observações, que se trata muito menos de equívocos interpretativos e mais de perspectivas diferentes de abordagem ao objeto investigado.

incompreensibilidade da parte de alguns fenomenólogos em seu artigo *O que é a fenomenologia?*

Como é possível que, apesar das diferenças radicais entre a filosofia fenomenológica e a filosofia kantiana, ainda haja quem encontre pontos comuns entre ambas? O fundamento dessa associação – para além dos elementos comuns que podem ser encontrados em toda filosofia *como* filosofia – está no *idealismo husserliano*. [...] Já até foi encontrada nas *Ideias* a infeliz expressão: “Se cancelarmos a consciência, cancelamos o mundo”. Nos últimos anos, essa convicção idealista fundamental alcançou um significado cada vez mais central para Husserl. Com efeito, ela permite uma aproximação com Kant, mas uma diferença radical com a filosofia católica, a qual defende a subsistência do ser do mundo. Tal concepção idealista encontrou seus primeiros opositores já entre os estudantes de Husserl em Gotinga, como também em Scheler e nos já citados pesquisadores de Munique. Ele mesmo costumava ressaltar no passado [...] que “a fenomenologia não depende do idealismo”. A meu ver, o idealismo é uma convicção fundamental, pessoal e metafísica, e não o resultado incontestado da pesquisa fenomenológica. Quem quiser convencer-se de que é possível desenvolver, com os meios do método fenomenológico, uma filosofia da mais rigorosa objetividade e com uma tendência fundamentalmente realista leia os trabalhos dos discípulos mais importantes de Husserl: Adolf Reinach (*Obras completas*, Halle, 1921) e Hedwig Conrad-Martius, de Bergzabern (*A ontologia e a doutrina sobre o aparecer do mundo circundante real e Ontologia real*, publicados respectivamente nos números 3 e 6 do anuário já aqui citado; *Diálogos metafísicos*, Halle, 1921).¹⁸

De todo modo, a crítica ao recuo da fenomenologia husserliana à esfera transcendental pura se manteve. A fenomenologia com base na redução transcendental, a partir da qual toda a esfera de sentido era explicada em sua constituição originária consistia, para Husserl, “no terreno infinitamente aberto da verdadeira filosofia”¹⁹. Segundo Conrad-Martius, os fenomenólogos de Gotinga também viam na fenomenologia ontológica eidética que praticavam “um terreno infinitamente aberto da verdadeira filosofia”, mas que, após a publicação de *Ideias I*, parecia se distanciar muito da filosofia husserliana, em particular, com relação ao seu objetivo filosófico: o *retorno às coisas mesmas*. Aquilo que, para Husserl, fundamentaria tudo – o recuo até os últimos elementos constituintes originários da consciência transcendental, ou seja, a subjetividade absoluta –, pareceu, para os fenomenólogos de Gotinga, uma atitude filosófica totalmente contrária ao *retorno às coisas mesmas*. No entendimento deles, seria completamente contraditório, por um lado, retornar à subjetividade transcendental e, por outro, conduzir a investigação para a objetividade

¹⁸ STEIN, Edith. O que é fenomenologia? Tr. Ursula Anne Matthias. In: STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 37-44, p. 43-44.

¹⁹ „das unendlich offene Land der wahren Philosophie“ (HUSSERL, Edmund. Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI, p. 549-570, 1930, p. 570).

essencialmente fundada. Nesse sentido, como diz Conrad-Martius, deveria haver algum equívoco de interpretação em um ou em ambos os lados; caso contrário, nenhum dos lados poderia ser considerado verdadeiramente fenomenológico.²⁰ O que foi recebido negativamente pelos fenomenólogos de Gotinga, foi positivamente recebido pelo neokantismo por ver na nova perspectiva husserliana uma via para a verdadeira filosofia crítico-epistemológica; no entanto, a fenomenologia transcendental-idealista de Husserl logo decepcionaria os neokantianos em razão de seus traços de ontologismo e intuicionismo (para alegria dos antigos discípulos). De todo modo, com o passar do tempo, mais e mais os fenomenólogos ontologistas (Círculo de Gotinga) consolidaram, de um modo geral, a interpretação de que o puro transcendentalismo husserliano havia perdido justamente o que lhes era mais significativo na investigação eidética: a coisalidade radical (*die radikale Sachlichkeit*), o contínuo retorno ao começo em toda problemática de qualquer esfera. No caso de Conrad-Martius, mantendo-se sempre estritamente no âmbito da investigação de essência, a pesquisa se voltou cada vez mais para a *realidade como tal*. O problema, portanto, que se apresentava diante da nova perspectiva husserliana se tornava ainda mais incisivo – em particular para Conrad-Martius –, principalmente, sob três aspectos.

Primeiro aspecto:

A primeira questão que se põe como mais contundente para Conrad-Martius é que seria justamente a *realidade como tal* o que Husserl colocava entre parênteses. Em linhas gerais, o problema da redução transcendental, para Conrad-Martius, é que, ao incluir todo o mundo existente na região indubitável da consciência pura por meio da parentetização do momento de sua facticidade, fecha-se o acesso para “a verdadeira essência interior de todo o mundo efetivamente existente que se ergue nessa facticidade”²¹ ou, em outras palavras, “o fenômeno total ‘mundo’ é deturpado em seu cerne, pois a realidade do ser *pertence* inseparavelmente à essência do mundo”²². Conrad-Martius entendia que Husserl jamais havia

²⁰ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Die transzendente und die ontologische Phänomenologie, *op. cit.*, p. 395.

²¹ „das wahre innere Wesen der ganzen sich auf dieser Faktizität aufbauenden wirklichen daseienden Welt.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Seinsphilosophie. In: _____. *Schriften zur Philosophie*: Erster Band. Avé-Lallemant Eberhard (Hrsg.). München: Kösel, 1963, p. 15-31, p. 22). Esse texto consiste em duas palestras radiofônicas transmitidas pela Bayerischen Rundfunk em julho de 1931. Cf. Também AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie, *op. cit.*, p. 30.

²² „dann ist [...] das Vollphänomen ‚Welt‘ in seinem Zentrum gestört. Denn Seinsrealität gehört zum Wesen der Welt unabtrennbar dazu.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Phänomenologie und Spekulation. In: LANGEVELD, Martinus Jan (Hrsg.) *Rencontre/Encounter/Begegnung*: Festschrift für F. J. J. Buytendijk. Utrecht-Antwerpen: Het Spectrum, 1957, p. 116-128; publicado em _____. *Schriften zur Philosophie*: Dritter Band. Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1965, p. 370-384, p. 370).

negado ou posto em dúvida a facticidade ou a existência efetiva do mundo e muito menos defendia que a existência do mundo dependia da consciência. Com efeito, quando Husserl trata da relação noese-noema, os aspectos constitutivos do noema são direcionados justamente à investigação em termos essenciais do mundo transcendente e não ao exame do caráter essencial dos atos intencionais.²³ A questão é que, no interior da consciência intencional, a problemática de saber se o mundo reduzido (noemático) seria *efetivamente efetivo* ficou em suspenso. Isso não significa que a abordagem husserliana consistisse em um direcionamento exclusivo à pesquisa das estruturas da consciência por meio da essência em todas as esferas possíveis – o que Conrad-Martius acreditou ser por muito tempo –, nem que se tratasse de uma afirmação epistemológica que manteria o mundo real excluído: na fenomenologia husserliana, o ser-ente do mundo se encontra sempre no entrelaçamento universal de sentido no fluxo da consciência mesma. A *epoché* husserliana, portanto, não se refere à *hipótese do ser* pertencente ao sentido noemático; refere-se apenas à hipótese de esse ser corresponder ou não a uma *efetividade efetiva* (*wirkliche Wirklichkeit*)²⁴. E esse foi o principal problema para Conrad-Martius e, em certa medida, também para Stein.

Com essa expressão redundante – *efetividade efetiva* – a pensadora aponta para um duplo aspecto da efetividade: de um lado, como subsistência noemática, e de outro, como o algo transcendente à consciência; neste último sentido, ela consiste na *efetividade efetiva*.²⁵ Segundo a fenomenóloga:

²³ Na verdade, sob esse aspecto, após a publicação de *Ideias I*, talvez a fenomenologia de Husserl não pudesse mais ser denominada exclusivamente *fenomenologia do ato*. (Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006, Terceira Seção, Capítulos III e IV). Sobre essa problemática, cf. também ALFIERI, Francesco. Dalla fenomenologia husserliana al “realismo meta-fenomenologico” di H. Conrad-Martius. Quali sono i “confini” fenomenologici che vengono “oltrepassati”? In: DE LEO, Daniela. (ed.) *Pensare il senso. Perché la filosofia*: scritti in onore di Giovanni Invitto (Filosofie, 326). Vol. I, Milano-Udine: Mimesis, 2014, p. 43-53, p. 53.

²⁴ Em sua apresentação no congresso realizado por ocasião do centenário de nascimento de Alexander Pfänder em 1970, Helmut Kuhn, em defesa dos fenomenólogos de Munique, explica a fórmula tautológica *efetividade efetiva* criada por Conrad-Martius, fazendo um paralelo entre as fenomenologias de Munique, Husserl e Heidegger. *Efetividade efetiva*, esclarece Kuhn, significa precisamente o efetivo, não reduzido ao fenômeno, mas o efetivo em si mesmo, em sua própria efetividade. (Cf. KUHN, Helmut. *Phänomenologie und „wirkliche Wirklichkeit“*. In: KUHN, Helmut; AVÉ-LALLEMANT, Eberhard; GLADIATOR, Reinhold. (Hrsg.) *Die Münchener Phänomenologie*: Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.-18. April 1971. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975, p. 2).

²⁵ De certo modo, esse duplo aspecto da efetividade apontado por Conrad-Martius vai ao encontro de um dos sentidos que Stein atribuirá à *espécie* a partir do tratamento fenomenológico que a pensadora dá às concepções de Tomás de Aquino. De acordo com Stein, em linhas gerais, a espécie admite duas dimensões: na coisa, ela consiste em sua forma substancial; na relação intencional, ela participa da constituição de sentido (forma voltada ao aspecto cognoscitivo) atualizando a possibilidade de conhecimento do sujeito a partir do dado de seu conteúdo noemático. (Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*: Studien zu einer Philosophie des Seins. ESGA 10. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2005, Parte VI, §23, d.) Na verdade, esse aspecto *dual* que revela a dupla face do

Ela nunca poderá pertencer à subsistência fenomênico-noemática total do mundo, porque nela se trata do “estar em si mesmo” factual ou do “ser fundado em si mesmo” do mundo e de todas as suas subsistências. Nisso *reside* a efetividade efetiva do mundo, exista ele factualmente ou não.²⁶

Quando Husserl afirma que não há *ser independente da consciência*, ele se refere exclusivamente à subsistência noemática da consciência, contra o que Conrad-Martius naturalmente não apresenta nenhuma objeção – aliás, para ela, afirmar que o *ser do noema* depende da consciência é praticamente uma tautologia. Mas a questão é totalmente outra quando se trata do ser da realidade, que está em si mesma como tal, da realidade efetivamente transcendente à consciência; essa questão epistemológica – se ao ser noemático corresponde um ser factual – foi completamente afastada por Husserl.²⁷ Para a filósofa, a essência de algo não revelaria apenas um *modo* de aparição no interior da consciência intencional (*como*

caráter essencial de todo e qualquer ser efetivo conjugando as esferas intencional e ontológica será esclarecido no capítulo 3, principalmente, a partir das análises de Jean Héring.

²⁶ „*Sie kann niemals zum noematisch-phänomenalen Gesamtbestand der Welt gehören, weil es sich in ihr um das faktische ‚Auf-sich-selber-Stehen‘ oder um das seinsmässige ‚In-sich-selber-Gegründetsein‘ der Welt und aller ihrer Bestände handelt. Hierin liegt die wirkliche Wirklichkeit der Welt, mag es sie faktisch geben oder nicht.*“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Die transzendente und die ontologische Phänomenologie, *op. cit.*, p. 397).

²⁷ Nesse sentido, permitimo-nos transcrever uma passagem de Carlos Alberto Ribeiro de Moura que apresenta a plena justificação do que consistiria a contrapartida husserliana: “Em um texto de 1924, Husserl diz o que pensa sobre a ‘suposta dificuldade’ segundo a qual permanecendo-se na redução, ‘nunca se retorna ao mundo’. Aqueles que dirigem essa objeção à fenomenologia não sabem quão ‘ingênuos’ são. Eles permanecem concebendo o seu mundo como algo que *ultrapassa* a subjetividade, o que é um contrassenso. [...] Esses leitores desatentos, que interpretaram *Ideias I* como uma teoria psicológica, passam a exigir da fenomenologia a investigação de uma ‘relação’ entre o objeto intencional e a ‘realidade efetiva’ que apareceria ‘através’ dele, como se a redução não fosse a recusa sumária de todo esse léxico representativo, como se ainda houvesse sentido pensar-se em uma ‘*wirkliche Wirklichkeit*’ separada do universo da consciência. [...] Em uma palavra, o objeto intencional do ato é o próprio objeto natural, o ato perceptivo é dirigido à árvore que está ali no jardim e não a qualquer outra coisa. Não tem cabimento reclamar o retorno a uma realidade efetiva se é essa mesma realidade que é o objeto intencional descrito pelo fenomenólogo. O objeto intencional ‘árvore’ e a árvore natural, realidade efetiva da atitude natural, são *um e o mesmo objeto*. Existe, portanto, uma identidade entre o objeto ‘modificado’ da fenomenologia e o objeto não-modificado da atitude natural. Mas é verdade também que entre esses dois objetos Husserl institui uma diferença fundamental, que faz com que o objeto ‘modificado’ não seja nunca o mesmo que o objeto não modificado. ‘A árvore pura e simples (*schlechthin*), a coisa na natureza, não se identifica de forma alguma a essa árvore percebida enquanto tal, que enquanto sentido da percepção pertence inseparavelmente à percepção’. [...] Essa diferença, paralela à instituição da diferença entre as ‘atitudes’ e estritamente vinculada a esta, já surge em 1910, permanece em *Ideias I*, e é em função dela que, em *Ideias III*, Husserl distingue radicalmente o objeto da fenomenologia daquele da ontologia e de todos os saberes positivos. [...] [A filosofia de Husserl] manterá ao mesmo tempo a identidade e a diferença entre o transcendental e o mundano, e será isso que se refletirá no jogo entre espontaneidade e passividade na teoria da constituição. Não existe consciência de objeto sem uma atividade sintética que só se desvela no campo transcendental; mas essa atividade se exerce sobre um conteúdo material sempre já dado, que exprimirá o lado não constituído da experiência, aquilo que a subjetividade transcendental herda de eu mundano, expressão mais clara da identidade material entre ambos. Essa tensão entre o natural e o transcendental, Husserl a manterá. Para pensar a diferença entre ambos, ele excluirá a linguagem da duplicação. Para conceber a identidade, ele não vai anular o natural em nome do transcendental, nem o transcendental em nome do natural. Idealismo absoluto e antropologismo são oriundos deste mesmo processo. Husserl preserva a diferença entre aquilo que remete à atitude natural e aquilo que remete à atitude transcendental. Coube à história da fenomenologia desfazê-la.” (MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*, *op. cit.*, p. 250-255).

real/efetivo ou *como* imaginário, por ex.), o que a reduziria a uma operação egológica e sem considerar a existência mesma em seu *modo próprio*, em seu caráter essencial. O real-efetivo se impõe como algo efetivo independentemente da consciência; antes: aponta para além da própria consciência como efetivamente transcendente. Para alcançar, portanto, a *essência da efetividade* que se mostra na relação intencional, seria preciso ir além dos limites estabelecidos pela redução transcendental.

Dessa perspectiva, a investigação eidética não se concentra no caráter *constitutivo* das coisas, mas se volta mais precisamente para a questão em torno do que *as coisas são*. Em outras palavras, pode-se dizer que, no modo como os diferentes objetos são apreendidos, com a atenção dirigida exclusivamente à coisa mesma (sem interesse na investigação das estruturas da consciência ou da relação intencional), não são examinadas as atividades do polo egoico. Como diz Pfeiffer:

No contexto das entidades reais, trata-se da determinação da essência dos diversos objetos, *como* esses objetos determinados e diferentes. A questão é, por exemplo, o que seria uma pedra, uma mesa, um cavalo ou um ser humano. Aqui, não se trata de perguntar o que constitui as coisas *como reais*.²⁸

No interior da relação intencional, portanto, a tensão que se estabelece entre os polos noético e noemático, em termos husserlianos, pode ser compreendida, da perspectiva de Conrad-Martius, como a conexão entre o *vivenciar* (ato noético) e o *que é vivenciado* (núcleo essencial do noema). Nesse sentido, a pergunta sobre a *realidade* busca compreender a sua *essência* de modo a alcançar o que, para Conrad-Martius, parece se apresentar como seu caráter fundamental: sua transcendência em relação ao noema mesmo. Em outras palavras, enquanto para Husserl, o noema é o correlato que dá o *sentido* essencial do objeto transcendente, para Conrad-Martius, não considerar o transcendente *como tal* – e não simplesmente *para uma consciência* – consistiria em perder a própria essência da realidade.²⁹

²⁸ „Im Zusammenhang mit den Realitäten geht es um die Wesensbestimmung der verschiedenen Gegenstände als diese bestimmten, verschiedenen Gegenstände. Gefragt wird etwa danach, was ein Stein, ein Tisch, ein Pferd oder ein Mensch sei. Hier geht es noch nicht darum zu fragen was die Dinge als reale ausmacht.“ (PFEIFFER, Alexandra Elisabeth. *Hedwig Conrad-Martius: eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt*. Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann, 2005, p. 90).

²⁹ A relação entre o noema e o transcendente é esclarecido por Husserl no §16 de *Ideias III*: “Não se deve confundir noema (correlato) e essência. Mesmo o noema de uma intuição clara de uma coisa [...] não é, nem contém a essência de uma coisa. A apreensão de um não consiste na [apreensão] da outra [...] É bom primeiro deixar claro aqui que colocar um noema como algo que é não significa colocar a objetualidade ‘correspondente’ ao noema, embora ela seja a objetualidade significada no noema.” („Man darf nicht verwechseln Noema (Korrelat) und Wesen. Selbst das Noema einer klaren Dinganschauung [...] ist nicht und enthält auch nicht das Wesen des Dinges. Die Erfassung des einen ist nicht die des anderen [...] Es ist gut, sich hier zunächst klarzumachen, dass ein Noema als seiend setzen nicht besagt, die dem Noema ,entsprechende’

Para não perder a essência da realidade, Conrad-Martius se detém na *epoché*, sem realizar a redução transcendental; trata-se de uma *epoché*, no entanto, *ligeiramente diferenciada*, se se pode dizer assim. Na perspectiva husserliana, com a *epoché*, o mundo permanece o mesmo, apenas apreendido em seu modo geral/universal de dado; mas com a redução transcendental, ele se torna o fenômeno “mundo”, no qual a posição do ser é indiferente. O que Conrad-Martius propõe, então, é um caminho diverso a partir da *epoché*: em vez de colocar hipoteticamente o ser efetivo do mundo entre parênteses excluindo-o da investigação, o mundo todo é colocado como hipotético com todas as suas subsistências, inclusive a sua efetividade. Ao colocar o ser do mundo como hipotético, a fenomenologia ontológica de Conrad-Martius permite refletir não apenas sobre os dados da consciência pura, mas também sobre a essência do ente real transcendente à consciência.³⁰

Mesmo não tomando uma posição tão radical quanto Conrad-Martius, Stein também julga que a essência da efetividade não pode ser excluída da investigação fenomenológica,

Gegenständlichkeit setzen, obschon sie im Noema bedeutete Gegenständlichkeit ist.“ HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.* Husserliana, Band V. Hamburg: Felix Meiner, 1986, p. 87). Uma análise específica sobre a estrutura do noema em relação ao transcendente da perspectiva de Husserl pode ser encontrada em: TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. A estrutura do noema e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl. *Veritas*, v. 58, n. 3, p. 482-498, set./dez. 2013. Com relação à crítica de Conrad-Martius, portanto, Husserl talvez replicasse com uma questão: como seria possível apreender o real transcendente *como tal, sem levar em conta as estruturas da consciência?* Ou ainda: o que poderíamos apreender do *transcendente como tal* senão o seu sentido? O descontentamento de Husserl no que diz respeito aos caminhos tomados por seus discípulos é manifestado em algumas ocasiões; especificamente com relação a Conrad-Martius, o professor escreve em uma carta destinada a Roman Ingarden: “No texto da Sra. Conrad-Martius eu também fui tomado por estranhamento; mas ela nunca foi realmente minha aluna: ela rejeita o espírito de uma filosofia como ‘ciência rigorosa’. Francamente, pensei seriamente na possibilidade de me afastar das responsabilidades do *Anuário*. Mesmo a fenomenologia de Pfänder, afinal de contas, é bem diferente da minha, e como nunca compreendeu completamente os problemas constitutivos, acaba em uma metafísica dogmática – ele que é tão honesto e consistente. Já Geiger é um ¼ fenomenólogo. Mas o senhor, penso eu, o é por inteiro. É uma pena não ter ficado aqui mais dois anos para participar desses 4 semestres intensivos de aulas. Teria entendido completamente o meu horizonte. Nesse ínterim, percorri um longo caminho e, apesar de não negar o *Ideias I* (apenas algumas questões isoladas não estão de acordo com meus manuscritos), levei adiante e purifiquei muitos pontos do sistema, sobretudo em princípio. Estou muito seguro agora. Deus ajudará. Heidegger também continuou a desenvolver sua curiosa especificidade e a exerce fortemente”. („*Wie über Fr. St[ein] so über die neue Schrift von Frau C[onrad]-Mart[ius]. Ich war genau so befremdet; aber sie war nie eigentlich meine Schülerin und den Geist einer Philosophie, als strenger Wiss[enschaft]’ lehnt sie bewußt ab. Aufrichtig gesagt, wiederholt erwas ich, ob ich nicht vom Jahrb. zurücktreten sollte. Selbst Pfänders Phän[omenologie] ist eigentlich etwas wesentlich Anderes als die meine, u. da ihm die const[itutiven] Probleme nie voll aufgegangen sind, gerät er, der übrigens Grundehrliche und Solide, in eine dogm. Metaph[ysik]. Schon Geiger ist nur ¼ Phänom[enologe]. Sie aber sind, meine ich, ein ganzer. Wie schade, daß Sie nicht 2 Jahre später hier waren u. die 4 intensiven Vorlesungssemester mitgemacht haben. Sie hätten meinen Horiz. ganz durchschaut. Ich bin ja so viel weiter gekommen, obwohl ich die Id[een] I nicht verwerfe (nur in manchen Einzelausführungen, die hinter meinen Msc. zurückbleiben), so habe ich doch das Systemat. sehr viel weiter geführt u. in allem Prinzipiellen viel gereinigt. Ich bin ganz sicher geworden. Gott wird schon weiter helfen. Heidegger hat seine kraftvoll merkwürdige Eigenart auch weitergebildet u. wirkt stark.*“ HUSSERL, Edmund. *Briefe an Roman Ingarden*, mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. (Phänomenologica, 25). Roman Ingarden (Hrsg.). Den Haag: M. Nijhoff, 1968, p. 23 [Carta de 24.XII.1921]).

³⁰ Cf. PFEIFFER, Alexandra Elisabeth. *Hedwig Conrad-Martius, op. cit.*, p. 37-43.

observando que a redução husserliana não considera o duplo aspecto do caráter essencial, envolvendo o que a pensadora denomina o *sentido pleno da essência*:

Em *Ideias* (p. 8ss.), Husserl fala da possibilidade de colocar em evidência em uma coisa individual da experiência o seu *quid* por meio da *visão de essência* ou *ideação*. Essa intuição característica, diferente de qualquer outra experiência, extrai da experiência o seu conteúdo sem ratificar a *posição* de experiência (a apreensão da coisa como algo *efetivo*), e a coloca como algo que se pode realizar também em outras circunstâncias que não aquelas experimentadas. Para Husserl, a *generalidade* pertence, portanto, à *essência como tal*, prescindindo dos graus de generalidade na região de essência, aos quais ela também se refere. A possibilidade de tal concepção se deve à dupla *essência* da essência, que se impôs a nós. Leva em consideração apenas um lado, o *ser essencial*, e corta a ligação com a efetividade, que não é exterior à essência, mas lhe pertence interiormente. Desse corte realizado na raiz da separação entre fato e essência pode-se entender que Husserl chegou a uma interpretação idealista da efetividade, enquanto os seus colaboradores e discípulos (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering etc.), guiados pelo sentido pleno de *essência*, se consolidaram cada vez mais na sua concepção realista.³¹

Stein não direciona a sua pesquisa especificamente para o âmbito do ser efetivo, embora o inclua, naturalmente, em suas análises; desenvolvendo a sua investigação sobre o ser, a filósofa se serve das concepções fenomenológicas elaboradas por Husserl, assumindo plenamente seus resultados relativos às estruturas da consciência e à relação intencional, o que faz com que o desenvolvimento de seus trabalhos permaneçam na ordem do *sentido*. De qualquer forma, a partir do momento em que Stein procura desenvolver uma ontologia sob a perspectiva fenomenológica, em particular na obra *Potência e ato*, a pensadora observa que o modo em que o ser transcendente se mostra na esfera da imanência da consciência não permite a suspensão da sua posição na efetividade, pois, na análise dos atos e elementos constitutivos que visam alcançar o sentido do ser efetivo, a efetividade mesma se mostra como caráter essencial e, portanto, imprescindível.

³¹ „Husserl spricht in den Ideen (S. 8ff.) von der Möglichkeit, an einem individuellen Ding der Erfahrung durch Wesensanschauung oder Ideation sein Was zur Abhebung zu bringen. Diese eigentümliche, von aller Erfahrung unterschiedene Anschauung entnimmt der Erfahrungsstatsache ihren Gehalt, ohne die Erfahrungsetzung (die Auffassung des Dinges als eines wirklichen) zu vollziehen, und setzt ihn als etwas, das auch anderswo, ausserhalb des Zusammenhanges, in dem er erfahren wurde, verwirklicht sein könnte. Für Husserl gehört also Allgemeinheit zum Wesen als solchem, ungeachtet der Allgemeinstufen innerhalb des Wesensgebiets, auf die auch er hinweist. Die Möglichkeit einer solchen Auffassung beruht offenbar auf dem Doppel-, Wesen‘ des Wesens, das sich uns aufgedrängt hat. Sie zieht nur die eine Seite, das ‚wesenhafte Sein‘, in Betracht und schneidet die dem Wesen nicht äusserlich anhaftende, sondern innerlich zugehörige Verbindung zur Wirklichkeit ab. Von diesem im ersten Ansatz der Scheidung von Tatsache und Wesen vollzogenen Schnitt her ist es wohl zu verstehen, dass Husserl zu einer idealistischen Deutung der Wirklichkeit kam, während seines Mitarbeiter und Schüler (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering u. a.), von dem Vollsinn des Wesens geleitet, sich immer mehr in ihrer realistischen Auffassung befestigten.“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. ESGA 11-12. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006, p. 82, Nota 45).

É nesse ponto que fenomenologia transcendental-idealista e fenomenologia ontológica se separam. Em todos os outros pontos, as duas perspectivas compartilham do mesmo tipo de abordagem: ambas se realizam apenas como investigação de essência; ambas praticam a *epoché* em relação à facticidade dos entes efetivos fenomenicamente dados; em ambos os casos, não se trata de uma oposição entre subjetividade e objetividade.

Segundo aspecto:

Com relação à subjetividade, entretanto, mostra-se o segundo aspecto relevante da crítica de Conrad-Martius ao pensamento husserliano. Em Husserl, há um recuo necessário a uma imanência subjetiva *a priori* descoberta por meio da redução, o ponto mais profundo do transcendentalismo husserliano; segundo Conrad-Martius, esse seria aquele aspecto pouco entendido pelos fenomenólogos ontologistas: a diferença crucial entre o “transcendental” no sentido da crítica transcendental kantiana e o “transcendental” no sentido da fenomenologia husserliana. Essa diferença era clara para Conrad-Martius. Na verdade, para a fenomenóloga, o problema central na concepção do ego transcendental na fenomenologia husserliana, ponto do qual deriva toda a validade de ser e de sentido do mundo, é que, no fluxo de consciência, o tempo, assim como tudo, seria constituído pelo próprio ego que, dessa maneira, seria atemporal. Para Conrad-Martius, não é possível desvincular o ego/eu de seu *fundamentum in re* – isso será explanado mais adiante. Com efeito, contestando o idealismo do mestre, a filósofa proporrá uma reversão do *cogito-sum* cartesiano para um *sum-cogito*, procurando mostrar que, se no primeiro caso, o ser do eu é alcançado intencionalmente por seu próprio pensamento, no segundo, ele é apreendido ontologicamente em sua essência em um modo peculiar de ser – o eu: o modo último de ser próprio, que é fundado no ser real (*real*).³² A problemática em torno do eu ressalta uma questão essencial que se coloca diante das duas perspectivas – a de Husserl e a de seus discípulos: toda a validade de sentido e de ser do mundo do ente pode surgir não só de uma subjetividade egológica como *também* de uma objetividade ontológica, sendo que ambas as perspectivas devem partir de evidências claras. A conjugação das duas perspectivas seria contraditória? Segundo Conrad-Martius, não, pois o mesmo *lógos* que, concebido em sentido geral, determina o mundo conforme a essência, permaneceria oculto na mesma generalidade também na razão humana. Neste último caso, segundo a pensadora, trata-se da objetualização metafísica-egológica ou metafísica

³² Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*. München: Kösel, 1957, p. 125.

transcendental do mundo, conforme o pensamento husserliano; no primeiro caso, seria a objetualização metafísica-ontológica ou metafísica-transcendente.³³

Terceiro aspecto:

Quando fala de uma objetualização transcendente, Conrad-Martius destaca um aspecto importante relativo ao contexto da pesquisa fenomenológica no período de Husserl, que, no campo da empiria, conhecia apenas o mundo “clássico”. Naquele contexto, a atualidade empírica era simplesmente “dada”, sem mergulhar nas problemáticas filosófico-científicas do que está “por trás” do dado, originária e objetivamente. A única possibilidade de escavação se encontrava na esfera transcendental. Conrad-Martius pôde conhecer outra realidade empírica proporcionada pela nova Física, que conduz à investigação de extensos domínios relativos à fundação do mundo.³⁴ Para a fenomenóloga, esses domínios consistem em um novo campo de pesquisa na esfera ôntica que exige, igualmente, novos tipos de categorias, cuja universalidade somente pode ser alcançada por meio de *lógoi* ontológicos e transcendentais³⁵. Naturalmente, isso não significa que se deva permanecer no âmbito do empírico: para alcançar a essência da realidade, essa experiência deve ser examinada na ordem da essência não como superação da esfera empírica, mas como investigação do que a facticidade nos apresenta, incluindo dentre todos os seus elementos os “resultados das ciências”. Esse aspecto em particular, relativo à inclusão dos resultados das ciências, não implica, como se pode supor, um desvio do método fenomenológico ou um tipo diverso de investigação que não se dirija exclusivamente à investigação de essências. Na primeira das três discussões radiofônicas realizadas entre 1949 e 1951 entre Conrad-Martius e o médico Curt Emmrich (escritor conhecido sob o pseudônimo de Peter Bamm), a fenomenóloga explica:

Os experimentos devem ser interpretados. Isso já requer uma determinação dos conceitos, e a determinação conceitual já não é mais uma questão apenas científica, mas também filosófica. Além disso, quando os cientistas entram em acordo quanto à

³³ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Die transzendente und die ontologische Phänomenologie, *op. cit.*, p. 400-401.

³⁴ Um aspecto que deve ser destacado no que diz respeito à relação de Conrad-Martius com as ciências é a sua oposição à ideia positivista segundo a qual as ciências físico-matemáticas concentrariam a única interpretação da realidade; nesse sentido, a pensadora buscava uma alternativa de investigação – a fenomenológica – que permitisse descobrir as estruturas essenciais da natureza e que, portanto, remetia a outras dimensões. É nesse sentido que a fenomenóloga procura estabelecer uma continuidade entre a ciência contemporânea e o que ela denomina fenomenologia ontológica. (Cf. ALES BELLO, Angela. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*. Tr. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000, p. 213).

³⁵ O termo “transcendentais” aqui está relacionado aos elementos potenciais-transfísicos originários da constituição de todo o cosmos. Esse tema será abordado posteriormente.

definição de uma coisa, com isso ainda não é dito que, com essa definição, eles apreenderam a essência da coisa.³⁶

É possível compreender, então, que os “resultados das ciências” são tomados pela fenomenóloga exatamente como qualquer outro fenômeno a partir do qual se procura apreender suas relações estruturais em termos essenciais. Não se trata, portanto, de acolher os resultados dos experimentos como novos *pressupostos* estabelecidos teoricamente pelas ciências após seus processos de matematização e categorização para, *sobre* eles, realizar uma análise fenomenológica; mas significa partir dos mesmos experimentos examinados como fenômenos originários e investigar precisamente a esfera que não cabe ao cientista investigar: a esfera das essências, suas relações necessárias e seus princípios ônticos. Considerando esse tipo de investigação relacionado ao ser humano, explica Alfieri:

O problema da “origem”, mesmo sendo uma questão metafísica, revela-se apenas depois de um rigoroso exame sobre a essência do ser humano: esta última, na ordem do tempo, tem uma “prioridade” à qual não podemos renunciar, dado que, antes de tudo, devo ter plenamente diante de mim a essência do fenômeno “ser humano” antes de poder indagar sobre seu fundamento metafísico. Com efeito, um dos princípios, para Conrad-Martius, é que “a filosofia da essência precede a metafísica. A filosofia da essência é autóctone. Mas assim que a essência de uma coisa é plenamente apreendida, pode-se indagar seu fundamento causal-metafísico”^{37, 38}

Em outras palavras, o exercício do cientista a partir do experimento se destina à análise de dados mensuráveis, buscando *compreender* seus nexos causais – um processo de *quantificação*; já o trabalho do fenomenólogo se dirige à investigação das relações essenciais a partir da descrição do fenômeno do experimento, procurando *intuir* o caráter mais profundo

³⁶ „Experimente müssen gedeutet werden. Schon dazu bedarf es einer Bestimmung der Begriffe, und Begriffsbestimmung ist schon nicht mehr eine nur naturwissenschaftliche, sondern auch schon eine philosophische Angelegenheit. Ausserdem, wenn sich die Naturwissenschaftler über die Definition einer Sache einigen, ist damit noch lange nicht gesagt, dass sie mit dieser Definition das Wesen der Sache erfasst haben.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, Der Mensch*. Drei Dispute von Hedwig Conrad-Martius und Curt Emmrich. München: Kösel Verlag, 1951, p. 16).

³⁷ „Die Wesensphilosophie geht der Metaphysik voraus. Die Wesensphilosophie ist autochthon. Aber wenn man das Wesen einer Sache voll erfasst hat, dann kann man nach ihrem metaphysischen Kausalgrund fragen.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, Der Mensch*, op. cit., p. 126).

³⁸ “Il problema dell’ ‘origine’, pur essendo una questione metafisica, si rivela solo dopo una rigorosa indagine sull’essenza dell’essere umano: quest’ultima, in ordine di tempo, ha una ‘priorità’ alla quale non possiamo rinunciare in quanto devo avere anzitutto pienamente davanti a me l’essenza del fenomeno-‘essere umano’ prima di poter indagare sul suo fondamento metafísico. Infatti, uno dei punti fermi, per la Conrad-Martius, è che ‘la filosofia dell’essenza precede la metafísica. La filosofia dell’essenza è autoctona. Ma non appena si è colta appieno l’essenza di una cosa, allora si può indagare sul suo fondamento causal-metafísico.” (ALFIERI, Francesco. Fenomenologia del vivente in Hedwig Conrad-Martius: il fondamento metafísico “non dominabile”. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 687-714, p. 703).

das coisas até alcançar a origem do sentido – um processo de escavação na ordem da *qualidade*.

Em suma, as perspectivas fenomenológicas de Conrad-Martius e Stein partem da base comum estabelecida pelo mestre e se mantêm na investigação pura de essência no sentido da eidética husserliana; como diz Conrad-Martius: “tanto a fenomenologia transcendental como a ontológica estão na atitude da *epoché*. Nenhuma delas tem a ver com uma afirmação ou dúvida do ser deste mundo.”³⁹ A crítica de Conrad-Martius (mais contundente) e de Stein (menos contrastante) à fenomenologia husserliana consistiria, de modo geral, em afirmar que, nela, o mundo transcendente é apreendido como um *modo específico que se revela na relação intencional dentro da imanência da consciência, e não em suas próprias estruturas essenciais como mundo efetivo*, enquanto, para Husserl, naturalmente, sequer haveria sentido tratar de algo “fora” da relação intencional. Mais do que aparentemente uma simples diferença de objeto de investigação – estruturas da consciência ou objeto transcendente –, a tensão entre as duas abordagens pode ser considerada como aquela que atravessa implicitamente a divergência que se instaurou entre o mestre e seus discípulos. Na visão desses fenomenólogos, passar a existência do mundo, com todos os seus entes reais-efetivos, pelo filtro da redução transcendental e reduzi-la ao seu caráter essencial no reino da consciência absoluta deixaria de fora a análise das essências relativas à própria realidade-efetiva. Como desconsiderar o *caráter essencial* de uma peculiaridade tão distintiva quanto a *realidade*? A realidade, especialmente para Conrad-Martius, definitivamente não é apenas um *modo* que poderia ter o mesmo estatuto que outros *modos da consciência*. Mais ainda: Conrad-Martius mostrará que esses modos mesmos revelarão a diferença de caráter entre as existências que dependem da consciência para existir e aquela que não depende: a realidade. De qualquer maneira, distingue-se nitidamente as diferentes perspectivas de investigação: em Husserl, voltada ao aspecto constitutivo da objetividade na imanência da consciência (caráter eidético-transcendental), e nas fenomenólogas, direcionada à fundamentação e à legitimidade da objetividade transcendente (caráter ontológico-metafísico) – em Conrad-Martius,

³⁹ „Sowohl die transzendente wie die ontologische Phänomenologie stehen in der Haltung der *Epoché*. Sie haben beide nichts mit einer Behauptung oder Bezweiflung des Seins dieser Welt zu tun.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Die transzendente und die ontologische Phänomenologie, *op. cit.*, p. 401).

especificamente relacionada à apreensão da essência da realidade-efetiva e, em Stein, ao sentido do ser.

A divergência entre o mestre e seus discípulos, portanto, parece ser mais voltada à questão de estabelecer a qual esfera pertencem primordialmente as estruturas *a priori* da essência, imanente ou transcendente, o que leva a questão para o âmbito ontológico. *A problemática, por fim, gira em torno de “onde” situar o ser verdadeiro: na ordem do sentido ou na ordem da existência*, o que remete à questão que conduzirá Conrad-Martius e Stein, bem como outros discípulos, a buscar outros percursos de investigação: como é possível alcançar a essência singular do ente individual (ordem da existência) por meio de significações que somente podem ser concebidas por meio da articulação entre termos gerais (ordem do sentido)?

Com isso indicamos, brevemente, as convergências e divergências de Conrad-Martius e Stein em relação à fenomenologia de Husserl, bem como fica implicitamente claro o débito e o reconhecimento dos fenomenólogos de Gotinga em relação ao mestre. Procuraremos apresentar agora o posicionamento das fenomenólogas em relação à filosofia existencialista de Heidegger.

2.2 A DISCUSSÃO COM HEIDEGGER

Se no que diz respeito ao pensamento de Husserl, Conrad-Martius se mostrou como a opositora mais ferrenha se comparada à Stein, com relação a Heidegger, as posições de ambas as pensadoras podem ser consideradas bastante próximas. As duas filósofas reconhecem a importância incontestável do pensamento de Heidegger, em particular, por ter se desviado da esfera da consciência pura e resgatado o mundo real, superando, assim, o idealismo transcendental de Husserl por meio da sua concepção de *existência*, encontrada no âmago do ser humano: o *ser-aí* (*Dasein*). Contudo, a crítica das fenomenólogas à filosofia heideggeriana, em linhas gerais, será principalmente relativa à concepção mesma de ser-aí. Como veremos, algumas observações, especialmente de Stein, identificam com clareza, na argumentação heideggeriana, o cerne da problemática, seus fundamentos, bem como a dificuldade que se apresenta na questão com a qual o filósofo conclui a obra *Ser e tempo*⁴⁰; por outro lado, um exame das críticas levantadas pelas duas fenomenólogas leva a crer que, ainda que essas análises sejam fecundas, pecam, de certo modo, por procurarem conformar as

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. (1927) *Sein und Zeit. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII, p. 1-438, 1927.

concepções heideggerianas a critérios inerentes aos seus próprios percursos investigativos, que, por sinal, tomam direções diversas. Apresentaremos, inicialmente, o que entendemos como as principais críticas dirigidas pelas duas pensadoras à obra de Heidegger, em particular *Ser e tempo* para, depois, procurar destacar em que medida as fenomenólogas, atuando em diferentes âmbitos, divergem do filósofo basicamente pelas mesmas razões, o que, ao nosso ver, pode ser entendido como um equívoco de interpretação ou uma contraposição de princípios.⁴¹

Em 1933, Conrad-Martius publicou uma resenha sobre *Ser e tempo*⁴². Pode-se considerar que a sua interpretação do pensamento heideggeriano é sinteticamente explicitada nesta passagem, que a autora repete em seu artigo *Fenomenologia e especulação* em 1956:

Como autêntico ontólogo, Heidegger coloca, primeiro e acima de tudo, o ser em seus plenos direitos; pelo menos, naquele ponto que estava no centro de seu interesse filosófico: no eu. Pode-se certamente dizer sem exagero que, em toda a história da filosofia, o eu nunca fora adotado e compreendido em sua existência, profundamente entrelaçada com a essência, de maneira tão direta e implacavelmente não idealista como em Heidegger [...] Aqui, ao contrário de toda a filosofia idealista, o ser não é mais entendido a partir da consciência e a consciência não é tida como o último dado originário indissolúvel, mas, inversamente, o modo essencial da ‘*res cogitans*’ [do ser egoico] é apreendido como um *modo* último *de existência* ou de *ser*.⁴³

De um lado, seria possível encontrar na peculiaridade que consiste no *próprio poder ser* (*eigenes Sein Können*) do ser-aí, *certa afinidade* com a concepção de *si próprio* do ser real que Conrad-Martius propôs, primeiro, em sua obra *Ontologia real*⁴⁴ (1923) e, posteriormente, em *O ser*⁴⁵ (1957). Sua principal crítica à concepção heideggeriana, no entanto, é dirigida ao

⁴¹ Dada a densidade dos pensamentos envolvidos, não é sem nenhum receio que procuraremos, em poucas páginas, apresentar resumidamente as posições das duas filósofas no que diz respeito às concepções de Heidegger, buscando situá-las no contexto fenomenológico de então, por meio do confronto de suas análises. Naturalmente, não é possível, neste trabalho, elaborar um exame condizente com a profundidade e o detalhamento que esse confronto exige; portanto, limitamo-nos a sinalizar algumas perspectivas de interpretação.

⁴² CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Heideggers „Sein und Zeit“. *Deutsche Zeitschrift* 46 (4), 1933, p. 246-251. Publicado também in: _____. *Schriften zur Philosophie*: Erster Band. Avé-Lallemant Eberhard (Hrsg.). München: Kösel, 1963, p. 185-193.

⁴³ „Heidegger setzt als echter Ontologe das Sein zunächst und zuerst in seine vollen und ganzen Rechte ein. Wenigstens an der einen Stelle, die im Mittelpunkt seines philosophischen Interesses stand: am Ich. Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, dass in der ganzen Geschichte der Philosophie das Ich noch nie in seinem der Existenz aufs tiefste verflochtenen Wesen so geradeaus, so rücksichtslos unidealistisch ergriffen und begriffen worden ist wie von Heidegger [...] Hier wird nicht mehr, wie in der ganzen idealistischen Philosophie, Sein aus Bewusstsein verstanden und Bewusstsein als letzte unauflösliche Urgegebenheit genommen, sondern es wird umgekehrt die Wesensart der ‚res cogitans‘ (des ichhaften Seins) als eine letzte Weise des Existierens oder des Seins gefasst.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Phänomenologie und Spekulation*, op. cit., p. 371-372. Cf. tradução integral do texto no Apêndice I deste trabalho à p. 249).

⁴⁴ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI, p. 159-333, 1923. Reimpressão: *Realontologie*. Halle: Max Niemeyer, 1924.

⁴⁵ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit.

fato de que o ser-aí se encontra apenas na ordem do ser pessoal-egoico (*ichhaften, personhaften Seins*)⁴⁶, enquanto, para a fenomenóloga, ela deve abranger toda a esfera do ser real, toda a realidade, por assim dizer, sem que isso signifique uma personalização ou psicologização da efetividade.⁴⁷ Com efeito, para Conrad-Martius, há tantos níveis de efetividade quanto existem diferentes tipos de entidades naturais – inorgânico, vegetal, animal, pessoal-humano. O que todos esses tipos essencialmente diferentes têm em comum como entes efetivos é precisamente esse autopoder de ser em si, e o fato de que esse *próprio poder ser em si* seja possível de maneira *impessoal* é fundamental para a filósofa. A limitação do ser-aí a um ser egoico excluiria da existência efetiva todo o mundo impessoal da realidade. Em outras palavras, no entender da filósofa, se apenas o ser-aí é existência efetiva, tudo o mais que é *simples presença* ou simplesmente dado (*nur Vorhandenheit*) é algo objetivamente objetivo, mas sem existência efetiva e sem independência. A crítica de Conrad-Martius à concepção do ser-aí, portanto, problematiza a existência (*Existenz*) autônoma de todas as outras coisas do mundo. A expectativa da pensadora era que, com a superação radical do idealismo realizada por Heidegger, libertando o eu da consciência e mergulhando-o na existência como um *ser próprio*, seria dada a abertura para uma nova ontologia que poderia conduzir a fenomenologia à investigação da esfera da realidade efetiva;⁴⁸ com a concepção de

⁴⁶ Afirmar que a concepção de ser-aí no pensamento heideggeriano consiste na existência encontrada na determinação do ser pessoal-egoico (*Bestimmung des ichhaften, personhaften Seins*) já se mostra problemático, pois parece remeter justamente ao tipo de subjetividade que Heidegger procurou dissolver: as concepções de ser-aí e ser-no-mundo apontam para a direção contrária à ideia de uma polarização radical sujeito-objeto, bem como a de uma concepção do ser-aí como ser *pessoal*. Certamente, a questão mereceria ser desenvolvida; contudo, como já explanado com relação às críticas dirigidas a Husserl, o escopo desta pesquisa não é especificamente voltado a fazer um confronto aprofundado das três perspectivas de pensamento e, portanto, não se propõe a examinar *detalhadamente* até que ponto a interpretação de Conrad-Martius, bem como a de Stein apresentada a seguir refletem *fielmente* as concepções heideggerianas, para depois criticá-las; esta breve explanação visa apenas auxiliar na compreensão do posicionamento das fenomenólogas em relação à filosofia de Heidegger do modo como elas a receberam, procurando mostrar, por meio de suas críticas, quais são seus desvios e eventuais equívocos interpretativos, sem que isso consista em uma análise exaustiva.

⁴⁷ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Phänomenologie und Spekulation*, *op. cit.*, p. 372.

⁴⁸ Ghigi destaca as diferentes perspectivas entre as ontologias de Conrad-Martius e Heidegger: “Se para Conrad-Martius o ser é apreensível na sua quiddidade e, portanto, na essência que se revela nas coisas, para Heidegger, existe uma diferença ontológica entre o ser e o ente que impede o ente de revelar a realidade do ser. O realismo de Conrad-Martius difere, assim, da posição heideggeriana justamente pelo fato de que, em sua opinião, o ser é acessível à fenomenologia (como afirmava também Husserl, referindo-se, todavia, a outro tipo de ser, precisamente o transcendental). Para Heidegger, no entanto, não somos nós a apreender e a revelar o ser, mas é este último que se revela. Por tais motivos, a posição de Conrad-Martius, dado que permanece ainda ligada à verdade do ser como sua revelação por parte de um sujeito, segundo a perspectiva heideggeriana, continua imersa no pensamento metafísico do ser.” (“*Se per Conrad-Martius l'essere è afferrabile nella sua quiddità e, pertanto, nell'essenza che si rivela nelle cose, per Heidegger vi è una differenza ontologica tra l'essere e l'ente che impedisce all'ente di poter rivelare la realtà dell'essere. Il realismo di Conrad-Martius differisce così dalla posizione heideggeriana proprio per il fatto che, a suo avviso, l'essere è accessibile alla fenomenologia (come affermava anche Husserl, riferendosi tuttavia ad un altro tipo di essere, quello appunto trascendentale). Per Heidegger invece non siamo noi a afferrare e a rivelare l'essere, ma quest'ultimo a rivelarsi. Per tali motivi, la posizione di Conrad-Martius, in quanto resta ancora legata alla verità dell'essere come sua rivelazione da parte*”

ser-aí, no entanto, essa abertura se deu para um domínio de fenômenos que se encontram enraizados no ser inerentemente pessoal. Com isso, afirma Conrad-Martius, Heidegger inaugura uma *verdadeira fenomenologia da pessoa humana*⁴⁹.

A filósofa reconhece na concepção heideggeriana de ser-aí a chave para a verdadeira teoria do ser: o eu, em e com a sua própria existência se *compreende no ser*, de modo que essa autocompreensão dada com a própria *existência* constitui a sua *essência*. Concebido desse modo, o ser egoico não existe antes que compreenda a si no ser, mas existe precisamente – e apenas assim – na medida em que compreende a si na sua existência; essa determinação fundamental instaura a perspectiva para duas abordagens: (i) o ser do mundo aberto com a existência do eu e (ii) o próprio eu em sua profundidade existencial. Para Conrad-Martius, até aqui, a formulação está perfeita. O problema, segundo a fenomenóloga, é que Heidegger ao mesmo tempo em que abre essa perspectiva a fecha, uma vez que coloca o ser em *prontidão para a morte*.

No entendimento de Conrad-Martius, na ideia de que a compreensão do ser é ela mesma a determinação do ser do ser-aí se encontra a saída para todas as confusões subjetivistas e idealistas: se o eu constitui a sua própria existência ao compreender o ser e nisso compreende-se nele mesmo, então, (1) seu fundamento último de ser é inerentemente epistemológico e (2) ele tem ciência do ser transcendente ao seu próprio fundamento. Se como afirma Heidegger, o ser-aí é originária e existencialmente lançado para fora de si no mundo transcendente – ele é sempre *ser-no-mundo* –, isso significa que ele está sempre para além de si e no mundo *antes* que possa apreender esse mundo com intenção consciente. Em outras palavras, ele é sempre *natureza de compreender o ser*, pelo que, compreende o ser do mundo e seu próprio ser. Segundo Conrad-Martius, nessa concepção, funda-se a possibilidade de uma verdadeira ontologia, dado que, desse modo, o caminho estaria aberto para o conhecimento do verdadeiro *em si* das coisas. No entanto, de acordo com a fenomenóloga, embora Heidegger admita teoricamente essa possibilidade, não segue nessa direção, dado que a existência é atribuída propriamente apenas ao ente egoico – apenas para ele se aplica o termo existencial ser-aí. Nesse sentido, a Conrad-Martius o ser-aí resulta como o *fruto ontologicamente fundado da inefetividade idealista do mundo*.⁵⁰ A crítica, portanto, refere-se

di un soggetto, secondo la prospettiva heideggeriana, à ancora immersa nel pensiero metafisico dell'essere." (GHIGI, Nicoletta. Fenomenologia e Metafisica in Hedwig Conrad-Martius. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 119-142, p. 124, nota 8).

⁴⁹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Phänomenologie und Spekulation*, *op. cit.*, p. 373.

⁵⁰ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Heideggers „Sein und Zeit“*, *op. cit.*, p. 190.

à subsistência de todas as outras coisas do mundo, concebidas por Heidegger como *Vorhandenheit*, dado que, para a fenomenóloga, o mundo é existencialmente muito mais do que simples presença ou algo simplesmente dado: ele tem verdadeira realidade, sendo fundado em si mesmo. Todas as coisas, todos os seres não-egoicos têm uma ancoragem em si mesmos de modo análogo ao *próprio poder ser* do ser-aí, ainda que com uma diferença fundamental em relação a este último – retornaremos a isso posteriormente, quando trataremos da leitura steiniana de Heidegger, da qual ambas as pensadoras compartilham. Para Conrad-Martius, se Heidegger tivesse admitido o mesmo tipo de existência – precisamente no aspecto de *ancoragem do ser em si mesmo* –, para o ser-aí e para o mundo, essa ontologia o conduziria para uma metafísica, uma fundação necessária, existencialmente fundada em si mesma.⁵¹

Mas, justamente aqui, aparece o segundo aspecto da crítica de Conrad-Martius relativa à concepção de ser-aí: após ter colocado a essência humana na *existência*, o que consistiria colocá-la no ponto central da efetividade, Heidegger faz do *ser* o seu fundamento, elevando o *tempo*, “essa forma fugaz”, à categoria originária de todo e qualquer ser.⁵² Como diz a pensadora, “é preciso encarar de frente o paradoxo desconcertante que reside na equiparação absoluta entre ser e tempo, para compreender a essência destrutiva da visão de mundo de Heidegger”⁵³. Na concepção heideggeriana, apenas por meio de sua natureza existencial essencialmente temporal é que o eu humano pode manifestar seu pleno caráter de *ultrapassagem (überstiegenen)*: o lançar-se continuamente ele mesmo no ser para conquistar sua existência. Sua existência, portanto, consiste em ir à busca do ser no futuro, uma busca sempre *projetada (vorspringenden)*, nunca completa. Desse modo, não há nenhuma possibilidade de quietude do ser no ser-aí: há apenas a possibilidade sempre presente da morte como elemento essencial do ser egoico caracterizado por sua finitude temporal e, com isso, mostra-se a disposição fundamental do eu humano, a *angústia*.

Conrad-Martius reconhece o rigor e a relevância das análises de Heidegger; mas decididamente não compreende como Heidegger avalia essa posição ontológica que, segundo a pensadora, conduz quase inevitavelmente à metafísica – uma prova formal de Deus – para, então, simplesmente desconsiderá-la.⁵⁴

⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 190.

⁵² Cf. *ibidem*, p. 185.

⁵³ „Man muss einmal der erschütternden Paradoxie, die in der absoluten Gleichsetzung von Sein und Zeit liegt, voll. Ins Gesicht sehen, um das bis auf den letzten Grund destruktive Wesen der Heideggerschen Weltanschauung zu begreifen.“ (*Ibidem*, p. 185).

⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 192.

É desse mesmo ponto, e na mesma direção, que parte a crítica de Stein para explorar ainda mais detalhadamente o que Conrad-Martius refuta do pensamento heideggeriano, destacando, porém, outros aspectos no que diz respeito à concepção de ser-aí. Na verdade, concentramo-nos agora nas análises de Stein, sem que isso signifique propriamente uma alteração radical do caráter crítico da posição steiniana em relação às observações de Conrad-Martius – com efeito, os comentários de Stein reforçam em grande medida as críticas de Conrad-Martius –; portanto, a passagem de uma autora à outra aqui consiste praticamente em uma continuidade em termos de conteúdo. A diferença pontual entre os dois posicionamentos em relação a Heidegger se refere estritamente ao principal objeto de investigação de cada uma das filósofas: em Conrad-Martius, o ser real e seu caráter ôntico e, em Stein, o ser humano na ordem do sentido.

Como dissemos, em linhas gerais, Stein concorda com Conrad-Martius no que diz respeito à importância da retomada do tema da existência pelo filósofo:

Aquilo para o que *Heidegger* abriu a visão é o que ele chama de *ser-no-mundo* do eu. Soa como um fato bem banal, mas a significação central desse fato provavelmente nunca foi explicitada antes com tamanha nitidez. [...] Era uma tarefa toda própria apontar para o *ser-aí como ser-no-mundo*, ser em que nos encontramos, e tomá-lo como objeto de investigação.⁵⁵

No entanto, ao mesmo tempo em que reconhece a “riqueza e a força das investigações, muitas vezes verdadeiramente esclarecedoras, contidas no grande volume *Ser e tempo*”⁵⁶, a pensadora considera que o que poderia ter consistido em uma perspectiva promissora acabou se revelando uma grande frustração. Sua crítica com relação à finitude e a consequente angústia é bem similar à de Conrad-Martius; desvia-se das análises da amiga fenomenóloga, no entanto, analisando justamente o caráter fundamental do ser-aí, especificamente direcionado ao *sentido do ser* – objeto de investigação da sua maior obra, *Ser finito e eterno*, o que, de certo modo, a coloca em confronto direto com *Ser e tempo* de Heidegger. Nessa mesma obra, *Ser finito e eterno*, Stein dedica um apêndice, intitulado *A filosofia existencial de Martin Heidegger*, justamente à análise da obra heideggeriana. Na parte A do apêndice, buscando neutralidade nas breves explicações, apresenta sumariamente o percurso que Heidegger desenvolve em *Ser e tempo*; nele, a pensadora destaca de modo pontual as

⁵⁵ STEIN, Edith. A fenomenologia e seu significado de visão de mundo. Tr. Enio Paulo Giachini. In: _____. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 143-164, p. 161-162.

⁵⁶ „Es ist nicht möglich, auf wenigen Seiten ein Bild vom Reichtum und der Kraft der oft wahrhaft erleuchtenden Untersuchungen zu geben, die in Heideggers grossem Torso ‚Sein und Zeit‘ enthalten sind.“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 445).

principais passagens da análise do ser-aí e sua relação com a temporalidade, indicando que essa análise se mostra, em termos heideggerianos, como o caminho para a investigação do sentido do ser. A parte B é dedicada aos seus próprios comentários e críticas que, voltados especificamente à relação entre o ser-aí e o sentido do ser, procuram responder basicamente às seguintes questões: “1. O que é o ser-aí? 2. A análise do ser-aí é confiável? 3. Ela é suficiente como fundamento para colocar adequadamente a questão do sentido do ser?”⁵⁷

Na resposta à primeira pergunta, Stein, em primeiro lugar, assente que, identificado imediatamente com o ser humano, o ser-aí é entendido como um modo particular de existência que o torna o único do qual se pode esperar o esclarecimento sobre o sentido do ser. Sua crítica inicial, no entanto, pode ser relativamente equiparada à de Conrad-Martius: as pensadoras questionam por que razão, na concepção do ser-aí, o ser divino, que poderia esclarecer o sentido do ser, permanece praticamente fora de discussão. Mais contundente, no entanto, é a crítica dirigida precisamente à concepção mesma de ser-aí, pois nela, no entendimento de Stein, procura-se nivelar a totalidade do ser humano à dimensão existencial *em detrimento* da essencial. Segundo Stein, ainda que Heidegger negue a separação entre essência e existência, ele não consegue se livrar dela, o que seria mostrado quando o filósofo concebe o ser-aí, ora como o próprio ser humano (indicado, então, como *quem* ou *si (selbst)*), ora como o *ser* do ser humano (indicado principalmente como o ser do ser-aí). Ainda sobre essa questão, Stein refuta qualquer tipo de coincidência entre essência e existência, a qual só caberia a Deus, com base no pensamento de Tomás de Aquino. Nesse aspecto, a interpretação de Conrad-Martius parece-nos mais fiel à concepção heideggeriana, uma vez que ela admite que a essência do ser-aí consiste em seu modo próprio de existência, a compreensão do ser.

A resposta à segunda pergunta – a análise do ser-aí é confiável? –, desenvolve-se por meio de uma longa articulação acerca da ideia heideggeriana do ser para a morte. Inicialmente, a fenomenóloga procura mostrar um tipo de círculo vicioso na argumentação de Heidegger, quando o filósofo estabelece que o *télos* que dá o sentido ao ser-aí consiste em seu próprio aniquilamento. Stein julga que o ser para a morte não pode ser aquilo que dá sentido ao ser-aí, dado que a única definição que Heidegger dá para “morte” é o fim – o aniquilamento – do próprio ser-aí: como seria possível que o sentido do ser-aí fosse definido por algo que consiste na sua própria não existência?

Além disso, Stein observa que o filósofo procura escapar do uso de termos como “eu” e “pessoa”, o que, segunda a autora, estende-se à não investigação, por parte de Heidegger,

⁵⁷ „1. Was ist das ‚Dasein‘? 2. Ist die Analyse des Daseins getreu? 3. Ist sie ausreichend als Grundlage, um die Frage nach dem Sinn des Seins angemessen zu stellen?“ (Ibidem, p. 463).

das dimensões constitutivas intrínsecas ao ser humano – as esferas psíquica/anímica e espiritual; a investigação dessas dimensões, praticamente excluídas da análise heideggeriana, seria imprescindível para uma pesquisa que visa examinar o sentido existencial do ser humano. Ainda na interpretação da fenomenóloga, em razão de seu ser destinado à nulidade, o ser-aí sente a angústia, a qual o faz fugir de uma vida autêntica reduzindo a própria existência ao nível da cotidianidade. Stein admite que, de *certo ponto de vista*, a análise heideggeriana está correta, “dado que descobre algo da constituição fundamental do ser humano e traça dele com grande perspicácia um modo determinado”⁵⁸; a pensadora conclui, no entanto que:

Para entender o modo de ser que ele denomina ser-aí e que ele pura e simplesmente atribui ao ser humano, não conheço melhor expressão do que *ser não redimido*. Não redimido é tanto aquilo que ele define como ser decadente e cotidiano, quanto aquilo que ele considera como ser autêntico. Um é a fuga diante do ser autêntico, o evitar a questão: ser ou não ser. Outro é a decisão pelo não ser e contra o ser, a recusa do ser *verdadeiro* e autêntico. Com isso, diz-se que *o ser do ser humano como tal é desfigurado*, embora tenha sido examinado em suas últimas profundezas. A descrição do ser-aí não é apenas deficiente e incompleta – dado que quer compreender o ser sem considerar a essência e porque se atém a um modo de ser particular – ela é também uma falsificação daquilo que foi tratado, porque o extrai do contexto do ser ao qual pertence e, por isso, não pode descobrir o seu verdadeiro sentido. O ser *cotidiano* é apresentado de modo ambíguo, pois sugere ao menos o equívoco de se pensar que a vida comunitária como tal seja uma condição de *decadência*, e o ser *autêntico* seja sinônimo do ser solitário, enquanto, em vez disso, tanto a vida solitária quanto a comunitária têm as suas formas autêntica e inautêntica. E a descrição do *ser autêntico* coloca no lugar deste a sua negação.⁵⁹

Com relação à terceira pergunta – a análise do ser-aí é suficiente como fundamento para colocar adequadamente a questão do sentido do ser? –, a resposta de Stein é elaborada em três partes. A primeira é entabulada com a citação da passagem, já comentada anteriormente, que se encontra logo no início da resenha de Conrad-Martius para *Ser e tempo*:

⁵⁸ „indem sie etwas von der Grundverfassung menschlichen Seins aufdeckt und eine bestimmte Weise menschlichen Seins mit grosser Schärfe zeichnet.“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 480).

⁵⁹ „Ich weiss für die Seinsweise, die er ‚Dasein‘ nennt und für das menschliche Sein schlechthin ausgibt, keinen besseren Ausdruck als ‚unerlöstes Sein‘. Unerlöst ist sowohl das, was er als verfallendes, alltägliches Sein, wie das, was er für das eigentliche Sein hält. Das eine ist die Flucht vor dem eigentlichen Sein, das Ausweichen vor der Frage: Sein oder Nicht-sein. Das andere ist die Entscheidung für das Nichtsein und gegen das Sein, die Ablehnung des wahren, eigentlichen Seins. Damit ist ausgesprochen, dass das menschlich Sein als solches verzeichnet ist, trotzdem in seine letzten Tiefen hinabgeleuchtet wurde. Die Darstellung ist nicht nur lückenhaft, unvollständig – weil sie das Sein ohne Berücksichtigung des Wesens fassen will und weil sie sich an eine besondere Seinsweise hält –, sie ist eine Verfälschung auch dessen, woran sie sich hält, weil sie es aus dem Zusammenhang des Seins reisst, in den es gehört, un darum seinen wahren Sinn nicht erschliessen kann. Das ‚alltägliche‘ Sein ist zweideutig dargestellt, weil es das Missverständnis mindestens nahelegt, als sei Gemeinschaftsleben als solches ‚verfallen‘, und eigentliches Sein gleichbedeutend mit einsamem Sein, während doch sowohl einsames als Gemeinschaftsleben ihre eigentliche und ihre Verfallsform haben. Und die Darstellung des ‚eigentlichen Seins‘ setzt an dessen Stelle seine Leugnung.“ (Ibidem, p. 480-481).

É como se, com tremenda força, circunspeção cheia de sabedoria e persistente tenacidade, uma porta fechada por um longo período e quase não mais passível de abertura fosse aberta e, em seguida, batida, trancada e tão fortemente atravancada que uma reabertura parece impossível. [...] Estaria oculto para Heidegger [não acreditamos] que, com sua concepção de eu humano elaborada com acuidade e energia filosóficas inimitáveis, ele detém a chave para uma teoria do ser que – dissipando todos os fantasmas que subjetivam, relativizam e idealizam a era espiritual que agora chega ao fim – leva diretamente para dentro e de volta a um verdadeiro mundo cosmológico e sustentado por Deus?⁶⁰

Também para Stein, a busca pelo sentido do ser, conduzida do modo como proposta por Heidegger, levaria imediatamente à metafísica. Nesse sentido, a pensadora identifica em Heidegger o que ela entende como uma restrição do campo de pesquisa: o filósofo ignora os escolásticos, considerando-os como “restos de teologia cristã, ainda não radicalmente expelidos da problemática filosófica”⁶¹, como afirma em *Ser e tempo*.

Por outro lado, desta vez em sintonia mais próxima da abordagem heideggeriana, são relevantes dois aspectos que destacam a acuidade da leitura steiniana em relação aos demais intérpretes de *Ser e tempo* daquele período: enquanto a maioria relacionou essa obra à corrente existencialista, Stein a identifica rapidamente como uma investigação de caráter ontológico. Além disso, a pensadora acertadamente não compreende como esses mesmos intérpretes se preocuparam em buscar as raízes da filosofia de Heidegger nos pensadores contemporâneos, sem se concentrar naqueles que seriam nitidamente mais importantes: Kant e os gregos.⁶² Com efeito, a segunda parte da resposta à terceira pergunta consiste em uma breve análise de *Kant e o problema da metafísica*⁶³, tendo como ponto de partida justamente as perguntas com que Heidegger finaliza *Ser e tempo*, nas quais percebe a dificuldade em que se embrenhou o filósofo: “Há um caminho que conduza do *tempo* originário ao sentido do *ser*? O *tempo* ele mesmo se manifesta como horizonte do *ser*?”⁶⁴

⁶⁰ „es ist, wie wenn mit ungeheurer Wucht, weisheitsvoller Umsicht und nicht nachlassender Zähigkeit eine durch lange Zeiträume ungeöffnete und fast nicht mehr offenbare Tür aufgesprengt und gleich darauf wieder zugeschlagen, verriegelt und so stark verbarrikadiert wird, dass ein Wiederöffnen unmöglich scheint. [...] Ist es Heidegger verborgen [wir glauben es nicht], dass er mit seiner in unnachahmlicher philosophischer Schärfe und Energie gerausgearbeiteten Konzeption des menschliche Ich den Schlüssel zu einer Seinslehre in Händen hält, die – alle subjektivierenden, relativierenden und idealisierenden Gespenster der jetzt ablaufenden Geistesära verscheuend – mitten hinein und zurück in eine wahre kosmologische und gottgetragene Welt führt?“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Heideggers „Sein und Zeit“, *op. cit.*, p. 185).

⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Tr. Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 635.

⁶² Cf. MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger. In: MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (org.) *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 13-46, p. 23.

⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe, I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 3. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, *op. cit.*, p. 1179.

Stein procura analisar se Heidegger encontra uma resposta a essas questões em sua obra sobre Kant. Para articular a sua crítica, a pensadora reconstituiu brevemente algumas passagens da argumentação heideggeriana; nessas passagens, Heidegger afirmaria que, para apreender conceitualmente o que chamamos de ser, é preciso realizar uma investigação voltada à compreensão da constituição do ser, especificamente do ser que compreende o sentido do ser, ou seja, do ser do ser-aí. No ser-aí, a essência da razão humana se mostra como algo que *transcende* a si mesma; assim, uma investigação sobre o ser, ou seja, uma ontologia realizada a partir desse caráter essencial somente pode ser elaborada por meio de uma filosofia *transcendental*. Em outras palavras, se a questão do ser reside na natureza do ser humano, deve-se encontrar o fundamento da compreensão do ser justamente na constituição do ser humano, cuja razão, por essência, transcende a si mesma; desse modo, a ontologia fundamental consiste na analítica do ser-aí voltada, particularmente, à sua transcendência.⁶⁵ A transcendência, no entanto, se mostra como o horizonte dos possíveis conhecimentos de todas as coisas finitas, revelando a própria finitude do ser humano: seu futuro. Na verdade, o tempo é o que se forma como horizonte do ente e, nesse sentido, é concebido como *tempo originário*⁶⁶ – “O tempo é, por essência, pura afecção de si mesmo”⁶⁷ –; nesse sentido, o tempo é concebido como aquilo que se refere a si mesmo, ou seja, o sujeito finito ou uma ipseidade finita que, como autoafecção pura, faz com que o si mesmo seja autoconsciente. Desse modo, na própria formação do horizonte, chega-se ao *tempo originário* que, na verdade, é identificado como *eu*.

Essa articulação no texto heideggeriano permite a Stein identificar os dois elementos por meio dos quais se realiza a existência do ser humano segundo Heidegger – o fundamento último encontrado no *eu como tempo originário* e a questão da *finitude como constituição fundamental do ser humano* e, portanto, a questão essencial para examinar o problema do ser – o que a conduzirá ao exame de três pontos de vista que o próprio Heidegger fornece como indicação para uma crítica da analítica do ser-aí⁶⁸, reelaborados por Stein nas seguintes questões: (a) “seria a transcendência do ser-aí e, por conseguinte, a compreensão do ser a mais íntima finitude do ser humano?”; (b) “na fundação da metafísica, trata-se, no fundo, da

⁶⁵ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 485.

⁶⁶ O tempo fenomenológico, não cronológico.

⁶⁷ „Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst.“ (HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 189).

⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 236-237.

finitude do ser-aí?” (c) “a questão fundamental da fundação da metafísica estaria encerrada no problema da possibilidade interna da compreensão do ser?”⁶⁹

Para responder à pergunta (a), Stein coloca em confronto as três concepções relacionadas na questão: *transcendência, compreensão do ser e finitude*. O ser-aí é um ente que se encontra em meio a outros entes – na verdade, ele forma um horizonte para o qual se dirige para encontrar os outros entes; nisso consiste o seu ser-no-mundo e, assim, a *transcendência* consiste no que funda esse ser-no-mundo. Formar um horizonte tem, como projeto, *compreender a constituição do ser* do ente; nesse sentido, *transcendência* e *compreensão do ser* coincidem. Segundo o pensamento heideggeriano, o terceiro elemento, a finitude, também deveria coincidir com os dois primeiros. No entanto, segundo Stein, Heidegger não fundamenta satisfatoriamente a concepção de finitude, dado que, em primeiro lugar, parece desconsiderar a finitude dos entes que não são o ser-aí e, em segundo lugar, acaba por reduzir o ser finito do ser-aí à dimensão factual, sem buscar sua fundação que, de acordo com a pensadora, deve ser condicionada essencialmente pelo infinito;⁷⁰ para Stein, somente assim é possível compreender o sentido da finitude – por algo que a ultrapassa – o que consistem em *ser algo e não tudo*.⁷¹ Desse modo, a finitude não pode coincidir necessariamente com a transcendência; na verdade, para esclarecer o tipo de finitude específica do ser humano, Stein afirma que é preciso identificar em sua constituição a dimensão espiritual-pessoal.

A resposta à pergunta (b) se fundamenta em duas objeções. A primeira consiste em afirmar que a metafísica trata do *sentido do ser como tal* e não apenas do ser humano. Ainda que para alcançar o sentido do ser seja necessário investigar o ser que compreende o ser, isso não significa que a questão do sentido do ser possa ser substituída pela questão de como o ser é compreendido pelo ser-aí. A segunda objeção se baseia na resposta dada à primeira pergunta: a compreensão do ser não pode pertencer à finitude como tal, pois ela abrange o ente que *não* compreende o ser; a compreensão do ser, portanto, não pode ser vinculada à finitude, mas sim à dimensão espiritual-pessoal. Além disso, a pensadora observa que não é possível esclarecer o que é a compreensão do ser em geral, sem entender no que consiste precisamente o *sentido do ser*. Portanto, à pergunta (b) se a fundação da metafísica se trata da

⁶⁹ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein, op. cit.*, p. 488-490.

⁷⁰ Cf. ALES BELLO, Angela. Introduzione. In: STEIN, Edith. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, A. Ales Bello (ed.), tr. it. A. Ales Bello e A. M. Pezzella. Roma: Città Nuova, Roma 1993, p. 7-52, p. 47.

⁷¹ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein, op. cit.*, p. 489.

finitude do ser-aí, Stein responde: “Para nós, *a questão fundamental de uma fundação da metafísica* é e continua sendo *a questão do sentido do ser*”⁷².

A pergunta (c) é estritamente ligada ao que foi pontualmente destacado na resposta à (b): a questão do sentido do ser é a questão fundamental. Como explanado nessa mesma resposta, alcançar o sentido do ser pressupõe que seja possível uma compreensão do ser e, esta última pressupõe, por sua vez, que um sentido do ser seja acessível; desse modo, compreender significa simplesmente ter acesso ao ser. De todo modo, Stein confirma que é possível dirigir a pergunta diretamente sobre o sentido do ser, sem a necessidade de se investigar como se realiza a compreensão do ser. Em outras palavras, na apreensão do sentido, somos direcionados ao sentido mesmo e não à compreensão; já o contrário não é possível: para entender a compreensão do ser é preciso lidar com o sentido do ser.

Finalizando a sua análise, Stein procura mostrar que a filosofia existencial de Heidegger acaba por se deter justamente diante daquilo que dá sentido ao ser e para o que tende toda a compreensão do ser: o infinito.⁷³ A pensadora destaca uma passagem de *Kant e o problema da metafísica*, na qual Heidegger observa que o objeto se revela de acordo com o modo, a capacidade de recepção e determinação permitidos a um conhecimento finito que, como finito, necessariamente *oculta*.⁷⁴ Permanece oculto, portanto, o *ente em si* que é suplantado pelo *objeto* e, desse modo, o ser consistiria na construção formal (*formale Bau*) que o conhecimento finito projeta para o objeto. A crítica de Stein, nesse sentido, é direcionada a questionar se o limite imposto pela finitude, dentro do qual Heidegger se detém, não deveria ser considerado precisamente como a fronteira a ser ultrapassada: “Reconhecer a si mesmo como *finito* significa reconhecer-se como *algo e não tudo*, mas com isso, o *tudo* é considerado, mesmo se não *compreendido*, isto é, abarcado e superado pelo conhecimento humano”⁷⁵. O que Stein quer mostrar é que não é necessário recusar à pretensão de afirmar algo sobre o ente em si ou sobre uma razão infinita; entretanto, é preciso considerar que o ser finito coloca a exigência de ser compreendido a partir do eterno. Dado que o espírito finito não pode compreender o eterno, permanecem tanto o ser finito quanto o ser mesmo mais desconhecidos do que conhecidos.

⁷² „So ist und bleibt für uns die Grundfrage einer Grundlegung der Metaphysik die Frage nach dem Sinn des Seins.“ (*Ibidem*, p. 490).

⁷³ Cf. *ibidem*, p. 492.

⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 33.

⁷⁵ „Sich selbst als ‚endlich‘ erkennen, heisst sich als ‚etwas und nicht alles‘ erkennen, damit wird aber das ‚Alles‘ ins Auge gefasst, wenn auch nicht ‚begriffen‘, d. h. von der menschlichen Erkenntnis umfasst und bewältigt.“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 493).

A conclusão a que chega Stein é que, se Heidegger escreveu a obra sobre Kant para encontrar uma resposta para a questão que conclui *Ser e tempo*, então ele não consegue alcançar seu objetivo, pois, pela leitura da fenomenologia do pensamento heideggeriano, o tempo originário que revela o horizonte do ser, por fim, não conduz ao sentido do ser, que pode ser alcançado, segundo Stein, justamente por aquilo que o filósofo recusa: o eterno.

Como dissemos no início deste subcapítulo, buscamos mostrar até aqui as principais críticas dirigidas pelas duas pensadoras ao pensamento heideggeriano, do modo como foram articuladas pelas próprias autoras. Com base nessa breve explanação, procuraremos pontuar alguns aspectos que nos parecem relevantes nesses confrontos, apenas para indicar como as divergências de ambas as perspectivas em relação ao pensamento de Heidegger podem, ao nosso ver, serem entendidas como um equívoco de interpretação ou uma contraposição de princípios.

1) A existência

Conrad-Martius e Stein, cada uma delas direcionada ao seu respectivo objeto de pesquisa, investigam a questão do ser buscando, de modo geral, o fundamento de sua existência. E é justamente no que diz respeito à concepção de existência que já pode ser identificada certa ambiguidade em ambas as interpretações com relação à noção heideggeriana; isso nos parece mais simples de ser visualizado em Conrad-Martius. Vimos que a crítica da fenomenóloga consiste em reivindicar o mesmo estatuto de *existência real* do ser-aí a todos os outros entes reais; parece que a expectativa de Conrad-Martius em relação à proposta de Heidegger seria a de que ele, ao conceber o ser-aí como o ente ao qual é inerente o *próprio poder de ser*, estivesse, com isso, estabelecendo o *princípio ôntico* que, para a pensadora, consiste na essência da realidade. Entretanto, as análises e as concepções de Heidegger, que com efeito consideram a existência real/factual do ser-aí como ser-no-mundo, são voltadas à questão da *compreensão do ser*⁷⁶. À interpretação de Conrad-Martius quanto à

⁷⁶ De certa maneira, essa abordagem mantém Heidegger mais coerente com a fenomenologia husserliana (anterior à redução transcendental) do que com a fenomenologia ontológica do modo como desenvolvida pelos discípulos do Círculo de Gotinga. Dizemos “de certa maneira”, pois ainda que seja uma filosofia voltada à busca do sentido, difere completamente do pensamento husserliano quando precisamente recusa a lógica que se baseia na apreensão de um conteúdo, na objetualização.

noção de existência, portanto, acreditamos ser esclarecedora a seguinte passagem do próprio Heidegger na Introdução escrita em 1949 para *O que é metafísica?*

Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “Somente o homem existe” de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irrealis e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: “O homem existe” significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente [*offenstehende Innestehen*] no desvelamento do ser a partir do ser e no ser.⁷⁷

A existência do ser humano, portanto, em Heidegger, consiste justamente naquilo que o difere de todos os demais entes: um modo de ser específico, cuja essência é estar disposto à abertura do ser, abertura na qual ele se situa ao mesmo tempo em que a sustenta. A posição de Conrad-Martius, no entanto, mostra que a sua interpretação da concepção heideggeriana de existência a manteve em outro registro – a existência como fundamento de todo e qualquer ser real –, o que é visivelmente afirmado pela frase com que a pensadora conclui a apresentação de sua obra *O ser* (1957), claramente em resposta a Heidegger: “*Deus é ‘existência’; o homem, não*”.⁷⁸

Pode-se dizer que a crítica steiniana à concepção de existência de Heidegger, ainda que se dirija a outro aspecto – a de que essência e existência só podem coincidir em Deus –, na verdade, tem a mesma natureza da posição de Conrad-Martius. Como vimos, a noção heideggeriana de existência encontra-se em um âmbito que não possibilita concordância com as distinções estabelecidas entre ente e essência de Tomás de Aquino.

2) O ser-aí

Conrad-Martius e Stein fazem diferentes objeções, especificamente, à concepção de ser-aí. Conrad-Martius admite plenamente a ideia heideggeriana de que a autocompreensão do eu dada com a própria existência constitui a sua essência, pois, nisso ela possivelmente identifica uma aproximação à sua própria concepção de ser egoico: para a pensadora, o eu alcança o ser ao dirigir-se para um objeto, sendo fundado transcendental e existencialmente justamente pela capacidade de compreensão: essa seria a sua essência.⁷⁹ Em outras palavras, Conrad-Martius equipara o caráter essencial do ser-aí (a compreensão do ser) com o caráter

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* Tr. Ernildo Stein. In: _____. (1889-1976) *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 25-63, p. 59. (Os Pensadores).

⁷⁸ „Gott ist ‚Existenz‘, der Mensch nicht.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 11).

⁷⁹ Cf. capítulo 4.

essencial constitutivo do eu, segundo a sua concepção. Com efeito, ambas as concepções são relacionadas à compreensão do ser e seu sentido, mas é preciso destacar uma distinção crucial: no que diz respeito especificamente ao ser do eu, Conrad-Martius se concentra – novamente – na *fundamentação de sua origem ôntica* que consiste na característica do eu de sair de si mesmo para alcançar o ser na apreensão do sentido de um objeto, o que se dá por meio da relação com o mundo; diferentemente, em Heidegger, *o próprio ser em sua historicidade* determina o pensamento humano, o que vai justamente na mão contrária de uma tentativa de objetualização. Em suma, do lado de Conrad-Martius, o caráter essencial constitutivo do eu consiste precisamente em um princípio ôntico, enquanto, do lado de Heidegger, o caráter essencial-existencial transita na esfera da hermenêutica e da historicidade.⁸⁰

Retomando ainda a questão da identificação de essência com existência na concepção heideggeriana de ser-aí, diferentemente de Conrad-Martius, Stein não só não a admite – pois, nesse sentido, acolhe as concepções da tradição, particularmente, de Tomás de Aquino –, como também indica que o próprio Heidegger não consegue sustentá-la em sua argumentação.⁸¹ Na mesma direção, segue a crítica steiniana ao observar que Heidegger evita usar termos como *eu, sujeito, pessoa*, sem também considerar as dimensões física, psíquica/anímica e espiritual do ser humano, o que, da perspectiva heideggeriana, é perfeitamente coerente com uma proposta puramente ontológica que busca, sobretudo, a origem do sentido, procurando se desfazer de todo tipo de objetualização.⁸²

Desse modo, com relação à concepção de ser-aí, parece-nos possível afirmar que, em linhas gerais, as noções de Conrad-Martius em termos “constitutivos” *poderiam* ser consideradas mais próximas das elaborações de Heidegger; no entanto, as interpretações da pensadora referentes à fundação do eu (do modo como ela o concebe) e à compreensão do ser (de acordo com a sua leitura do pensamento de Heidegger) não deixam clara a passagem da

⁸⁰ Cf. MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger, *op. cit.*, p. 13-46. Veja-se também: MESSINESE, Leonardo. Fenomenologia e metafísica: riflessioni sulla critica di Edith Stein al *Dasein* heideggeriano. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco. (ed.) *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi in dialogo*. Brescia: Morcelliana, 2015, p. 167-187.

⁸¹ Ver p. 40. Novamente, temos nesse ponto um aspecto curioso: recusar a admissão de definições da tradição ou de qualquer outra categorização do pensamento manteria Heidegger, nesse sentido específico, mais próximo ao perfil da fenomenologia husserliana do que a própria Stein.

⁸² Cf. RIPAMONTI, Lidia. Fenomenologia dell'essere umano e analisi dell'Esserci in Edith Stein. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 417-437, p. 422.

esfera ôntica para a ontológica *em termos heideggerianos*:⁸³ Conrad-Martius busca o sentido do *ser existencial do ente*, enquanto Heidegger procura compreender como se manifesta o *ser enquanto tal (seu sentido) no ente*.⁸⁴ Desse modo, essa passagem mesma – da esfera ôntica para a ontológica – pode ser considerada como o divisor de águas entre a proposta de Heidegger e as interpretações de Conrad-Martius.

Da parte de Stein, pode ser encontrada uma consonância com o pensamento heideggeriano na busca pelo sentido do ser e na ideia de que para alcançar esse sentido, é necessário investigar a questão da compreensão do ser inerente ao ser humano. A principal divergência consistirá na *fundamentação* do sentido do ser: enquanto em Stein, esse fundamento é alcançado no ser eterno, em Heidegger, recai sobre o próprio ser humano, por meio da historicidade do ser-aí. De certo modo, assim como já identificado em Conrad-Martius, observa-se um possível equívoco de interpretação relativo aos âmbitos do ser a que se referem os dois filósofos: o sentido do ser, em Stein, é identificado com o *fundamento da existência* do ser humano e seu próprio *télos* – “ele estará *em sentido pleno* quando estiver *em plena posse da sua essência*”⁸⁵; Heidegger, por sua vez, mantém-se na perspectiva fenomenológico-hermenêutica.⁸⁶

3) Autenticidade e niilismo

O paralelo que procuraremos fazer agora poderá parecer, ao menos em um primeiro momento, uma tentativa de conciliação de perspectivas totalmente incompatíveis; na verdade, o objetivo é problematizar o confronto dos pensamentos heideggeriano e steiniano, especificamente no que se refere às questões da autenticidade e do niilismo, de modo a

⁸³ Também segundo Avé-Lallemant, está implícito que Conrad-Martius equaciona a forma de ser do *archéo* (aspecto constitutivo do eu em suas concepções) com o ser-aí heideggeriano. (Cf. AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. *Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 30). Da mesma opinião é Wolfgang Behler que, em sua tese de doutorado, explicita que não pode haver concordância entre as concepções de eu de Conrad-Martius e de ser-aí de Heidegger, dado que o ser espiritual do eu, no pensamento da fenomenóloga, é uma substância, e Heidegger recusa qualquer categorização de existência, bem como qualquer discurso sobre o eu, a identidade ou o si mesmo, concebendo apenas o modo formal da autocompreensão do ser-aí. (Cf. PFEIFFER, Alexandra Elisabeth. *Hedwig Conrad-Martius*, *op. cit.*, p. 46-47 / Tese de doutorado de Behler: BEHLER, Wolfgang. *Realität und Ek-sistenz: Auseinandersetzung mit der Konzeption Martin Heideggers in Konfrontation mit den ontologischen Schriften von Hedwig Conrad-Martius*. 1956. (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen) – Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München, Frankfurt / Main).

⁸⁴ Cf. WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, 26 (1), p. 97-113, 2003, p. 98.

⁸⁵ „*Er wird im vollen Sinne sein, wenn er im Vollbesitz seines Wesens ist.*“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 479).

⁸⁶ Cf. MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger, *op. cit.*, p. 26.

esclarecer em que medida essas perspectivas podem ser consideradas verdadeiramente antagônicas.

Especificamente com relação à questão da autenticidade, talvez seja possível traçar uma comparação por meio do confronto entre o que, para Heidegger, consiste na passagem de uma existência inautêntica para uma autêntica, e o que Stein identifica como os diferentes níveis de profundidade em que o indivíduo humano vive em sua interioridade. Para Stein, a constituição do ser humano considera um núcleo pessoal que irradia o *modo próprio e singular* de cada indivíduo em todos os seus atos; quanto maior a autoconsciência da própria singularidade vivenciada em cada ato, mais profunda é considerada essa vivência que, desse modo, situa-se mais próxima do núcleo – o lugar no qual, por assim dizer, o indivíduo é ele mesmo. Da mesma maneira, quanto mais distante do núcleo, mais impessoal se torna o próprio viver; o indivíduo que vive na “superfície” do seu ser se torna mais facilmente suscetível às influências das circunstâncias exteriores. De certo modo, é possível identificar o caráter da *existência autêntica* e da *existência inautêntica* a que se refere Heidegger na ideia steiniana que remete ao *grau de proximidade* em que o viver atual do indivíduo humano se encontra de seu *núcleo pessoal*: o *viver na superfície*, conforme o pensamento steiniano, corresponderia à *inautenticidade* em que vive o ser humano no cotidiano – sem se dar conta de seu próprio e verdadeiro ser – o que, segundo Heidegger, consistiria numa situação de velamento da sua própria existência; do mesmo modo, a *existência autêntica*, de acordo com pensamento heideggeriano, poderia encontrar consonância com a *experiência vivida em profundidade*, da forma como a concebe Stein, quando o indivíduo vive em cada ato *por inteiro*, com alto grau de consciência de sua situação e de si mesmo. Mas também aqui Stein parece fazer uma leitura diferente, ao relacionar a *existência inautêntica* com a *vida em comunidade*: sob essa perspectiva, é natural que a autora tenha ressaltado que a vida em comunidade é necessária à formação do indivíduo e não pode ser vista apenas “negativamente”.

Ainda com relação a esse aspecto, é curioso que, em ambos os pensadores, esse viver a si mesmo com maior grau de autoconsciência seja alcançado por meio de um *sentir-se* interiormente, um estado de ânimo: em ambos, essa autoconsciência pode ser considerada inerente à esfera intuitiva ou pré-ontológica. Em Stein, o indivíduo humano reconhece o seu modo próprio de viver em cada ato por meio do estado de ânimo correspondente, que é vivido em maior ou menor profundidade; em Heidegger, é identificado um estado de ânimo específico, a *angústia*, por meio de que se manifesta o *nada*. Nesse ponto, é importante

distinguir os caracteres negativo, de acordo com Stein, e positivo, segundo Heidegger, que são atribuídos à angústia e ao nada.

Segundo Heidegger, a angústia não deve ser compreendida como ansiedade ou medo, que sempre se relaciona a algo determinado como ameaça: a angústia a que se refere o filósofo é atravessada por uma “quietude peculiar” (*eigentümliche Ruhe*), na qual é essencial a impossibilidade de determinação de uma coisa específica pela qual o ente se angustia: ele simplesmente se angustia como um todo. Nessa situação, o ente se afunda na completa indiferença e não lhe resta nenhum sustento; assim, o nada aflui e silencia todas as possibilidades de se dizer *o que* ele é – é desse modo que “a angústia manifesta o nada”⁸⁷ –; no entanto, é justamente dessa maneira que é afirmado que o ente *é*. Assim, o nada se mostra como pertencente ao *ser* do ente; é nesse sentido que, segundo Heidegger, *ser* e *nada* são o mesmo, porque o ser só se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso no nada.⁸⁸ Nesse ponto, tem início a problemática relativa àquela que, acreditamos, pode ser considerada a questão central na argumentação de ambos os filósofos: a temporalidade. O ser finito, para Heidegger, somente se destaca a partir de sua imersão no nada, enquanto em Stein, o ser finito mesmo indica justamente a dimensão que o ultrapassa: o infinito. Essa problemática converge no que Heidegger denomina o ser-para-morte. De acordo com o filósofo, por meio da angústia que revela o nada, o ser-aí se autocompreende como ser-no-mundo, ser-com-os-outros e ser-para-a-morte: ele compreende que é enquanto existe, dado que sua origem e seu destino lhe são indecifráveis.⁸⁹ Essa situação o coloca diante de duas possibilidades: (i) viver uma existência inautêntica, de modo impessoal, em fuga de si mesmo (de sua finitude), deixando-se envolver nas atividades do cotidiano ao buscar o seu próprio sentido naquilo que ele não é; ou (ii) viver uma existência autêntica, voltada à busca do sentido de si mesmo em si mesmo (e não por confronto com outro ente), com base na consciência de sua existência temporária, o que faz com que ele possa assumir plenamente as rédeas de sua vida e atuar com propriedade, ciente da limitação que lhe indica a possibilidade de não-ser: somente desse modo o ser-aí pode *ser o que ele é*, em total liberdade: “Sem a originária revelação do nada, não há ser-si-mesmo (*Selbstsein*), nem liberdade”⁹⁰. Percebe-se, assim, que o nada, a angústia, a morte, que consistiriam em aspectos negativos, na verdade, mostram-se como os elementos que permitem

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 43.

⁸⁹ Cf. SANTOS, Gilfranco Lucena dos. Edith Stein e Martin Heidegger: aspectos de uma confrontação metafísica. *Revista filosófica São Boaventura*, v. 7, n. 1, p. 29-39, 2014, p. 33.

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*, *op. cit.*, p. 41.

ao ser humano se conscientizar de sua verdadeira condição existencial e buscar um sentido para o seu ser, vivendo de modo mais próprio.⁹¹

A interpretação de Stein – e também de Conrad-Martius –, no entanto, detém-se na visão negativa da proposta heideggeriana, pois, segundo a pensadora, ainda que o indivíduo seja movido a despertar para um viver mais autêntico a partir da angústia e da consciência da finitude, esse pensamento que antecipa um *futuro* – que, na verdade, consiste em sua própria aniquilação –, o reduz à nulidade e, assim, à total perda de sentido, dado que não deixa aberta a via para o infinito: a perspectiva teológica cristã. A morte para Heidegger não consiste no término físico da vida, mas sim no fim da existência do ser-no-mundo, como um fenômeno *da existência* – a morte só tem sentido para quem existe – que “determina a totalidade cada vez possível do ser-aí”⁹². Não é desse modo, todavia, que Stein concebe a morte que, para a pensadora, consiste precisamente na fronteira que coloca a questão de sua ultrapassagem: não vivenciamos a morte e não temos evidência de que ela possa ser efetivamente considerada o nosso fim.⁹³ Desse modo, a morte não pode ser aquilo que dá sentido à vida: a crítica, com efeito, é dirigida ao fato de que Heidegger reduz a existência à temporalidade, à finitude. De fato, Heidegger concebe a existência como temporalidade, dado que não encontra a evidência da infinitude na constituição do ser-aí. Stein e Conrad-Martius, no entanto, admitem o puro existir do ser eterno, razão pela qual consideram que a filosofia de Heidegger fecha as portas à metafísica e à autêntica possibilidade de alcançar o verdadeiro sentido do ser.⁹⁴

⁹¹ Cf. MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger, *op. cit.*, p. 35-37. Ver também WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger, *op. cit.*, p. 110-111.

⁹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, *op. cit.*, p. 645-647.

⁹³ Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. Uma perspectiva sobre Edith Stein e a Fenomenologia. *Argumentos*, ano 9, n. 18, p. 7-17, jul./dez. 2017, p. 15.

⁹⁴ A problemática da metafísica no confronto dos três pensadores – ou de *qual* metafísica se trata em cada um deles – merece um trabalho à parte; permitimo-nos apenas um pequeno comentário com o intuito de colocar um questionamento à maioria das interpretações realizadas sobre os pensamentos de Conrad-Martius e Stein no que concerne ao seu percurso investigativo no interior da fenomenologia em relação à metafísica. Para conservar sua legitimidade dentro da esfera fenomenológica, a passagem da fenomenologia para a metafísica deve ser dada, obviamente, no próprio processo de apreensão de essência, com base em evidências, mantendo-se, sempre, na ordem do sentido. Essa passagem, ainda que exija certo artil, mostra-se possível de alguns modos, como veremos posteriormente, mantendo-se estritamente no âmbito fenomenológico. Nesse sentido, é curioso observar que, ao menos na leitura do pensamento heideggeriano, não tanto Conrad-Martius, mas, principalmente Stein, como filósofas que investigam o *sentido do ser no âmbito da fenomenologia*, vinculem a metafísica quase que imediata e exclusivamente a uma compreensão teológica, ainda que não desconsiderem o tratamento puramente ontológico sob o ponto de vista exclusivamente filosófico – ao contrário. Desse modo, perguntamo-nos até que ponto a teologia cristã que, segundo Stein, mostra-se como *abertura* para a investigação fenomenológica, no sentido de *ampliar* o campo de investigação, não poderia, ao contrário, acabar por *restringir* a possibilidade de compreensão do sentido do ser a determinada ordem (a teológica), se não se mantiver a insistência em trilhar um percurso ontológico no interior da própria fenomenologia, o que poderia vir a satisfazer essa exigência sem a necessidade de recorrer à tradição. Se a crítica das fenomenólogas a Heidegger consiste, de um modo geral, em afirmar que o filósofo reduziu a esfera do sentido do ser à existência temporal, a mesma crítica poderia ser

É interessante perceber que duas perspectivas que partem de um mesmo aspecto (o grau de autoconsciência do indivíduo humano, alcançado a partir do sentimento do próprio estado de ânimo) e parecem buscar o mesmo objetivo (o sentido do ser) apontem para direções diferentes, mas que, de certo modo, podem ser consideradas complementares entre si. Na concepção de Stein, em cada vivência, o indivíduo autoconsciente apreende o seu modo próprio de ser proveniente de seu núcleo; em Heidegger, essa autoconsciência consiste em um chamado do ser que faz com que o ser-aí encontre em si mesmo o lugar que lhe é próprio: em ambos, esse é o lugar no qual o ser humano *se sente em casa*. Na existência autêntica do pensamento heideggeriano, o ser-aí encontra o nada, o não ser sustentado por nada e a finitude (o *futuro* dá o sentido para o presente); em Stein, ao viver em profundidade, próximo ao seu núcleo, o indivíduo humano encontra a plenitude, o ser sustentado e o eterno (o sentido dado pelo *momento atual*). De um lado, em Stein, por meio de sua fé, o indivíduo humano pode sentir em si mesmo que é sustentado em seu ser atual por algo além de si, algo que atravessa a sua finitude, o que permite a ele apreender um sentido de si mesmo que o ultrapassa e que, por fim, se tornará perpétuo após a sua morte – a consciência do *futuro na eternidade* faz com que ele viva de modo autêntico e pleno; de outro lado, em Heidegger, a angústia gerada pela autoconsciência da própria efemeridade e da nulidade em razão de o indivíduo não alcançar seu próprio sentido em nenhum outro ente, pode levá-lo – ao contrário da leitura steiniana – a valorizar ao máximo justamente o *momento atual* e a viver de modo pleno e autêntico. Em outras palavras, se em Heidegger, a consciência da finitude – limite não ultrapassável –, pode levar o indivíduo a viver seu mundo fático de modo autêntico, em Stein, a consciência dessa mesma fronteira conduz o indivíduo a viver de modo mais genuíno, mais próximo de sua verdade interior, em direção a um *télos* que visa precisamente ultrapassar o limite: a eternidade. No primeiro caso, o futuro nulo; no segundo, o futuro pleno – em ambos os casos, a busca pelo sentido do ser resulta em um viver de modo pleno e autêntico: duas perspectivas aparentemente antagônicas que, no entanto, não levam a resultados incompatíveis.⁹⁵

dirigida, em particular, a Stein por admitir como incontestável a via teológica para a busca do sentido do ser, em detrimento de qualquer alternativa que não se harmonize com essa via. Naturalmente, essa questão necessitaria ser aprofundada de modo a analisar em que medida essa perspectiva se sustenta; a tarefa, contudo, escapa das possibilidades de investigação nesta pesquisa.

⁹⁵ Sobre a consideração dos pensamentos heideggeriano e steiniano como perspectivas antagônicas, cf. ALFIERI, Francesco. Edith Stein e Martin Heidegger: dois itinerários de pesquisa antitéticos. *Síntese*, v. 45, n. 142, p. 259-270, Mai./Ago., 2018.

2.3 CONRAD-MARTIUS, STEIN E O CÍRCULO DE BERGZABERN

Como dissemos no início, embora as duas pensadoras tenham sido integrantes do Círculo de Gotinga, os períodos de suas participações nas atividades do Círculo não coincidem.⁹⁶ Na verdade, Stein tomou conhecimento de Conrad-Martius, muito tempo antes, pelos jornais⁹⁷: em 1912, Conrad-Martius, com apenas vinte e quatro anos, escreveu o ensaio que, premiado em Gotinga, rendeu-lhe o título de doutorado em filosofia em Munique;⁹⁸ Stein, ainda na Breslavia, leu a notícia da premiação de Conrad-Martius, “a brilhante aluna de Husserl”, autor cujo pensamento despertava o seu interesse já havia algum tempo – esse foi um dos fatores que a incentivou a ir para Gotinga a fim de frequentar o círculo dos estudiosos

⁹⁶ Em seu testemunho sobre Edith Stein, dado em uma conferência realizada na Sociedade para a Colaboração entre Cristãos e Judeus, Conrad-Martius lembra: “Ela veio para Gotinga quando eu tinha acabado de sair dessa cidade, depois do meu doutorado e do meu casamento. Não nos encontramos em Gotinga. Mas, é claro que ela, como muitos outros fenomenólogos, frequentemente nos visitava permanecendo por semanas aonde estávamos instalados.” O texto dessa conferência foi publicado originariamente em *Hochland*, 51, em 1958. („*Sie kam nach Göttingen, als ich – promoviert und verheiratet – Göttingen gerade verlassen hatte. Wir haben uns in Göttingen gar nicht kennengelernt. Aber es war wiederum selbstverständlich, daß sie uns, wie viele andere Phänomenologen, oft wochenlang dort besuchte, wo wir ansässig geworden waren.*“ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Meine Freundin Edith Stein. Hochland*, 51, p. 38-46, 1958; republicado em francês em *Archives de Philosophie*, XXII (2), p. 163-174, 1959, p. 165; republicado em alemão em STEIN, Edith. *Briefe an Conrad-Martius: mit einem Essay über Edith Stein*. Hedwig Conrad-Martius (Hrsg.). München: Kösel Verlag, 1960, p. 59-83, p. 65).

⁹⁷ Cf. STEIN, Edith. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*, *op. cit.*, p. 271.

⁹⁸ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus: zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt*. Halle: Max Niemeyer, 1913. O ensaio ganhou o Prêmio da Faculdade de Filosofia de Gotinga. Husserl convocou uma competição de redação, na qual enviava-se um artigo em um envelope anônimo para concorrer a um prêmio; o fato de uma mulher ter ganhado um prêmio altamente prestigioso foi tão extraordinário que todos os jornais escreveram sobre isso na época, publicando a sua foto – inclusive um jornal americano anunciou o fato de uma forma bastante ficcional. Avé-Lallemant conta que, em uma crítica alemã, havia a foto de Conrad-Martius (então, Hedwig Martius) à direita e a foto do presidente Roosevelt à esquerda. Não foi permitido, no entanto, que Conrad-Martius fizesse seu doutorado nessa faculdade, pois o seu bacharelado não incluía o conhecimento de grego, uma das exigências para tal. Algumas semanas depois, Alexander Pfänder aceitaria o ensaio premiado que, após algumas reelaborações, fez com que Conrad-Martius obtivesse o título de doutorado pela Universidade de Munique, em julho de 1912. De todo modo, Conrad-Martius, assim como Stein, não consegue dar continuidade à carreira acadêmica cujo acesso, no início do século XX, ainda era negado às mulheres. Conrad-Martius se tornará docente de Filosofia da Natureza na Universidade de Munique apenas em 1949, na qual lecionará por um semestre (sem remuneração); a filósofa conseguirá retornar à docência e à pesquisa nessa mesma universidade somente em 1952 (com apoio financeiro de fora da universidade) e, a partir de 1955, passa a ser professora honorária. Stein não teve a mesma sorte: lecionou apenas em instituições particulares. Além de serem mulheres, as fenomenólogas enfrentaram ainda uma série de impedimentos, tanto no que se refere à carreira acadêmica, quanto à publicação de suas obras, em razão de suas origens judaicas – Stein era descendente direta de judeus e Conrad-Martius tinha um avô judeu. (Cf. PFEIFFER, Alexandra Elisabeth. *Hedwig Conrad-Martius, op. cit.*, p. 24-25; ver também ALFIERI, Francesco. Nota bio-bibliográfica di Hedwig Conrad-Martius. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 463-483, p. 465; ver também ALFIERI, Francesco. *Hedwig Conrad-Martius: A Philosophical Heredity, Illustrated by E. Avé-Lallemant. Axiomathes*, 18, p. 515-531, 2008, p. 515-518 e 522 – Esta última referência consiste na transcrição de uma entrevista que Avé-Lallemant deu em agosto de 2007).

reunidos em torno do fenomenólogo.⁹⁹ Conrad-Martius e Stein se encontrariam pela primeira vez em Gotinga apenas em agosto de 1920, após o fim da Primeira Guerra (e a dissolução do Círculo de Gotinga), na casa de Anne Reinach¹⁰⁰: “Conhecer a Sra. Conrad [escreve Stein a Roman Ingarden] foi uma grande alegria. Entendemo-nos perfeitamente e irei a Bergzabern durante as próximas férias.”¹⁰¹ A amizade entre as duas pensadoras começará a se consolidar no período de férias que Stein passa na casa dos Conrad¹⁰², em Bergzabern, do final de maio ao final de agosto de 1921.¹⁰³ A ida de Stein a Bergzabern, nesse momento foi oportuna: de um lado, o casal Conrad necessitava de ajuda para cuidar de seu pomar e Stein, que se propôs a auxiliar na tarefa, além de querer voluntariamente ajudar os amigos, buscava discutir com eles questões filosófico-religiosas, dentre as quais a teoria sobre a alma (*Diálogos metafísicos*¹⁰⁴) e o texto sobre a ontologia real (*Ontologia real*¹⁰⁵) de Conrad-Martius.¹⁰⁶ O convívio das duas fenomenólogas, entretanto, iria revelar paulatinamente que ambas tinham outros aspectos em comum e muito mais coisas a compartilhar do que pudesse parecer nesse

⁹⁹ De 1911 a 1913, Stein frequentou os cursos de Psicologia e Germanística na Universidade de Breslávia, mas em meados de 1912 já se sentia um pouco frustrada, principalmente, com relação à abordagem dos estudos de psicologia: “Durante meu quarto semestre, tive a impressão de que Breslávia nada mais tinha a me oferecer e de que eu precisava de novos estímulos. [...] Durante o verão de 1912 e o inverno de 1912-1913, no seminário de Stern, foram estudados problemas da Psicologia do Pensamento relacionados principalmente com os trabalhos da escola de Warzbürg [...]. Eu me encarreguei de apresentar um seminário em cada um dos semestres. Nos tratados que estudei para isso, sempre eram mencionadas as *Investigações lógicas* de Edmund Husserl. Certo dia, Moskiewicz surpreendeu-me enquanto estava ocupada com os textos do seminário de Psicologia. ‘Largue essa parafernália’, disse ele, ‘e leia isto, pois é daqui que partem esses autores todos’. Ele me estendeu um livro volumoso: era o segundo volume das *Investigações lógicas*, de Husserl. [...] [Mos] havia estudado um semestre com ele [Husserl] em Gotinga e ainda tinha vontade de voltar para lá. ‘Em Gotinga, não se faz outra coisa senão filosofar, dia e noite, à mesa, na rua, em toda parte. Só se fala de ‘fenômenos’.’ [...] O primeiro passo para realizar meu projeto foi escrever uma carta a meu primo pedindo-lhe para obter informações sobre os cursos que os filósofos de Gotinga dariam no semestre seguinte. Ele me mandou rapidamente os programas dos novos cursos. Passei as férias de Natal estudando as *Investigações lógicas*.” (STEIN, Edith. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*, op. cit., p. 270-273).

¹⁰⁰ Esposa de Adolf Reinach.

¹⁰¹ “*Conocer a la señora C. fue una inmensa alegría. Nos hemos entendido maravillosamente, y en las próximas vacaciones debo ir a Bergzabern.*” (STEIN, Edith. 98. A Roman Ingarden. – Breslau, 9 de septiembre de 1920. In: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier (ed.) *Obras completas: escritos autobiográficos y cartas*. Vol. I. Madrid/Burgos/Vitoria: Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo, 2002, p. 554-1296, p. 705).

¹⁰² Conrad-Martius casou-se com Theodor Conrad (1881-1969) em 20 de agosto de 1912. Theodor Conrad era sobrinho de Theodor Lipps e um de seus primeiros estudantes a ir para Gotinga, sendo um líder entre eles. Em 1907, fundou a Sociedade Filosófica de Gotinga, a qual seria presidida por Conrad-Martius de 1911 a 1912. Embora tenha publicado muito pouco, seu pensamento era original o suficiente para despertar interesse até fora de Munique. (Cf. SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement*, op. cit., p. 234).

¹⁰³ Teria sido nesse verão (1921) que Stein, na casa dos Conrad, leria o livro da *Vida* de Santa Teresa de Ávila, o que a teria definitivamente conduzido a encontrar “a verdade” na conversão para o Catolicismo, consumada em fevereiro de 1922. (Cf. STEIN, Edith. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*, op. cit., p. 543).

¹⁰⁴ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Metaphysische Gespräche*. Halle: Max Niemeyer, 1921.

¹⁰⁵ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie*, op. cit.

¹⁰⁶ Cf. FELDES, Joachim. Il rifugio dei fenomenologi: il nuovo “Circolo di Bergzabern” dopo la prima guerra mondiale. Tr. it. Francesco Alfieri. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 23-50, p. 35.

primeiro momento. Conrad-Martius descreve o início da profunda amizade que iria se perpetuar por toda a vida:

Quando Edith esteve conosco pela última vez por vários meses, ambas estávamos em uma crise religiosa. Caminhamos lado a lado como se estivéssemos em uma estreita cordilheira, prontas a qualquer momento para um chamado divino. Isso aconteceu, mas nos levou a diferentes direções confessionais. Essas foram decisões em que a liberdade última do ser humano, pela qual a pessoa é enaltecida como criatura, está inextricavelmente ligada, aos olhos humanos, ao chamado de Deus ao qual se ouviu. Nós não deixamos passar, no entanto. E como costuma ser nos passos iniciais, depois que a graça nos tocou, houve uma ligeira agressividade mútua em nosso relacionamento pessoal, embora apenas em breves conversas ou frases. Nesse contexto, incidiu a citada frase: “*secretum meum mihi*”. Foi um gesto um pouco abrupto de defesa contra mim. No entanto, algo semelhante aconteceu também inversamente. Que esse conflito não tenha destruído a profunda comunhão entre nós pode ser visto pelo fato de que, a pedido de Edith, fui escolhida como sua madrinha de batismo, com a dispensa episcopal, e aceitei-o com alegria. No dia do seu batismo, ela usava meu traje de noiva (havia inflação: não era possível comprar nada). Eu a segui de perto até o altar. Alguns anos depois, estive presente em sua vestição no Carmelo de Colônia, e após a cerimônia, pude falar longamente com ela através da grade dupla. No final do ano do noviciado, visitei-a novamente. Sendo sua madrinha, ela pôde me receber sem véu e sozinha, como seus parentes próximos, e conversar íntima e cordialmente comigo por uma hora. Essa hora está indelevelmente gravada em mim.¹⁰⁷

Diversos elementos compõem o entrelaçamento dos percursos das duas filósofas que são permeados por uma sintonia particular em termos circunstanciais, intelectuais e religiosos. No contexto histórico em que se encontram – as pensadoras passam pelas duas Grandes Guerras Mundiais – ambas sofrem com a perseguição nazista, dado que são descendentes da comunidade judaica¹⁰⁸, tendo diversas de suas obras vetadas para publicação, além de enfrentarem igualmente os impedimentos na vida profissional em razão de serem mulheres,

¹⁰⁷ „Als Edith zum letztenmal monatelang bei uns war, befanden wir uns beide in einer religiösen Krise. Wir gingen beide wie auf einem schmalen Grate dicht nebeneinander her, jede in jedem Augenblick des göttlichen Rufes gewärtig. Er geschah, führte uns aber nach konfessionell verschiedenen Richtungen. Hier ging es um Entscheidungen, in denen sich die letzte Freiheit des Menschen, durch die er eben schöpfungsmäßig zur Person geadelt ist, mit der Berufung Gottes, der man zugehorchen hat, für menschliche Augen unentwerrbar ineinanderknüpft. Es gab jedoch kein Ausweichen. Und wie es bei den Anfangsschritten, nachdem uns die Gnade ergriffen hat, zu sein pflegt: es kam eine gewisse, wenn auch immer nur in kurzen Gesprächen und Worten leise geäußerte gegenseitige Aggressivität in unseren persönlichen Verkehr. In diesem Zusammenhang fiel das erwähnte Wort: *Secretum meum mihi*. Es war eine etwas schroffe Geste der Abwehr mir gegenüber. Ähnliches geschah aber auch umgekehrt. Daß indes dieses Gegeneinander die tiefere Gemeinschaft zwischen uns nicht zerstörte, sieht man daran, daß ich auf die Bitte Ediths hin mit bischöflichem Dispens zur Taufpatin bestimmt wurde und es mit Freude annahm. Sie trug an ihrem Tauftag meinen weißen Hochzeitsmantel [es war Inflation; man konnte nichts kaufen]. Ich ging dicht hinter ihr her zum Altar. Jahre später war ich bei ihrer Einkleidung im Kölner Karmel und konnte nach der Feier noch lange mit ihr durch das Doppelgitter hindurch sprechen. Nach Beendigung des Noviziatsjahres besuchte ich sie wieder dort. Da ich ihre Patin war, durfte sie mich wie ihre nächsten Verwandten unverschleiert und allein empfangen und sich mit mir eine Stunde lang intim und herzlich unterhalten. Diese Stunde ist mir unauslöschlich eingepägt.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Edith Stein. In: STEIN, Edith. *Briefe an Conrad-Martius*, op. cit., p. 72-74).

¹⁰⁸ O desfecho dessa perseguição foi bem mais trágico para Stein, que foi capturada pela Gestapo e assassinada em Auschwitz, em 1942, pouco antes de completar 51 anos.

não conseguindo trabalhar como docentes nas universidades públicas. A crise religiosa a que se refere Conrad-Martius consistirá, como se entende pela citação, na questão pela qual as duas filósofas compartilham uma íntima inquietação existencial nesse momento em particular. Na verdade, é possível perceber, principalmente, pelas cartas que Stein escreve a Conrad-Martius¹⁰⁹, o quanto todas as questões que as envolviam, contextual, acadêmica e existencialmente eram vividas de modo indissociável o que se reflete em suas obras, especialmente, nos escritos de Stein.

A ascensão do Nacional-Socialismo era seguida de perto por ambas as pensadoras que perceberam muito rapidamente os riscos que essa ideologia apresentava para o povo judeu. As análises, realizadas principalmente por Stein, relacionadas às questões dos valores e dos aspectos constitutivos da comunidade e da sociedade denotam essa apreensão já em 1922.¹¹⁰ A crise religiosa, embora consista em uma experiência absolutamente singular, pessoal e em si independente de qualquer circunstância, pode ter sido intensificada em um período no qual todos os valores parecem ser colocados em xeque. Além disso – e possivelmente nisso consiste o ponto de maior confluência entre as duas filósofas –, a fenomenologia abre um campo de investigação que atravessa todas essas experiências com seu modo peculiar, formando uma verdadeira comunidade por meio dos indivíduos nos quais essas vivências são plenamente compartilhadas, porque apreendidas em sua essência. Esse espírito de pesquisa voltado a buscar o sentido último das coisas permite também a abertura à esfera do sagrado, o que fez com que muitos fenomenólogos refletissem sobre suas confissões religiosas, alguns deles se convertendo ao catolicismo, como foi o caso de Stein. Relata Conrad-Martius:

Adicionou-se algo que colocou a questão em um terreno completamente diferente para nós duas. Tomo a liberdade de citar algumas palavras que escrevi em uma edição recente de uma palestra de Adolf Reinach, nosso amado e jovem professor (professor particular junto a Husserl), um fenomenólogo primevo. “Muito já foi

¹⁰⁹ STEIN, Edith. *Briefe an Conrad-Martius*, op. cit.

¹¹⁰ Em sua obra *Contribuições para a fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito*, Stein dedica a segunda parte à análise da constituição do indivíduo e da comunidade, na qual trata da questão dos valores relativos às tomadas de posição da sociedade em relação a um indivíduo ou a um grupo específico – seja ele determinado pela classe social, pela religião, pela raça etc. –, destacando o valor da dignidade do indivíduo que, na relação com os outros, deve encontrar a sustentação para alcançar o maior grau possível do desenvolvimento de suas próprias predisposições. Além disso, Stein mostra que a afinidade entre indivíduos que compartilham dos mesmos valores e almejam objetivos comuns constituem uma comunidade, o que, na concepção da filósofa, pode ser entendido como uma personalidade supraindividual; a comunidade assim formada reúne em si as forças e as capacidades de seus integrantes. Naturalmente, essa concepção é válida tanto para a comunhão de valores virtuosos – o que Stein encontra no Círculo de Gotinga e, posteriormente, em Berzabern –, quanto para a convergência de valores desvirtuados – a ascensão do nazismo. (Cf. STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, p. 1-283, 1922, Parte II; cf. também FELDES, Joachim. *Il rifugio dei fenomenologi*, op. cit., p. 32-33).

dito”, escrevi, “sobre o fato de que praticamente todos os fenomenólogos entraram, em algum sentido pessoal, no concreto âmbito cristão... O argumento mais forte para o ateísmo... é, nesse caso, a aparente impossibilidade de acreditar em coisas e estado de coisas. Mas no momento em que a *possibilidade* de existência de uma situação com sua plena essência reveladora aparece aos olhos, um primeiro choque advém ao incrédulo. Ele ainda pode assumir a responsabilidade por *não* se confrontar com a questão da existência de uma coisa que, de repente, tornou-se possivelmente existente no sentido mais impressionante?” Na esfera fenomenológica, portanto, o solo tornou-se fértil para o conhecimento de transcendências e revelações, do divino e do próprio Deus, para decisões religiosas últimas, mudanças de convicções e conversões. Nem todos aderiram, por mais que muitos fenomenólogos tenham se convertido no sentido católico. Alguns conquistaram uma posição nova e mais profunda no âmbito dos protestantes e chegaram a uma autêntica conversão. Outros permaneceram judeus, tornando-se judeus confessionais ou permanecendo completamente não-confessionais. Mas todos foram de alguma forma tocados pela existência de mundos do além, cuja essência, como a de muitas outras coisas, de repente, se fez presente.¹¹¹

Percebe-se o quão profundamente a fenomenologia impactou o grupo de filósofos do Círculo de Gotinga, não se restringindo ao campo de pesquisa acadêmico, mas se infundindo nas demais esferas da vida de seus membros. O entusiasmo com a nova abordagem husserliana – o *retorno às coisas mesmas* – inaugurava um ambiente fecundo, no qual diferentes perspectivas de pensamento se encontravam em um universo comum. Como confirma Conrad-Martius em uma entrevista concedida à *Westdeutscher Rundfunk*¹¹² em agosto de 1962:

Certamente, na fenomenologia, há algo como um método comum – desde que não seja visto como um método formal. Mas isso não é o essencial. Trata-se antes (na ideia de Husserl) de um voltar-se às coisas mesmas e à sua essência sem se deixar influenciar por qualquer teoria científica ou filosófica existente. Uma vez que o olhar de todos nós era dirigido às coisas mesmas, sempre estávamos de acordo sobre as modalidades de nosso filosofar e, nas nossas visões das coisas, sempre chegávamos a resultados correspondentes. Chegávamos ao ponto em que nos

¹¹¹ „Es kam jedoch etwas hinzu, was die Sache für uns beide auf einen noch ganz anderen Boden stellte. Ich erlaube mir, hier einige Worte anzuführen, die ich bei einer Neuherausgabe eines Vortrages von Adolf Reinach, unserem, sehr geliebten jüngeren Lehrer (Privatdozent bei Husserl), einem Urphänomenologen, geschrieben habe. ‚Es ist‘, so schrieb ich, ‚schon viel darüber gesprochen worden, daß so gut wie alle Phänomenologen in irgendeinem persönlichen Sinn in den Bereich des konkret Christlichen vorstießen... Das stärkste Argument für den Atheismus... ist die scheinbare Unmöglichkeit der dabei zu glaubenden Dinge und Sachverhalte. In dem Moment aber, in dem sich die Daseinsmöglichkeit einer Sachlage mit ihrem sich enthüllenden vollen Wesen vor Augen stellt, muß eine erste Erschütterung über den Ungläubigen kommen. Kann er es noch verantworten, sich mit der Existenzfrage einer Sache, die plötzlich im eindrucksvollsten Sinn existenzmöglich geworden ist, nicht auseinanderzusetzen?‘ Im phänomenologischen Umkreis wurde also der Boden fruchtbar gemacht für die Erkenntnis von Transzendenzen und Offenbarungen, von Göttlichem und Gott selber, für letzte religiöse Entscheidungen, für Bekehrungen und Konversionen. Längst nicht alle, wenn auch viele Phänomenologen haben im katholischen Sinne konvertiert. Manche gewannen im Umkreis des Evangelischen einen neuen, tieferen Standort und gelangten zu einer echten Bekehrung. Andere blieben jüdisch, wurden konfessionell jüdisch oder blieben auch ganz unkonfessionell. Aber alle wurden irgendwie berührt von der Existenz jenseitiger Welten, deren Wesen ihnen – wie das Wesen so vieler anderer Dinge – plötzlich in Sicht trat.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig, Edith Stein. In: STEIN, Edith. *Briefe an Conrad-Martius*, op. cit., p. 65-66).

¹¹² Instituição pública alemã de radiodifusão com sede em Colônia.

perguntávamos mutuamente: “Você já viu também?” Quem entendeu a possibilidade filosófica de lidar apenas com as coisas mesmas em sua pureza essencial, no fundo, não se encontra mais diante de um segredo do ponto de vista metódico. Essa era a base do vínculo que uniu a todos nós e que atravessou diversas gerações de Gotinga, mesmo que não nos encontrássemos necessariamente lá.¹¹³

E, novamente, em uma passagem de seu testemunho sobre Stein, Conrad-Martius reforça o tipo especial de comunidade que se estabeleceu entre os pesquisadores em torno a Husserl, em que identifica o nascimento de um “espírito comum”:

Não se tratava *meramente* de um tipo comum de pensamento e pesquisa metódicos, muito menos de uma visão de mundo em comum ou algo parecido. No entanto, o modo profundamente compartilhado de pensamento e pesquisa estabeleceu – e estabelece – entre os discípulos de Husserl uma relação que não posso descrever senão como um nascimento (natural) de um espírito comum, que, entretanto, *não é* exatamente uma visão de mundo compartilhada em termos de conteúdo.¹¹⁴

O “espírito comum”, portanto, consistiu na base sobre a qual se desenvolveriam os diversos projetos fenomenológicos dos membros do Círculo de Gotinga que, após a sua dissolução em razão da Primeira Guerra Mundial¹¹⁵ e da partida de Husserl para Friburgo, desejavam continuar suas pesquisas sob o mesmo espírito da Sociedade Filosófica (*Philosophische Gesellschaft*). Foi desse modo que surgiu o que posteriormente Spiegelberg denominou o “Círculo de Bergzabern”¹¹⁶. Situada muito próxima à fronteira entre a Alemanha

¹¹³ “Certamente nella fenomenologia vi è qualcosa come un metodo comune – a patto che non lo si veda come un metodo formale. Ma qui non è la cosa essenziale. Si tratta piuttosto (nell’idea di Husserl) di un rivolgersi diretto alle cose stesse e alla loro essenza senza farsi influenzare da alcuna teoria esistente scientifica o filosofica. Poiché lo sguardo di tutti noi era rivolto alle cose stesse, eravamo sempre d’accordo sulle modalità del nostro filosofare e nelle nostre visioni delle cose giungevamo sempre a risultati corrispondenti. Si arrivava al punto che ci domandavamo a vicenda: ‘L’ha già visto anche Lei?’ Chi ha compreso la possibilità filosofica di avere a che fare solo con le cose stesse nella loro purezza essenziale, in fondo non si trova più di fronte a un segreto dal punto di vista metodico. Questa era la base del legame che ci univa tutti e che attraversò diverse generazioni di Gotinga, anche se per forza non ci incontravamo lì.” (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Entrevista rilasciata il 5 agosto 1962 alla Westdeutscher Rundfunk. Tr. Francesco Alfieri. In: MANGANARO, Patrizia; NODARI, Francesca. *Ripartire da Edith Stein: la scoperta di alcuni manoscritti inediti*. Brescia: Morcelliana, 2014, p. 425-427, p. 426).

¹¹⁴ „Hiermit möchte ich ausdrücken, daß es nicht bloß um eine gemeinsame Art methodischen Denkens und Forschens ging, erst recht nicht um eine gemeinsame Weltanschauung oder dergleichen. Die allerdings tief gemeinsame Art des Denkens und Forschens stellte – und stellt – einen Bezug zwischen den Husserlschülern her, den ich nicht anders bezeichnen kann denn als eine (natürliche) Geburt aus einem gemeinsamen Geist, der doch gerade keine inhaltlich gemeinsame Weltanschauung ist.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Edith Stein. In: STEIN, Edith. *Briefe an Conrad-Martius*, op. cit., p. 62).

¹¹⁵ Durante a guerra os integrantes do Círculo de Gotinga se dispersaram, dissolvendo a Sociedade Filosófica, e os membros enfrentaram dificuldades cada vez maiores para manter contato entre si. Nesse período, a casa dos Conrad em Bergzabern acabou se tornando um ponto de referência, centralizando grande parte da correspondência. Os fenomenólogos se reencontraram por ocasião da morte de Reinach em 1917, razão pela qual Stein lançou a ideia de o grupo publicar um livro em sua memória. O projeto em conjunto certamente deve ter aproximado ainda mais os filósofos de Gotinga que chegaram a um acordo quanto a essa publicação na primavera de 1918. (Cf. FELDES, Joachim. *Il rifugio dei fenomenologi*, op. cit., p. 26).

¹¹⁶ Cf. SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement*, op. cit., p. 213.

e a França, Bergzabern, onde ficava a casa do pomar dos Conrad, mostrou-se um lugar bastante propício para o encontro dos fenomenólogos, dado que se encontrava em um ponto mais ou menos central em relação às localizações de todos os membros.

Não se conhece a data precisa em que tiveram início as atividades do círculo, bem como os conteúdos das discussões realizadas nos encontros; boa parte das informações sobre as reuniões na “Casa dos Fenomenólogos” (*Phänomenologenhaus*), como a chamava Stein, encontram-se nas cartas trocadas entre os filósofos, no *Livro de hóspedes*¹¹⁷ do casal Conrad e em um diário de Héring que compreende o período até 1925.¹¹⁸ Pelos registros no *Livro de hóspedes* dos Conrad, Stein chegou a Bergzabern em 28 de maio de 1921. Com base em algumas cartas da fenomenóloga a Ingarden, é possível concluir que os arranjos para que os encontros tivessem início começaram já em 1921:

O senhor deve definitivamente vir a Bergzabern. [...] A Casa dos Fenomenólogos fica em Bergzabern (Palatinado) Eisbrünnelweg (Rua da Petite Fontaine de Glace). [...] É maravilhoso ver como a relação entre os fenomenólogos, pela qual me preocupei em vão anteriormente, agora se estabelece pouco a pouco.¹¹⁹

No ano seguinte, as atividades começaram a ser efetivamente desenvolvidas: “Este mês, pela primeira vez, todos os filhos da casa estavam reunidos aqui: Sybel, Hering, Koyré (com sua esposa) e eu. Também Lipps está lá por alguns dias”¹²⁰, escreve Stein em setembro de 1922. Com Theodor Conrad e Conrad-Martius, o Círculo de Bergzabern, portanto, consistia em sete filósofos – todos integrantes da antiga Sociedade Filosófica (*Philosophische Gesellschaft*) fundada pelo próprio Conrad –, que haviam estudado com Husserl em Gotinga. A intenção de reunir os pesquisadores que desejavam se manter na fenomenologia proposta pelas *Investigações lógicas* – ou seja, no campo da redução eidética, sem avançar para a

¹¹⁷ O livro de hóspedes foi instituído por ocasião do primeiro jantar na casa dos Conrad em 8 de dezembro de 1920. Stein foi oficialmente inscrita na comunidade de Bergzabern em 30 de maio de 1921. (Cf. FELDES, Joachim. *Il rifugio dei fenomenologi*, *op. cit.*, p. 37-38, nota 31; cf. também STEIN, Edith. 101. *A Roman Ingarden*. – Breslau, 10 de marzo de 1921, *op. cit.*, p. 711, nota 3).

¹¹⁸ Cf. FELDES, Joachim. *Il rifugio dei fenomenologi*, *op. cit.*, p. 49-50.

¹¹⁹ “*Debe venir sin falta a Bergzabem. [...] La casa de los fenomenólogos es Bergzabern (Palatinado), Eisbrünnelweg (Rue de la Petite Fontaine de Glace). [...] Es maravilloso ver cómo poco a poco y por sí se ha ido restableciendo la relación entre los fenomenólogos, de la que en vano me había preocupado yo antes.*” (STEIN, Edith. 106. *A Roman Ingarden*. – Breslau, 22 de septiembre de 1921, *op. cit.*, p. 719-720).

¹²⁰ “*Por vez primera aquí estuvieron reunidos este mes todos los hijos de la casa: Sybel, Hering, Koyré (con su mujer) y yo. Incluso Lipps estuvo aquí algunos días.*” (STEIN, Edith. 112. *A Roman Ingarden*. – Bergzabern, 30 de septiembre de 1922, *op. cit.*, p. 731). Alexandre Koyré (1892-1964), Alfred von Sybel (1885-1945), Edith Stein (1891-1942), Hans Lipps (1889-1941), Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), Jean Héring (1890-1966) e Theodor Conrad (1881-1969). Héring havia acabado de publicar seu ensaio *Observações sobre a essência, a essencialidade e a ideia* no Anuário de Husserl em 1921 (HÉRING, Jean. *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, *op. cit.*); podemos supor o quanto suas noções possam ter sido discutidas nesses encontros, em vista da evidente influência que terão nos escritos posteriores de ambas as pensadoras.

redução transcendental – parece que já vinha sendo estudada ainda em Gotinga. É o que se conclui a partir de um fragmento de uma carta enviada aos Conrad por Héring (que Avé-Lallemant¹²¹ inclui no patrimônio de Conrad-Martius); nessa carta, Héring expressa seu intuito, junto com Reinach, de fundar um instituto ou um arquivo para conservar um exemplar de cada trabalho fenomenológico – essa “central” teria a tarefa de manter informados todos os fenomenólogos do Círculo. Em Bergzabern, o objetivo do grupo era claro: retomando as questões tratadas na Sociedade Filosófica, a ideia era manter a fenomenologia originária de Husserl, seja contra a nova proposta do mestre – a virada transcendental –, seja contra a perspectiva inaugurada por Heidegger.¹²² A “Casa dos Fenomenólogos” contava com uma biblioteca e um arquivo comunitários graças à contribuição financeira de Bell¹²³, confirmando o auxílio mútuo entre os membros do círculo em diversos sentidos e o espírito de colaboração com que as pesquisas eram desenvolvidas, por meio do qual os pensadores tinham a oportunidade de trocar suas impressões e críticas. Percebe-se também que a relação mais íntima entre Conrad-Martius e Stein acaba por constituir um núcleo em torno do qual o Círculo de Bergzabern realiza as suas atividades. Até 1923, o grupo se reuniu mais vezes por ano; depois, ao que parece, apenas anualmente. O último encontro foi em outubro de 1928.¹²⁴ Nesse último encontro, os fenomenólogos se preparavam para enviar suas contribuições para a edição comemorativa dos 70 anos de Husserl. Stein terminaria de elaborar seu texto *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino*¹²⁵ e Conrad-Martius

¹²¹ Eberhard Avé-Lallemant (1926-2015) foi assistente de Conrad-Martius; deu continuidade à sua pesquisa e colaborou com autora na finalização de alguns de seus últimos escritos. Posteriormente, tornou-se responsável pela organização de toda a obra de Conrad-Martius que está depositada na *Bayerische Staatsbibliothek* em Munique.

¹²² Cf. FELDES, Joachim. Il rifugio dei fenomenologi, *op. cit.*, p. 45-48.

¹²³ Winthrop Piekard Bell (1884-1965) era um canadense, aluno de Husserl junto com Stein; foi aprisionado durante a Primeira Guerra Mundial como inglês colonialista em Berlim. Após a guerra, Bell se engaja politicamente, solicitando auxílio ao Congresso Americano para a Alemanha. Em diversas ocasiões, enviou grandes quantias de dinheiro a Stein e aos Conrad para compra de livros ou para suprir outras necessidades, como é possível concluir pelas cartas de Stein. (Cf. STEIN, Edith. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*, *op. cit.*, p. 328, Nota 71; cf. também STEIN, Edith. 105. A Roman Ingarden. – Breslau, 30 de agosto de 1921, *op. cit.*, p. 716-719).

¹²⁴ Segundo Felde, as cartas, bem como o diário de Héring, que podem conter informações quanto às discussões realizadas nos encontros, ainda estariam sob a análise de especialistas em estenografia que trabalhavam na transcrição de todo o material. (Cf. FELDES, Joachim. Il rifugio dei fenomenologi, *op. cit.*, p. 48-50).

¹²⁵ STEIN, Edith. Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X (Suppl.). Martin Heidegger (Hrsg.) *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, p. 315-338, 1929.

publicaria *Cores*¹²⁶ como um capítulo adicional de *Ontologia real*, enquanto Koyré teria prometido um capítulo de seu livro sobre a filosofia de Jakob Böhme.¹²⁷

A comunhão que se formou na Casa dos Fenomenólogos ou Círculo de Bergzabern certamente rendeu muitos frutos. Dentre todas as relações, no entanto, a de Conrad-Martius e Stein consistiu em um vínculo muito mais íntimo que não se dissolveria jamais; Conrad-Martius relembra: “O modo como nos relacionávamos era algo bem diferente de uma amizade habitual”¹²⁸. O intenso convívio permitiu que ambas realizassem muitos estudos e atividades juntas, compartilhassem análises, bem como trocassem intuições e críticas a respeito de seus trabalhos, fazendo com que seus percursos intelectuais, ainda que se desenvolvessem de modo independente e direcionados a diferentes objetos de investigação, não apenas comungassem de um solo comum, mas também relacionassem reciprocamente suas próprias perspectivas que, em certa medida, podem ser consideradas complementares entre si. Um exemplo das atividades que as fenomenólogas realizaram em conjunto é a tradução para o alemão do *Ensaio sobre a ideia de Deus e as provas de sua existência em Descartes*¹²⁹ de Alexandre Koyré, que foi publicada em 1923 sob o título *Descartes und die Scholastik*, sem os nomes das tradutoras. Sem dúvida, essa foi, logo no início de sua convivência, uma oportunidade para que as pensadoras debatesses questões centrais referentes ao racionalismo e à Escolástica em relação à fenomenologia.

A Escolástica¹³⁰ exerceu grande influência no pensamento das fenomenólogas – o que se mostra mais explicitamente nas elaborações de Stein –, recebendo, no entanto, tratamentos

¹²⁶ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Farben. Ein Kapitel aus der Realontologie. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X (Suppl.). Martin Heidegger (Hrsg.) *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, p. 339-370, 1929. Republicado em Tübingen, em 1974.

¹²⁷ KOYRÉ, Alexandre. *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: J. Vrin, 1929. O capítulo do livro foi traduzido para o alemão por Conrad-Martius e publicado com o título *Die Gotteslehre Jakob Boehmes (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, X (Suppl.). Martin Heidegger (Hrsg.) Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, p. 225-281, 1929). Jakob Böhme (1575-1624) foi um filósofo naturalista e místico luterano alemão. Passou por diversas experiências místicas que o levaram a uma epifania, na qual lhe teria sido revelada a estrutura espiritual do mundo, atravessada pelas relações entre o Bem e o Mal. Conrad-Martius certamente se inspirou em seus escritos, nos quais a divindade não é concebida de modo estático, consistindo em uma luta entre princípios opostos; é possível perceber sua influência no pensamento de Conrad-Martius desde a obra *Diálogos metafísicos*, na qual a pensadora chega a citá-lo algumas vezes. O fato de Koyré escrever um livro sobre a filosofia de Jakob Böhme pode indicar que esse autor tenha sido tema de discussão nos encontros de Bergzabern. (Cf. STEIN, Edith. 178. A Roman Ingarden. – Espira, 1 de noviembre de 1928, *op. cit.*, p. 815).

¹²⁸ „Die Art und Weise, in der wir zueinander standen, war etwas ganz anderes als eine gewöhnliche Freundschaft.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Meine Freundin Edith Stein*, *op. cit.*, p. 165; republicado em alemão em STEIN, Edith. *Briefe an Conrad-Martius*, *op. cit.*, p. 62).

¹²⁹ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Leroux, 1922. Tr. al. *Descartes und die Scholastik*. Tr. H. Conrad-Martius & E. Stein. Bonn: Cohen, 1923.

¹³⁰ Como Escolástica, as pensadoras entendem o pensamento medieval cristão, incluindo Agostinho, Dionísio Pseudoareopagita e Boécio, que viveram muitos séculos antes.

diversos em cada uma delas em razão de seus diferentes âmbitos de pesquisa e de suas distintas orientações religiosas, das quais resulta um modo diverso de conceber a relação entre a fé e a filosofia. Provavelmente, o primeiro contato *em conjunto* que as duas pensadoras tiveram com a filosofia medieval foi justamente por ocasião da tradução do ensaio de Koyré, que trata de diversos pensadores escolásticos, dentre eles, Duns Escoto, filósofo que exercerá particular influxo na questão do princípio de individuação nas formulações de ambas as pensadoras.¹³¹ De toda maneira, partindo da experiência religiosa, suas abordagens seguirão, cada uma a seu modo, caminhos diversos seja em termos fenomenológicos, seja em termos metafísicos.

Permanecendo como sempre mais próxima da fenomenologia husserliana, Stein procurará explicitar o caminho que, em busca da verdade, a conduz para a esfera da Revelação, o que faz com que a pensadora examine a possibilidade de uma filosofia cristã.¹³² Sua primeira tentativa de relacionar a fenomenologia com a teologia foi realizada em 1929 no ensaio elaborado para a edição comemorativa dos 70 anos de Husserl (como mencionamos), no qual a pensadora coloca em confronto os pensamentos de Husserl e de Tomás de Aquino. Nesse trabalho, além de enfrentar a dificuldade de procurar harmonizar a filosofia contemporânea com a medieval, Stein mostra que a fenomenologia viabiliza um modo de

¹³¹ Segundo Avé-Lallemant, há quatro momentos em que se observa uma aproximação de Conrad-Martius ao pensamento de Tomás de Aquino e da Escolástica: o primeiro é antes do encontro com Stein e consiste em notas detalhadas de passagens do estudo da *Summa theologiae* escritas pela pensadora ao longo do curso de história da filosofia antes da elaboração de *Ontologia real* – consta inclusive um comentário crítico à Escolástica em contraste com a sua própria abordagem em um capítulo intitulado *Natureza*, que acabou não sendo publicado. O segundo momento deve-se ao trabalho de Stein – a tradução da obra *Quaestiones disputatae de veritate* e a elaboração de *Potência e ato* –, período no qual Conrad-Martius realizou também outros estudos escolásticos. Uma terceira retomada do pensamento de Tomás de Aquino ocorre com o estudo de escritos neoescolásticos, em particular de Joseph Gretd (GREDT, Joseph. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1929), também usados por Stein. A última referência a Tomás de Aquino e à Escolástica tem registro em 1954 e retoma a perspectiva crítica de *Ontologia real*. O segundo e o terceiro momentos consistem em um acolhimento positivo do pensamento neoescolástico, no qual se faz referência às formulações de Duns Escoto, às quais Stein também aderirá. (Cf. AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. *Begegnung in Leben und Werk zwischen Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius*. In: BECKMANN-ZÖLLER, Beate; GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara. (Hrsg.) *Edith Stein: Themen – Kontexte – Materialien*. Dresden: Verlag Text & Dialog, 2015, p. 66-90, p. 84-85). Um estudo minucioso sobre a influência de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein pode ser encontrado em: ALFIERI, Francesco. *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein: la questione dell'individualità* Brescia: Morcelliana, 2014. Tr. port. *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade*. Tr. Juvenal Savian Filho e Clio Francesca Tricarico. Pref. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Posf. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2016. Ver também: _____. Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius: il recupero della filosofia medievale. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 143-197 e _____. Il “*principium individuationis*” e il “Fondamento ultimo” dell’essere individuale: D. Scotto e la rilettura fenomenologica di E. Stein. In: SHAHID, Mobeen; ALFIERI, Francesco. (ed.) *Il percorso intellettuale di Edith Stein*. Bari: Giuseppe Laterza, 2009.

¹³² Em um artigo que analisa a relação entre a fenomenologia e a experiência teológica realizada por Stein, Savian Filho procura identificar na origem do percurso steiniano, desde o início pautado pela busca da verdade, o que a fenomenóloga concebia então como *verdade*, indicando como resposta a *objetividade*. (Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. Uma perspectiva sobre Edith Stein e a Fenomenologia, *op. cit.*

investigação que permite uma via de acesso entre as duas correntes de pensamento.¹³³ Conrad-Martius, embora admita uma convergência entre fé e razão mostrando que é possível estabelecer até uma concordância entre a filosofia e a teologia em termos metafísicos, não toma as verdades reveladas como critério último de validade e se concentra no projeto de elaboração de uma ontologia própria.

A tentativa de um acordo entre fé e razão, sem dúvida, não é uma tarefa fácil, mas isso não quer dizer que seja impossível, desde que sejam reconhecidos seus respectivos domínios e métodos a fim de investigar a possibilidade de algum tipo de conciliação que garanta a sua legitimidade.¹³⁴ Nesse sentido, seria necessário descobrir uma instância em que fé e razão não circunscrevam limites uma à outra, mas ao contrário, possam encontrar um ponto de convergência, no qual seus domínios se coadunam. Uma instância com um ponto de convergência possível é encontrada na ordem do *sentido*: o *lógos* que atravessa todas as realidades e vivências do ser humano, em todas as suas dimensões. Desse modo, a fenomenologia se apresenta como uma abordagem privilegiada para a tarefa e, certamente, foi o que Stein percebeu muito cedo. A maneira com que Stein articula fé e razão no âmbito da fenomenologia justifica-se a partir do pressuposto de que o propósito da filosofia é buscar a verdade e compreender seus fundamentos últimos; desse modo, o filósofo que pretende cumprir essa tarefa não pode se furtar a examinar todas as dimensões da experiência humana, o que inclui a experiência religiosa. Para tanto, seria necessário ao filósofo abrir-se para essa

¹³³ No ensaio *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino*, Stein destaca os pontos de convergência e de contraste entre os dois pensadores. Segundo a autora, Husserl e Tomás de Aquino possuem o mesmo objetivo – fazer com que a pesquisa filosófica, por meio de um trabalho rigoroso da razão, alcance resultados válidos; no entanto, os filósofos utilizam diferentes meios para alcançá-lo. Em linhas gerais, o território comum é encontrado no âmbito da essência, embora com abordagens diversas; em relação à possibilidade de conhecimento, contudo, Husserl assume a consciência humana e o ego transcendental como elemento central, enquanto Tomás de Aquino, ainda que considere a razão natural como o instrumento humano que o capacita ao conhecimento, dada a limitação dessa capacidade, admite a superação desse limite por meio da fé que possibilitaria ao ser humano chegar à verdade que está em Deus. Desse modo, a posição de Husserl é considerada pela autora como egocêntrica, enquanto a de Tomás de Aquino é entendida como teocêntrica. As duas perspectivas, porém, do modo como apresentadas por Stein, encontram pontos de afinidade, pelos quais ambas podem ser consideradas, em certa medida, complementares entre si. (Cf. A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: ensaio de um cotejo. Tr. Ursula Anne Matthias. In: _____. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. port. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 99-134, p. 113-117). Posteriormente, a filósofa, sob a influência de Erich Przywara, aprofundará seu conhecimento do pensamento tomasiano ao traduzir, em 1932, as *Quaestiones disputatae de veritate* de Tomás de Aquino, tradução que, como dissemos, oferecerá para Conrad-Martius ler, convidando a amiga a aprofundar seus conhecimentos sobre o pensamento tomasiano. (Cf. STEIN, Edith. *Briefe an Conrad-Martius*, op. cit., p. 12).

¹³⁴ Sobre a questão da relação entre fé e razão, considerando inclusive a perspectiva adotada por Stein, veja-se: SAVIAN FILHO, Juvenal. *Fé e razão: uma questão atual?* São Paulo: Loyola, 2005; _____. Sentido e possibilidade de uma filosofia cristã segundo Edith Stein. *Coletânea*, n. 4, p. 13-40, 2003. Disponível em: https://www.academia.edu/7136764/Sentido_e_possibilidade_de_uma_filosofia_crist%C3%A3_segundo_Edith_Stein. Acesso em: 23 out. 14. Cf. também ALES BELLO, Angela. Introduzione. In: STEIN, Edith. *La ricerca della verità*, op. cit., p. 7-52.

experiência e acolher a *Revelação*. Com isso, segundo a fenomenóloga, teologia e filosofia conservariam seus respectivos domínios, cabendo à teologia explicitar o sentido da Revelação e à filosofia aprofundar suas elaborações alcançando os fundamentos últimos fornecidos pela teologia. Desse modo, a filosofia mantém seu caráter autônomo no sentido de exercer a razão de acordo com a sua própria legalidade, mas passa a depender da fé e da teologia, do mesmo modo como depende de qualquer dado da percepção. Em suma, o “complemento” que a teologia fornece para a filosofia, nesse caso, refere-se ao *conteúdo* inerente a um saber voltado à totalidade do ser, ainda que esse conteúdo não consista nas verdades reveladas *como tal*, dado que pela fé alcança-se a compreensão de algo que ela apenas *indica*, mas que, no fundo, permanece incompreensível.¹³⁵

Uma das críticas mais comuns ao estabelecimento da experiência religiosa como campo de pesquisa filosófica consistiria em questionar a validade dessa experiência, dado que se trata de uma vivência de caráter estritamente pessoal e inalcançável para aquele que não a vivencia – o não-crente. De todo modo, vale lembrar que a investigação fenomenológica admite a validade de qualquer vivência *singular*, pois esta se coloca sempre como *possibilidade*. Nesse sentido, é compreensível que Stein desenvolva sua investigação com base em sua experiência pessoal, na qual a busca pela verdade compreende o exame de toda experiência humana, o que inclui os fatos da Revelação. Se, para o filósofo cristão, essa experiência se constitui em *tese*, para o não-cristão pode, ao menos, ser tomada como *hipótese*.¹³⁶

A passagem que Stein realiza da fenomenologia para a metafísica pode ser compreendida a partir da experiência comum: partindo da experiência da *certeza de ser* (e não de uma *concepção de ser*), revela-se nessa apreensão que é possível ir *além* dela, dado que, pelo fato de estarmos em uma dimensão temporal, não podemos ser o fundamento de nós mesmos. Na experiência, na passagem dos instantes, revela-se, assim, um indivíduo que mantém uma permanência em meio a constantes mudanças; na verdade, tudo se apresenta com identidades que nos permitem colher seu *sentido*. Em outras palavras, tudo o que se mostra na esfera fenomênica consiste na atualidade de um *ser determinado*. Stein entra,

¹³⁵ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 32.

¹³⁶ Cf. *ibidem*, p. 36. Isso justificaria a abertura do campo de investigação às verdades reveladas ainda no sentido que, de acordo com a fé, o ser humano pode alcançar a contemplação da sabedoria divina também por uma visão mística. (Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. *Fé e razão*, op. cit., p. 93).

assim, na ontologia e, desse modo, abre-se, no interior da fenomenologia, o caminho legítimo para uma investigação metafísica.¹³⁷

Nesse âmbito, são acolhidos termos da tradição por lhe parecerem adequados para descrever aquilo que se mostra com clareza, em particular, aqueles relativos às concepções de Tomás de Aquino que procurou tornar as verdades reveladas pela fé compreensíveis à luz da filosofia aristotélica. Quando acolhe os resultados alcançados pela Escolástica, Stein não o faz acriticamente, reelaborando diversas noções em termos fenomenológicos. Quando adere, no entanto, *prevalentemente* à interpretação escolástica, destaca-se o principal objetivo de seu

¹³⁷ Cf. anotações de aula realizadas durante a disciplina *História da Filosofia Contemporânea I*: Edith Stein e a ontologia da matéria, ministrada pelo Prof. Juvenal Savian Filho (Curso do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos: EFLCH-UNIFESP, 1º semestre de 2018). Precisamente nesse ponto, parece-nos, cabe uma observação no que diz respeito à relação entre a experiência religiosa e a filosofia ou à passagem da fenomenologia para a metafísica. Trata-se, na verdade, de quatro instâncias a serem conjugadas e não duas como pode parecer: a experiência religiosa (vivência originária, evidência e campo de investigação), a teologia (sistematização teórica da experiência religiosa), a filosofia medieval (filosofia voltada à experiência religiosa mesma e à teologia) e a fenomenologia (com seu caráter essencial, nesse caso, voltado à apreensão do sentido da totalidade do ser). Em uma investigação genuinamente fenomenológica, *antes* de acolher concepções preestabelecidas de qualquer área do saber, seria necessário trilhar o percurso que *mostra* determinado caráter essencial para, *depois*, identificar as concepções que vão ao encontro desse resultado encontrado no âmbito da essência. A experiência comum leva Stein à metafísica e esta, à *experiência religiosa*, uma vez que é essa a vivência que lhe revela a possibilidade de compreensão do ser que está além da dimensão temporal; entretanto, a investigação *puramente fenomenológica* da experiência religiosa, no caso, a *apreensão genuína em termos essenciais* das verdades reveladas pela fé (que poderiam posteriormente encontrar conformidade com a abordagem teológica e as conceitualizações filosóficas) não é explicitamente apresentada, uma vez que as concepções da Escolástica parecem cumprir esse papel. Com efeito, o que Stein propõe em sua obra maior, *Ser finito e eterno*, não parece ser um percurso *estritamente* fenomenológico, ainda que ela nunca o abandone. De todo modo, Stein sustenta que a abordagem filosófica não consistiria em uma racionalização da fé, mas em um tipo de *harmonização* entre fé e razão, tornando visível ao ser humano o que é racionalmente acessível das verdades reveladas. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 30). O modo como Stein realiza essa *harmonização*, portanto, requer uma análise rigorosa que descreva a passagem de um âmbito a outro, para que não se corra o risco de, por um lado, extrapolar a abordagem fenomenológica e, por outro, justamente racionalizar a experiência que revela seu sentido na ordem do mistério. Parece-nos que nessa direção segue também a interpretação de Messinese que identifica o percurso filosófico steiniano como a passagem da fenomenologia husserliana à ontologia e da ontologia à filosofia cristã, destacando, porém, que é necessário “decifrar com muita atenção [...] a relação entre ontologia fenomenológica e metafísica dentro da sua proposta de filosofia cristã”. (“*decifrare con molta attenzione [...] il rapporto tra ontologia fenomenologica e metafisica all’interno della sua proposta di filosofia cristiana.*” MESSINESE, Leonardo. *Fenomenologia e metafisica: riflessioni sulla critica di Edith Stein al Dasein heideggeriano*, *op. cit.*, p. 186). Uma interpretação bastante coerente com o modo de Stein realizar essa intrincada harmonização é apresentada por Savian Filho que percebe o quanto é fácil incorrer no equívoco de, no percurso do pensamento steiniano, tomar como ponto de partida aquilo que foi ponto de chegada: “O erro estaria em insinuar que Edith, desde o início de sua atividade filosófica, teve um fio da meada ou uma preconcepção clara de onde ia chegar, bastando-lhe apenas desenrolar esse fio ou desenvolver essa preconcepção. Quem se aproxima de Edith Stein e estuda sua vida e obra, dá-se conta, ao contrário, de que aquilo que chamamos de pensamento steiniano ou de filosofia steiniana é algo que foi por ela construído a partir de diferentes descobertas e encontros ao longo de toda a sua vida.” (SAVIAN FILHO, Juvenal. *Uma perspectiva sobre Edith Stein e a Fenomenologia*, *op. cit.*, p. 8). Desse modo, fica menos difícil compreender que, considerando a totalidade de sua obra, o caminho que Stein percorre tem início na fenomenologia mesma, com a autora ainda jovem, com o claro objetivo de buscar o *sentido da verdade*, para encontrar no fim de seu percurso as verdades reveladas e a teologia como possibilidade de resposta. A admissão das verdades reveladas pela fé como fundamento da investigação fenomenológica em sua obra magna não consistiria, assim, no acolhimento de preconcepções da tradição de modo arbitrário, mas sim na continuidade de um processo que teve início muito antes em suas próprias experiências existenciais e análises fenomenológicas.

projeto, bem como que lugar a ontologia ocupa nele. Em *Ser finito e eterno*, ao determinar as verdades reveladas como aquelas que estabelecem os fundamentos últimos para uma tentativa de alcance do *sentido do ser*, a pensadora coloca a ontologia – ainda que densamente trabalhada – em um plano secundário em relação à filosofia cristã¹³⁸; com efeito, essa é a proposta que conclui a última parte da Introdução da obra: “Sentido e possibilidade de uma ‘filosofia cristã’”. Essa será uma diferença marcante entre a sua perspectiva e a de Conrad-Martius, cujo campo de investigação primordial, ainda que considere as verdades reveladas em suas análises, será a ontologia mesma.

A questão é que, partindo das verdades reveladas – por exemplo, a ideia de criação¹³⁹ – Stein assume as concepções da Escolástica como *base* a partir da qual desenvolver suas análises, confrontando-as ora com noções da Antiguidade, ora com descrições fenomenológicas. Conrad-Martius, por sua vez, não obstante considere a experiência religiosa e os conceitos escolásticos, não os pressupõem como base a partir da qual alcançar o sentido do ser: a experiência religiosa é vivenciada existencialmente e analisada fenomenologicamente nos mesmos termos de qualquer experiência humana, seja ela científica, cotidiana etc. Os conceitos escolásticos são evocados apenas nos momentos em que a análise fenomenológica vai ao encontro dessas concepções¹⁴⁰ e, assim, do mesmo modo

¹³⁸ Mais especificamente, a cristã católica.

¹³⁹ “A doutrina da fé enriquece também a filosofia com conceitos que, de fato, por mais que pudessem serem descobertos por ela, permanecem desconhecidos enquanto ela não os extrai dessa fonte: por exemplo, o conceito de criação. [...] Além disso, por fim, o mundo mesmo adquiriu um novo significado, pelo fato de ser visto com os olhos da fé. [...] Se o filósofo não quiser ser infiel ao seu objetivo de compreender o ente a partir dos seus fundamentos últimos, ele será forçado por sua fé a estender as suas considerações para além do âmbito daquilo que lhe é acessível naturalmente.” („*Die Glaubenslehre bereichert aber auch die Philosophie um Begriffe, die ihr tatsächlich fremd geblieben sind, solange sie nicht aus dieser Quelle schöpfte, obwohl sie an sich von ihr entdeckt werden könnten: z. B. den der Schöpfung. [...] Darüber hinaus hat schliesslich die Welt selbst dadurch, dass sie mit den Augen des Glaubens gesehen wird, einen neuen Sinn bekommen. [...] Wenn der Philosoph seinem Ziel, das Seiende aus seinen letzten Gründen zu verstehen, nicht untreu werden will, so wird er durch seinen Glauben genötigt, seine Betrachtungen über den Bereich dessen hinaus, was ihm natürlicherweise zugänglich ist, auszudehnen.*“ STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., 2006, p. 29).

¹⁴⁰ Nesse sentido, concordamos com Pfeiffer: “Conrad-Martius considera o ser finito a respectiva entidade real como fundação e portador de seu próprio ser e essência; suas análises, no entanto, mostram que esse ser real, na verdade, convém ao respectivo objeto efetivamente, mas não necessariamente. [...] Ela continua a perguntar por que as coisas finitas *absolutamente* são de modo que seu último fundamento não precisa mais de fundação. Esse lugar *metafísico* último de origem do ente deve necessariamente ir ao encontro do ser eterno, dado que todas as outras suposições com base em proposições suficientes devem mostrar-se impossíveis. A busca por esse princípio constitutivo último conduz Conrad-Martius à questão de Deus, mas por três razões isso não contradiz a exigência de ela mesma avançar no campo da filosofia com a investigação da essência desse último (ou primeiro) princípio. Primeiro, ela não parte de um conhecimento de Deus pela Revelação que a levaria aos princípios de um mundo entendido como criação. Pelo contrário, para ela, a referência a Deus resulta como uma necessidade filosoficamente indicada na questão da causa última. Segundo, ela não desenvolve um projeto teológico que aborde expressamente o tema da essência de Deus ou de suas ações. [...] Deus é tematizado apenas na medida em que oferece a resposta às questões levantadas na esfera das investigações filosóficas. O discurso, portanto, não é sobre Deus na medida em que seria justo, trinitário, encarnado ou de outro modo determinado pelo Cristianismo e por sua raiz judaica, mas apenas na medida em que é admitido como idêntico ao ser eterno e,

com as demais concepções da filosofia antiga – em particular as noções aristotélicas¹⁴¹ –, bem como com as diversas formulações científicas.¹⁴² A religiosidade de um modo geral (e não

portanto, como última magnitude determinante. Onde Conrad-Martius se desvia desse princípio e vai além, fazendo declarações teológicas [...], isso geralmente acontece apenas como um acréscimo a uma argumentação já completa. [...] Terceiro, Conrad-Martius não faz – encontramos-nos ainda do lado do conhecimento fenomenológico da essência – afirmações sobre a *existência* desse ser eterno. Em torno disso, resta unicamente saber como deveria ser fornecido um fundamento que *poderia* ser a fundação última de um mundo admitido como real (ou demonstrado como real de acordo com o exame epistemológico)”. („Zwar betrachtet Conrad-Martius innerhalb des endlichen Seins die jeweilige Realentität selbst als Grund und Träger ihres eigenen Seins und Wesens, ihre Analysen zeigen jedoch, dass dieses reale Sein dem jeweiligen Gegenstand zwar tatsächlich, nicht aber notwendig zukommt. [...] Sie fragt weiter, warum die endlichen Dinge überhaupt sind und insofern nach deren letztem, selbst nicht mehr begründungsbedürftigen Fundament. Dieser letzten, metaphysischen Ursprungsstelle des Seienden muss notwendig das ewige Sein zukommen, da sich alle anderen Annahmen aufgrund des Satzes vom zureichenden Grunde als nicht möglich erweisen müssen. Die Suche nach diesem letzten Konstitutionsprinzip führt Conrad-Martius zur Frage nach Gott, doch widerspricht dies aus drei Gründen nicht dem von ihr selbst vertretenen Anspruch, sich mit der Wesensuntersuchung dieses letzten (oder ersten) Prinzips weiterhin auf dem Gebiet der Philosophie zu bewegen: Erstens geht sie bei dieser Frage nicht von einer Erkenntnis Gottes durch Offenbarung aus, die sie zu den Prinzipien einer als Schöpfung verstandenen Welt führen würde. Vielmehr ergibt sich für sie die Verwiesenheit auf Gott als philosophisch gezeigte Notwendigkeit aus der Frage nach dem letzten Grund. Zweitens entwickelt sie keinen theologischen Entwurf, der das Wesen Gottes oder sein Handeln ausdrücklich zum Thema hätte. Dies bedeutet, dass Gott nur insofern thematisiert wird, als er die Antwort auf die im Rahmen der philosophischen Untersuchungen aufgeworfenen Fragen bietet. Die Rede ist also nicht von Gott, insofern er gerecht, trinitarisch, menschgeworden oder auf andere Art und Weise durch das Christentum und seine jüdische Wurzel zu bestimmen wäre, sondern allein, insofern er als identisch mit dem ewigen Sein und damit als zuletzt alles bestimmende Größe angenommen wird. Wo Conrad-Martius von diesem Prinzip abweicht und darüber hinausgehende theologische Aussagen macht, [...] geschieht dies zumeist nur als Zusatz zu einer bereits abgeschlossenen Argumentation [...] Drittens macht Conrad-Martius - wir befinden uns noch immer auf der Seite der phänomenologischen Wesenserkenntnis - an dieser Stelle noch keinerlei Aussagen über die Existenz dieses ewigen Seins. Noch geht es einzig darum, wie ein Grund beschaffen sein müsste, der letztes Fundament einer als real angenommenen (oder nach der erkenntnistheoretischen Überprüfung sich als real erwiesenen) Welt sein könnte.“ PFEIFFER, Alexandra Elisabeth. *Hedwig Conrad-Martius*, op. cit., p. 91-93).

¹⁴¹ Com relação ao tratamento fenomenológico dado às concepções aristotélicas, Avé-Lallemant destaca um ponto relevante: “Aristóteles e Tomás desempenharam um papel histórico muito importante na fundação da fenomenologia, que não é a continuação do trabalho dos dois filósofos, mas o desenvolvimento do seu *modo de trabalho rígido* e adaptação às medidas modernas. Aristóteles faz parte da história inicial da fenomenologia. Conrad-Martius assumiu esse *modo rígido de análise* aristotélico. De uma maneira muito original, ela deu nova vida aos temas aristotélicos usando uma abordagem fenomenológica.” (“*Aristotle and Thomas played a very important historical role in the foundation of phenomenology, which is not the continuation of the two philosophers’ work, but the development of their rigid working way and adaptation to modern measures. Aristotle is part of the initial history of phenomenology. Conrad-Martius took over this strict Aristotelian way of analysis. In a very original way, she gave new life to the Aristotelian themes using a phenomenological approach.*” ALFIERI, Francesco. *Hedwig Conrad-Martius*, op. cit., p. 524). (grifo nosso)

¹⁴² Fazemos aqui uma breve digressão para ressaltar um aspecto importante a ser mencionado quanto aos estudos e pesquisas de Conrad-Martius: seu interesse pela Biologia e pela Física. A pensadora procurava aplicar o método fenomenológico para analisar a conexão entre essas ciências e a metafísica. Em particular no que diz respeito à Biologia, sua relação com a fenomenologia pode ser vista como parte de um contexto muito mais amplo: os reinos da natureza vistos como os escolásticos costumavam considerá-los, divididos em formações inorgânicas e três níveis de seres orgânicos, consistindo nos reinos vegetal, animal e humano. O principal ponto de interesse era a natureza dessas diferenciações essenciais; a Biologia é importante nesse contexto, mas não é o tópico principal: ao examinar a Biologia, Conrad-Martius busca a posição do ser humano dentro da natureza. O que realmente lhe interessava era a cosmologia filosófica: a doutrina que estabelece a conexão entre as partes dentro da realidade total na qual o ser humano ocupa um lugar central já atribuído a ele pelos antigos filósofos. No aspecto constitutivo do ser humano, são identificadas duas direções – “a de baixo e a do alto”, usando as próprias expressões de Conrad-Martius: uma diz respeito às raízes no interior da natureza – os reinos vegetal e animal – e a outra se concentra na personalidade do ser humano, situada no caminho da dimensão espiritual – o reino dos espíritos puros ou anjos, como descrito pelos escolásticos. Conrad-Martius queria se concentrar na

somente o Cristianismo), portanto, é tomada como uma entre as tantas vivências humanas que são examinadas por Conrad-Martius com o objetivo de formular uma *fenomenologia ontológica*. É inegável que em suas descrições e análises, bem como na abordagem à metafísica é identificada a influência da Revelação, mas não somente dela, pois o modo de Conrad-Martius fazer fenomenologia consiste precisamente em utilizar todos os *sentidos* disponíveis para trazer à luz os princípios e as relações essenciais dos seres – *sentidos*, não preconceções.¹⁴³ Em outras palavras, ainda que as duas esferas – a religiosa e a científico-filosófica – partissem da mesma base existencial, Conrad-Martius sempre foi bastante rigorosa ao procurar separar seus pensamentos filosóficos de suas crenças religiosas.¹⁴⁴ Nesse aspecto, portanto, as duas pensadoras se desviam consideravelmente em seus percursos investigativos, ainda que compartilhem da essência da fé religiosa.¹⁴⁵

De todo modo, prevalece a fecunda e recíproca cooperação filosófica que as duas fenomenólogas estabelecem com sua amizade, o que fica evidente principalmente pelo exame das cartas de Stein. Avé-Lallemant confirma essa mútua colaboração, explicando que ambas exerceram influência uma sobre a outra, mas de modos diferentes:

Em termos de concepção sistemática, Conrad-Martius era a principal personalidade. Em termos de criação de conexões entre Fenomenologia e Escolástica, no entanto, Edith Stein foi o estímulo. É graças a Edith Stein que Conrad-Martius reelabora a filosofia de Tomás em seu livro sobre o ser. Por outro lado, Edith Stein baseou seu trabalho de habilitação *Potência e ato* na obra *Diálogos metafísicos* de Conrad-Martius. Ela enviou, então, seu manuscrito para a amiga e pediu-lhe para comentá-lo. Isso inspirou Conrad-Martius a voltar mais uma vez à questão do ser, do modo como é tratado em Aristóteles e em Tomás. Depois dessas leituras, ela escreveu o primeiro capítulo de seu livro *O ser*. Ela também voltou à sua “ontologia real” e tentou se basear em fundações mais sólidas. Assim, pode-se ver que as duas filósofas se inspiraram uma na outra.¹⁴⁶

investigação da metafísica das questões “terrenas”, sem adentrar no âmbito dos espíritos puros; essa perspectiva requeria o aprofundamento contínuo de suas pesquisas na área da Biologia, na qual produziu análises bem sólidas. Em contrapartida, Stein direcionaria a sua investigação mais para a dimensão pessoal-espiritual do ser humano. (Cf. ALFIERI, Francesco. Hedwig Conrad-Martius: A Philosophical Heredity, *op. cit.*, p. 522-524).

¹⁴³ Cf. ALES BELLO, Angela. *A fenomenologia do ser humano*, *op. cit.*, p. 224.

¹⁴⁴ Cf. ALFIERI, Francesco. Hedwig Conrad-Martius: A Philosophical Heredity, *op. cit.*, p. 526.

¹⁴⁵ A breve explanação da relação das fenomenólogas com a Escolástica aqui apresentada visa apenas auxiliar a contextualização de seus pensamentos, complementando a informação das fontes que as influenciaram. Como dissemos na Introdução, o tratamento dado à questão principal desta pesquisa não explorará a influência da Escolástica, procurando, em vez disso, destacar as perspectivas fenomenológica e metafísica, esta última não necessariamente vinculada à teologia. Assim, referências e explicações relativas a concepções da tradição medieval serão realizadas pontualmente, apenas quando se mostrarem imprescindíveis.

¹⁴⁶ “*In terms of systematic conception, Conrad-Martius was the leading personality. In terms of creation of connections between phenomenology and scholastics, however, Edith Stein was the trigger. It is thanks to Edith Stein that Conrad-Martius re-elaborated Thomas’ philosophy in her book on the Being. On the other hand, Edith Stein based her doctorate work Potenz und Akt on Conrad-Martius’ Die metaphysischen Gespräche’.* She then sent her friend her manuscript and asked her to comment on it. This inspired Conrad-Martius to go back once more to the question of Being, as it is treated in Aristotle and in Thomas. After these readings she wrote the first chapter of her book *Das Sein*. She also went back to her ‘real-ontology’ and tried to base it on more solid

Dessa mútua inspiração, parece brotar em ambas as filósofas o anseio de abrir um horizonte no qual seja possível compatibilizar as diferentes perspectivas filosóficas com a metafísica – cada pensadora a seu modo –, no sentido de buscar uma *terceira via*: no caso de Conrad-Martius, a *fenomenologia ontológica* se apresenta como alternativa para os dois tipos de fenomenologia aos quais se opõe – a idealista transcendental e a existencialista –, procurando fundamentar, em seu caráter essencial, a existência independente do mundo (de uma consciência ou de um eu), por esse mundo possuir um *lógos* objetivo, por ser em si mesmo pleno de sentido¹⁴⁷; em Stein, a *ontologia fenomenológica* que leva à *filosofia cristã* propicia a abertura a um campo da experiência humana que envolve um alargamento da própria esfera fenomenológica de investigação, buscando alcançar um maior grau de consciência do fundamento existencial do ser humano e do sentido do ser.

Em linhas gerais, é possível destacar como contribuições significativas as perspectivas abertas pelas duas fenomenólogas conforme segue. Em Conrad-Martius, a pesquisa da fundação ôntica da realidade, considerando as possíveis relações entre as leis que regulam a natureza em seus caracteres essencial e ontológico, fornecem um solo comum para o exame de todas as dimensões do mundo real, da esfera física à pessoal-espiritual; não menos importantes e direcionadas ao seu projeto de elaboração de uma cosmologia filosófica são suas formulações acerca do tempo¹⁴⁸, cujas dimensões atravessam e integram todas as esferas da realidade. Em Stein, a investigação sobre o sentido do ser, o que consiste para a filósofa na busca pela verdade, faz com que seja encontrada, por meio da fenomenologia, a abertura à metafísica, o que possibilita a retomada e, em certa medida, a reelaboração de concepções da tradição; nesse percurso, distingue-se a identificação do núcleo da essência singular da pessoa humana que remete ao ser das essencialidades, cujo arquétipo repousa no ser eterno.¹⁴⁹

foundations. So you can see that the two philosophers inspired one another in turn.” (ALFIERI, Francesco. Hedwig Conrad-Martius: A Philosophical Heredity, *op. cit.*, p. 525). Ainda segundo Avé-Lallemant, Conrad-Martius recebeu um último estímulo de Edith Stein após sua morte, quando leu *A ciência da cruz* (STEIN, Edith. *Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz*. Ulrich Dobhan (Hrsg.). ESGA 18, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2003).

¹⁴⁷ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Phänomenologie und Spekulation*, *op. cit.*, p. 374 e 377.

¹⁴⁸ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Zeit*. München: Kösel, 1954.

¹⁴⁹ Para uma visão sumária do percurso trilhado pelas duas pensadoras nos âmbitos pessoal e acadêmico, veja-se: ALFIERI, Francesco. Nota bio-bibliográfica di Edith Stein. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 413-461 e _____. Nota bio-bibliográfica di Hedwig Conrad-Martius. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 463-483. Para mais informações sobre a vida e a obra de Hedwig Conrad-Martius e Edith Stein, considerando a relação entre as duas pensadoras, veja-se: ALES BELLO, Angela. *Edith Stein – Ontologia Metafísica Vita*. In: ALES BELLO, Angela; BREZZI, Francesca. (ed.) *Il filo(sofare) di Arianna: percorsi del pensiero femminile nel novecento*.

3 SER E ESSÊNCIA

“O sentido e a essência não se encontravam em algum lugar atrás das coisas, senão em seu interior, no íntimo de todas elas.”

(Hermann Hesse)

Como dissemos no início, a pesquisa acerca da identidade pessoal neste trabalho qualifica-se sobretudo como uma investigação de *essência* que, entendida fenomenologicamente como aquilo que se obtém com a redução eidética, é apreendida por seus modos de *ser*, o que requer intrinsecamente um exame da questão do *ser* mesmo. Dissemos também que as perspectivas abertas no âmbito fenomenológico relativo a essa questão envolvem a problemática de “onde” situar o ser verdadeiro: na ordem do sentido (significações articuladas entre termos gerais) ou na ordem da existência (essência singular do ente individual). Veremos que, em vez de procurar articular isoladamente os pares “ser/sentido e existência” e “ser/existência e essência”, Conrad-Martius e Stein propõem, cada uma a seu modo, uma terceira via, na qual, em linhas gerais, ser e essência podem ser entendidos como *modos de existência atravessados por sentidos*. O caminho que propomos para tanto procurará partir das análises acerca do *ser* da maneira como foi examinada pelas duas filósofas de modo a conduzir a investigação ao cerne da questão: o *ser essencial*.

3.1 SER REAL E SENTIDO DO SER

Para o tratamento da problemática do ser, Conrad-Martius centra-se no exame do ser real, ao passo que Stein, no sentido do ser. Naturalmente, isso não significa que Conrad-Martius não tenha considerado a questão do sentido em suas investigações do ser real, muito menos que Stein não tenha se voltado para a dimensão efetiva do ser. Eleger, no entanto, o ser real e o sentido do ser como objetos primordiais de pesquisa, longe de se restringir a uma preferência pessoal, manifesta justamente o que se mostra como fundamento em ambas as

Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2001. p. 31-43. _____. *A fenomenologia do ser humano*, op. cit. _____. Hedwig Conrad-Martius – Ontologia e vida. In: ALES BELLO, Angela; BREZZI, Francesca. (ed.) *Il filo(sofare) di Arianna*, op. cit., p. 19-30. AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. *Begegnung in Leben und Werk zwischen Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius*, op. cit., p. 66-90.

abordagens e qual a possibilidade de confronto – ou encontro – das duas perspectivas. O ser real fundaria o sentido do ser ou consistiria em um de seus modos de doação? Acreditamos que a análise dos tratamentos dados pelas duas fenomenólogas a essa problemática no âmbito da pesquisa de essência inaugura uma perspectiva de investigação que, ao contrário de conduzir a um impasse, pode indicar uma via conciliatória, o que se mostrará estreitamente concordante com os aspectos constitutivos do *ser essencial*. Na verdade, procuraremos mostrar que as duas perspectivas podem ser consideradas complementares entre si.

Como já pudemos antecipar brevemente no capítulo 2, um ponto de partida comum para as duas fenomenólogas consiste no interesse pelo resgate do caráter existencial em suas investigações. Um segundo ponto em comum a ser evidenciado neste capítulo é que as abordagens das pensadoras acerca da questão propõem análises realizadas por meio de *analogias*, o que – apressamo-nos em dizer – não acontece por uma limitação teórica, mas em razão de a analogia se revelar como o modo adequado de evidenciar as relações entre os seres. Nesse sentido, o tratamento dado à questão do ser conduz Conrad-Martius ao que ela denomina *analogia essendi*, enquanto Stein explora o sentido do ser considerando a *analogia entis*.

3.1.1 O ser real no pensamento de Hedwig Conrad-Martius: a *analogia essendi*

As bases para a investigação do ser real foram colocadas por Conrad-Martius em sua obra *Ontologia real* (1923)¹, a partir das quais a fenomenóloga desenvolveu seu pensamento reelaborando-o gradualmente ao longo dos anos, sem, porém, apresentar alterações significativas em suas concepções fundamentais, e sim novos resultados, com caráter complementar. Em termos fenomenológicos, como dissemos, Conrad-Martius se distancia consideravelmente de Husserl, especialmente por permanecer apenas no âmbito da primeira redução;² mas isso não significa que seus resultados possam ser considerados extrafenomenológicos. Nesse sentido, um primeiro ponto a ser destacado é que, embora a

¹ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie*, *op. cit.* Por ser a primeira obra voltada à temática, alguns elementos que posteriormente se mostrarão fundamentais ainda não aparecem nesse texto; no entanto, *Ontologia real* tem a vantagem de descrever com maior riqueza de detalhes a abordagem fenomenológica e as análises de cada aspecto constitutivo da realidade.

² Como lembra Avé-Lallemant, na verdade, Conrad-Martius sequer utiliza o termo *redução*. (Cf. AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. Hedwig Conrad-Martius (1888-1966): Phenomenology and Reality. In: SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. p. 212-222, p. 214).

pensadora admita diversos tipos de *existência* (categorial, ideal, real etc.)³, isso não significa que o termo *realidade* se restrinja à *efetividade efetiva* ela mesma – ainda que o foco da indagação se conduza predominantemente por essa perspectiva –, muito menos que seja voltada precisamente para a apreensão das coisas no mundo factual:⁴ seu trabalho é realizado estritamente no campo da *pesquisa de essência* completamente inserido no modo de orientação proposto pela eidética husserliana. Isso é apresentado claramente logo no início de *Ontologia real*:

Perguntamos o que é realidade? Trata-se para nós de uma investigação pura da essência no sentido da eidética husserliana. A problemática epistemológica: de que modo e até que ponto se pode afirmar se este ou aquele dado é ou não algo verdadeiramente real – esse conhecimento que por tanto tempo impediu o livre acesso a qualquer autêntica questão filosófica – permanece aqui completamente fora da discussão. Perguntamos o que em si mesmo faz ou faria de algo uma realidade, seja ela factual ou apenas imaginária.⁵

Conrad-Martius realiza, portanto, uma investigação na ordem da essência, buscando a fundamentação ontológica do ente efetivo, sem a preocupação de adentrar no âmbito das questões epistemológicas ou metafísicas.⁶ O ser real é investigado em sua peculiaridade

³ Nesse sentido, Stein, ainda que admita ser possível falar de diversos tipos de existência, como, por exemplo, “existência matemática”, preferirá empregar o termo *existência* para a modalidade de ser que se coloca como o mais originário diante do ser pensado: ao existente é atribuído o sentido de *οὐσία* (tanto da *πρώτη* como da *δεύτερα οὐσία*). (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein, op. cit.*, p. 134).

⁴ Quanto à noção de realidade de Conrad-Martius, Ales Bello considera que há uma aproximação das concepções da Escolástica, uma vez que “aquilo que é real (*das Reale*) é o ‘realizador’ de modo positivo e pessoal da sua própria quiddidade”, o que permite “falar de realidade como efetividade (*Wirklichkeit*) ou atualidade (*Aktualität*)”. Contudo, ainda segundo a autora, Conrad-Martius ampliaria, bem como aprofundaria a concepção de realidade em relação à Filosofia Medieval, de um lado, por distinguir entidades reais naturais das demais entidades reais – como por exemplo, a casa, o Estado etc. –, e, por outro lado, pelo uso metódico da intuição, ou seja, por fazer “o tipo de análise que tende ao fenômeno primário, originário (*Urphaenomen*) da realidade, sem se interessar pela realização factual no mundo dado.” (ALES BELLO, Angela. Fenomenologia e ontologia. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 17-66, p. 54).

⁵ „Wir fragen, was ist Realität? Es handelt sich uns dabei um eine reine Wesenserforschung im Sinne der Husserlschen Eidetik. Die erkenntnistheoretische Problematik: wodurch und inwieweit man sich versichern könne, ob dieses oder jenes Gegebene ein wahrhaftig Reales ist oder nicht – diese Problematik, die so lange den freien Zugang zu jedweder echt philosophischen Fragestellung versperrt hat, bleibe hier völlig außerhalb der Diskussion. Wir fragen, was eine Realität, wenn sie sich faktisch vorfindet oder auch nur als vorgefunden gedacht werden mag, zu einer solchen an sich selbst macht oder machen würde.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie, op. cit.*, p. 159, §1). Aproveitamos para esclarecer uma questão de ordem terminológica: os termos *Realität* e *Wirklichkeit* no pensamento de Conrad-Martius referem-se respectivamente aos caracteres essencial e efetivo do ser real; a essência da realidade é o que faz com que o ser real seja efetivo. Em outras palavras, se há um ser concreto, efetivo, factual, nele se encontra uma essência que, em seu núcleo, carrega a realidade como essencialidade. O importante é compreender que a realidade, portanto, não se encontra ela mesma no âmbito da factualidade – não é *casual* que ela ocorra; como núcleo essencial, a realidade é o fundamento *necessário* do ser efetivo. Essas distinções serão esclarecidas no decorrer do capítulo.

⁶ Para Conrad-Martius, à epistemologia cabe a verificação do fato correspondente ao fenômeno, enquanto à metafísica compete a investigação das origens últimas da realidade efetiva. Nesse sentido, a fenomenologia se coloca como solo das investigações preliminares que permite examinar a essência da realidade, a partir do que a

essencial e abrange diversos âmbitos – pode-se dizer que esses âmbitos do ser real sejam correlatos a uma infinidade de ontologias regionais –, permanecendo, porém, como veremos, o real mesmo como o ser primordial em relação ao qual todos os demais seres serão análogos; em outras palavras, ele consistirá, como diz Pfeiffer, no termo subjacente fundamental das *analogias do ser*: a medida em relação à qual todas as outras formas do ser são determinadas.⁷

Por se tratar de um escrito mais maduro, a obra *O ser*⁸ agrega às concepções elaboradas em *Ontologia real* os estudos que justamente fundamentam a ideia de analogia entre os seres, o que se mostra extremamente relevante para o melhor entendimento da própria concepção do ser real de Conrad-Martius. Por essa razão, procuraremos apresentar, em primeiro lugar, as análises que permitiram à fenomenóloga admitir a *analogia essendi*, seguindo prevalentemente as argumentações desenvolvidas na obra *O ser*.

3.1.1.1 A analogia essendi

Tomando como base a máxima de Aristóteles – “o ser se diz de vários modos” – e considerando as análises de Franz Brentano em sua obra *O múltiplo significado do ente segundo Aristóteles*⁹, a noção inicial relativa ao ser da qual parte Conrad-Martius pode ser brevemente formulada da seguinte maneira: do ente predicam-se diversos significados que expressam seus modos de ser; contudo, *ente* e *ser* consistem em variações de um mesmo termo que assume significados diversos. A relação entre esses múltiplos significados do mesmo termo é examinada por Brentano em seu conceito de analogia, especificamente no sentido da *analogia com o mesmo termo* – o que remete perfeitamente ao clássico exemplo dado por Tomás de Aquino¹⁰ com relação aos vários significados de *saúde*: saúde em seu sentido originário refere-se apenas ao corpo; no entanto, fala-se *por analogia* de medicina saudável, dieta saudável, pele saudável etc. Segundo Conrad-Martius, a *analogia com o mesmo termo* pressupõe, então, um primeiro significado, por assim dizer, original do conceito em questão – o *termo* ao qual todos os outros significados remetem em sentido diferente –, de

epistemologia e a metafísica podem seguir seus caminhos. (Cf. AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. Hedwig Conrad-Martius (1888-1966): Phenomenology and Reality, *op. cit.*, p. 215).

⁷ Cf. PFEIFFER, Alexandra Elisabeth. *Hedwig Conrad-Martius: eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005, p. 91.

⁸ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, *op. cit.* Conforme explicado pela própria autora, as duas partes dessa obra são baseadas em dois trabalhos realizados na década de 1930 (que não puderam ser publicados na época), dos quais ela reelaborou algumas partes em 1957; são eles: *Os significados ontológicos do ser (Die ontologischen Seinsbedeutungen)* e *Matéria e espírito (Stoff und Geist)*.

⁹ BRENTANO, Franz. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Herder, 1862.

¹⁰ Exemplo, na verdade, já apresentado originariamente por Aristóteles; cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002, Γ 2, 1003b, p. 131-133.

modo que, a partir das diversas referências ao mesmo termo, provém a possibilidade de denominá-las não como homônimas, nem como sinônimas, mas como *análogas*.¹¹

Para Conrad-Martius, a concepção de *analogia com o mesmo termo* de Brentano pode ser aplicada ao que acontece com os diversos usos do termo *ente*. Isso se torna evidente quando analisamos os diferentes empregos do termo *é* nos mais variados juízos: nas afirmações “Maria *é* um ser humano”, “esta bola *é* igual àquela” e “um não-ente *é* um não-ente e não um ente”¹², pode-se perceber claramente que o *é* expressa diversos *modos de ser*. Nesse sentido, destacam-se alguns aspectos fundamentais que relacionam os diversos modos de ser aos diversos *âmbitos* em que se encontra o *ser*. Por exemplo, não é possível estabelecer um nexo entre o *ser* empregado em uma proposição lógico-conceitual (como no princípio de não-contradição) e o *ser* usado em um juízo que predica uma coisa real (como o ser azul de algo); nesse sentido, mais acentuada ainda é a diferença entre o *ser* de algo efetivamente existente e o *ser* de um não-ente – retornaremos a isso. A questão que se coloca, na verdade, é: o que haveria *em comum* em todas essas ocorrências do termo *ser*? A fenomenóloga observa que em todos os casos mencionados poderia ser identificada uma ambiguidade no termo *é* que, ao exercer a função lógica de cópula, conduziria a um equívoco no âmbito ontológico. Em outras palavras, a pensadora trata inicialmente, portanto, de estabelecer *a diferença entre o ser da cópula e o ser existencial*.¹³ A questão leva Conrad-Martius a um exame minucioso do juízo existencial, o que, como veremos, justificará a noção de *analogia do ser*, bem como terá consequências significativas para a sua ontologia. Para essas análises em particular, a pensadora toma como base sobretudo os estudos de Pfänder.¹⁴

¹¹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, *op. cit.*, p. 17.

¹² Para maior clareza, antecipamos que, por *ente*, em sentido amplo, Conrad-Martius entende algo que é o próprio portador de seu ser, seja abstrato ou concreto; veremos que o *ente por excelência* será considerado apenas o real, por ser o próprio portador de seu ser substancialmente, não apenas formalmente.

¹³ Nesse sentido, a posição de Conrad-Martius pode ser considerada próxima à de Heidegger em sua tese de doutorado intitulada *A doutrina do juízo no psicologismo*, no que diz respeito à sua crítica a Brentano, para quem a cópula exerce apenas a pura função lógico-gramatical. Segundo Volpi, com relação à esfera da realidade, Heidegger afirma que no juízo existencial, o verbo ser, além da função categorial sempre implícita, assume um sentido diferente conforme o tipo de existência ao qual ele remete, não só afirmando-o, como também reconhecendo o ser-assim (*Sosein*) do sujeito. Desse modo, Heidegger atribui à cópula não apenas a função lógica, mas também a sua remissão à esfera ontológica. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus: ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. In: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 65-66, e VOLPI, Franco. *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: CEDAM, 1976, p. 103-105).

¹⁴ Não somente Conrad-Martius, mas também Stein, em *Ser finito e eterno*, remete igualmente aos estudos de Pfänder ao analisar a cópula segundo as definições de Tomás de Aquino. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 113-114). Percebe-se também aqui que os estudos que as duas fenomenólogas realizaram em conjunto produziram resultados muito próximos no mesmo período.

A aparente ambiguidade da cópula *é* encontra uma solução, apresentada por Pfänder em seu texto *Lógica*¹⁵, na identificação de sua dupla função: a primeira seria apenas criar o nexos entre sujeito e predicado; a segunda consistiria na afirmação, que não deve ser entendida necessariamente como uma posição de existência.¹⁶ Pfänder conclui que a dupla função do termo *é* nos juízos pode ser entendida como uma analogia, dado que não haveria igualdade semântica nessa dupla função, mas sim semelhança, pois a subsistência do estado de coisas remete de certo modo à existência de coisas.¹⁷ Mesmo não concordando plenamente com Pfänder,¹⁸ Conrad-Martius examinará a possibilidade de aplicar essa analogia a todos os outros significados do termo *é* – o que, no limite, poderia ser entendido como admitir uma *multiplicidade de homônimos* do termo *ser* –, concentrando, porém, a investigação no momento da intuição da essência; trata-se, na verdade, de apreender precisamente o *sentido* – e não a função – *do ser da cópula*, o que requer destacar uma distinção fundamental: a diferença entre a subsistência (*Bestehen*)¹⁹ de um estado de coisas e a existência (*Existenz*) de um objeto e suas propriedades, ainda que entre ambos exista uma ligação fundamental. No primeiro momento, Conrad-Martius volta a sua análise estritamente ao *ser* imanente ao estado de coisas, deixando à parte a questão da existência.

O estado de coisas se encontra na base de um território amplo de proposições, relacionadas não apenas a enunciados predicativos, mas também a expressões impessoais como, por exemplo, “faz calor” ou “existem árvores”; ainda que nessas expressões o *ser* não apareça explicitamente, ele sempre está inserido nelas. Isso leva Conrad-Martius à questão de

¹⁵ PFÄNDER, Alexander. *Logik. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV, p. 1-125, 1921.

¹⁶ Em seu ensaio *Essência e existência*, Seifert esclarece a distinção das duas funções da cópula propostas por Pfänder do seguinte modo: a primeira função relaciona o elemento compreendido pelo conceito de predicado a qualquer tipo de existência que seja entendido pelo conceito do sujeito; a segunda função consiste não apenas em relacionar o predicado ao sujeito, mas em afirmar o predicado do sujeito, em *colocá-lo*, de modo a atribuir o predicado ao sujeito de maneira definitiva. Em ambos os casos, a função da cópula é claramente distinta do predicado *existência*. Veremos, a seguir, que Conrad-Martius admitirá o *modo* de existência como um tipo de *preenchimento* do ser da cópula que em si é formal e logicamente vazio. (Cf. SEIFERT, Josef. *Essence and Existence: A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of “Phenomenological Realism” and a Critical Investigation of “Existentialist Thomism”*. *Aletheia: An International Journal of Philosophy*, vol. I, Metaphysics, p. 17-157, 1977, p. 125).

¹⁷ Lembramos que *existência* aqui deve ser entendida em seus mais variados modos, não apenas como realidade efetiva.

¹⁸ Conrad-Martius diverge de Pfänder no que se refere à *função de afirmação* do termo *é* da cópula: para a pensadora, o estado de coisas não está relacionado apenas ao caráter afirmativo de um juízo, mas também aos caracteres interrogativo e hipotético, e até o negativo, que não deve ser entendido apenas como mera inexistência, dado que essa inexistência pode ter consequências reais. Stein, por sua vez, acrescenta ainda mais uma possibilidade – ou uma distinção – relativa ao caráter negativo de um juízo, inserindo a noção de *privação* no caso dos entes efetivos, dado que pertencem à esfera do devir e, portanto, encontram-se sempre em contínua passagem do ser ao não-ser e vice-versa. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 115).

¹⁹ Optamos por traduzir *Bestehen* (bem como *Bestand*) sempre como *subsistência* a fim de marcar a distinção com o termo *Existenz*, que será traduzido sempre como *existência*.

fundo: *qual seria a essência de um estado de coisas?* Em todo estado de coisas, ainda que não seja explícito, o verbo *ser* é elemento essencial; isso porque não é possível afirmar, interrogar ou supor algo sem que se efetue um *desmembramento* ou *desdobramento* dos seus modos de ser. Seria possível, portanto, falar de um estado de coisas *negativo*, no qual o momento existencial imanente consistiria em um não-ser (que teria a mesma validade do ser positivo). Mas, nesse caso, coloca-se a questão que mencionamos há pouco: seria possível falar do não-ser como uma determinação inerente ao *ser* do objeto? E ainda: esse *ser* consistiria no *ser* de algum *modo* do objeto? Com efeito, o momento existencial imanente ao estado de coisas se insere no campo de *infinitas possibilidades*, de modo a incluir até o não-ser de um objeto. Por outro lado, a *verdade* de um juízo na função afirmativa é fundamentada no *momento existencial* imanente a um estado de coisas. Desse modo, não é possível atribuir ao termo *é* uma simples ambiguidade quando, de um lado, no âmbito dos estados de coisas, o termo se refere a infinitas possibilidades e, de outro, é direcionado ao ser da coisa mesma ou à sua existência. Nesse sentido, mostra-se perfeitamente legítimo o recurso à analogia para discorrer sobre o ser; em outras palavras, entre o ser do estado de coisas (expresso pela cópula do juízo) e o ser existencial há uma relação de *analogia*. Com isso, tornou-se claro que “o momento existencial imanente é totalmente *independente do modo de ser* da esfera objetual ao qual pertence o estado de coisas”²⁰. Seja referente a algo real, ideal, categorial, fictício ou puramente conceitual, o estado de coisas relativo àquilo que é (identidade) e não é outro (não-contradição) encerra todas as possibilidades de ser na *esfera puramente lógica*. Contudo, no exemplo acima, o fato de que não se possa afirmar nada sobre o não-ser sem usar o termo *é* conduz a questão para outra esfera: a *ontológica*. O que Conrad-Martius pretende ao realizar essa análise é alcançar o momento ôntico.

No juízo propriamente dito (predicativo) e no estado de coisas (simples) encontra-se um momento único do ser do qual é impossível escapar: de um lado, não é possível emitir juízo algum que não envolva a forma inerente ao *ser*; de outro, dado que somente é possível julgar a partir de um estado de coisas, em todo conhecimento, portanto, encontra-se *um ser imanente a um estado de coisas atravessado*, de certo modo, *por seu momento existencial*.²¹

²⁰ „Das immanent existenzielle Moment völlig unabhängig ist von der Seinsart der gegenständlichen Sphäre, der der Sachverhalt zugehört.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 29. Grifo nosso). Embora não desenvolva uma análise tão detalhada quanto Conrad-Martius acerca da relação entre o estado de coisas e o juízo, em linhas gerais, Stein admite essas mesmas considerações, o que pode ser identificado, por exemplo, quando a pensadora trata da verdade do juízo em *Ser finito e eterno*, estabelecendo a relação entre a lógica e a ontologia. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., Capítulo V, §11).

²¹ Nesse aspecto, parece-nos mostrar-se mais claramente a objeção de Conrad-Martius à concepção de unilateralidade do *ser* como inerente apenas à esfera do entendimento, conforme concebida por Husserl na *Sexta*

Com isso, é destacado um aspecto fundamental: o *ser* alcançado no juízo – que leva ao conhecimento – não consiste apenas em um resultado de elaborações puramente subjetivas do pensamento, mas remete à especificidade imanente de algo objetual. Aqui se mostra o aspecto crucial da concepção de Conrad-Martius relativa ao estado de coisas que será extremamente significativo em relação à sua ontologia da realidade: o ser imanente ao estado de coisas – e por conseguinte o *é* da cópula – tem, por assim dizer, *fundamento primordial na coisa (fundamentum in re)*.²²

Desse modo, mesmo quando se trata de um não-ente, ao se afirmar algo sobre ele, obrigatoriamente o inexistente é inserido no ser imanente ao estado de coisas. O caso extremo do não-ente – no qual se afirma algo sobre o inexistente por meio da cópula *é* – destaca claramente, portanto, a *essência do estado de coisas: a afirmação de seu próprio momento existencial imanente seja qual for a esfera* (real, ideal, categorial, fictícia ou puramente conceitual). Em outras palavras, o *ser* imanente ao estado de coisas é o *caráter formal* de todo e qualquer *ser*: é o *ser* do qual todos os significados comungam, o qual é *preenchido* com um *modo de existência* que varia conforme a esfera à qual pertence o objetual. Desse modo, no *é* da cópula, o juízo alcança o em si do mundo do objeto.²³

Essas análises confirmam para Conrad-Martius que a *analogia* é realmente um modo apropriado de compreender os diversos significados ou as diferentes aplicações do termo *ser* e, portanto, também de entender a relação *formal* que se estabelece entre o ser imanente ao

investigação lógica, na qual o fenomenólogo defende que a região do categorial sempre *excede* o dado sensível, não podendo ser encontrado neste último. Como explica Moura, “um nome simples como ‘tinteiro’ encontra seu ‘preenchimento’ imediato na intuição sensível, a situação muda radicalmente quando se considera um enunciado, um mero juízo de percepção, como ‘o tinteiro é verde’. Aqui, se encontramos na intuição sensível um referencial para ‘tinteiro’ e para ‘verde’, quer dizer, para a ‘matéria’ presente no enunciado, essa intuição permanece muda quanto às ‘formas categoriais’, como a forma ‘substrato’ ou a forma ‘atributo’, assim como não se encontra nessa intuição sensível nada de correspondente ao ‘ser’ da cópula. Se eu vejo a cor, não vejo o ‘ser colorido’, a palavra ‘ser’ excede o domínio da intuição sensível, não se pode encontrar o seu correlato no objeto – ou naquilo que é ‘ôntico.’” (MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Sensibilidade e entendimento na fenomenologia. In: *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p. 337-390, p. 344). Ora, é justamente isso que Conrad-Martius busca encontrar: o modo de ser, implícito no estado de coisas, que preenche ou “atravessa” o ser da cópula. Para a pensadora, a “palavra” *ser*, talvez ainda muda, está implícita no próprio modo de existência do objeto que atravessa o ser imanente ao estado de coisas, a partir do qual, aí sim, seria possível ao entendimento *apreendê-la*, antes de constituir seu pleno sentido em termos husserlianos, ou seja, antes de proceder ao preenchimento de intenções significativas; o momento “zero” da constituição de sentido parte da intuição *muda*, por assim dizer, mas apreende cada dado hilético em seu próprio modo de doação, sendo que não há ruptura no processo: é o mesmo *ser* que faz a travessia do objeto ao sujeito de ponta a ponta.

²² De certo modo, isso não seria recusado por Husserl, em particular, quando se refere aos dados hiléticos; no entanto, Conrad-Martius destaca a relevância do polo objetivo, do noema, na constituição do sentido. Quanto a essa mesma questão, Stein destaca que o ser dos estados de coisas, das privações e das negações é diferente do puro ser pensado e do ser do significado: os três primeiros casos têm em comum o *fundamento na realidade*; mesmo as privações têm *fundamentum in re*, ainda que não possuam uma essência. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 115-116).

²³ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 31.

estado de coisas e outros modos de ser. Nos diversos modos de ser, a predicação está relacionada à apreensão do *ser-assim* (*Sosein*) de um objeto. Nesse sentido, mais uma vez, o exemplo do não-ente ressalta um fator importante: a diferença entre o *ser-assim* de uma casa amarela e o *ser-assim* de um não-ente mostra que, no primeiro caso, o *ser* é preenchido pelo *como* (a qualidade) de uma coisa substancial, enquanto no caso do não-ente, esse preenchimento se encerra na esfera conceitual – o *ser* imanente ao estado de coisas permanece de algum modo não preenchido;²⁴ no entanto, ele não é anulado: continua a exercer seu papel fundamental.

Além dessa distinção, Conrad-Martius observa que o *preenchimento material* do ser imanente ao estado de coisas pode ser voltado ora à qualidade – ao *como* (*Wie*) –, ora à determinação essencial – ao *quid* (*Was*)²⁵, no qual o objeto é apreendido por meio de um predicado de sentido geral. Na verdade, além desses dois modos, existem tantos outros modos possíveis que evidenciam os diversos *estratos* do ser e suas inter-relações, de maneira que o *ser-assim* em sua forma geral (vazia) assume a forma específica de acordo com o *modo de ser do objeto visado*, o que poderia significar que o momento existencial do estado de coisas é preenchido sempre com novos *sentidos*. Mas, aqui, surge mais uma distinção a ser analisada: há uma diferença entre uma forma *ser preenchida* diversamente (a forma permanece imutável) e *ser formada* diversamente (a forma mesma é modificada). Essa distinção será fundamental para a compreensão da *fenomenologia ontológica* de Conrad-Martius. A questão que se coloca aqui é: em qual dessas duas condições se encontra o ser imanente ao estado de coisas?

Considerando a segunda condição, na qual a forma mesma seria modificada, a forma do ser imanente ao estado de coisas teria de ser concebida como o *ser geral* a partir do qual todos os modos de ser seriam diferenciados à maneira da relação entre gênero e espécie; assim, todos os modos de ser (real, ideal etc.) seriam considerados espécies do gênero *ser imanente ao estado de coisas*, o que seria um contrassenso. Portanto, no que diz respeito ao ser imanente ao estado de coisas, a ideia de preenchimento com conteúdos diversos parece mais adequada, embora seja inegável que na relação *forma geral* – *forma específica* permaneça algo de essencial e, de certa maneira, coerente com o caráter inerente ao ser do

²⁴ O não preenchimento, porém, leva de todo modo à apreensão de um *ente*; ocorre apenas que ele é apreendido em seu modo negativo. A negatividade pertence à esfera do conceito formal, fazendo com que aquilo que é apreendido aqui em sentido objetual seja um objeto conceitual. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, *op. cit.*, p. 32).

²⁵ Adotamos o termo “*quid*” para tradução de “*Was*” no sentido estrito de “qualidade essencial” exclusivamente para manter a coerência semântica com o termo “quididade” que, do mesmo modo, será usado para “*Washeit*”; o termo aqui, portanto, não remete necessariamente a concepções escolásticas.

estado de coisas: como vimos anteriormente, o ser imanente ao estado de coisas é aquele do qual todos os significados comungam em seu aspecto formal. Conciliando, então, as duas perspectivas, Conrad-Martius conclui que *no mesmo é confluem, de um lado, o assentamento do ser do estado de coisas com seu momento existencial (independente) e, de outro, o modo de ser peculiar incluindo o ser-assim do objetual visado.*²⁶

Essas análises permitem a Conrad-Martius confirmar que: “O conceito de ser não admite sinonímia, nem homonímia, mas sim analogia: não há apenas uma *analogia entis*, mas também uma *analogia essendi*.”²⁷ Resta, portanto, esclarecer em que consiste precisamente uma *analogia do ser*, o que, para Conrad-Martius, está diretamente relacionado à ontologia (do) real: “Somente a partir de um conceito totalmente claro de realidade é que a justa luz poderá recair no sentido do caráter analógico dos demais significados de ser.”²⁸ Para manter a legitimidade da atitude fenomenológica, o percurso que busca alcançar a *essência do ser real* deve partir, portanto, do ser imanente ao estado de coisas.²⁹

O primeiro movimento que a pensadora realiza nessa direção consiste na passagem do momento existencial do estado de coisas ao ser do objeto. Segundo Conrad-Martius, todo objeto possui um *comportamento próprio (Selbstverhalten)*³⁰ determinado pelo seu ser, e esse

²⁶ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein, op. cit.*, p. 35.

²⁷ „Der Seinsbegriff ist eben weder ein synonymer, noch ein homonymer, sondern ein analoger. Es gibt nicht nur eine analogia entis, sondern auch eine analogia essendi.“ (*Ibidem*, p. 36).

²⁸ „Erst von einem völlig erhellten Begriff der Realität aus kann rückwärts auf den Sinn des analogiehaften Charakters der übrigen Seinsbedeutungen das rechte Licht fallen.“ (*Ibidem*, p. 36). Na verdade, veremos que o ser real se tornará o parâmetro a partir do qual os outros seres serão *análogos*. A ideia de analogia pode ser considerada uma reelaboração das concepções apresentadas em *Ontologia real* (1923); nesse sentido, concordamos com o que Seron diz em sua conferência *A interpretação realista dos juízos existenciais de Conrad-Martius*, quando afirma que, nessa obra, a pensadora se empenhou em estabelecer as distinções essenciais de cada tipo de ser (real, ideal etc.), sem estabelecer, no entanto, o *modo* como os demais seres se relacionariam com o ser real, mesmo destacando-o como ser primordial. Em outras palavras, entendemos que em *Ontologia real*, Conrad-Martius não havia chegado ao “ponto de encontro” das diversas esferas, à relação formal que se estabelece entre o ser real e os demais seres, o que certamente ela faz na obra *O ser* ao analisar a relação entre o ser imanente ao estado de coisas e o juízo existencial. (Cf. SERON, Denis. *L’interprétation réaliste des jugements existentiels de Conrad-Martius*. Conférence aux Séminaire des Archives Husserl de Paris, 06/04/2012. Disponível em: <https://orbi.uliege.be/bitstream/2268/178049/1/201204-conf-conrad-martius-orbi.pdf>. Acesso em: 10 out. 18).

²⁹ Nesse aspecto, a posição de Conrad-Martius confirma ir além da posição de Pfänder, defendendo uma perspectiva diferente da apresentada por Seifert quanto ao ser da cópula. Pfänder mostra que o *é* da cópula não significa *existência* de nenhum tipo, muito menos no sentido de existência real. Com base nas concepções de Pfänder, Seifert considera que o ser ou a *realidade* que corresponde à cópula *é* não se trata sequer do *esse* que estaria inserido em tudo o que *existe*, no sentido de que até objetos da imaginação teriam *ser* nesse sentido mais universal. Concebido desse modo, o ser da cópula não remete a *nenhum tipo de existência* e, portanto, “o significado da cópula *é* não pode servir como ponto de partida para uma investigação metafísica do ser como ser” (SEIFERT, Josef. *Essence and Existence, op. cit.*, nota 117, p. 153-154). Já para Conrad-Martius, na medida em que o modo de existência do objeto “preenche” o ser imanente ao estado de coisas, o ser da cópula, ao expressar o juízo correspondente, não só pode como deve ser considerado ponto de partida para uma investigação fenomenológico-ontológica e, portanto, aberta à metafísica.

³⁰ Como comportamento aqui deve ser entendido tudo o que pode ser concebido como predicação. Nesse sentido, Conrad-Martius afirma retomar as análises realizadas por Philipp Schwarz. (SCHWARZ, Philipp. *Über die*

comportamento próprio integra o ser imanente ao estado de coisas. Isso significa afirmar que a essência do objeto consiste em que ele seja *sujeito* de um comportamento; ser sujeito de um comportamento implica ser sujeito de um ser predicativo ou *portador* desse comportamento próprio determinado pelo seu ser – *próprio*, porque o objeto mesmo é a fonte desse comportamento, ou seja, seu *sujeito existencial*. Desse modo, é necessário fazer a distinção entre *o que existe* ou *o que se dá* (*es gibt*) e o que é apreensível como *objeto*, ou seja, é preciso estabelecer a diferença entre o sujeito do ser-assim e o próprio ser-assim. O comportamento, o ser predicativo (o *quê* ou o *quid* simples) não pode *existir* sem um ser subjetivo (um portador), o que leva Conrad-Martius a identificar três momentos incidíveis do objeto no sentido mais geral e formal possível: um momento *substancial* (o ser do portador ou do sujeito), um momento *essencial* (o ser-assim ou o *quid*) e um momento *existencial* (o *existe* ou o *que se dá*), sendo que este último é o resultado da união do momento substancial com o essencial.³¹ Esses três momentos de absoluta generalidade que, juntos, constituem uma unidade formal integram todo e qualquer tipo de *existência*, ou seja, referem-se à existência de objetos materiais, formais, categoriais, reais, ideais, concretos, abstratos, essenciais, fictícios ou puramente conceituais; com efeito, como diz a filósofa, nesse sentido, até um *quadrado redondo* é um objeto, em termos puramente conceituais naturalmente. Aqui se destaca mais uma vez um aspecto significativo para a compreensão do pensamento de Conrad-Martius: a diferença entre existência e factualidade, na qual a última deve ser concebida apenas como um dos modos de existência; a mesma perspectiva convém à concepção de realidade.

A partir dessas análises preliminares, Conrad-Martius chega à concepção mais ampla do *ser* e de sua constituição essencial: o ser, como *existência*, surge a cada vez de um *modo* diverso, de acordo com os significados inerentes às diferentes fusões entre os momentos substancial e essencial que o constituem. Com base nessa concepção mais genérica, formal e, portanto, *vazia*, continuando o seu percurso direcionado à essência do real, a pensadora

oberste ontologische Kategorie. In: HELLER, Ernst; LÖW, Friedrich. (Hrsg.) *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen*: Alexander Pfänder zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1933, p. 17-35).

³¹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, *op. cit.*, p. 40. O momento existencial surge da fusão dos outros dois momentos, o essencial e o substancial; no entanto, *é fundado neste último*. Em *Ontologia real* (1923), o momento existencial ainda não era evidenciado; os elementos constitutivos de qualquer existência consistiam apenas em uma unidade formada por um portador (*Träger*) carregado por uma quiddidade (*Washeit*). Na obra *O ser*, não só é destacado o momento existencial, como também se torna mais precisa a noção de que todo ser real se fundamenta em um elemento ôntico que consiste em um *ser si mesmo no próprio ser*. Da mesma opinião é Alfieri em seu artigo *Natureza, espírito e ancoragem ôntica segundo a obra O ser de Hedwig Conrad-Martius: uma questão aberta*, que traz uma explanação acerca do real como portador autônomo da própria quiddidade na obra *O ser*. (Cf. ALFIERI, Francesco. *Natureza, espírito e ancoragem ôntica segundo a obra O ser de Hedwig Conrad-Martius: uma questão aberta*. In: MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (org.) *Diálogos com Edith Stein*: Filosofia, Psicologia, Educação. São Paulo: Paulus, 2017, p. 61-78, p. 63-64).

examinará a questão do preenchimento do ser, especificamente, por meio das análises que distinguem fundamentalmente o ser ideal do ser real. A análise dos seres ideais remete ao exame dos seres relativos a objetos puramente conceituais, objetos ideais, ideias e essencialidades; essa análise nos é particularmente significativa, pois permite especialmente identificar a peculiaridade própria às essencialidades sob o ponto de vista de Conrad-Martius, e evidenciar assim, por contraste, o caráter fundamental próprio do ser real.

Em primeiro lugar, no entanto, parece-nos conveniente introduzir antecipadamente, neste ponto apenas em linhas gerais, um dos elementos que se mostra fundamental na ontologia de Conrad-Martius: o *si próprio* (*Selberkeit*) ou o *ser si mesmo no próprio ser*.³² Segundo a fenomenóloga, em todo ser, seu modo de existência evidencia se ele possui um *fundamento próprio em si mesmo* ou não, o que está relacionado à sua independência e/ou à sua “substancialidade” – um tipo de graduação que vai da mera aparência atravessando diferentes esferas até a concretude, por assim dizer. Além desse elemento ôntico, na apreensão de todo objeto são distintos seu *ser*, com *si próprio* ou não, e seu *ser-assim*, que também pode ser próprio ou não. A combinação desses dois aspectos em suas posições afirmativas ou negativas – o *ser si próprio* ou não e o *ser-assim próprio* ou não – estruturam a classificação dos seres que vai dos reais aos puramente conceituais. Vejamos como isso se articula.

Conrad-Martius começa a sua análise pelo ser ideal, mas especificamente voltada ao objeto puramente conceitual, que é caracterizado fundamentalmente por dois aspectos: (i) a *ausência de um si próprio* (*Selbstlosigkeit*), o que constitui o seu ser não-ente, e (ii) o *ser-assim*, existente apenas por meio da atribuição conceitual. Desse modo, no objeto puramente conceitual, há uma dupla ausência de fundamento nele mesmo: ele não possui ser, nem essência próprios. É possível alcançá-lo somente por meio de uma postulação conceitual, o que o restringe a um mero esquema formal. Em outras palavras, tanto seu ser como sua essência *dependem do pensamento para subsistir*.

Os objetos conceituais são expressos em juízos, cujos termos, sempre genéricos, afirmam algo que não é inerente ao próprio conceito;³³ aquilo que se afirma sobre o sujeito é baseado em algo objetivamente apreendido a partir de sua *essência*, que pode ter caráter *central* ou *acidental*. Conrad-Martius mostra essa distinção comparando os seguintes exemplos: (i) “o ser humano é um ser capaz de rir” e (ii) “o ser humano é uma pessoa”. No primeiro exemplo, o estado de coisas destaca algo que está *na* essência do ser humano,

³² Esse aspecto será melhor explanado em 3.1.1.2.

³³ Exceto nos casos tautológicos, naturalmente.

enquanto no segundo, observa-se algo que constitui a sua *essência central* (*zentrales Wesen*). Pode-se dizer que em ambos os casos, trata-se de um modo de ser imanente ao sujeito, inerente à sua essência: *saber rir* consiste em um ser-assim próprio do ser humano; no *ser pessoa*, no entanto, o estado de coisas transmite um em si que flui do si mais *profundo* do objeto.³⁴ Talvez seja possível encontrar um ser humano que *não saiba rir*, o que, contudo, é inadmissível no caso do *ser pessoa*. Nos dois casos, encontra-se o caráter de necessidade; no entanto, a distinção entre ambos mostra que, enquanto o *saber rir* se trata de uma necessidade que parece *admitir exceções*, isso não acontece com o *ser pessoa*, uma autêntica *necessidade essencial* (*wesenhaften Notwendigkeit*). De todo modo, tanto o que acontece necessariamente como o que pode ocorrer *na maior parte dos casos* pertencem à essência própria de um determinado objeto. Ambos os casos se encontram em uma relação *interna*, inerente à essência à qual pertencem, diferentemente dos acontecimentos casuais que se encontram, portanto, em uma relação externa.

Como vimos anteriormente, todo estado de coisas inclui, por sua essência, um *momento imanente existencial*. No caso da esfera puramente formal, o estado de coisas é necessário e genérico do mesmo modo que o puro conceito. Dado que um esquema puramente conceitual não possui nenhum fundamento em si mesmo a partir do qual pudesse fundar qualquer outra coisa, seu *quid* (*Was*) vale necessária e genericamente somente para ele mesmo e nada mais. Diferentemente ocorre, no entanto, com o *ente que tem um fundamento em si mesmo*, o qual, por sua vez, fundamenta seus modos acidentais de ser. Em outras palavras, na esfera puramente formal, se o estado de coisas é fundado na essência ou nos elementos essenciais que a constituem, então o comportamento próprio do objeto convém ao objetual *nele mesmo*; caso contrário, o objetual remete a um *ente-assim* (*Soseiend*). Trata-se, portanto, de duas regiões objetivas distintas; Conrad-Martius ilustra essa distinção com o exemplo de um trevo que, *casualmente*, apresenta quatro folhas: essa objetualidade tem de pertencer a uma região completamente diferente daquela puramente conceitual, na qual só cabe o geral e o necessário. Com efeito, o exemplo não trata de um *em si* – não trata, portanto, do *ser como verdade* aristotélico –, mas de um ente *substancial*. Compreender melhor no que consiste esse *em si* conduz Conrad-Martius a aprofundar a sua análise do ser ideal.

Nesse sentido, mostra-se imprescindível estabelecer a relação e a diferença entre essência e ideia – Conrad-Martius retoma especificamente a distinção realizada por Jean Héring em seu ensaio *Observações sobre a essência, a essencialidade e a ideia*. Segundo

³⁴ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 44-45.

Héring, o que pertence à essência do objeto – seja relativo ao gênero, à espécie ou ao indivíduo –, é completamente reconhecível considerando o objeto em ideia; em outras palavras, apreende-se as essências puras dos objetos com a posição ideal. Desse modo, as ideias não se referem apenas a objetos genéricos, mas também àqueles individuais. Héring estabelece claramente a distinção entre essência e ideia: a essência pertence ao objeto de modo inseparável, de modo que *perece junto com ele*; a ideia da coisa, ao contrário, permanece, não importando o que aconteça com a própria coisa. A ideia é alcançada a partir da objetivação da coisa; com efeito, nisso consiste o ato da *ideação*, no qual o caráter existencial da coisa é desconsiderado. Conrad-Martius compara a ideia a um “refletor” por meio do qual é possível observar a essência com maior clareza.

Com relação ao ser imanente ao estado de coisas, podemos afirmar, portanto, que o estado de coisas tem caráter essencial não porque se refere a um objeto geral, mas porque qualquer que seja o objeto (geral ou individual), ele é colocado em ideia por meio da objetivação, restando diante de nós como *εἶδος* puro. A partir de um estado de coisas, formula-se o juízo, introduzindo-se a cópula *é*; nos exemplos acima, teríamos: *o ser humano é capaz de rir*, ou ainda, em um juízo individual, *Paulo é um ser humano que ri em toda ocasião*. No último exemplo, o *é* enfatiza o *em-e-por-si* (*An-und-für-sich*) que brota do *ser-assim essencial* do objeto (*wesenhaften Sosein des Gegenstandes*); esse *ser-assim-em-e-por-si* (*An-und-für-sich-Sosein*) é o desdobramento do que Conrad-Martius chama de *essência essencial*. O ser da *essência essencial* funda o – e se “infunde” imediatamente no – momento existencial do ser imanente ao estado de coisas. Em outras palavras, um *estado de coisas em-e-por-si* (*An-und-für-sich-Sachverhalte*) se deve a uma essência que possui subsistência (*Bestand*) fechada e fundada organicamente em si mesma, não apenas em traços acidentais (ou, em outras palavras, em termos genéricos que constituem as predicções).³⁵

Na esfera puramente formal, não havia a necessidade de que o ser imanente ao estado de coisas fosse fundado no ser de algo substancial, pois o conceito puro era suficiente para fundá-lo (o estado de coisas) como *simples ser-assim*. No entanto, aqui, a essência é concebida como essência inseparável de *um* portador ou de *um* objeto.³⁶ Isso vale igualmente para a *essência essencial* que, portanto, *participa* do ser daquilo de que é essência; nas palavras de Conrad-Martius: “A essência deste ser humano individual é sua essência real e

³⁵ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 57.

³⁶ Compreenderemos melhor no que consiste a essência concebida como essência singular em 3.2.

possui tanta realidade quanto ele.”³⁷ Mas isso não significa que se tenha entrado no âmbito da realidade efetiva: um *estado de coisas em-e-por-si* não depende do fato de que o portador da sua respectiva essência exista efetivamente ou não: faz parte da essência do ser humano “saber rir” independentemente do fato de seres humanos existirem efetivamente. O *em-e-por-si*, portanto, deve ter sua subsistência *para além* da existência efetiva (*wirklichen Existenz*). Conrad-Martius explica que, quando se quer afirmar algo sobre um ser humano individual, por exemplo, é preciso considerar alguma característica sua particular como essência fundamental (bem como o estado de coisas essencial correspondente), prescindindo de seu caráter existencial, ou seja, considerando-o em *ideia*. A partir da ideia, então, é possível analisar a essência própria do ser humano em questão.

Por outro lado, isso não significa que para considerar um objeto em ideia ele precise ter uma *essência essencial*; na verdade, é por meio da ideação que é possível identificar se o objeto tem uma *essência essencial* ou não. Consideremos as seguintes ideias: *algo como um modelo* e *algo como este papel mata-borrão*.³⁸ No primeiro caso, é evidente que não se consegue ir além de uma definição conceitual; já no segundo, o conteúdo é restrito às características individuais concretas que podem ser percebidas exclusivamente *neste* mata-borrão específico. É diferente, ainda, no caso de ideias do tipo *algo como um ser humano* ou *algo como um cristal*, ou ainda, no caso dos objetos ideais como aqueles da Matemática (triângulo, número 3) ou das puras qualidades sensíveis (som, cor) ou da esfera categorial-ontológica (ser, forma e matéria, substância), bem como dos objetos real-ontológicos (realidade, matéria, espírito, alma). Essa mesma linha inclui também a ideia *algo como este ser humano individual*. Concentremo-nos neste último exemplo de algo concreto em relação a *algo como este papel mata-borrão* igualmente concreto: há uma diferença crucial entre as ideias *algo como este papel mata-borrão* e *algo como este ser humano individual*. A distinção que Conrad-Martius quer tornar evidente aqui refere-se à identificação que Héring faz no interior da essência de um *núcleo essencial* (*Wesenskern*); segundo o filósofo, nem todas as essências possuem esse núcleo e, quando o possuem, nem sempre é fácil identificá-lo. Como o próprio Héring explica a partir do exemplo de *algo como este papel mata-borrão*, nesse objeto, é possível identificar determinados âmbitos distintos: ser extenso e ser pesado pertencem a um âmbito diferente daquele do ser macio, que é ainda diferente daquele do ser

³⁷ „Das Wesen dieses einzelnen Menschen ist sein reales Wesen und hat soviel Realität, als es selbst besitzt.“ (*Ibidem*, p. 57).

³⁸ Os exemplos a seguir são da própria pensadora; na verdade, Conrad-Martius os toma do ensaio de Héring, já mencionado.

verde. Os dois primeiros, ser extenso e ser pesado, pertencem, cada um de modo diverso, ao corpo; o ser macio pertence à textura do papel e o ser verde pertence a este papel mata-borrão. Essas relações estruturais se conjugam no interior da essência, mas não constituem propriamente um *núcleo de essência*, pois consistem apenas em um tipo de combinação *casual* das diversas qualidades em seu sentido geral, que podem ser encontradas aleatoriamente em uma infinidade de papéis mata-borrões.³⁹ Não é o que se observa no caso de *algo como este ser humano individual*. Conrad-Martius associará, de certo modo, esse *núcleo de essência* ao que ela denomina *subsistência essencial* (*Wesensbestand*). A ideia *ser humano* contém algo além de uma combinação aleatória de diversas qualidades em sentido geral: nela se mostra uma subsistência essencial que se dá como *algo subsistente em si*.⁴⁰ Essa subsistência torna-se presente na ideia e pode, então, ser analisada. O que Héring e Conrad-Martius querem mostrar é que, nesse tipo de essências, as relações estruturais em seu interior se conjugam em relações *intrínsecas e necessárias* de modo a constituir um núcleo de essência ou uma subsistência essencial.

Desse modo, Conrad-Martius conclui que é possível chegar às ideias de objetos de dois modos: (i) tomando-se um ser-assim essencial (*wesenhafte Sosein*) individual ou geral inerente a um objeto, de modo a considerar essa essência em ideia sem levar em conta a existência; (ii) intuindo diretamente o que a pensadora passará a chamar de *subsistências essenciais eternas* (*ewigen Wesensbestände*), ou seja, aquelas quiddidades subsistentes *em e por si* (*an und für sich bestehenden Washeiten*) no campo de projeção de ideias:

O mundo das ideias é o campo objetual da projeção das essências tomadas por si. Ou: a ideia é a transparência objetual das essências. A ideia, portanto, não tem nenhum “ser” fundado em si mesma. Não é nada “fora do espírito”. Ela é própria do ser relativo a qualquer espírito.⁴¹

A ideia, desse modo, consiste no conteúdo objetual alcançado por meio da objetualização de qualquer *subsistência essencial eterna*, o *em e por si* mencionado anteriormente – ou, em outras palavras, a *essencialidade* – de que Conrad-Martius novamente

³⁹ Cf. HÉRING, Jean. Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, *op. cit.*, p. 503. A distinção que Héring estabelece entre essências que têm um *núcleo essencial* e aquelas que não o têm parece consistir em identificar o tipo de relações estruturais conjugadas na própria essência, relações que podem ser do tipo externas/casuais ou internas/necessárias. No primeiro caso, a essência se mostraria apenas como um conglomerado de formas reunidas fortuitamente, por assim dizer; no segundo, seria evidenciado um caráter qualitativo, intrínseco e consistente, cujo sentido não seria dado apenas por uma combinação aleatória.

⁴⁰ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, *op. cit.*, p. 59.

⁴¹ „Die Welt der Ideen ist das gegenständliche Projektionsfeld für sich genommener Wesen. Oder: die Idee ist das gegenständliche Transparent der Wesen. Die Idee hat daher kein in sich selbst begründetes ‚Sein‘. Sie ist nichts ‚außerhalb des Geistes‘. Sie ist seinhaft relativ auf irgendeinen Geist.“ (*Ibidem*, p. 60).

assumirá as definições de Héring. Segundo o filósofo, a essencialidade não obtém existência como o objeto, participando de algo fora de si que lhe emprestaria a sua essência: é a essencialidade mesma que autoprescreve sua própria essência. Nesse sentido, somente ela é uma *πρώτη οὐσία*.⁴² E é isso que interessa particularmente a Conrad-Martius na medida em que se torna fundamental apreender o sentido do *em e por si*.

Com as *subsistências essenciais*, Conrad-Martius entende ter definido o extremo oposto dos objetos puramente conceituais, já que, ao contrário destes últimos que são completamente vazios em essência (ou seja, nada em termos de *qualidade*), as *subsistências essenciais* consistem em puros *qualia*. Dado que essas essencialidades possuem um *em-e-por-si essencial* (*essenziales An-und-für-sich*), elas se mostram como um caminho para se chegar ao verdadeiro ser do ente: seriam as essencialidades o verdadeiro e próprio ente? A resposta para essa questão é encontrada na análise da passagem dos objetos ideais ao seu ser.

Para a compreensão dessa passagem, uma distinção importante a ser destacada é aquela entre objetos ideais e ideias. As ideias não possuem um ser ontologicamente significativo, pois, para obter um ser, elas dependem do processo de ideação; nos objetos ideais, no entanto, ainda que seu ser também dependa da ideação, encontra-se algo a mais em sua essência: eles possuem um *lugar* fixo de ser na esfera à qual pertencem. O triângulo ou a nota dó da escala sonora possuem um *lugar de ser* (*Ort des Seins*), uma *posição de existência* (*Daseinsstelle*) que é imutável dentro de suas respectivas esferas formais. Com essas expressões – *lugar de ser, posição de existência* –, percebe-se uma *analogia* com um existente real. A *figura geométrica* e o *som* não são objetos ideais: apenas a *figura geométrica específica* e o *som específico* o são; o número em geral, que deve ser também número individual, é enriquecido pelas *especificidades* desse número. Isso significa que essas especificidades são o que fazem surgir um objeto ideal a partir do *individual*. O exemplo do número serve para explicitar a essência do objeto ideal: ele consiste em um *dado formal transcendental* (*transzendental formale Gegebenheit*)⁴³. Mostra-se nesse exemplo que o processo de abstração ideante é similar àquele por meio do qual se alcança a ideia de um objeto relacionado a algo substancial, em que a ideação consiste na objetivação de *algo posto por si*: no caso do objeto, a essência; no caso do número, a medida da quantidade. Desse modo, percebe-se que o número não é ele mesmo uma ideia, mas é análogo a ela em termos de processo de abstração transcendental: assim como a ideia, que não possui um ser próprio

⁴² Cf. HÉRING, Jean. *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, *op. cit.*, p. 510-511.

⁴³ O termo *transcendental* aqui deve ser entendido como algo pertencente ao âmbito do pensamento, e não à esfera transcendental pura no sentido husserliano.

em termos de conteúdo essencial, também o número não possui um ser ontologicamente significativo: depende de uma *cogitatio* ideante para subsistir. Naturalmente, tudo o que vale para o número como tal, vale também para o número individual, a partir do qual origina-se um objeto subsistente em e por si (*an und für sich bestehender Gegenstand*), dado que o número individual possui seu *lugar fixo/imutável* no qual ele subsiste – seu *em si*, por exemplo, o número 3 na série numérica. O *lugar imutável* no qual o número individual “se encontra” é inseparável do seu próprio ser; o número individual não coincide com seu lugar, mas forma com ele uma totalidade formal insolúvel: não só o número é ligado ao lugar em que ele é específico, como também o lugar é determinado pelo que esse número é, seu *quale*. Desse modo, não é apropriado afirmar que o número individual “está” ou “se encontra” em um lugar: o lugar e o número se constituem mutuamente em uma totalidade na relação que estabelecem no interior da esfera formal à qual pertencem.

Trata-se aqui da distinção e do tipo de relação entre essência (*Essenz*) e existência (*Existenz*), essência (*Wesen*) e ser (*Sein*), *quale* (*Quale*) e ser (*Esse*).⁴⁴ O número alcança um “lugar do ser”, no qual ele *está* e *subsiste* e, com isso, tem certo *ser*. Dado que esse “lugar do ser” constitui com ele uma totalidade formal, da qual só pode ser separado de modo abstrato, não pode ser considerado aqui propriamente um “lugar do ser”, nem um verdadeiro “estar e subsistir”: sua existência, portanto, não é uma *existência própria*. Destaca-se, de toda maneira, o fato de que, com essa ligação formal com o lugar, obtém-se um *modo de ser análogo ao ser real efetivo*. Por outro lado, em relação aos objetos conceituais, é identificada outra diferença significativa: os objetos ideais são verdadeiros objetos *em e por si*. Por meio de um *lugar fixo/imutável* em uma esfera formal, o objeto ideal carrega a sua própria essência como um portador *subjetivo*, de modo que não “está” apenas em objetualização transcendental (como o objeto conceitual), mas subjaz de modo próprio ao conteúdo.⁴⁵ Nisso consiste a *existência ideal* (*ideale Existenz*).

Conrad-Martius começa a esclarecer, assim, os diversos âmbitos nos quais se encontra o *ser* de modo a justificar o que ela propõe como *analogia essendi*. Como vimos anteriormente, nos objetos conceituais, a ausência de ser inerente a esses objetos não consiste em uma ausência de essência, mas no fato de que eles na verdade *estão* (*stehen*) sem que esse

⁴⁴ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 71.

⁴⁵ Aqui mostra-se a particularidade que estabelece a analogia entre o objeto ideal e o ente real por meio da esfera à qual é inerente cada respectivo substrato: o substrato ideal é determinado pela quiddidade na forma de um *conteúdo* (subjetivo), enquanto o substrato real é determinado pela essência na forma de algo *factual* (objetivo). (Cf. ALES BELLO, Angela. Fenomenologia e ontologia. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 17-66, p. 52).

estar (*Stehen*) seja fundado neles mesmos. O mesmo pode ser afirmado das ideias, como o número, com a diferença que estas últimas não dependem de um ato de pensamento no que se refere ao conteúdo essencial (como acontece com os objetos conceituais), mas dependem desse ato com relação ao seu *ser*. Em relação ao ser real, o *ser* das ideias poderia ser considerado um *pseudosser*; na verdade, trata-se de um ser puramente transcendental. Já no que diz respeito aos objetos ideais, é possível falar de *ser em analogia com o tipo de existência dos entes reais*, uma vez que, nesse caso, ainda que seu “lugar de ser” seja alcançado somente por abstração, por meio desse lugar, o objeto ideal é determinado e caracterizado por um momento *em e por si*.⁴⁶

Nessa analogia ainda cabe outra distinção fundamental que levará Conrad-Martius a identificar uma *profundidade* e uma *superficialidade* na esfera da *essência essencial*. É possível perceber essa distinção ao se procurar apreender o estado de coisas de objetos pertencentes a diferentes âmbitos. Conrad-Martius toma os seguintes exemplos: “A soma dos ângulos do triângulo plano é igual a dois ângulos retos” e “O ser humano possui livre arbítrio”. A fenomenóloga observa que, no segundo exemplo, é preciso *descer em profundidade* na essência essencial *ser humano* para apreender o estado de coisas essencial; diferentemente, no primeiro exemplo, sequer é necessário penetrar na essencialidade do objeto ideal para apreender suas leis *a priori*: basta ter o triângulo em mente para descobrir as leis fundadas em seu *como* (suas qualidades), permanecendo na *superfície* do dado ideal. Distinguem-se, portanto, os estados de coisas essenciais fundados na profundidade daqueles que se fundam na superfície da essência. Naturalmente, no segundo caso, a essência também determina o *como* (as qualidades) de seu objeto; mas aqui importa o ponto de origem do qual brota o estado de coisas: da profundidade do *quid* ou da superficialidade das qualidades. Este último caso é aquele concernente aos objetos ideais, dado que consistem em objetos essencial e formalmente “fechados” nas próprias qualidades. O *em e por si* dos objetos ideais que se

⁴⁶ O caráter de determinação consiste, portanto, no elemento diferencial do objeto ideal em relação à ideia, cuja peculiaridade é a indeterminação – esse aspecto é examinado detalhadamente por HÉRING em seu ensaio *Observações sobre a essência, a essencialidade e a ideia* (Cf. HÉRING, Jean. *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, *op. cit.*, Cap. III, §2 a §8). A determinação caracterizada pelo momento *em e por si* faz com que Conrad-Martius chegue a afirmar que o objeto ideal consistiria em um tipo de objeto “substancial”, sobre o que afirma ser muito importante observar que “substancial” está entre aspas e sempre deve estar nesses casos (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, *op. cit.*, p. 83). Seifert, em seu ensaio *Essência e existência*, refere-se aos objetos ideais do modo como concebidos por Conrad-Martius como *quase-objetos*, dando naturalmente a objetos o sentido de algo substancial: “cada número [...] é determinado por sua própria essência irreduzível e por suas relações com outros números. Cada número tem seu próprio caráter definido e ‘se mantém em si mesmo’ como um quase-objeto.” (“*Each number [...] is determined by its own properties, by its own irreducible essence, and by its relations to other numbers. Each number has its own definite character and ‘stands in itself’ like a quasi-object.*” SEIFERT, Josef. *Essence and Existence*, *op. cit.*, p. 104).

encontra na superfície objetiva é o correlato do seu *em e por si existencial*: “Seu *a priori* essencial é inseparável do seu ‘existencial’, e seu ‘existencial’, do seu essencial.”⁴⁷ Veremos mais adiante que o segundo caso – ponto de origem do estado de coisas situado na profundidade do *quid* – remeterá aos objetos reais. Mas antes, indicaremos um último tipo de existência que se mostrará de suma importância para a constituição dos entes reais.

As distinções que a pensadora identifica entre objetos conceituais, ideias e objetos ideais são indispensáveis para esclarecer a especificidade das essencialidades (*Wesenheiten*): o *ser sentido*. Na verdade, a análise das essencialidades, como veremos em 3.2, evidencia o caráter do que se denomina uma pesquisa de essência: desvendar em todo ente sua essência imanente, seu sentido. Esse percurso conduz a um cosmos de sentido (*Sinnkosmos*), no qual toda essência tem seu lugar imutável, exatamente como foi definido para os objetos ideais. O lugar fixo da essência, portanto, possuirá um ser diferenciado de acordo com a esfera à qual pertencer: a dos objetos ideais ou a das essencialidades. Como vimos, os lugares fixos/imutáveis dos objetos ideais remetem aos dados da lógica, da matemática e das determinações sensoriais, estabelecidos objetivamente – eles são, *de certo modo*, entes *em e por si*. Os lugares das essencialidades, por sua vez, se situam no cosmos do sentido: em cada uma delas, encontra-se *um sentido que repousa em si mesmo*. Da mesma maneira que o puro objeto conceitual que, sendo um puro objeto desprovido de um si próprio não é propriamente um *ente*, a pura essencialidade, sendo uma pura qualidade igualmente desprovida de um si próprio, também não é propriamente um *ente*. De qualquer forma, toda essencialidade tem seu ser: não um ser próprio, mas um puro *ser sentido* (*Sinnsein*). O caráter específico das essencialidades será melhor explanado em 3.2.1; por ora, é suficiente deixar claro que, nos diferentes âmbitos, encontra-se o *ser* em seus diversos modos, o que permite à Conrad-Martius confirmar a sua *analogia essendi*.

Os resultados alcançados nas análises relativas aos seres ideais já indicam preliminarmente o caráter fundamental que distingue os seres ideais dos seres reais: as entidades reais são *os próprios portadores de seu ser* ou, dito de outra maneira, *o ser real é algo que está em seu próprio fundamento em e por si mesmo*. Veremos a seguir como Conrad-Martius aprofunda a investigação da essência do ser real, segundo a pensadora, o problema fundamental da ontologia.

⁴⁷ „Ihre essenzielle Apriorität ist unabtrennbar von ihrer ‚existenziellen‘ und ihre ‚existenzielle‘ von ihrer essenziellen.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 74-75).

3.1.1.2 O ser real

A problemática relacionada à possibilidade de alcançar o momento essencial da realidade no pensamento de Conrad-Martius surge, de um lado, a partir do confronto de três modelos filosóficos – o solipsismo, o positivismo e o absolutismo – e, de outro lado, da crítica à fenomenologia husserliana. Conrad-Martius questiona: seria possível conceber que o dado é verdadeiramente real admitindo-se como paradigmas o *eu*, no caso do solipsismo, um *complexo de sensações*, no caso do positivismo, ou *Deus ou o absoluto*, no caso do absolutismo? E, no caso da fenomenologia husserliana, como seria possível garantir que o dado é real, se toda apreensão de sentido é restrita à aparição do fenômeno e, portanto, limitada às estruturas da consciência?⁴⁸

O percurso que leva a fenomenóloga à essência da realidade tem início na própria abordagem da eidética husserliana, na qual ocorre o processo de transposição da essência em ideia. Como vimos em 3.1.1.1, no próprio ato da ideação Conrad-Martius identifica que os objetos apresentam diferentes modos existenciais, sendo que alguns coincidem plenamente com sua estrutura formal (caráter de superficialidade), enquanto outros mostram um *fenômeno originário e central* em seu modo de existir (caráter de profundidade), indicando possuírem um *fundamento próprio em e por si mesmo*: o ser real. Com a identificação do fenômeno da realidade, o método da filósofa consiste em isolá-lo dos demais, para, a partir daí, dar início a um processo de “escavação” em direção à sua essência. É importante, desse modo, destacar que, para Conrad-Martius, a mera ideação é apenas o primeiro passo a ser superado, ou seja, o ponto de partida para buscar a peculiaridade imanente do real.⁴⁹

Todo tipo de existência pode ser objetualizado como ideia, seja geral ou individual;⁵⁰ no entanto, na apreensão da essência e na posterior transposição desta para a ideia, as coisas não se mostram todas “niveladas” em uma esfera ideal sem que se possa distinguir seus modos próprios de existência. A coisa mesma se mostra de modo que seja possível identificar se se trata de um ser real ou não. Um exemplo da própria Conrad-Martius pode ajudar a esclarecer: qual a diferença entre a ideia de uma alucinação, a ideia do personagem Hamlet e a ideia da cadeira que vi na sala ao lado? Não se trata, como pode parecer em um primeiro

⁴⁸ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie*, *op. cit.*, p. 159.

⁴⁹ Cf. AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. Hedwig Conrad-Martius (1888-1966): Phenomenology and Reality, *op. cit.*, p. 215.

⁵⁰ Nesse sentido, novamente é extremamente importante remeter às distinções realizadas por Héring em seu ensaio *Observações sobre a essência, a essencialidade e a ideia*. (HÉRING, Jean. *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, *op. cit.*).

momento, da diferença entre algo relativo à esfera subjetiva e algo que pertenceria ao âmbito objetivo: com efeito, uma alucinação depende exclusivamente do sujeito que a imagina; no entanto, Hamlet, após ser concebido como personagem, alcança uma autonomia de existência, uma objetividade que, atemporal, pode ser considerada como uma existência de caráter talvez ainda mais absoluto que algo real. A realidade então estaria relacionada à objetividade? Nesse caso, Hamlet poderia ser considerado um ser real para Conrad-Martius? Absolutamente não. Ainda que todos nós alcancemos a mesma objetividade quando pensamos em Hamlet, cada um de nós terá uma representação *subjetiva* de Hamlet, sem base em uma percepção objetiva; já com relação à ideia da cadeira da sala ao lado, ainda que ela deixe de existir espaçotemporalmente⁵¹, todos aqueles que apreenderam ou apreenderem a existência dessa cadeira *em carne e osso* terão a mesma percepção objetiva. Em termos fenomenológicos, nos três casos – a alucinação, Hamlet e a cadeira – são alcançadas as respectivas ideias individuais; mas, no próprio ato perceptivo, algo distingue decididamente a cadeira de uma alucinação ou de Hamlet: *um substrato ou portador (Träger) carregado (getragene) com uma quiddidade (Washeit)*. Todo ente real consiste na totalidade desses dois momentos – portador e quiddidade – que se constituem mutuamente sem que exista nenhuma primazia de um sobre outro. Segundo a pensadora, a peculiaridade relativa, em particular, ao portador, mostra-se em dois aspectos fundamentais que não podem ser encontrados no caso da alucinação e de Hamlet: a *tangibilidade primordial*, que é a possibilidade de ser situado no tempo e no espaço ou de ser encontrado,⁵² e a *corporalidade*. Corporalidade aqui não significa precisamente algo material/físico; indica apenas que a ipseidade corporal é real (*reell*) e verdadeiramente preenchida consigo mesma: “Corpo é habitação essencial e, portanto, pessoal do existente. Onde ele está totalmente ‘em casa’, *chez soi*”.⁵³ Desse modo, em *Ontologia real*, Conrad-

⁵¹ Na verdade, quanto ao caráter espaçotemporal, Conrad-Martius opera um tipo de inversão entre as posições da dimensão essencial e da realidade factual, no sentido de qual das duas seria primordial com relação à efetivação da realidade; a fenomenóloga afirma que algo não é real porque existe de modo espaçotemporal, mas, ao contrário, algo existe espaçotemporalmente porque pertence *essencialmente* à realidade. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie*, *op. cit.*, p. 164).

⁵² Na verdade, a alucinação se situa, *de certo modo*, espaçotemporalmente apenas para o sujeito que a produz e, nesse sentido, a alucinação tem uma *alguma* tangibilidade, mas certamente não equiparável à da cadeira.

⁵³ „*Leib ist persönliche und damit wesenhaft Wohnung des Daseienden. Wo es ganz und gar ‚zu Hause‘, chez soi ist.*“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie*, *op. cit.*, p. 188). Esse momento de autopreenchimento permite esclarecer o conceito de substancialidade que, para Conrad-Martius, é corporalidade apreendida de seu lado material. A forma de alucinação não tem ipseidade e, portanto, também não tem substancialidade: não é nada em si mesma. (Cf. *ibidem*, p. 189-190, §30). Dessa perspectiva, é possível compreender outro aspecto do tipo de graduação que vai da mera aparência à concretude: o fenômeno mostra apenas a exterioridade do real, aquilo que é “apenas aparente” e que, nas palavras de Conrad-Martius, permanece como que “pairando”, sem peso: a essência da “aparência sensorial” se esgota e se realiza na função de *manifestação* – desse ponto de vista, os objetos ideais podem ser considerados análogos àqueles alucinados e aos imaginados, no sentido de que se esgotam na *superfície*. Ao contrário, o real “afunda-se” em si mesmo e se “finca” em sua própria existência, na

Martius identifica claramente quatro momentos fundamentais que surgem imediatamente na apreensão de algo real: o *fundamento em si mesmo* (autossustentação), o *si próprio* (posição própria), a *tangibilidade primordial* (o situar-se espaçotemporalmente) e a *corporalidade* (autopreenchimento).⁵⁴ O reconhecimento desses momentos leva principalmente ao entendimento de que a concepção de realidade de Conrad-Martius está relacionada à independência de um *núcleo essencial* do existente, no sentido de uma *autonomia* em relação à consciência em termos de existência objetiva. Esse aspecto pode ser considerado o eixo em torno do qual toda a investigação acerca do real se desenvolve.

A entidade real é concebida por Conrad-Martius como a mais autêntica realizadora no sentido de ser uma quididade que é *carregada* por um portador (*hypokeímenon*). Como dissemos, nessa unidade constituída pela quididade e pelo portador, não há exatamente uma prioridade entre um e outro em termos de determinação: atividade e passividade são intercambiáveis entre a quididade e o portador, no sentido de que, de um lado, é possível admitir uma atividade no *hypokeímenon* que desse modo não consiste em um portador exclusivamente passivo (a atividade aqui remete à *dýnamis* no sentido aristotélico, ou seja, a potência necessária para que aquele determinado ser se realize) e, de outro lado, uma passividade do lado da quididade que assim também não consiste no elemento puramente

qual encontra *repouso*. Esse *repouso* ou *silêncio* (do ser absoluto em si) consiste na primeira determinação *estável* do ser individual, que, nas expressões utilizadas por Conrad-Martius, não permite que ele caia no *abismo do nada*, nem se esgote na *mera aparência que paira indefinidamente em suspenso*. O *silêncio interior* do ser real consiste no momento em que ele alcança seu *poder próprio*: é o momento que marca a sua passagem da inexistência ou de uma existência meramente formal para a existência real, mas ainda não necessariamente factual. Trata-se de uma corporalidade imaterial. (Cf. *ibidem*, p. 193-197).

⁵⁴ *Selbstträgerschaft, Eigenposition, prinzipielle Tangierbarkeit e Leibhaftigkeit*. Em seu artigo “O portão da realidade”: a ideia de realidade de Hedwig Conrad-Martius em *Realontologie*, Miron traz uma síntese das descrições que Conrad-Martius faz desses quatro momentos na obra. (Cf. MIRON, Ronny. “The Gate of Reality”: Hedwig Conrad-Martius’s idea of reality in *Realontologie. Phänomenologische Forschungen* 2014, p. 59-82, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/8069101/The_Gate_of_Reality_-_Hedwig_Conrad-Martius_s_Idea_of_Reality_in_Realontologie. Acesso em: 27 set. 2019, p. 13). Importante ressaltar que o ser real que alcança a corporalidade, e portanto é considerado um *ser corpóreo* (um ser que *tem um corpo*), é distinto de seu corpo material que consiste apenas em uma dimensão parcial dele. Do mesmo modo que já dissemos sobre a questão da espaçotemporalidade, algo não é real porque é dado corporalmente, mas porque é real, carrega em si o elemento de incorporação. Isso implica afirmar que o *ser corpóreo* do ser real pode ser realizado factualmente ou não. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie, op. cit.*, p. 188-189). Ingarden (1893-1970) chega a resultados similares aos de Conrad-Martius no que diz respeito ao ser real; no entanto, o pensador entende realizar o percurso no sentido contrário da fenomenóloga. O filósofo polonês faz a distinção entre *modos de ser* (real, ideal e possível) e *momentos existenciais* (autonomia-heteronomia, originalidade-derivação, autossuficiência-não-autossuficiência e independência-dependência). Os modos de ser seriam compostos pelos momentos existenciais que consistiriam em suas “partes” constituintes, por assim dizer. Ingarden começa a sua investigação a partir dos momentos existenciais para chegar aos modos de ser. Procurando estabelecer alguma correlação entre os momentos identificados por ele mesmo e por Conrad-Martius, Ingarden afirma, por exemplo, que o seu momento *autonomia* (próprio fundamento existencial, real ou não) remeteria aos momentos *si próprio* e *corporalidade* de Conrad-Martius e a *heteronomia* (puro objeto intencional), à *tangibilidade primordial* – Ingarden cita, inclusive, o exemplo da alucinação de Conrad-Martius. (Cf. INGARDEN, Roman. *Controversy over the Existence of the World*. Vol. I. Tr. Arthur Szylewicz. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2013, p. 109-118).

ativo, dado que precisa ser *carregada* por um portador para se realizar. Com efeito, Conrad-Martius admite que há um paradoxo na determinação ontológica do ente real, pois na medida em que o real é portador de seu próprio ser, ele pressupõe a si mesmo, e é precisamente nisso que se encerra todo o sentido da realidade.⁵⁵

A quiddidade carregada por um portador consistiria no núcleo, na dimensão central do ser, a partir da qual se constituiriam seus demais estratos: as diversas combinações de graus de materialidade encontradas nas relações entre os aspectos material e formal na esfera ôntica, que são expressas em termos de “flutuação” e “peso”, “superficialidade” e “profundidade”. Na verdade, esse núcleo, o *em e por si* que é autenticamente identificado com aquilo que se apresenta em *carne e osso*, consiste, na verdade, no *momento existencial* que surge da fusão dos outros dois momentos, o essencial e o substancial, como vimos em 3.1.1.1. A realidade consistirá, portanto, no momento fundamental da constituição do que a pensadora passará a chamar de *si ôntico* (*Sëitât*)⁵⁶, esse encontro irrecusável que compreenderá ainda a interação de duas esferas de substancialidade diametralmente opostas: a esfera da *substância hilética* e a da *substância pneumática*, que consistem em nada mais do que o encontro entre as dimensões da natureza e do espírito.

A concepção de *hylé* de Conrad-Martius é um pouco diferente e mais abrangente do que aquela relativa à matéria de um modo geral, pois considera tanto uma *hylé* material quanto uma *hylé* pneumática, sendo que esta última não se insere no âmbito da *substância pneumática*. A *substância pneumática*, por sua vez, não está relacionada de modo algum à dimensão psíquica ou anímica no sentido da região emotivo-afetiva encontrada nos seres humanos e nos animais. As concepções de *substância hilética* e *substância pneumática* são da

⁵⁵ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 104.

⁵⁶ Adotamos a solução *si ôntico* para a tradução de *Sëitât*, dada por Miron em seu texto *No meio do ser*, por considerar que é perfeitamente adequada ao sentido pretendido. (Cf. MIRON, Ronny. In the Midst of Being: a Journey into the Internality of Being in Hedwig Conrad-Martius' Metaphysics. *Discipline Filosofiche (Ontologie fenomenologische: individualità, essenza, idea)*, 26/1, p. 217-244, 2016). O *próprio poder de ser* do ser real que constitui a sua existência consiste em uma função ôntica originária (*ontische Urfunktion*), fazendo com que ele seja posto em um *si ôntico*, sendo, desse modo, um ente por si mesmo. O *si ôntico* se coloca, nesses termos, como *substância* (não no sentido de substrato que suportaria acidentes), mas no sentido daquilo que subjaz ao seu *próprio ser*, ou seja, para a situação em que o ente é transformado de modo a consistir na própria potência existencial (*existenzielle*) de seu ser. Importante destacar que a substância aqui não se refere meramente à independência existencial, embora isso seja uma consequência natural. Conrad-Martius dá como exemplo um *fantasma* que, como forma imaginária, não pode “estar lá” por si mesmo, pois depende de alguém que o imagine; seria necessário que ele tivesse um fundamento próprio, existencial e essencial. A substancialidade existencial é forçosamente também essencial, “pois se uma entidade é ela *mesma*, ela também é o que ela é” („Denn sofern eine Entität selber ist, ist sie auch selber, was sie ist.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 98), ou seja, quando um ente tem o próprio poder de seu *ser*, tem também, com isso, o poder de seu próprio *ser-assim*. Desse modo, todo ser real, ao qual se atribuem as diferenciações *por si próprio*, *em si próprio* ou *de si próprio*, tem como fundamento constitutivo formal o *si ôntico*: a condição de ser si próprio por excelência (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 95). Veremos que, desse modo, o *si*, qualificado de modo impessoal ou pessoal conforme a “hierarquia” dos seres, terá sempre a *Sëitât*, o *si ôntico*, como fundamento.

ordem das relações que se estabelecem entre ato e potência, em uma dinâmica que opera na *esfera ôntica*. Tratemos primeiro da substância hilética.⁵⁷

A substância hilética é a forma do ser do *hypokeímenon*. Conrad-Martius explica que a substância hilética é encontrada em todos os materiais naturais, do material mais simples à planta, do animal ao ser humano. No entanto, esses seres naturais, animados ou inanimados, não são naturezas materiais puras (*reine Stoffnaturen*) e, segundo a pensadora, para alcançar aquele momento constituinte da realidade – o *si ôntico* –, é necessário se concentrar nas substâncias materiais puras (*reinen Stoffsubstanzen*), ou seja, deve-se partir do puro fenômeno ôntico da materialidade (*Stofflichkeit*). Desse modo, Conrad-Martius realiza uma descrição exaustiva de cada “camada” constitutiva da materialidade, por assim dizer, a começar pelas simples naturezas materiais.

⁵⁷ Não será possível apresentar neste trabalho uma descrição detalhada do caráter constitutivo da substância hilética. No entanto, parece-nos importante, neste ponto, destacar algumas características básicas que podem auxiliar não apenas no entendimento dessa concepção, mas também no esclarecimento da própria dinâmica que Conrad-Martius identifica nos aspectos constitutivos na esfera ôntica. Para Conrad-Martius, a *hýle* (*ὕλη*) pode ser compreendida como o *correlato na esfera ôntica* da *hýle* fenomenológica em termos husserlianos, ou seja, aquela constituída pelo estrato do *a priori* material relacionado à matéria no sentido do conteúdo sensível no interior da relação intencional. A *hýle* é composta do que a pensadora chama de potências *transfísicas* que, polarizadas de modo dinâmico, possibilitam o surgimento da materialidade física. Desse modo, as potências transfísicas são entendidas como pertencentes a um momento “anterior” (naturalmente, não no sentido cronológico) ao surgimento de qualquer matéria, correspondendo, assim, ao que comumente se concebe como *matéria pura* ou *informe*. Os dois polos ou regiões nas quais se encontram as potências transfísicas, também concebidas como *princípios transfísicos*, são definidos da seguinte maneira: de um lado, encontra-se o *abismo da não-massa*, esfera da *hýle material* (potência transfísica que faz o papel da “matéria”) e, do outro, o *abismo do éter*, esfera da *hýle pneumática* (potência transfísica que faz o papel da “forma”), sendo que, no primeiro caso, a potência transfísica tem a propriedade de determinar o “afundamento” ou o “peso” (caráter de ponderabilidade) e, no segundo caso, tem a propriedade de determinar a “superficialização” ou a “flutuação” (caráter de manifestação ou luminosidade). As potências transfísicas são elas mesmas imponderáveis; o caráter etéreo, no entanto, da pura manifestação na superfície (a luz) remete à materialidade de nível mais “rarefeito”, por assim dizer. A interação ou o encontro desses dois tipos de potências transfísicas constitui a *substância hilética*: o princípio ôntico que funda a dimensão “concreta” de toda e qualquer realidade material com qualidades sensíveis, em uma graduação contínua que vai do menos ao mais “denso”. Conrad-Martius descreve a dinâmica que rege a constituição da substância hilética em diversos momentos de suas obras, particularmente, em *Diálogos metafísicos* e *Ontologia real*, mas é na obra *O espaço* que suas investigações são propriamente direcionadas ao tema (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Der Raum*. München: Kösel, 1958). Uma excelente análise dessa temática, incluindo o confronto entre as perspectivas ontológicas de Husserl, Conrad-Martius e Stein é encontrada no artigo de Alfieri intitulado *Nos limites da fenomenologia tradicional* (Cf. ALFIERI, Francesco. Nos limites da fenomenologia tradicional: o cerrado confronto com a fenomenologia husserliana em *Potência e ato* de Edith Stein. Tr. Clio Francesca Tricarico. *TQ–Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein*: escritos críticos, ano XV, n. 30, p. 125-196, 2016/2). Nesse artigo, Alfieri destaca um importante aspecto que consiste, a nosso ver, em uma das chaves fundamentais para elucidar o cerne da principal questão ontológica – a consideração do momento existencial – no tipo de abordagem adotado pelos fenomenólogos chamados “realistas”: no princípio ôntico mesmo, encontra-se a relação (ou a tensão) a partir da qual se abrem as perspectivas ôntico-fenomenológica e ôntico-metafísica, inaugurando a possibilidade de uma fenomenologia propriamente ontológica no sentido pretendido por Conrad-Martius e Stein. (Cf. ALFIERI, Francesco. Nos limites da fenomenologia tradicional, *op. cit.*, p. 180). Sob outra perspectiva, um confronto entre as abordagens fenomenológicas de Husserl e Conrad-Martius relativas aos aspectos constitutivos da matéria é realizado por Ales Bello, em seu escrito *Figuras da matéria no debate filosófico no Ocidente*. (Cf. ALES BELLO, Angela. Figure della materia nel dibattito filosofico in occidente. In: LANFREDINI, Roberta. (ed.) *Materia*. Milano-Udine: Mimesis, 2015, p. 7-38).

Nas naturezas materiais (*Stoffnaturen*), o próprio poder de *ser* do ser real tem caráter passivo e impessoal; esse poder é alcançado quando a natureza material é carregada com o seu *si próprio*: é quando a existencialidade obtém o caráter específico de *hypokeímenon* e a substância hilética se transforma onticamente no próprio fundamento de si mesma.⁵⁸ Desse modo, a substância hilética apresenta novamente um paradoxo em sua constituição: sendo o fundamento de si mesma, ela *suporta* seu próprio *suporte*. A questão que se coloca é a de compreender como um *si próprio* pode ser o fundamento de si próprio. Parece existir um tipo de “cisão” no *hypokeímenon* em duas partes, uma que *carrega* e outra que é *carregada*, quando, na verdade, ele é *o que carrega* e *o carregado* ao mesmo tempo. Uma questão que pode ser colocada aqui é como a pensadora apreende essa constituição no âmbito fenomenológico?

Avé-Lallemant explica que a partir da experiência externa, Conrad-Martius investiga a correlação entre dados sensoriais e estruturas materiais – tom e ruído, luz e cores, por exemplo – em conexão com a composição química, buscando desvelar os fenômenos da constituição material de modo a estabelecer uma fundação ontológica da realidade.⁵⁹ Segundo a pensadora, a esfera dos sentidos revelaria a peculiaridade das entidades materiais, uma vez que os dados sensoriais nos conduzem para além de si mesmos, para aquilo que os *carrega* e *fundamenta*.⁶⁰ É nesse sentido que a pensadora afirma em *Ontologia real* que qualificação sensorial não é um fim em si mesmo e, portanto, a quiddidade da coisa não consiste na reunião

⁵⁸ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, *op. cit.*, p. 102-103.

⁵⁹ Com efeito, esse tipo de abordagem remete à inversão que Conrad-Martius propõe com relação à Navalha de Ockham, como observam Poli e Spiegelberg. Desse modo, para a pensadora, “as entidades não devem ser diminuídas sem necessidade”, pois mesmo que fosse possível inserir nas análises fenomenológicas todos os elementos que se relacionam à determinada experiência, ainda assim dificilmente seria alcançada a plenitude essencial. Com base nas noções desenvolvidas por Conrad-Martius acerca do real, Poli propõe uma interpretação da esfera da realidade, na qual afirma que não apenas os *objetos*, mas também os *processos*; não apenas as *substâncias*, mas também seus *acidentes*; não apenas as partículas, mas também o campo em que se movem (no campo da Física); não apenas o que é independente da consciência, mas também aquilo que requer a sua participação (uma percepção, uma emoção etc.); todas essas podem ser consideradas realidades, entendendo por realidade o caráter daquilo que possibilita algum *efeito*, o que implica estar em relação. A realidade se mostra em *camadas* que se articulam em múltiplas formas de dependência e independência, e em relações complexas, que não precisam ser lineares – às vezes, são circulares, ou seja, caracterizadas por ciclos de conexão. (Cf. POLI, Roberto. *Entia non sunt diminuenda sine necessitate*: alcune riflessioni suggerite da Hedwig Conrad-Martius. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 81-90, p. 81-85 e SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement*, *op. cit.*, p. 221).

⁶⁰ Cf. AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. Hedwig Conrad-Martius (1888-1966): Phenomenology and Reality, *op. cit.*, p. 216. O tipo de abordagem fenomenológica adotada por Conrad-Martius encontra certamente respaldo na declaração que Héring faz logo no início de seu ensaio *Observações sobre a essência, a essencialidade e a ideia*, na qual ele menciona um fato básico já admitido por todos os fenomenólogos de então: a existência de dados não empíricos torna possível a pesquisa *a priori*. (Cf. HÉRING, Jean. *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, *op. cit.*, p. 495).

de suas qualificações sensoriais; estas seriam apenas *sintomas* da essência, que indicam a peculiaridade da qualificação material da respectiva matéria (*Stoff*) em si mesma.⁶¹

A partir desse modo peculiar de abordagem fenomenológica, a materialidade (*Stofflichkeit*) é caracterizada por seu modo determinado de autoexposição (*Selbstdarstellung*), ou seja, por meio da corporalidade. Naturalmente, aqui, não se trata da corporalidade empírica, mas da apreensão de seu caráter essencial. Do ponto de vista fenomenológico, Conrad-Martius descreve a *pura* corporalidade como algo *presente a si mesmo*, no qual essa autopresentação é fundada nele mesmo: o fundamento da matéria, assim, é manifestar a si mesma. Para realizar esse tipo de descrição, Conrad-Martius utiliza uma linguagem repleta de imagens: o si próprio *volta-se para o exterior*, mas de um modo que *expõe/expande a si mesmo continuando em si mesmo*: trata-se de uma autotranscendência existencial (*existenziellen Selbsttranszendierung*), por meio da qual o ente hilético se autoexpande no espaço. Novamente, essa expansão ainda não consiste em uma expansão empírica: trata-se da determinação *essencial* de qualquer coisa que, sendo material, expande-se no espaço. Nesse sentido, Conrad-Martius enfrenta a dificuldade fenomenológica de apreender em um estado de coisas o momento constitutivo em sua *pureza essencial*, no caso, a fundação ontológica da materialidade espacial: “Devemos deixar ‘surgir’ diante de nosso olhar espiritual o ser substancial espacial da matéria.”⁶² Ontologicamente, portanto, a autotranscendência que constitui a matéria não tem, ela mesma, uma *extensão*: trata-se de uma autoexpansão imanente.⁶³

Diante do nosso olhar espiritual, surge a espacialidade interior própria do ser hilético. Em outras palavras, é inerente à sua essência ser espacial, ou melhor: o fundamento constitutivo ôntico último desse tipo de ente é criar espaço, é *espacializar*.⁶⁴ Simultaneamente a essa autotranscendência substancial acontece, no entanto, um autoenvolvimento (*Selbstumschließung*), ou seja, ocorre ao mesmo tempo uma expansão (ou desdobramento) (*Ausbreitung*) e uma concentração (ou recolhimento) (*Sammlung*) no momento em que se põe o *hypokeímenon*, no momento em que, criando espaço, ocorre seu preenchimento:⁶⁵ esse é o momento do surgimento do *si ôntico* em seu caráter mais básico, por assim dizer. Tentemos (arriscadamente) tornar mais acessível a compreensão desse processo, descrevendo-o em um

⁶¹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie*, op. cit., p. 230-231).

⁶² “Wir müssen das räumlich substanzielle Sein des Stoffes vor unserem geistigen Blick als ein solches ‘entstehen’ lassen.” (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 106).

⁶³ Essa peculiaridade do ser real já é expressa em *Ontologia real*, em que ele é caracterizado como transcendência imanente absoluta. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie*, op. cit., p. 226).

⁶⁴ Insere-se do mesmo modo uma relação com a temporalidade, questão que trataremos posteriormente.

⁶⁵ A ambiguidade aqui é proposital.

tipo de imagem dinâmica: suponhamos que a substância hilética consista em um minúsculo ponto – que na verdade, Conrad-Martius define como o início da materialização que surge de um abismo (o nada)⁶⁶; para alcançar o ser/existência, seu caráter essencial faz com que esse ponto se expanda em todas as direções criando espaço, preenchendo-se a si mesmo, *materializando-se* até esgotar-se completamente perfazendo a sua própria superfície. Nesse esgotar-se (mas nunca completamente, dado que em seu profundo interior sempre resta um indício do abismo infinito, impossível de ser preenchido)⁶⁷, o ponto se perde no próprio preenchimento; mas apenas assim, somente ao se perder de si mesma, a substância hilética alcança a sua determinação constituindo um *si ôntico*. A imagem é curiosa: trata-se de algo que gera espaço expandindo-se, mas ao mesmo tempo *afundando-se* em si mesmo com a circunscrição de seus limites: a matéria “pesa”. A substância hilética funciona como uma “âncora” que mantém firme/fixo o portador. O modo de ser da substância hilética justifica o caráter impessoal do *hypokeímenon*: algo cujo si próprio consiste em uma autotranscendência realizada por meio do desprendimento de si mesmo – e que se encerra em si mesmo somente com esse desprendimento – não pode ser pessoal. Isso faz com que Conrad-Martius possa afirmar que a substância hilética se trate paradoxalmente de um *si próprio radicalmente desprovido de si mesmo (radikal selbstloser Selbsthaftigkeit)*.⁶⁸

Partindo da percepção externa e transcendendo o meramente sensorial, Conrad-Martius *atravessa* a dimensão fenomênica que mostra, por meio das qualidades materiais mesmas, a *afundabilidade (Eingesenktheit)* da corporeidade material em si. Será no ser humano, entretanto, que, prosseguindo seu percurso “de fora para dentro”, a fenomenóloga

⁶⁶ O nada aqui não deve ser entendido como não-ser, e sim como uma *vitalidade caótica*, correspondente à noção de matéria informe de Conrad-Martius. Essa noção será explicada em 4.1.

⁶⁷ Esse caráter essencial do ser material, o abismo infinito do nada, implica, na ordem do sentido, que ele nunca pode ser totalmente compreendido.

⁶⁸ As meticulosas descrições realizadas por Conrad-Martius obedecem criteriosamente ao procedimento fenomenológico, no qual o olhar é dirigido para o fenômeno buscando o seu puro *quid* (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt: Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III, p. 345-542, 1916, p. 352). Para tanto, é preciso atravessar camadas de contingência, que mostram apenas certas faces (a primeira redução husserliana) e alcançar o que se encontra oculto: o fenômeno originário. Como o objeto central de investigação de Conrad-Martius é a pura essência da realidade, o percurso exige ir muito além da *superfície*, da aparência das coisas, para alcançar as camadas mais profundas, nas quais se encontra a interioridade oculta dos seres reais. A descrição dessa interioridade que habita todos os seres reais também é curiosa: por trás da aparência, das camadas, alcança-se um tipo de “núcleo” interior que possui, ele mesmo, uma dupla face: a face externa desse núcleo – digamos, aquela voltada para nós, que Conrad-Martius chama de o interior *visível* da matéria – e a face voltada para dentro, *invisível* e inalcançável fenomenicamente. A primeira é completamente realizada e percebida, enquanto a segunda consistiria num tipo de pré-realidade ou uma realidade potencial, apenas inteligível. Paradoxalmente, os aspectos percebidos não são completamente inteligíveis, enquanto aqueles inteligíveis poderão nunca ser plenamente realizados. (Cf. MIRON, Ronny. In the Midst of Being, *op. cit.*, p. 232). Desse modo, entende-se que o fenômeno ao mesmo tempo em que desvela, também vela a plenitude do ser.

alcança a interioridade em sua forma culminante, por assim dizer: o ser do tipo egoico (*ichhaftes Sein*), a *substância pneumática*, que consiste exatamente no extremo oposto do modo de ser substancial do *hypokeímenon* (substância hilética). Trata-se da forma do ser do *archéo* (*archonale Seinsform*)⁶⁹, que é examinada na obra *O ser*.

Na totalidade em que se apresenta a unidade psicofísica-espiritual do ser humano, a filósofa identifica diferentes origens ônticas: hilética para o corpo vivo (*Leib*), puramente potencial para a alma (*Seele*) e aquela inerente ao eu para o espírito (*Geist*). A distinção entre as diversas origens se torna mais clara quando se examina a diferença essencial ontológica entre o ser humano e o animal: tanto no animal, quanto no ser humano, é encontrada uma interioridade⁷⁰; no entanto, enquanto no animal ela consiste apenas em um *si* (*Sichheit*), no ser humano ela se apresenta como um *eu*. Esse aspecto, na verdade, está relacionado a um tipo de hierarquia da ordem do *si próprio*, que faz com que, a partir do *si ôntico* fundamental dos seres materiais simples, ocorra uma modulação gradual do *si* de acordo com a esfera à qual ele pertence – isso é explicado detalhadamente por Conrad-Martius em sua obra *Diálogos metafísicos*. Nos seres vivos, o *si* se situa no *centro da alma*.

Em linhas gerais, essa graduação do *si* nos reinos dos seres vivos pode ser explicada do seguinte modo. Nas plantas – participação das dimensões física e anímica (no mero sentido de vitalidade) –, o *si* se restringe à forma vivente, responsável pelo seu desenvolvimento corporal de *dentro para fora* e relacionada à configuração vegetativa/orgânica. Nos animais – participação das dimensões física e anímica (no sentido de reatividade e emotividade instintiva) –, o *si* consiste em um tipo de interiorização que permite não apenas a formação vegetativa/orgânica como nas plantas, mas também a possibilidade de controle do próprio corpo, graças à sua percepção sensorial, fazendo com que ele tenha também mobilidade autônoma. Nos seres humanos – participação das dimensões física, psíquica e espiritual –, além das mesmas disposições encontradas nos animais, o *si*, graças à participação da dimensão espiritual, é modificado em um *eu* autoconsciente e livre, com capacidade intelectual aberta ao mundo dos valores.

Um aspecto importante a ser destacado é a “posição” (ou a dimensão) que o *si*, o centro da alma, ocupa de acordo com o tipo de ser, pois dela irá depender o *domínio* que o ser

⁶⁹ O adjetivo usado por Conrad-Martius em alemão, *archonal*, é de difícil tradução ou adaptação para o português; trata-se de uma derivação do termo grego *ἀρχή* (*arché*) – princípio, origem, poder – em sua forma verbal *ἀρχέω* (*archéo*). O sentido pretendido pela filósofa é “eu começo/comando”.

⁷⁰ Interioridade aqui não se refere àquela da materialidade simples encontrada na constituição da substância hilética; no contexto acima, o termo se insere em outra ordem: na unidade psicofísica dos animais ou dos seres humanos, essa interioridade consiste na dimensão anímica ou psíquica.

vivo tem de si mesmo. Na verdade, a *sede* – dimensão física, anímica/psíquica ou espiritual – na qual se encontra esse *centro* determina o grau de autonomia (grau em que se instala o caráter pessoal⁷¹) do ser, tornando-o “senhor” da dimensão imediatamente “abaixo” ou “posterior”. Assim, as plantas, sendo completamente imersas em sua *dimensão física*, não têm domínio sobre a própria corporeidade, permanecendo na impessoalidade. Já os animais – nos quais, aliada à formação em direção ao exterior, dá-se a abertura para a interioridade permitindo a percepção sensorial e um viver de modo individual – são centralizados em sua *dimensão anímica*, o que lhes permite ter o domínio sobre a sua corporeidade, mas não sobre a própria dimensão anímica – eles têm corpo pessoal e alma impessoal; por essa razão, eles podem mover-se fisicamente de modo autônomo, mas não podem impedir reações e movimentos instintivos.⁷² Percebe-se que, de acordo com a esfera à qual pertence o ser, e considerando sua respectiva participação nas três dimensões – física, anímica/psíquica e espiritual –, o *centro* de sua alma é *deslocado* para a dimensão imediatamente *anterior*: nas plantas, ele se encontra na própria dimensão física, restringindo-se à formação orgânica; nos animais, ele se encontra na dimensão anímica, fazendo com que ele tenha domínio sobre sua corporalidade. Esse “deslocamento” do centro da alma para a dimensão imediatamente anterior é chamado por Conrad-Martius de retrocedência (*Retroszendenz*). Seguindo a mesma lógica, no ser humano, o *centro* da alma é “deslocado”, uma vez mais, para a *dimensão espiritual*, o que lhe dá a possibilidade de ter o domínio sobre as dimensões física e psíquica. Mas isso significaria, então, que o ser humano não teria o domínio sobre a própria dimensão espiritual e que seria necessária uma nova retrocedência para tal? Com efeito, não é isso que acontece no caso do ser humano. Nele, o simples si (do animal) modificado na forma própria do eu (*Ichheit*), faz com que seja alcançado o *ponto absoluto de retrocedência*, ou seja, uma *autotranscendência*, agora no sentido de *ir além de si mesmo*. Retomaremos mais detalhadamente esses aspectos constitutivos em 4.1.

O importante a destacar neste momento é que o ponto distintivo da essência da *substância pneumática* consiste no *eu espiritual* que se apresenta como uma realidade de característica *diametralmente oposta* à forma fundamental do *hypokeímenon*. Com o eu, é dado um lugar de absoluta retrotranscendência interior (*absoluter innerer Rücktranszendenz*); em outras palavras, o eu consiste no ponto mais profundo do ser, para além do qual não é possível mais retroceder.

⁷¹ Pessoal, aqui, significa apenas um tipo de remissão do ser em relação a si mesmo, uma individualidade.

⁷² Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Metaphysische Gespräche*, op. cit., p. 206-207.

Observa-se, desse modo, que Conrad-Martius encontra como fundamentos últimos das duas substâncias originárias – a hilética e a pneumática – dois *abismos infinitos (no nada)* que consistem em duas autotranscendências em sentidos contrários, sendo que os dois princípios ônticos da existência interagem, portanto, em direções opostas na constituição do ente: a forma de ser do *hypokeímenon*, de fora para dentro com caráter de afundabilidade e ancoragem, e a forma de ser do *archéo*, de dentro para fora com caráter de flutuação e sem repouso:⁷³ o encontro das duas substâncias originárias funda o *si ôntico* de todos os seres naturais, incluindo o ser humano. Ao contrário da substância hilética, que alcança a existência quando envolve a si mesma ao desdobrar-se no espaço consistindo assim em seu próprio fundamento, a substância pneumática alcança a existência apenas quando se eleva para além de si, não tendo fundamento em si mesma. De um lado, a substância hilética, que ao autoenvolver-se é quase totalmente consumida pela essência que a constitui formando a corporalidade pelo desprendimento de si é, desse modo, passiva e impessoal; de outro lado, o ser do *archéo* da substância pneumática, que consiste propriamente no ente egoico, vazio e livre de qualquer essência efetuada formalmente (*gestaltmäßig ausgewirkten Wesen*), é ativo e pessoal. As substâncias hilética e pneumática são exploradas, assim, em seu grau máximo, ou seja, em seus respectivos estratos mais puros, jamais encontrados isoladamente na experiência.

Sintetizando o explanado até aqui, pode-se considerar que Conrad-Martius identifica que a entidade real é fundamento do próprio ser de três modos: 1) em um sentido geral, segundo o qual a existencialidade é *ser si próprio (Selber-Sein)*; 2) na forma específica desse *ser si próprio* na substância hilética, ou seja, o fundamento que sustenta o ser como substrato; e 3) na forma específica da substância pneumática, ou seja, a do fundamento criado a partir de um “contraimpulso”, só alcançando o ser indo além de si mesma.⁷⁴ Dessa perspectiva, a realidade se mostra autorregulada por princípios *a priori*, independentes da consciência, e as formas materiais se constituem em um *continuum* entre as instâncias hilética e pneumática.

Para concluir a questão da realidade, no entanto, é importante ainda remeter a uma análise específica realizada por Conrad-Martius em *O ser*, que lhe permite destacar dois aspectos relevantes na caracterização do ser real.

O primeiro aspecto remete à problemática em torno da distinção entre determinação essencial e existencial, quando a pensadora busca a fundamentação última de sua *analogia essendi*. Em linhas breves, podemos reconstituir a argumentação de Conrad-Martius do

⁷³ Cf. CONRAD-MARTIUS, H. *Das Sein*, *op. cit.*, p. 127.

⁷⁴ O caráter específico da substância pneumática será melhor explicitado no capítulo 4.

seguinte modo. Tomando a ordem do ser em geral, ou seja, do seu significado puramente abstrato de *mero existir (es gibt)*, vimos que é considerado nesse *existir genérico* todos os tipos de existência; nesse sentido, existem as árvores, o gênero ser humano, a ideia do Bem, as fantasias, a História, os estados de coisas, a Ciência, os juízos etc. Esse *existir genérico* serve, na verdade, como parâmetro para a precisa distinção do caráter essencial da existência efetiva, ou seja, a realidade. Nas análises realizadas para a compreensão da *analogia essendi*, Conrad-Martius identifica um *abismo de sentido de ser (Abgrund von Seinssinn)* entre o ser dos objetos ideais e o ser das entidades reais. No caso dos dados ideais, vimos que a distinção entre as determinações essenciais e existenciais permanece no âmbito formal: seu *ser* é dado com seu *ser-assim (Sosein)* e nele se funda, tornando impossível distinguir seu ser essencial de seu ser existencial. Na verdade, permaneceria inatingível nos objetos ideais aquilo que consistiria na “essencialidade essencial” deles. Diferentemente é o que acontece com as entidades reais; o ser existente não existe porque é o que é em sua determinação essencial, mas ele existe precisamente *porque ele é*. Nesse caso, *o ser real* – que tem a possibilidade de existir efetivamente – *se funda na existência e não na essência*.⁷⁵ Isso porque, no ente real, a primeira evidência que se mostra é a *própria realidade*. Lembramos que, em ambas as existências, ideal e real, é encontrado o momento do *quid (Was)*: a diferença é que, no primeiro caso, trata-se de uma determinação cujo conteúdo (subjetivo) é constituído por elementos formais, nos quais a própria essência se exaure,⁷⁶ e, no segundo, trata-se de uma determinação que remete à possibilidade de realização de uma formação material (objetiva), na qual a essência encontra a sua habitação. Conrad-Martius afirma que *o ser é fundado no ser*.⁷⁷ *Ser*, aqui, deve ser considerado em um triplo sentido: 1) no sentido geral de pura presença (*puer Vorhandenheit*)⁷⁸; 2) como ente real determinado na particularidade de sua subsistência real; e 3) como momento em que o ser geral de pura presença é especificado no ser determinado da existência real. A questão fundamental que surge desse triplo sentido consiste em compreender justamente como o *ser* pode ser determinado por um *momento de ser* que o torna o ser próprio e verdadeiro. Um ponto fundamental consiste em compreender

⁷⁵ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein, op. cit.*, p. 92. Na verdade, esse é o fundamento sobre o qual a pensadora desenvolve toda a sua ontologia desde que descreveu essa sua primeira constatação em *Ontologia real*. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie, op. cit.*, p. 164, §7).

⁷⁶ Como explica Miron: “o ser formal não pode alcançar nenhum aspecto de interioridade, e sua exterioridade é exaurida por sua inteligibilidade pela consciência humana.” (“*the formal being cannot achieve any aspect of internality, and its externality is exhausted by its intelligibility by human consciousness.*” MIRON, Ronny. “The Gate of Reality”, *op. cit.*, p. 11).

⁷⁷ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein, op. cit.*, p. 93.

⁷⁸ O termo *Vorhandenheit* poderia ser traduzido como *subsistência* ou *existência*; preferimos a tradução *presença* para distingui-lo de *Bestand*, termo para o qual já adotamos a tradução como *subsistência*.

que a realidade não é uma especificação do ser geral, ou seja, ser puro e ser real não se encontram em uma relação do tipo gênero-espécie.⁷⁹ A realidade não seria uma diferença a ser “acrescentada” ao ser em geral como, por exemplo, acontece na relação entre *mesa* e *mesa de madeira*, na qual *madeira* seria um acréscimo. O que Conrad-Martius quer mostrar é que a realidade não pertenceria ao gênero *ser em geral* como uma possibilidade de diferenciação, como uma variação de caráter accidental que não interferiria em seu *núcleo essencial*; com efeito, a ideia de “acrécimo” presente no exemplo da *mesa de madeira* denota um tipo de relação *exterior*. Para a pensadora, o ser em geral é *modificado*, por uma *complicação* consigo mesmo, para a especificidade do ser real.⁸⁰ Somente desse modo, “o ente real está, como tal, no ‘próprio poder-ser de seu ser’.”⁸¹ Ele não está apenas *presente*: ele tem o fundamento do seu próprio ser em si mesmo. Na verdade, a entidade real é fundamento e portador de sua própria quiddidade, mas antes de tudo é fundamento e portador de seu próprio *ser*. Naturalmente, não se trata aqui de um fundamento metafísico no sentido de que o ente real poderia alcançar efetivamente o seu ser por si mesmo; trata-se do simples *si ôntico* ou do *ser-si próprio* (*Selber-Sein*): “O momento existencial, pelo qual o ser da mera presença se transforma no ser da realidade, consiste, portanto, no ser-si próprio do ser.”⁸² Trata-se de uma substancialidade em sentido autêntico, por meio da qual – ao contrário do que acontece nas existências categoriais ou ideais em que a determinação essencial é suficiente –, a existência da entidade real vai além da quiddidade e é *enraizada* no ente mesmo: a realidade tem uma autosubsistência peculiar. A especificidade do ser real consiste no fato de que o ser, nesse caso, encontra o seu *lugar próprio no ente*. O real não só *é*: seu ser é o que é nele mesmo e justamente por isso ele possui existência efetiva.

O segundo aspecto se refere aos dois *abismos infinitos no nada*, as duas autotranscendências em sentidos contrários das quais brotam os dois princípios ônticos que constituem todo ente. Esse aspecto denota que o ser real contrasta diretamente com o nada,

⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 93. Essa concepção, segundo a filósofa, é similar, se não igual, à encontrada no primeiro artigo das *Quaestiones disputatae de veritate* de Tomás de Aquino, no qual o filósofo afirma que a substância não acrescenta nenhuma diferença aos entes designando uma natureza a eles adicionada, mas que indica um modo específico de ser: o ente por si mesmo. Nesse sentido, Conrad-Martius considera que realidade e substancialidade seriam noções *correlatas*. (Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Sulla verità*. Trad. e org. por Fernando Fiorentino. Milano: Bompiani, 2005).

⁸⁰ Nesse sentido, mostra-se a diferença das relações (1) entre a forma do ser imanente ao estado de coisas e seus modos existenciais de preenchimento (na esfera lógica) e (2) entre a forma do ser geral e o ser real (na esfera ontológica). No primeiro caso, trata-se de um “acrécimo” por meio do preenchimento do modo de ser; no segundo, de uma modificação da forma mesma.

⁸¹ „das real Seiende steht als solches im ‚eigenen Seinkönnen seines Seins‘.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 94).

⁸² „Das existenzielle Moment, durch welches das Sein bloßer Vorfindlichkeit in das Sein der Realität umgewandelt wird, besteht also in dem Selber-Sein des Seins.“ (*Ibidem*, p. 95).

precisamente da forma como Conrad-Martius anuncia no início de *Ontologia real*, quando diz que nisto se encontra *a raiz da qual tudo cresce*:⁸³ pelo fato de irromper a partir do nada e ser suscetível a retornar ao nada a todo momento, a existência real é considerada, pela pensadora, uma forma de ser *sui generis*: a existência por excelência, a partir da qual todas as outras podem ser consideradas análogas.

O trabalho realizado por Conrad-Martius em seus primeiros escritos, especialmente em *Ontologia real*, fornece, a partir de descrições minuciosas, as bases para o desenvolvimento gradual de sua investigação do caráter essencial da realidade. Já na obra mais madura, *O ser*, suas análises permitem identificar os principais elementos que constituem a sua ontologia a partir de precisas distinções realizadas entre as peculiaridades dos objetos das esferas conceitual, ideal e real. Para finalizar este subcapítulo, trazemos de maneira sintética os principais resultados alcançados por suas análises, de modo similar ao que a própria fenomenóloga faz ao concluir cada parte dessa última obra:

- (i) a realidade como tal consiste na capacidade de ser si próprio do ser mesmo; as entidades reais são admitidas como *propriamente entes* por serem portadores próprios de seu ser e, conseqüentemente, de seu ser-assim – desse modo, o ente real é considerado o tipo de ser originário a partir do qual todos os outros são análogos;
- (ii) os objetos conceituais são meros objetos sem ser e ser-assim próprios, e, portanto, possuem apenas um ser transcendental, que depende totalmente do pensamento;
- (iii) as ideias são objetos transcendentais com ser-assim próprio, mas não possuem nenhum ser próprio – elas são “entes” apenas aparentemente;
- (iv) os objetos ideais são, em virtude de seu lugar fixo de ser, objetos que se mantêm *formalmente por si* e, portanto, possuem um tipo de ser próprio, por analogia com os entes reais;
- (v) as essencialidades consistem em puras *subsistências de sentido*, desprovidas de si e, portanto, não são diretamente objetualizáveis; não são entes próprios aparentes, nem entes próprios análogos aos entes reais, mas possuem um ser-sentido absolutamente independente.⁸⁴

⁸³ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie*, op. cit., p. 160.

⁸⁴ O caráter específico das essencialidades será melhor explicitado em 3.2.

No entanto, todos esses seres – ou *existências* – comungam da particularidade de possuírem um ser objetual em sentido formal e geral, bem como revelam seu modo existencial, apreensível por meio do ser imanente ao estado de coisas.⁸⁵

Um último enfoque significativo é dado por Miron e se refere à posição que ocupa o ser real por alcançar duas dimensões antagônicas: uma direcionada à realização do ser material, o que lhe permite participar da efetividade; outra direcionada à percepção de sua efemeridade, dado que o ser real está sempre suscetível ao nada. O ser real se encontra no *limiar* da realidade, por assim dizer, uma vez que é apreensível por sua dinâmica essencial – o que o libera da necessidade de verificação factual –, permitindo a Conrad-Martius dar uma resposta a duas posições relativas à questão da realidade típicas da filosofia moderna: a abstração da realidade e seu estabelecimento como ideal, ou a concretização da realidade na realização material e, conseqüentemente, utilizando a abordagem empirista ao modo da escola positivista.⁸⁶ Permanecendo no âmbito da pesquisa da essência, Conrad-Martius encontra a terceira via para a abordagem do caráter específico da realidade.

3.1.2 O sentido do ser em Edith Stein: a *analogia entis*

Do mesmo modo que Conrad-Martius, Stein realiza as suas investigações acerca do ser permanecendo sempre no âmbito da pesquisa de essência; sua abordagem, no entanto, como dissemos, contrapõe-se menos intensamente à fenomenologia husserliana, dado que opera na *ordem do sentido*. Stein dedica o Capítulo VI de sua obra magna, *Ser finito e eterno*⁸⁷, ao exame do *sentido do ser*, questão já evidenciada no próprio subtítulo da obra, no qual a pensadora expressa diretamente o seu propósito: “tentativa de uma ascensão ao sentido do ser”. Contudo, mantendo-se fiel ao tratamento fenomenológico, o percurso traçado pela pensadora para chegar propriamente ao cerne da questão tem início muito antes. Na verdade, pode-se considerar que esse percurso tenha sido trilhado desde o início de sua vida acadêmica de maneira implícita, aproximando-se mais decididamente de seu objetivo principal cinco

⁸⁵ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein, op. cit.*, p. 87-88. Em seu artigo *A constituição-real em Realontologie de Hedwig Conrad-Martius*, Ghigi tem uma interpretação diferenciada ao identificar os diversos tipos de existência analisados por Conrad-Martius como *níveis* de constituição da realidade, estabelecendo a peculiaridade de cada um e suas inter-relações: o primeiro nível parece distinguir a *autonomia existencial* da *relatividade existencial*; o segundo diz respeito à quiddidade (*Washeit*) e à realidade substancial (*Realität*); o terceiro corresponde à *materialidade* do ponto de vista eidético; o quarto nível seria aquele relativo à formação material como pressuposto de uma essência pessoal e, por último, o quinto nível da constituição da realidade alcançaria o que Ghigi chama de *estratificação essencial*. (Cf. GHIGI, Nicoletta. *The real-constitution in Hedwig Conrad-Martius's Realontologie. Axiomathes*, 18/4, p. 461-473, 2008, p. 461).

⁸⁶ Cf. MIRON, Ronny. “The Gate of Reality”, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁷ STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein, op. cit.*

anos antes da redação de *Ser finito e eterno*, com a elaboração da obra *Potência e ato*⁸⁸, que, com efeito, acabou consistindo em um estudo preliminar para a fundamentação da obra magna. Como mencionado anteriormente, *Potência e ato* foi a tese de habilitação escrita por Stein com o propósito de conseguir uma cátedra universitária em 1931, o que lhe foi negado pela segunda vez.⁸⁹ Esse texto foi submetido à análise de Husserl, Heidegger e Honecker. Certamente, as considerações desses seus primeiros leitores contribuíram para a elaboração da escrita mais amadurecida que resultou em *Ser finito e eterno*, obra que Conrad-Martius qualificou posteriormente como uma “grande ontologia”.⁹⁰

Enquanto na obra *O ser*, Conrad-Martius concentra suas investigações na análise dos diversos *modos de existência*, culminando em sua *analogia essendi*, em *Ser finito e eterno*, Stein parte da esfera da imanência da consciência, dedicando-se inicialmente a um minucioso estudo dos aspectos constitutivos das vivências em termos de ato-potência e ao exame dos elementos inerentes ao *ser essencial*, considerando, em particular, as *Observações sobre a essência, a essencialidade e a ideia* de Héring. O conjunto dessas análises iniciais levam a pensadora a buscar justificativas ou fundamentos para questionamentos filosóficos que parecem transcender as fronteiras do campo fenomenológico, o que ela encontra na filosofia medieval, principalmente, no pensamento de Tomás de Aquino. A tarefa que se impõe à fenomenóloga, desse modo, implica percorrer um caminho intrincado e complexo, em razão da dificuldade que a harmonização de duas grandes linhas de pensamento comporta, precisamente, a fenomenologia de Husserl e a filosofia de Tomás de Aquino. Essa tentativa de harmonização conduz Stein a um trabalho inicial que consiste na ampla investigação de conceitos da tradição, de modo que são confrontados, por exemplo, os diversos *significados* de *οὐσία*, examinando exaustivamente as relações entre forma e matéria com o intuito de estabelecer as principais convergências e divergências, especialmente entre Aristóteles e Tomás de Aquino. A partir disso, a pensadora busca, ao mesmo tempo, uma via conciliatória entre as abordagens fenomenológica e escolástica, o que resultará em um tratamento fenomenológico dado ao hilemorfismo tradicional em um sentido diferente daquele proposto por Husserl.⁹¹ Procuraremos mostrar esse percurso destacando apenas os pontos principais

⁸⁸ STEIN, Edith. *Potenz und Ak*, op. cit.

⁸⁹ A primeira tentativa foi em 1919 na Universidade de Gotinga. (Cf. SEPP, Hans Rainer. Einführung des Bearbeiters. In: *ibidem*, p. XII).

⁹⁰ Cf. STEIN, Edith. *Briefe an Conrad-Martius*: mit einem Essay über Edith Stein. Hedwig Conrad-Martius (ed.). München: Kösel, 1960, p. 45.

⁹¹ No que diz respeito estritamente à explicitação das noções relativas à matéria, diferentemente do que acontece no Capítulo VI de *Potência e ato*, no qual Stein estabelece um confronto direto com a obra *Diálogos metafísicos* de Conrad-Martius, em *Ser finito e eterno*, a pensadora assumirá explicitamente boa parte das descrições e

com o intuito de esclarecer como e por que Stein entende que a *analogia entis* é a via mais adequada de acesso ao *sentido do ser*.

A questão de fundo que leva Stein a buscar uma base metafísica a partir de suas investigações fenomenológicas vai ao encontro da problemática que envolveu boa parte dos discípulos de Gotinga e que pode ser sintetizada na interrogação que apresentamos no início: *como é possível alcançar a essência singular do ente individual (ordem da existência) por meio de significações que somente podem ser concebidas por meio da articulação entre termos gerais (ordem do sentido)?* Ainda que essa questão não esteja explícita em sua argumentação, torna-se clara a dificuldade enfrentada pela pensadora nesse sentido, por admitir, em conjunto com seus pares, a necessidade de alcançar o momento propriamente existencial do *indivíduo* humano (foco de sua investigação desde a sua tese doutoral), sem o que não seria possível apreender sua essência em sua peculiaridade singular. Se, para Conrad-Martius, a condição fundamental desse caráter peculiar mostrava-se no exame do ser real no campo da pesquisa de essência, para Stein, será no interior da própria relação intencional que se revelará a chave do que se costuma chamar de “a passagem steiniana da fenomenologia à metafísica”. Na verdade, não se trata de uma “passagem”, dado que a filósofa não abandona em nenhum momento a abordagem fenomenológica, mas talvez de um “desdobramento” que lhe permite alcançar a fundação ôntica do transcendente, ou, se podemos dizer assim, o acesso à existência.⁹²

Stein percebe que, para alcançar o momento existencial, é preciso encontrar um caminho no interior do próprio âmbito da essência que conduza à esfera da *efetividade* (precisamente o que fica *entre parênteses* na perspectiva husserliana), sem que se percam os princípios da abordagem fenomenológica com seus caracteres de evidência e necessidade. Em linhas gerais, pode-se considerar que a fenomenologia husserliana é voltada prevalentemente para a investigação no âmbito formal (das generalidades vazias), no sentido de que, mesmo quando se trata do exame de regiões da ontologia material, é sempre realizado o processo que, por meio da ideação e da generalização, chega à formalização em todos os níveis. Restringindo-se a esse tipo de investigação, Stein jamais conseguiria alcançar seu objetivo; no entanto, a pensadora encontra em Tomás de Aquino a possibilidade de harmonização dessas duas linhas de pensamento, pois a perspectiva do filósofo escolástico é dirigida ao

análises realizadas por Conrad-Martius em *Ontologia real*. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., §11 a §14).

⁹² Cf. *Edith Stein e a história filosófica do debate entre idealismo e realismo em fenomenologia*. Relatório de pesquisa pós-doutoral realizado na Universidade de Montpellier III – Paul Valéry, sob orientação de Jean-François Lavigne e financiamento da FAPESP. Montpellier & São Paulo, 2017. Inédito.

preenchimento do ser como existente, não se restringindo, portanto, ao momento do *quid* em termos essenciais, mas considerando também a ordem do efetivo/contingente. Uma primeira tentativa de confronto, como já mencionado no capítulo 2, é apresentada em seu texto *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino*⁹³, no qual Stein explicita as diferenças existentes entre as duas perspectivas, em particular, o tratamento que cada uma delas dispensa à ontologia: Husserl, no desenvolvimento das ontologias formal e material no âmbito da *essência* (nem por isso desconsiderando o caráter accidental dos objetos, mas sempre apreendendo-o em termos essenciais), e Tomás de Aquino, voltado à metafísica considerando a esfera da *existência*, reconhecendo, todavia, que o maior peso caberia às verdades essenciais. Ao perceber que o pensamento tomista também destaca o papel da essência, admitindo-o, no entanto, conjuntamente com o caráter factual, Stein identifica uma consonância entre as duas linhas de pensamento que, conciliadas, poderiam oferecer um duplo tratamento a uma mesma ontologia, cujo caráter seria voltado ao sentido do ser da efetividade (perspectiva tomasiana), mas com abordagem realizada por meio das ontologias formal e material da fenomenologia (perspectiva husserliana).⁹⁴ O desenvolvimento dessa *nova* ontologia permitirá a Stein alcançar o momento existencial por meio da consideração do *preenchimento* das formas gerais/vazias inerentes às regiões ontológicas de Husserl.⁹⁵

A base da qual parte Stein é consistentemente elaborada nos três primeiros capítulos de *Potência e ato*, nos quais a pensadora chega às formas ontológicas fundamentais, a partir das quais será possível elaborar a sua ontologia. Trata-se de uma análise exaustiva que parte da relação entre ato e potência, examinada inicialmente sob a perspectiva ontológico-formal, mostrando a passagem para as investigações no âmbito ontológico-material, e deste para a determinação do que se define como espiritual. Interessa-nos aqui mostrar sobretudo os resultados principais a que chega Stein nas análises que fundamentam sua ontologia e de que modo a filósofa articula a abordagem fenomenológica com a metafísica. Em linhas gerais, o caminho percorrido para chegar a esses resultados pode ser descrito do seguinte modo.

⁹³ STEIN, Edith. *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino*, *op. cit.*

⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 117-119.

⁹⁵ Ales Bello observa que a investigação steiniana não consiste em uma abordagem diretamente ontológico-metafísica; na verdade, Stein quer chegar ao mesmo resultado tomasiano, mas por outra via, mantendo-se fiel à sua própria proposta apresentada na obra *A estrutura da pessoa humana* (STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*. ESGA 14. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010), segundo a qual, a pensadora acolhe o pensamento de Tomás de Aquino para a escolha dos problemas, mas não para todas as soluções; nas questões em desacordo, Stein se mantém estritamente no método fenomenológico. Desse modo, as questões metafísicas são confirmadas em sua validade e analisadas com rigor. (Cf. ALES BELLO, Angela. Fenomenologia e ontologia. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 17-66, p. 62-63).

Analisando as concepções de Tomás de Aquino sob a perspectiva fenomenológica, Stein percebe que, excluindo todas as diferenças de todos os objetos, chega-se a um denominador comum para as duas linhas de pensamento – a fenomenologia e a filosofia medieval –, e isso porque, seja da perspectiva estritamente considerada no âmbito da relação intencional, seja do ponto de vista das concepções metafísicas provenientes da tradição escolástica, encontra-se uma evidência que é admitida por ambas as filosofias: tudo o que aparece diante do sujeito, apresenta-se como *algo* ou *objeto*. *Algo* ou *objeto*, portanto, consistem na primeira forma ou categoria da ontologia steiniana. O segundo passo fenomenológico, naturalmente direcionado à descrição desse *algo*, identifica nele um duplo aspecto: o primeiro é que todo *algo é* e, o segundo, que todo *algo* se apresenta como *algo determinado*, sendo que esta última constatação implica afirmar também que tudo *é algo determinado* de algum *modo* (seu *como* ou *quale*). Com isso, Stein chega às formas ontológicas fundamentais: *algo* ou *objeto*, *quid* (determinação-preenchimento) com seu *quale* (como), e *ser*. Essas formas ontológicas primeiras, generalíssimas, diferenciam-se em graus de generalidade que vão do *algo* ou *objeto* em geral, especificando-se nas relações entre gênero e espécie (portanto, sempre em formas vazias), até chegar ao indivíduo último, a partir do qual não é possível mais nenhum tipo de especificação. Destaca-se, nesse ponto, o papel do *quid*: a partir do momento em que as formas vazias são preenchidas de modo a alcançar *algo singular*, um indivíduo *concreto*, mostra-se *a passagem da esfera puramente lógica para o âmbito ontológico*. Em outras palavras: a própria descrição fenomenológica alcança o momento existencial: a *existência* se revela como elemento *essencial* do indivíduo concreto, na apreensão de seu momento real-atual.⁹⁶

Os resultados obtidos em *Potência e ato* são retomados na obra *Ser finito e eterno*, na qual, as formas ontológicas são examinadas dentro do fluxo de vivências. Veremos que essa passagem aprofundará o exame da questão a partir do momento que, desse modo, insere-se nas análises um elemento fundamental: a temporalidade.

Em *Ser finito e eterno*, após apresentar uma breve introdução sobre o tratamento dado ao problema do ser ao longo da tradição filosófica – em particular, por Aristóteles e Tomás de Aquino –, Stein busca, como ponto de partida, a primeira evidência que temos do *ser* em

⁹⁶ Um exame específico sobre a ontologia formal em Edith Stein e Tomás de Aquino pode ser encontrado no texto de Basti, no qual é analisada a posição que Stein assume entre o transcendental moderno e o transcendental clássico, colocando-a em confronto com a fenomenologia de Husserl e a filosofia de Tomás de Aquino. (Cf. BASTI, Gianfranco. Ontologia formale: Tommaso d’Aquino ed Edith Stein. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 107-387).

nossa experiência, o que se mostra sob duas perspectivas: de um lado, com base no pensamento aristotélico-tomista, o que se apresenta imediatamente diante da nossa atenção é o mundo das coisas sensíveis; de outro lado, remontando a Agostinho, que leva em consideração o que nos está mais próximo, o que se apresenta imediatamente é o *eu*. Tomando o caminho agostiniano – nesse sentido, seguido também por Descartes e Husserl –, Stein parte do mesmo ponto de origem incontestável ao qual esses filósofos, cada um a seu modo, chegaram em suas investigações: *a certeza do próprio ser*.⁹⁷ A escolha da via agostiniana se deve ao fato de que, embora não seja a primeira na ordem temporal (dado que o ser humano é naturalmente voltado para o mundo exterior), a certeza do próprio ser – portanto, a vida do eu ou o fluxo de vivências em termos husserlianos – mostra-se como a apreensão mais *originária* ainda de modo *irrefletido*; “originária” aqui não tem o sentido de um princípio a partir do qual todas as outras certezas pudessem ser deduzidas: a certeza do próprio ser consiste no ponto de partida porque é ele que se coloca como o mais próximo, inseparável do eu, e para além do qual não se consegue avançar. No entanto, segundo a pensadora, assim que o ser humano se dá conta do próprio ser e começa a refletir sobre isso, ele enfrenta uma tripla questão: “O que é o ser do qual sou consciente? O que é o eu que é consciente do seu ser? O que é o movimento espiritual em que eu estou, e no qual sou consciente desse impulso, e de que ele é meu?”⁹⁸

Nesse movimento reflexivo, ao se autoapreender no *eu sou*, o eu percebe que *isso em que ele é* se mostra a cada vez *diferente*; o ser de antes deixa lugar para o ser de agora, revelando um duplo aspecto – a alternância entre ser e não-ser –, o que implica afirmar que o ser do qual o eu é consciente não pode ser separado da *temporalidade*. É precisamente esse elemento – a temporalidade considerada no âmbito da eidética husserliana – o que fornece às análises de Stein uma perspectiva diferenciada, que foi explorada por Conrad-Martius em seu caráter ôntico-originário, mas não no interior do fluxo de vivências do campo egoico.

O *ser atual*, portanto, está sempre inserido entre um *não mais* e um *ainda não*, mas, ao mesmo tempo em que se mostra o seu caráter temporal pela fluidez em ser e não-ser, revela-se algo que *permanece*; algo que se mantém constante em meio às passagens do ser ao não-ser e vice-versa. Algo que conduz, portanto, à ideia do puro ser que não se altera no tempo: o *eterno*. Dessa forma, partindo da certeza do próprio ser, o mutável e o imutável se colocam de maneira primordial na investigação. Paralelamente a essa perspectiva, ao analisar o

⁹⁷ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 40.

⁹⁸ „Was ist das Sein, dessen ich inne bin? Was ist das Ich, das seines Seins inne ist? Was ist die geistige Regung, in der ich bin und mir meiner und ihrer bewusst bin?“ (*Ibidem*, p. 42).

pensamento de Tomás de Aquino, Stein observa que, de certo modo, a sua concepção de *analogia entis* admite essa mesma compreensão, dado que o filósofo medieval desenvolve uma análise minuciosa da relação entre o ser temporal e o ser eterno. A partir do confronto dessas duas abordagens, Stein procurará harmonizar o tratamento fenomenológico (ordem da essência referente às *possibilidades* formais e materiais) com as análises filosófico-teológicas (ordem da metafísica relativa às *realidades* existenciais) em uma única ontologia. Dito de outro modo, o percurso steiniano busca, na verdade, estabelecer primeiro as bases fenomenológicas – às quais a filósofa deve sempre retornar – para, a partir delas, aprofundar a investigação por meio do exame da *analogia entis*. Vale lembrar que o esforço é direcionado à fundamentação da sua ontologia fenomenológica, que visa alcançar o *sentido do ser* por meio da apreensão da essência do transcendente *nele mesmo*, sem, no entanto, ultrapassar a fronteira da imanência da consciência.

3.1.2.1 Ato e potência como modos de ser

Dissemos que o *ser atual* está sempre inserido entre um *não é mais* e um *ainda não é*. Nessa alternância, o *ser atual* corresponde ao ser presente-efetivo (*gegenwärtig-wirkliches*) da vida do eu. No entanto, Stein observa que aquele que *não é mais* e aquele que *ainda não é* não consistem exatamente em um *não-ser*, em um nada. Na verdade, o ser atual ou presente-efetivo não subsiste por si só; Stein o compara à crista de uma onda que pertence a um fluxo: o ser presente ou atual contém em si a possibilidade de um ser presente no futuro, do mesmo modo que pressupõe a possibilidade do ser presente no ser anterior; assim, *o ser presente-efetivo é, ao mesmo tempo, atual e potencial, efetivo e possível*.⁹⁹

Atualidade e potencialidade se revelam, portanto, como *modos de ser*, sendo que a potencialidade que passa para a atualidade não é não-ser: é algo entre ser e não-ser, ou ser e

⁹⁹ A harmonização das duas linhas de pensamento – fenomenologia e filosofia medieval – em Stein parece bastante sólida. Um dos aspectos a ser destacado se refere aos termos filosóficos conjugados pela pensadora de modo a permear as duas perspectivas sem conflito. Com as noções de *ato e potência*, a filósofa coordena em um vocabulário comum a metafísica tradicional e a fenomenologia com seus termos correspondentes *matéria e forma*, dando ao âmbito fenomenológico um tratamento ontológico formal e material diverso do proposto por Husserl: quando os termos *ato e potência* convêm às formas, trata-se da ontologia formal, e quando são inerentes aos conteúdos, da ontologia material. Ao mesmo tempo, Stein procura harmonizar âmbitos diversos, mas inter-relacionados quando, por exemplo, combina as noções de *ser e não-ser* entendidas do lado fenomenológico como *ser atual e ser potencial*, e do lado ontológico como *ente e essência* em termos aristotélico-tomistas. (Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. História da Filosofia Contemporânea I: Edith Stein e a ontologia da matéria. Curso ministrado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos: EFLCH-UNIFESP, 1º semestre de 2018. (Anotações de aula)).

não-ser simultaneamente. Em outras palavras, passado, presente e futuro se copertencem na dinâmica temporal, na qual o presente consiste em uma *atualidade pontual*.

Esse é um aspecto significativo destacado por Stein com base nas análises de Conrad-Martius em seu artigo *O tempo*.¹⁰⁰ Na apreensão intuitiva realizada em termos fenomenológicos, o passado e o futuro não mostram o que eles parecem ser e oferecer;¹⁰¹ o presente plenamente atual consiste no lugar ôntico do *nascimento* do tempo, no qual *a existência atual é um simples contato com o ser em um único ponto*.¹⁰² O passado e o futuro são constituídos a partir desse lugar ôntico em que surge o tempo presente, mas são constituídos como dimensões formais vazias, precisamente por emergirem do nada e afundarem no nada: nisso consiste o movimento originário do ser. Melhor dizendo: *esse movimento originário é o que permite a entrada no ser em oposição ao nada, precisamente por sair do nada*. Desse modo, o ser é sempre *devir*: a cada irrupção do presente, o ser alcança uma nova posição que consiste em uma progressão de atualidade¹⁰³. Segundo Conrad-Martius, o presente é essa atualidade pontual, *sem extensão*, pois

a posição temporal é a forma de existência daquele existente que não existe essencialmente, mas apenas factualmente; porque, em princípio, esse existente apenas factual não pode *ele mesmo* fazer o que, no entanto, o ente parece chamado a realizar, isto é, alcançar uma posição definitiva do ser em si, uma verdadeira posse da existência.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 43. Em suas investigações relativas à atualidade e à potencialidade, em particular, no que se refere ao exame da temporalidade, Stein acolhe boa parte das análises realizadas por Conrad-Martius em seu artigo intitulado *O tempo*, publicado em duas partes no periódico *Philosophischer Anzeiger*, a primeira em 1927 e a última em 1928 (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Zeit: Ontologisch-metaphysische Untersuchung*. *Philosophischer Anzeiger*, 2 (2), p. 143-182, 1927 e _____. *Die Zeit (Schluss)*. *Philosophischer Anzeiger*, 2 (4), p. 345-390, 1928). Esse artigo pode ser considerado um estudo inicial sobre o tempo, no qual Conrad-Martius explora a relação entre atualidade e potencialidade, buscando identificar os fundamentos ôntico-constitutivos do ser; nesse texto, já são mostrados indícios das concepções que seriam aprofundadas posteriormente em sua obra *O tempo* publicada em 1954, voltadas à tensão entre as dimensões transitória e eterna. (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Zeit*. München: Kösel, 1954).

¹⁰¹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Zeit*, *op. cit.*, p. 173.

¹⁰² Cf. *ibidem*, p. 154-155, e STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁰³ Stein observa que o termo *atualidade* do modo como ela o trabalha nesse contexto agrega um sentido diferente daquele concebido por Conrad-Martius, especificamente, no artigo *O tempo*. Stein entende a atualidade aqui como *gradação do ser*, enquanto para Conrad-Martius, o termo está relacionado ao fluir e à irrupção do tempo no presente. Contudo, as duas acepções de atualidade se encontram no mesmo momento (presente): em Stein, como atualização do ser, em Conrad-Martius, como o emergir do tempo presente a partir do nada.

¹⁰⁴ „weil zeitliche Setzung die Existenzform desjenigen Existierenden ist, das nicht wesenhaft, sondern nur faktisch existiert; weil dieses nur faktisch Existierende selbst prinzipiell nicht leisten kann, was doch Seiendes zu leisten berufen scheint: nämlich zu einer endgültigen Seinssetzung in sich, zu einem wahren Existenzbesitz zu gelangen.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Zeit (Schluss)*, *op. cit.*, p. 348-349). Esse aspecto reforça o caráter peculiar da concepção de realidade de Conrad-Martius: o real é aquele que tem a *possibilidade* – mas não a *necessidade* – de se *realizar* efetivamente ou factualmente; essa necessidade cabe à “camada” de existência estritamente factual, ou seja, somente ao ser efetivo cabe a posição temporal. Destaca-se aqui claramente o que Conrad-Martius propõe em suas análises: o real possui sua própria essência em si mesmo – esse é o principal caráter de sua determinação – e, graças a ele, o efetivo *pode* ser realizado; o factual, por sua vez, *depende* de uma essência real para ser efetivado, mas tem como seu caráter principal ser temporal.

Isso implica afirmar que a temporalidade faz com que o ser nunca se torne ser *em repouso*. Desse modo, conclui-se que o *ser permanente* – que também se apreende intuitivamente – não o é em razão do movimento temporal¹⁰⁵; o que se mostra como ser permanente parece ser o *contínuo fluir dos pontos de contato com a existência atual*, e o tempo é o presente que passa reiteradamente pelo ponto de contato existencial.¹⁰⁶

Apresenta-se, assim, o caráter temporal da vida do eu que, encontrando-se sempre na alternância entre os dois *modos de ser* – potencialidade e atualidade –, emerge continuamente como uma atualidade pontual, de modo sempre renovado. É importante, entretanto, compreender no que consistem precisamente esses modos de ser nas unidades de vivências do eu. As vivências, exatamente como concebidas pela fenomenologia husserliana, são caracterizadas como unidades de *duração* que constituem a vida consciente do eu. As unidades de vivências transcorrem sucessiva e ininterruptamente, de modo que uma unidade de vivência presente se distingue de uma passada, porque é *atual*. No entanto, uma questão se coloca nesse ponto: como é possível falar de uma unidade de duração que, atravessando o instante presente, preenche uma *extensão temporal*, se o ser temporal se transforma sempre imediatamente em não-ser? No que consistiria essa unidade que supera o instante?

Na unidade de duração, há *algo* que alcança continuamente o ser, fazendo com que a unidade como um todo se apresente como *algo atual*. Isso que alcança o caráter de presença efetiva por um período, e que depois pode ser considerado como algo que *era e não é mais*, é distinto dos *modos de ser* do próprio ser temporal: trata-se do *conteúdo da vivência* (*Erlebnisgehalt*). O *conteúdo da vivência* é o que determina essencialmente a unidade de duração, ainda que não o faça sozinho: é necessário que ele seja *vivido*. Stein dá como exemplo a alegria por uma boa notícia: para que ela seja *vivida*, são necessários a percepção inteligível da notícia e o conhecimento de sua qualidade de poder proporcionar alegria. Esse conhecimento, no entanto, não pertence à alegria como tal; percebe-se, desse modo, que a *vivência* do conteúdo alegria é condicionada por dois fatores: pelo *objeto* e pelo *eu*. No exemplo, o objeto é o *conteúdo da notícia* e a unidade de vivência é *esta alegria vivida*, na qual a alegria é o *conteúdo da vivência*; a unidade de vivência *durará* enquanto o *eu* a vivenciar.¹⁰⁷ Nessa radiografia da relação intencional, fica claro que nem o objeto, nem o eu

¹⁰⁵ Na verdade, o tempo é inaugurado a cada presente, *a cada atualização do ser permanente*.

¹⁰⁶ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 44, e CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Zeit*, op. cit., p. 167.

¹⁰⁷ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 50.

fazem parte do *conteúdo da vivência*: ambos estão *além* da relação intencional, na qual se constitui a unidade de vivência que é condicionada pelos dois polos – subjetivo e objetivo – em um determinado momento. Não pertence necessariamente ao conteúdo do objeto a propriedade de alegrar e não ocorre que necessariamente o eu se alegre com esse mesmo conteúdo em outro momento. Nesse sentido, ambos, *objeto* e *eu*, são *transcendentes*.¹⁰⁸ Naturalmente, aqui se trata do *eu psíquico*, o que leva à necessidade da análise do ser do qual se tem certeza, e a partir do qual se tem a consciência imediata das vivências: o *eu puro*.¹⁰⁹

¹⁰⁸ É possível perceber aqui a proximidade do pensamento steiniano da fenomenologia de Husserl: objeto e eu são transcendentem na esfera da imanência da consciência e a unidade de vivência é constituída na relação intencional, na qual a *posição do ser* não interfere na constituição do *sentido*. Isso não quer dizer que Stein restringirá a posição do ser a um *modo* da relação intencional, na medida em que a pensadora considerará a efetividade, assim como Conrad-Martius, um caráter *essencial* do ser efetivo. A questão remete à discussão acerca do idealismo e do realismo na fenomenologia. Naturalmente, em nenhum dos casos, está em discussão a dúvida quanto à existência do mundo ou a problematização de uma (ingênua) ambiguidade do termo *ser* – entendido como pensamento ou como existência. A problemática se dirige precisamente para a *constituição do sentido*, que não seria *exclusivamente* inerente a nenhum dos polos – sujeito e objeto. Se, de um lado, Husserl jamais desconsiderou o papel fundamental do objeto transcendente na constituição, de outro, os fenomenólogos de Gotinga parecem ter efetivamente dado um passo a mais na direção das coisas mesmas, quando buscaram alcançar a *essência do individual*, o que revelou de modo incontestável a importância da consideração da posição do ser. De todo modo, a principal crítica dos discípulos de um modo geral, como dissemos anteriormente, recaía sobre o pensamento husserliano ao interpretá-lo como um neokantismo, o que claramente foi um mal-entendido. A partir da noção de sentido que se constitui por meio da *via de mão dupla* estabelecida na relação entre sujeito e objeto, torna-se inválida definitivamente a interpretação de que o *ser*, na fenomenologia husserliana, seria posto pelo *pensamento* simplesmente pelo fato de a *constituição do sentido do ser* se dar na esfera da imanência da consciência. Aliás, aqui parece novamente ocorrer outro equívoco comum, quando se concebe a esfera da *imanência da consciência* (esfera inerente à *relação intencional*) como *sinônimo* de *sujeito* ou *eu*: precisamente como a própria Stein explica acima, a esfera da imanência da consciência compreende a *relação* entre sujeito e objeto – ambos *transcendentes* no interior da imanência. A questão não pode ser explorada neste trabalho, mas, ainda assim, esperamos trazer alguma contribuição para essa discussão com o desenvolvimento da pesquisa, direcionando-nos para a ideia de que o *sentido do ser*, até mesmo do modo como é considerado em Husserl, consiste já em uma questão metafísica. Análises sobre o tema podem ser encontradas em: ALVES, Pedro Manuel dos Santos. É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico? *Philosophos*, v. 21, n. 1, p. 137-167, jan./jun.2016; _____. Fenomenologia: a metafísica do método. In: FERRER, Diogo. (ed.) *Método e métodos do pensamento filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, p. 156-179; KORELC, Martina. Aspectos metafísicos do idealismo em Husserl. *Philosophos*, v. 21, n. 1, p. 111-137, jan./jun.2016; SAVIAN FILHO, Juvenal. Edith Stein para além do debate “idealismo versus realismo”: notas de um estudo em construção. In: MAHFOUD, M.; SAVIAN FILHO, Juvenal. (org.) *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 203-255; _____. Idealismo e realismo em Edith Stein. *Revista de Filosofia São Boaventura*, v. 7, n. 1. Curitiba: FAE – Centro Universitário. Instituto de Filosofia São Boaventura, p. 11-28, jan./jun.2014; _____. *Edith Stein e a história filosófica do debate entre idealismo e realismo em fenomenologia*. Relatório de pesquisa pós-doutoral realizado na Universidade de Montpellier III – Paul Valéry, sob orientação de Jean-François Lavigne e financiamento da FAPESP. Montpellier & São Paulo, 2017. Inédito.

¹⁰⁹ O eu psíquico é concebido por Stein como *substância espiritual* – substância aqui deve ser entendida como suporte de atos e não de acidentes –, enquanto o eu puro, exatamente como na acepção husserliana, é caracterizado pela generalidade, isto é, vazio em termos de substância. (Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 84-86). Na consideração do eu puro e do eu psíquico, é possível entrever o momento existencial de que falávamos no início deste subcapítulo, por meio do caráter específico do transcendente, o eu psíquico mesmo, consistindo em um preenchimento individual. Ales Bello observa que, desse modo, Stein evidencia na própria análise fenomenológica a determinação metafísica: “A diferença entre sujeito e objeto não é apenas lógica, mas ontológica. [...] A subjetividade é a forma objetual do espírito, e o sujeito é *portador* da vida espiritual; nesse sentido é substância. Assim, Stein passa de modo não traumático da análise fenomenológica a uma determinação metafísica. O sujeito não é apenas eu puro, mas substância espiritual.” (“*La differenza fra soggetto e oggetto non*

O eu puro vive em todos os seus atos; na verdade, Stein define a *vida* como seu ser. Participando necessariamente de todas as vivências, o eu puro está sempre em relação com os conteúdos desses atos, vivendo-os; passando de um conteúdo a outro, o eu vive incessantemente a todo instante, mas não inicia e nem termina junto com as unidades de vivências, o que não significa que ele seja *eterno*. Sua vida consiste em vivenciar conteúdos mutáveis, de modo que seu ser seja a cada instante *presente-efetivo, atual*.¹¹⁰ O importante aqui é compreender a relação que se estabelece entre o eu puro e os conteúdos das vivências. Os conteúdos das vivências não alcançam o *ser* por si mesmos, mas somente quando são *vividos pelo eu*, que sem os conteúdos, seria vazio; o eu puro consiste, assim, na vida contínua que possibilita aos conteúdos alcançar o ser atual. Concebido dessa maneira, o eu pareceria ser ele mesmo sempre *plenamente atual*, pois se ele não vive, não é; no entanto, as análises de Stein identificam diversos *graus de vitalidade (Graden der Lebendigkeit)* do eu.

No fluxo de vivências, o eu passa de um conteúdo a outro, mas o conteúdo que deixa de ser vivido atualmente (que vai para o passado) não deixa de existir: ele continua existindo na forma *modificada* “aquilo que não é mais”.¹¹¹ Quando o eu recorda uma determinada vivência, ele a *revive*, atuando, ao mesmo tempo, o agora e o momento de então. Com isso, o eu não abandona o instante presente, dado que a vivência atual consiste no próprio recordar; recordando, o eu atualiza uma vivência que *não é mais atual*, ou seja, atualiza uma vivência *potencial*. O eu de agora não pode revivê-la precisamente do mesmo modo como a viveu originariamente, mas nem por isso se trata de dois eus: é o mesmo eu sempre atual – o eu do passado consiste apenas em uma imagem (*Bild*) do eu atual. Passado e futuro se mostram desse modo como *potenciais* em relação ao eu atual do presente, e todos esses “tempos” nos quais o eu foi ou será presente, bem como o agora em que ele é atual, constituem *a totalidade da vida do eu*; nessa totalidade, entretanto, apenas o *agora* é efetividade presente (*gegenwärtige Wirklichkeit*). Em outras palavras, o eu não vive tudo o que lhe pertence ao mesmo tempo, mas vive tudo *no tempo, a cada momento atual*, o que implica afirmar que ele existe enquanto é.¹¹²

è solo logica, ma ontologica. [...] La soggettività è la forma oggettuale dello spirituale, e il soggetto è portatore della vita spirituale e in questo senso è sostanza. Così la Stein passa in modo non traumatico dall'analisi fenomenologica ad una determinazione metafisica. Il soggetto non è solo io puro, ma sostanza spirituale.” ALES BELLO, Angela. Fenomenologia e ontologia, *op. cit.*, p. 41).

¹¹⁰ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 52.

¹¹¹ Isso acontece da mesma maneira com o futuro. Stein aqui refere-se às noções de retenção e protensão que Husserl apresenta nas *Lições sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo*, de cuja organização a pensadora se ocupou em 1917 e 1918. (HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX, p. 363-498, 1928).

¹¹² Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 55.

O eu pode, então, percorrer todo o curso de sua vida (em direção ao passado ou ao futuro), mas só é *efetivamente* no momento atual. Nesse sentido, Stein também observa que não é possível reviver o fluxo de vivências como um fio contínuo sem interrupções. Ao fazê-lo, frequentemente o eu encontra “lacunas”, certas partes do fluxo parecem “vazias”; no entanto, *o eu não se perde*. Além disso, quanto mais o eu se dirige para o passado, mais todas as vivências parecem se confundir, sem que o eu alcance um *início*. Surge, então, uma questão paradoxal: *como pode o eu que consiste na própria certeza de ser, como aquele que está sempre vivo/atual sendo em um portador de conteúdos, mostrar-se tão instável?*

Retomemos: o eu é vivo, mas não consegue manter-se vivo sem ser o portador de conteúdos; em contrapartida, esses conteúdos somente alcançam o ser por meio do eu – os conteúdos até permanecem no ser, mas apenas na modalidade daquilo que *não é mais*.¹¹³ De qualquer maneira, é fundamental ressaltar, neste ponto, que os conteúdos, ao serem vividos pelo eu faz com que ele participe deles dando-lhes seu ser, ou seja, a *vida*. Nisso mostra-se o *modo de ser* do eu; ele vive de instante a instante, sem nunca conseguir possuir a si mesmo, ou seja, o eu *não é um ser por si mesmo: ele é lançado na existência*.¹¹⁴ Dado que o eu não é posto no ser por si mesmo, seu ser, certamente, é *recebido (empfangenes)* de outro; o fenômeno mesmo mostra que *algo o ultrapassa*.

Para identificar de onde viria o ser ou a vida do eu, Stein admite inicialmente duas alternativas: (i) a vida ou o ser do eu, bem como dos conteúdos por ele vividos, viriam das experiências provocadas pela exterioridade ou pela própria interioridade, ou (ii) o ser do eu seria colocado e mantido na existência por um ser puro (eternamente imutável), o que não exclui a possibilidade de isso acontecer simultaneamente com a primeira alternativa. Dado que tudo o que se encontra na experiência é temporal, e dado que todos os seres temporais/finitos não se colocam ou se mantêm por si só na existência, conclui-se que o fundamento último de todo e qualquer ser temporal se encontra no ser eterno. Segundo a

¹¹³ Procurando analisar a origem dos conteúdos, sem os quais, o eu não é nada, Stein os distingue em dois tipos: há aqueles que vêm *de fora* (como um ruído) e outros que vêm *de dentro* (como a alegria, ainda que a alegria, como qualquer outro sentimento, seja provocada por algo exterior, ela é um sentimento egoico). As expressões *de fora* e *de dentro* aqui correspondem respectivamente à transcendência e à imanência no sentido husserliano.

¹¹⁴ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 56. A expressão “lançado na existência” é uma evidente referência a Heidegger; como já mencionamos em 2.2, *Ser finito e eterno* pode ser considerada uma obra que dialoga diretamente com *Ser e tempo*. É precisamente a partir dessa evidência, também encontrada por Heidegger, que Stein entende, ao contrário do pensador, que algo vai *além* do ser do *ser-aí*. A experiência mostra que nenhum ser autogera a existência por si mesmo e isso se mostra claramente também no ser do eu: o eu não se sustenta nem por si mesmo, nem pelos conteúdos das vivências que, por sua vez, também não são postos por ele. Stein encontrará a resposta para a sustentação de todos os seres finitos na metafísica, especialmente, aquela concebida por Tomás de Aquino. Como anunciamos na Introdução, no entanto, procuraremos indicar uma alternativa para a solução dessa mesma questão no próprio âmbito fenomenológico.

pensadora, é possível alcançar o ser eterno por duas vias: pelo conhecimento filosófico e pela fé. Por meio do questionamento filosófico, ou seja, pelo pensamento argumentativo, chega-se ao resultado de que o fundamento para o ser de todo ente finito deve existir por si mesmo e não pode admitir em si nenhum não-ser, ou seja, deve ser absolutamente necessário. Em outras palavras, no ser eterno, não pode haver distinção entre o *que ele é* e o *ser*, de modo que ele é definido necessariamente como *o ser mesmo (das Sein selbst)*: sem início, causa de tudo e *uno*.¹¹⁵

Buscando o fundamento do eu, portanto, Stein encontra a *origem da certeza de ser*, da qual a pensadora partiu no início de sua investigação, no *ser eterno*.

3.1.2.2 *Ser finito e ser eterno*

As análises anteriores conduzem Stein a um caráter fundamental inerente à problemática do ser: a distinção entre *eterno* (infinito) e *finito* (limitado). Essa distinção é encontrada a partir do exame da própria relação entre ato e potência: tudo o que é simultaneamente atual e potencial, como vimos acima, necessita do tempo para passar da potência ao ato. O ser temporal se mostra, assim, como um movimento contínuo de existência, por meio do qual a atualidade se revela a cada instante. Nesse sentido, Stein explicita que o ente, sendo temporal, não possui o próprio ser: ele lhe é sempre dado novamente a cada “presente” com esse movimento contínuo de atualização. Desse modo, caracteriza-se o ente com um início e um fim no tempo, bem como se estabelece um dos sentidos de *finitude*: finito seria aquilo que não possui o seu ser, mas precisa do tempo para alcançá-lo.¹¹⁶ Mesmo que o ente fosse mantido infinitamente no ser, ainda assim não seria propriamente infinito, dado que este último consiste naquilo que carrega a infinitude em si mesmo. Em outras palavras, somente o que tem *ser próprio* é infinito, ou seja, somente o *ser mesmo*, que é definido *ser eterno*. Assim, justifica-se afirmar: “O ser temporal é finito. O ser eterno é infinito”¹¹⁷. Todavia, finitude e eternidade não se restringem apenas a esse aspecto (a finitude de algo no tempo); como vimos, o que é finito precisa do tempo para passar da potencialidade à atualidade, ou seja, para se tornar *aquilo que ele é*. *Aquilo que ele é* consiste

¹¹⁵ Para Stein, a fé pode dar a resposta para o questionamento filosófico, mas uma resposta que percorre outro caminho, o puramente intuitivo, por meio do qual, no próprio ser, o eu encontra *outro ser* que se revela como seu próprio sustento e fundamento: uma ancoragem imediata do próprio ser à sua sustentação e ao seu fundamento último, percebida por um sentimento *muito obscuro*. (Cf. *ibidem*, p. 60-61).

¹¹⁶ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 62.

¹¹⁷ „Zeitliches Sein ist endlich. Ewiges Sein ist unendlich.“ (*Ibidem*, p. 62).

em algo *limitado*, algo que *não é nada, nem tudo*, ou melhor: o que é finito é precisamente *ser algo e não tudo*. Seguindo o mesmo raciocínio, o eterno é *não ser nada*, isto é, *ser tudo*.¹¹⁸ Nesse ponto, Stein coloca uma questão: o fato de que tudo o que se encontra no tempo seja finito/limitado não implica afirmar que tudo que seja limitado seja necessariamente temporal. A pensadora se refere ao *caráter essencial dos conteúdos das vivências* – o exemplo da *alegria* citado anteriormente –, os quais são *limitados*, mas *não* estão submetidos à atualização no tempo. O aprofundamento do exame dessa peculiaridade levará Stein ao cerne da questão, pois se trata da apreensão de algo *permanente* no ente *que muda no tempo*. A problemática exige, portanto, uma análise específica do ser finito, do qual a pensadora irá acolher, inicialmente, as noções de Aristóteles e Tomás de Aquino.¹¹⁹

Segundo as concepções aristotélico-tomistas, em tudo aquilo que é finito são necessariamente distintos *ser* e *ente*. O ente, segundo aquilo que ele é – seu *conteúdo* – mostra-se em diversos modos de ser e com uma estrutura própria, na qual se distinguem, de um lado, *ser e ente possíveis* (potenciais) e *efetivos* (atuais), e, de outro lado, *o fundamento do possível e do efetivo* em um âmbito no qual ambos (ser e ente) são considerados em seu caráter essencial. No estudo das concepções aristotélicas, Stein se detém longamente no exame da noção de *οὐσία*, da qual assume como acepção principal a ideia de *ente próprio e independente*, identificado como algo essencialmente *individual*.¹²⁰ Dessa perspectiva, o ente

¹¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 62.

¹¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 239. A análise do ser finito remete ao exame da relação entre ser e ente, em razão da qual Stein retoma os pensamentos de Aristóteles e Tomás de Aquino, sobretudo, com base nas seguintes obras: ARISTÓTELES, *Metaphysik, De anima e Physik*. In: NESTLE, Wilhelm (ed.) *Aristoteles Hauptwerke: Ausgewählt übersetzt und eingeleitet*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1934, e THOMAS VON AQUIN, *De ente et essentia*. Belgique: Kain, 1926; _____. *Quaestiones disputatae de veritate*. Taurini: Marietti, 1895-1900 (traduzida por Edith Stein e publicada com o título *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*. Breslau: Otto Borgmann, 1931-Vol. 1, 1932-Vol. 2 (posteriormente esses volumes foram republicados pela Herder em 2008, consistindo nos volumes 23 e 24 da ESGA), e _____. *Summa theologica*. Tr. al. Joseph Bernhart. Leipzig: Alfred KrönerVerlag, 1934. Stein também toma como base a obra de Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (GREDT, Joseph. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, op. cit.*). É importante ressaltar aqui que o retorno de Stein aos pensamentos de Aristóteles e Tomás de Aquino não significa, de modo algum, um abandono da atitude fenomenológica, supostamente em razão de não encontrar nessa abordagem os elementos necessários para desenvolver sua filosofia, ao contrário: é precisamente *por meio da atitude fenomenológica* que a pensadora chega às concepções das filosofias antiga e medieval, como mostra o início do próprio percurso tomado pela fenomenóloga: o fluxo de vivências. É no interior do fluxo de vivências que Stein encontra *o permanente em meio às contínuas mudanças*. Não é possível aqui descrever todas as passagens, extremamente cuidadosas, que a autora realiza até alcançar as concepções aristotélico-tomistas (e não só aristotélico-tomistas: o percurso steiniano leva suas investigações ao encontro de noções estabelecidas por Agostinho, Platão e Duns Escoto dentre outros). Uma análise sobre esse aspecto é feita por Santos, em seu artigo *Edith Stein e a Filosofia de Platão*. (Cf. SANTOS, Gilfranco Lucena dos. Edith Stein e a Filosofia de Platão. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 48, p. 819-839, set./dez. 2017).

¹²⁰ Em *Ser finito e eterno*, Stein conclui o Capítulo IV, que trata das concepções de essência (*essentia, οὐσία*), substância, forma e matéria (*Stoff*), com a seguinte tabela, na qual sintetiza os três sentidos atribuídos à *οὐσία* – basicamente como *existente*, como *ente de pensamento* e como *ente essencial como fundamento de ser e de essência*; eis a tabela:

é, inicialmente, observado apenas nas coisas materiais espaçotemporais; no entanto, como vimos, interessa a Stein identificar se haveria *formas* cujo ser *não* consistiria na formação de matéria extensa, mas que, de todo modo, formariam uma efetividade independente (*selbständiges Wirkliches*).¹²¹ Impõe-se a tarefa, portanto, de examinar a relação entre *forma* e *conteúdo* concernente ao *indivíduo*; somente isso permitiria verificar a possibilidade da subsistência de uma forma *independente da dimensão espaçotemporal*, ou seja, uma subsistência *eterna*.

O ponto de partida da fenomenóloga é novamente a experiência; Stein esclarece que, ao tomar uma *coisa* como, por exemplo, um *pedaço de arenito* que tem como *propriedade* a *cor vermelha*, identifica-se que as formas vazias *coisa* e *propriedade* são preenchidas com as respectivas determinações – *pedaço de arenito* e *cor vermelha*. No entanto, essas determinações não podem ser expressas apenas com palavras: elas têm de ser indicadas com o dedo, caso contrário, não é possível saber de qual pedaço e de qual vermelho se trata. De

ὄν = Ente

I) Οὐσία = Existente

1. πρώτη οὐσία = τόδε τί (algo singular)

2. δευτέρα οὐσία = determinação da essência como determinação do *quid* (determinação genérica e específica até à determinação última) = τί εἶναι

2a. δευτέρα οὐσία (πῶς) = determinação de essência como determinação modal (do como) = ποιὸν εἶναι

II) Λόγος νοητός = ente de pensamento (*Gedanklich Seiendes*)

III) ὄντως ὄν = εἶδος (ente essencial como fundamento de ser e de essência para I e II)

1. Essencialidades = elementos de ser

2. Quididades (essências de *quid*) = formação de sentido composta

Πρῶτον ὄν = Πρώτη οὐσία = Λόγος

Ente primeiro = Essência – Ser = Sentido (*Erstes Seiendes = Wesen – Sein = Sinn*)

(STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 138-139). Santos, no artigo citado, faz uma análise acurada dos sentidos que Stein atribui aos termos nessa tabela, colocando-os em relação com as acepções originariamente dadas por Platão, em particular, e destacando o tipo de analogia que a pensadora estabelece com as noções platônicas, basicamente a partir da distinção entre *διάνοια* e *λόγος*: “Tal exercício de fundamentação pressupõe que se faça uma diferença entre pensamento e linguagem, de tal modo que se compreenda que: não há somente um *λόγος* constitutivo da natureza e que é, por assim dizer, divino; mas há também um *λόγος* que vem a expressão pela fala, o qual, tal como uma imagem sonora, está sujeito a ser utilizado como imagem dissimuladora do que verdadeiramente é. [...] (*Sph.* 263e): ‘pensamento e discurso são o mesmo; mas o primeiro... é o diálogo íntimo da alma consigo mesma, que nasce sem voz’, ao passo que o segundo é ‘um fluxo a partir da alma, indo através da boca com som’. [...] Portanto, há um *λόγος* que se faz audível e se apresenta à sensação em consonância com a opinião e o pensamento verdadeiros, mas há também a possibilidade de esse mesmo *λόγος* se constituir como uma fantasia enganosa. [...] Essa consonância só se alcança na medida em que o discurso humano se atém às essencialidades, segundo as quais as próprias coisas se constituem. À medida que o verdadeiro ente que é, a essencialidade, se exprime por meio de um *λόγος* a partir do qual vêm a ser todas as coisas que são (*οὐσίαι*), isto é, um *Λόγος νοητός* como expressão do verdadeiro ente enquanto tal (*ὄντως ὄν*), há também um *λόγος* consonante com esse *Λόγος* originário, de acordo com o qual emerge a natureza. Essa é, segundo Edith Stein, ‘a analogia, a concordância-não-concordância, entre *Λόγος* e *λόγος*, palavra eterna e palavra humana’; aquela constituindo-se como expressão direta das essencialidades, segundo as quais as coisas se constituem; esta outra, a palavra humana, análoga àquela, e tanto mais passível de lhe corresponder quanto mais penetrar, por meio de uma atitude noética, no âmbito das essencialidades, isto é, por meio de uma clarificação eidética das essências.” (Cf. SANTOS, Gilfranco Lucena dos. Edith Stein e a Filosofia de Platão, op. cit., p. 834-837).

¹²¹ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 240.

qualquer maneira, até mesmo o que é expresso apenas pelo nome – *pedaço de arenito, cor* –, embora se trate de algo geral e possa ocorrer em muitas coisas individuais, consiste já em um conteúdo, um preenchimento em relação às formas vazias: “E todo conteúdo é *originariamente* apreensível apenas *intuitivamente*”¹²². Intuição aqui deve ser considerada, naturalmente, no sentido da fenomenologia husserliana. Desse modo, entende-se que é possível compreender termos gerais (sem que as respectivas coisas estejam diante de nós), desde que *uma intuição da coisa tenha ocorrido anteriormente*. Entendida como a apreensão espiritual mais originária, a intuição deve tornar possível a apreensão não só dos conteúdos, mas também das formas. Stein ressalta, no entanto, que a intuição das formas é diferente da intuição dos conteúdos. Quando nos deparamos com elementos simples (essencialidades) ou, usando a expressão cunhada por Conrad-Martius que adotaremos de agora em diante, *subsistências de sentido* (o vermelho ou a alegria, que se mostram como algo com sentido *permanente* no fluxo de vivências), o nosso espírito apreende o fundamento último que lhe é acessível e alcança um “repouso” (*Ruhe*); se separamos desse conteúdo a forma geral, resta ainda um sentido compreensível, mas no vazio deixado pela exclusão do conteúdo, o espírito não encontra mais esse repouso, buscando em vão pelo preenchimento da forma.¹²³ As formas, portanto, podem ser separadas racionalmente; todo ente, entretanto, é preenchimento de uma forma.

Nessa mesma direção vão as concepções que Stein encontra nas formulações sobre o ente de Tomás de Aquino, para quem, nas palavras da pensadora, “além deste nome mesmo (*ens* – o ente), [...] o *ente em si* designa *positivamente* apenas a expressão *res* (o determinado pelo conteúdo)”¹²⁴. Considerando a expressão equivalente a ente, *o que é, ens* corresponderia ao *é*, e *res*, ao *o que*, ou seja, à quiddidade. Em outras palavras, *ens* consiste no termo universal para designar o ser (ou forma), e *res*, no termo universal para designar o *quid (was)* (ou conteúdo).

Com essas análises, Stein chega a uma definição geral da forma – certamente, não a única definição –, que permite conjugar âmbitos diversos: *forma seria algo pertencente ao ente que, assim como o conteúdo, permite obter dele uma compreensão objetiva*. Com essa

¹²² „Und alles Inhaltliche ist ursprünglich nur anschaulich erfassbar.“ (*Ibidem*, p. 241).

¹²³ Stein observa que a apreensão intuitiva das formas vazias (gerais) aqui deve ser distinguida da compreensão das palavras (a qual não se dá de modo intuitivo); as palavras podem visar formas vazias ou plenas. As formas vazias são definidas por Husserl como categorias formais e suas respectivas intuições, como intuições categoriais. (Cf. HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen, Zweiter Band. II. Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer, 1968, Zweiter Abschnitt, Sechstes Kapitel, §40).

¹²⁴ „Das Seiende in sich bezeichnet [...] außer diesem Namen selbst (*ens* - *das Seiende*) positiv nur noch der Ausdruck *res* (*das inhaltlich Bestimmte*).“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein, op. cit.*, p. 245).

definição, a fenomenóloga destaca três aspectos: (i) aquilo que um determinado ente é pelo seu conteúdo ou por sua subsistência de sentido (seu *quid*); (ii) as formas que pertencem a esse preenchimento (as formas do ente como tal ou as formas por meio das quais se distinguem os tipos de ente: categorias, gêneros e espécies) e (iii) as formas de pensamento (*gedanklichen Gebilde*) por meio das quais o ente é apreendido conceitualmente.¹²⁵ Desses três aspectos, ressaltamos agora o último: as formas de pensamento, por meio das quais o ente é apreendido conceitualmente, são inerentes *ao ente*. Isso não significa que o ente agruparia em si diversos tipos de formas – algumas exclusivamente lógicas e outras exclusivamente ontológicas –, mas que *a constituição da forma mesma lhe dá a unidade*, seja ela simples ou composta por formas de conteúdos diversos. *Forma de pensamento*, nesse sentido, consiste na *potencialidade* que o ente tem de *ser conhecido* e que só pode ser *atualizada* por um espírito cognoscente.

Em termos fenomenológicos, isso consistiria na redundância de afirmar que o pensamento depende do objeto para pensá-lo, enquanto o objeto depende do pensamento para ser pensado. Em termos escolásticos, significa que ao “realizar” o conteúdo (*quid*) – ou, em termos fenomenológicos, a subsistência de sentido –, *a forma permite a atualização de duas potencialidades ao mesmo tempo*, uma no sujeito (potência de conhecer), outra no objeto (potência de ser conhecido),¹²⁶ revelam-se, assim, as dimensões lógica e ontológica que atravessam a relação entre forma e conteúdo.¹²⁷ Essas considerações conduzem Stein a definir outra dimensão do ser finito:

Interpretamos o ente como *o que é*, e agora podemos questionar em que ponto se coloca a coordenação com o espírito. Evidentemente ela pertence a cada parte individual e à totalidade com a sua estrutura peculiar. No entanto, de modo particular, pertence ao *ser*. *Ser* manifesto, *ser* coordenado a – nisso se encontra o ser mesmo. Mas nisso não se deve ver um modo particular do ser, senão aquele que pertence ao ser mesmo. *Ser* (sem que com isso se esgote todo o seu significado) é *ser manifesto ao espírito*.¹²⁸

¹²⁵ Cf. *ibidem*, p. 253.

¹²⁶ Stein remete aqui às formulações de Tomás de Aquino relativas à passagem da *potentia intelligibilis* a *actu intelligibiles* nas coisas e à passagem do *intellectus possibilis* a *intellectus agens* no sujeito. (Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 92).

¹²⁷ Precisamente quanto ao conteúdo, Stein ainda destaca a distinção entre os termos *Inhalt* e *Gehalt*: o primeiro, entendido como o conteúdo em seu sentido objetivo, ou seja, o *quid*, o *núcleo do noema*; o segundo, concebido como a unidade de significação, melhor definido como *conteúdo intencional* (noético). Nesse ponto, Stein toca no núcleo da questão acerca do ser verdadeiro: se a verdade consiste no pensamento que corresponde à forma pura (o *quid*), trata-se de uma verdade transcendental; resta saber se a verdade se restringe à *dimensão transcendental*.

¹²⁸ „Wir hatten das Seiende gedeutet als ‚das, was ist‘ und können jetzt fragen, an welcher Stelle die Zuordnung zum Geist ansetzt. Offenbar gehört sie zu jedem einzelnen Teil und zum Ganzen mit seiner eigentümlichen Gliederung. In besonderer Weise aber gehört sie dem Sein zu. ‚Offenbar sein‘, ‚zugeordnet sein‘ – darin steckt ja das Sein selbst. Darin ist aber nicht eine besondere Art des Seins zu sehen, sondern es gehört zum Sein selbst.

Começa a se mostrar aqui a dissolução do “abismo” que haveria entre as esferas lógica e ontológica: na existência efetiva, *no ente*, o *sentido do ser* consiste em *ser manifesto ao espírito*. Com efeito, para Stein, sentido e entendimento pertencem um ao outro, pois sentido é aquilo que pode ser entendido e entendimento consiste em apreender sentido.¹²⁹ Com a forma de pensamento, Stein chega à determinação das quatro dimensões formais que se conjugam em uma única forma na constituição do ente, na unidade de forma e conteúdo, na qual este último se mostra como uma *subsistência de sentido de caráter permanente*.

Antes de nos dirigirmos à parte final deste subcapítulo, façamos uma breve recapitulação: partindo da certeza do ser, a pensadora foi conduzida ao exame da relação entre potência e ato (não-ser e ser), e dessa relação à tensão entre o finito e o eterno; essa análise, que trilhou o percurso do ente ao ser, levou-a, por fim, de uma consideração puramente formal (determinação do ente como é em si) a uma consideração do conteúdo (o ente como tal) e, conseqüentemente, a uma consideração da *subsistência de sentido* e seus modos de ser (lógico, ontológico, essencial e efetivo). É desse ponto que Stein toma as bases para levar a termo sua busca pelo *sentido do ser*, ampliando o campo de investigação com as considerações filosófico-teológicas.

Sein ist (ohne dass damit sein voller Sinnbestand erschöpft wäre) Offenbarsein für den Geist“. (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 257-258).

¹²⁹ Cf. *ibidem*, p. 65. A relação necessária entre sentido e eternidade é reafirmada em diversas passagens, em particular nesta, extraída do §12 do Capítulo III de *Ser finito e eterno*, no qual Stein trata da relação entre ser essencial e ser eterno: “O que dá o ser a mim e, ao mesmo tempo, preenche de sentido esse ser, deve ser senhor não apenas do ser, mas também do sentido: no ser eterno, está contida toda a plenitude de sentido; de nenhum outro lugar, senão de si mesmo, pode ‘extrair’ o sentido com o qual toda criatura é preenchida ao ser chamada à existência.” („Das, was mir das Sein gibt und ineins damit dies Sein mit Sinn erfüllt, muss nicht nur Herr des Seins, sondern auch des Sinnes sein: im ewigen Sein ist alle Sinnfülle enthalten, nirgends anders her als aus sich selbst kann es den Sinn ‚schöpfen‘, mit dem jedes Geschöpf erfüllt wird, indem es ins Dasein gerufen wird.“ STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 100). Na mesma direção, Conrad-Martius afirma que todas as relações inteligíveis que constituem essencialmente o mundo inteiro dos entes formam, *em conjunto com as essencialidades em que são fundadas*, um mundo inteligível cujo conteúdo é inesgotável para o intelecto humano: “Aqui, com efeito, cosmos de sentido e cosmos de ser coincidem.” („Hier fällt Sinnkosmos und Seinskosmos in der Tat zusammen.“ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Sinn und Sein. In: _____. *Schriften zur Philosophie*: Dritter Band. Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1965, p. 403-420, p. 418).

3.1.2.3 A analogia entis¹³⁰

Em relação aos quatro modos básicos de ser (lógico ou relativo ao pensamento, ontológico, essencial e efetivo), Stein define a *subsistência de sentido comum* (*gemeinsamen Sinnbestand*) do ser finito do seguinte modo:

*O ser finito é o desdobramento de um sentido; o ser essencial é desdobramento atemporal para além da oposição entre potência e ato; o ser efetivo é o desdobramento a partir de uma forma essencial, da potência para o ato, no tempo e no espaço. O ser pensado é desdobramento em muitos sentidos: a gênese originária das autênticas formações de pensamento é temporal como o movimento de pensamento por meio do qual elas são formadas.*¹³¹

As formações de pensamento carregam algo da atemporalidade (que aparece como *permanente*) do ente: a determinação segundo a qual elas são pré-designadas como *possíveis*. Isso consiste em afirmar que o sentido do ser encontrado nas subsistências de sentido, ou seja, ser como desdobramento de um *quid*, inclui o seu ser manifesto, ou seja, seu poder ser apreendido por um espírito cognoscente. A perfeição do ente seria obtida, portanto, apenas quando este é apreendido por um espírito cognoscente que, coordenando-se com ele, alcança seu ser verdadeiro;¹³² somente assim, o ente chega à plenitude de sua unidade: o *ser uno* (*Einssein*). “O ser é *uno* e tudo o que é participa dele.”¹³³ Stein observa que ser uno aqui não se refere à unidade de algo geral: trata-se do *ente como tal*. Isso significa que para apreender o *sentido pleno do ser* seria preciso apreender a plenitude do ente ou, melhor dizendo: quando se trata do ser, o espírito cognoscente *visa* essa plenitude. Ao considerar essa plenitude, a filósofa destaca que o mundo percebido sensorialmente não consiste em uma totalidade em si acabada: trata-se de um mundo *para* o espírito e *forma uma unidade com ele por meio da relação intencional*. Somente assim, o ente é *ser uno*.

A apreensão dessa *plenitude* pelo espírito cognoscente, no entanto, não parece possível em razão de sua finitude. Contudo, o resultado obtido por Stein no qual é assegurado que *tudo*

¹³⁰ Não é possível aqui apresentar todas as noções e respectivas argumentações que compõem a concepção de *analogia entis* que é bem abrangente; restringimo-nos, portanto, a indicar apenas as considerações essenciais à nossa questão do modo como foram tratadas por Stein.

¹³¹ „Endliches Sein ist Entfaltung eines Sinnes; wesenhaftes Sein ist zeitlose Entfaltung jenseits des Gegensatzes von Potenz und Akt; wirkliches Sein Entfaltung aus einer Wesensform heraus, von der Potenz zum Akt, in Zeit und Raum. Gedankliches Sein ist Entfaltung in mehrfachem Sinn: *die ursprüngliche Entstehung der echten Gedankengebilde ist zeitlich wie die Denkbewegung, durch die sie gebildet werden.*“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 284-285).

¹³² Stein retoma aqui as concepções de Tomás de Aquino: a ideia do conhecimento por assimilação de semelhança com a forma. (Cf. *ibidem*, p. 285).

¹³³ „Das Sein ist eines, und alles, was ist, hat daran teil.“ (*Ibidem*, p. 286).

*ser finito é fundado no ser eterno*¹³⁴ remete a uma dimensão na qual podem subsistir formas puras, imutáveis. No ser infinito, toda multiplicidade encontra seu arquétipo; como fundamento último, o ser eterno encerra toda a plenitude do ser. “Todo intermediário finito deve definitivamente conduzir a esse fundamento originário sem começo, nem fim: o ser primeiro, a *πρώτη οὐσία*.”¹³⁵ O ser primeiro é definido, por Stein, como o ser puro, pois, nele, não há não-ser (nem possível, nem potencial). O *ser puro* não é limitado nem temporal, nem materialmente; desse modo, não há oposição entre potência e ato e, portanto, ele é definido também como *ato puro*. Nele, ente e ser não se encontram separados, razão pela qual também pode ser denominado *ente primeiro*, de modo *análogo* ao *ser primeiro*. É precisamente nesse caso que se pode falar de *analogia entis*: “a relação peculiar entre ser finito e ser eterno que permite falar em ambos os casos de *ser* com base em uma subsistência de sentido comum.”¹³⁶

Diferentemente de Conrad-Martius, Stein não toma como base as formulações de Aristóteles para o exame da *analogia entis*, pois, segundo a fenomenóloga, no pensamento aristotélico, a analogia ainda não consideraria a relação entre ser finito e ser eterno. Por influência de Erich Przywara¹³⁷, Stein é levada a se aprofundar ainda mais na filosofia de Tomás de Aquino acerca do tema. Partindo da ideia de que o ser das coisas (independente) é mais próprio do que o ser de suas propriedades (dependente), conclui que ele deve provir de um ser ainda mais próprio e originário, em última análise, o ser primeiro. É nesse sentido que a filósofa encontra no pensamento de Tomás de Aquino a possibilidade de falar do ser tanto de Deus quanto das criaturas por meio da analogia de proporção (*analogia proportionalitatis*). Segundo a analogia de proporção, o ser finito está em relação com o ser (ato da essência criada) por meio do qual ele existe, assim como o ser eterno está em relação com o seu ser (ato da essência divina) por meio do qual existe, com a diferença que no ser eterno, por não haver atualização de potencialidades (ser atemporal), ser e essência coincidem, o que não ocorre, naturalmente, com o ser finito. Não possuindo nenhuma oposição entre possibilidade e efetividade, não tendo nem início, nem fim na existência, o ser eterno subsiste por si mesmo,

¹³⁴ Cf. p. 116.

¹³⁵ „Jedes *endliche Mittelglied muss schliesslich auf diesen anfangs- und endlosen Urgrund führen: das erste Sein, die πρώτη οὐσία*.“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein, op. cit.*, p. 288).

¹³⁶ „des *eigentümlichen Verhältnisses von endlichem und ewigem Sein, das es gestattet, auf Grund eines gemeinsamen Sinnbestandes hier und dort von ‚Sein‘ zu sprechen*.“ (*Ibidem*, p. 288).

¹³⁷ Erich Przywara (1889-1972), padre jesuíta, filósofo e teólogo de origem alemã-polonesa, trabalhou rigorosamente a noção da *analogia entis*, tema em torno do qual publicou um livro em 1932 (PRZYWARA, Erich. *Analogia entis: Metaphysik. I. Prinzip*. München: Kösel & Pustet, 1932). No prefácio desse livro, o autor destaca que os esforços realizados por Stein para estabelecer um confronto entre Husserl e Tomás de Aquino foram muito significativos para ele. Entre 1925 e 1931, Stein e Przywara mantiveram uma intensa troca de ideias, o que influenciou sobremaneira os pensamentos de ambos os filósofos em relação à questão da *analogia entis*. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein, op. cit.*, p. 5).

o que permite a Stein afirmar que “O fato de que Deus é seu ser está fundado aqui pelo fato de que ele é sua essência”¹³⁸. A diferença, portanto, do ser eterno em relação ao ser finito é que, nele, a forma subsiste por si – como ato puro, o ser eterno não necessita de nenhum suporte material para ser/existir. No ser finito, por sua vez, à matéria formada, acrescenta-se algo de acordo com a sua *essência*: por exemplo, a um indivíduo humano, seria adicionada à sua humanidade (sua *essência*) suas peculiaridades singulares (características físicas, psíquicas etc.)

Percebe-se, então, que as *essências* remetem analogamente ao ser eterno, na medida em que são formas que subsistem por si independentes da materialidade, ou seja, são formas puras (aquelas relativas ao *quid*); no entanto, elas necessitam da matéria para se “realizarem”, ou melhor, para existirem espaçotemporalmente. Vale destacar aqui que, assim como Conrad-Martius, Stein entende que *formas subsistentes por si mesmas* não consistem em *entes efetivos* (“realizados”), mas que ainda assim não deixam de ser entes. Trata-se de formas independentes, unidades acabadas em si mesmas, que possuem um ser específico: *o ser essencial*, tópico que será melhor explicitado no próximo capítulo. Por ora, é suficiente salientar que as formas puras (com ser essencial) necessitam ser “realizadas” para obterem participação na existência, dado que esta última não faz parte de sua *essência*. Nisso consiste a diferença fundamental entre o ser eterno (ato puro) e as formas puras: ao ser eterno pertence o ser mesmo, enquanto às formas puras pertence o *quid (Was)*: “Esse é o sentido da *analogia entis* como *igualdade de proporção*”¹³⁹. A *subsistência de sentido comum* às duas realidades puras consiste no *subsistir por si*: no ser eterno, do ser (que encerra em si toda a existência), e nas formas puras, de todo *quid* (que necessita ser “realizado” em um ser temporal para *existir efetivamente*).

Assim, Stein chega aos princípios que garantem ao ente a sua *subsistência*: na expressão, *o que é*, o *quid* (o que) entra na existência por meio do *é* que, por sua vez, consiste na própria existência: a *essência do eterno*. Em outras palavras, no *é*, no ser atual, naquele instante pontual, o finito é atravessado pelo eterno:

O *ser atual*, no momento em que *é*, é algo do tipo do ser por excelência, do pleno, que não conhece mudança no tempo. Mas uma vez que o *é* apenas por um momento, nem mesmo nesse instante *é* ser pleno; a sua caducidade já se encontra no ser

¹³⁸ „Dass Gott sein Sein ist, wird hier damit begründet, dass er sein Wesen sei.“ (Ibidem, p. 291).

¹³⁹ „Das ist der Sinn der analogia entis als ‚Verhältnisgleichheit‘.“ (Ibidem, p. 293).

momentâneo; este mesmo é apenas um *analogon* do ser eterno, que é imutável e, portanto, em todo momento ser pleno.¹⁴⁰

O ser finito, portanto, consiste no desdobramento temporal de um *sentido* que subsiste nas formas puras, nas essências (ou essencialidades, como veremos no próximo capítulo). Da perspectiva da filosofia teológica, as *subsistências de sentido* encontradas na fenomenologia são concebidas como os *arquétipos*¹⁴¹ de todo ente finito, que encontram *subsistência e conexão* no ser eterno por meio do *verbo divino* ou *sentido* (*λόγος*): como conexão entende-se a relação de sentido de todos os entes no *λόγος*; como subsistência, o fundamento de todas as coisas nos arquétipos que têm no *λόγος* um ser tanto essencial como efetivo. Desse modo, alcançar o *sentido do ser* consiste em percorrer o caminho direcionado ao ser mesmo, o *λόγος* que atravessa toda a existência, no qual subsistem todos os sentidos: o ser eterno. Segundo Stein, mostra-se assim

uma *dupla face* do *Lógos*, na medida em que ele é igualmente a essência divina conhecida (a *imagem do Pai*) e arquétipo e causa de todas as coisas criadas. Uma vez que o plano da criação, como tudo em Deus, é eterno, portanto, o *Lógos* e a criação formam uma unidade desde a eternidade, embora a criação tenha um começo temporal e uma evolução. Ao gerar o Filho (ou *proferir a palavra*), o Pai transmite a Ele a criação prevista desde a eternidade. A multiplicidade do ente como um todo articulado e ordenado, e o ser pertencente a cada parte e ainda ligado a tudo o mais, é projetado nisso.¹⁴²

Desse modo, o percurso seguido por Stein pela busca do *sentido do ser* pode ser brevemente descrito como segue: partindo da certeza do próprio ser – fluxo de vivências do eu –, no qual foram identificados ato e potência como *modos de ser*, revela-se que em todos os seres que apreendemos, é observada uma contínua atualização de potências, de maneira que o *ser atual* emerge sempre entre *algo que não é mais* e *algo que ainda não é*; esses modos de ser não atuais (não-ser), no entanto, não consistem em um nada, mas em algo que se

¹⁴⁰ „Das ‚aktuelle Sein‘ ist in dem Augenblick, in dem es ist, etwas von der Art des Seins schlechthin, des vollen, das keinen Wandel der Zeit kennt. Aber weil es nur für einen Augenblick ist, ist es auch im Augenblick nicht volles Sein, seine Hinfälligkeit steckt schon in dem augenblicklichen Sein, dieses selbst ist nur ein ‚Analogon‘ des ewigen Seins, das unwandelbar und darum in jedem Augenblick volles Sein ist.“ (Ibidem, p. 42).

¹⁴¹ Stein aqui segue Tomás de Aquino, para quem os arquétipos de todas as coisas são concebidos como ideias que existem na mente divina. (Cf. TOMÁS DE AQUINO. *La Somma Teologica*. Prima Parte. Tr. it. Frati Domenicani. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2014, Q. 15, p. 213-218).

¹⁴² „Wir haben von einem ‚doppelten Antlitz‘ des Logos gesprochen, sofern er zugleich das erkannte göttliche Wesen (das ‚Bild des Vaters‘) und Urbild und Ursache alles Geschaffenen ist. Weil der Schöpfungsplan – wie alles in Gott – ewig ist, darum gehören der Logos und die Schöpfung von Ewigkeit her zusammen, obwohl die Schöpfung einen zeitlichen Anfang und Werdegang hat. Indem der Vater den Sohn erzeugt (oder das ‚Wort ausspricht‘), übergibt er ihm die Schöpfung als von Ewigkeit her vorhergesehene. Die Mannigfaltigkeit des Seienden als eines gegliederten und geordneten Ganzen und das einem jeden Teil eigene und doch mit allem andern zusammenhängende Sein ist darin vorgesehen.“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 301).

encontra entre o ser e o não-ser, ou seja, algo potencial e atual ao mesmo tempo. Na constante mudança, porém, algo *permanece*. No fluxo de vivências do eu, Stein reconhece o caráter de permanência nos *conteúdos* das vivências; entretanto, os conteúdos não permanecem por si mesmos: eles necessitam do eu para serem *vividos*, caso contrário não entram na existência temporal. O eu, por sua vez, consistindo apenas na vida pontual do ser atual, apresenta-se como algo que também não se mantém por si mesmo, o que conduz à investigação do fundamento que lhe transcende. Não podendo ser temporal, pois nesse caso o próprio fundamento também oscilaria entre ser e não-ser, ele só pode ser encontrado no ser eterno.

A análise da tensão entre temporalidade e eternidade mostra a distinção fundamental entre o ser finito (temporal, com começo e fim no tempo) e o ser eterno (infinito, sem começo e sem fim no tempo): o ser finito *não possui o ser em si mesmo*, ao contrário do ser eterno que *consiste no ser ele mesmo*. A busca pelo fundamento, portanto, conduz à dimensão atemporal, o que implica a exclusão do elemento material, restando investigar o âmbito das relações entre forma e conteúdo. Procurando identificar se existe algo que subsiste por si mesmo *autonomamente* nesse âmbito (dado que se busca pela permanência), Stein chega ao próprio ente como tal, no qual o *conteúdo* é identificado como uma *subsistência de sentido* cujo *ser essencial* se desdobra para além da relação entre potência e ato. Com isso, distingue-se um ser finito *sui generis* – a pura *subsistência de sentido* –, pois trata-se de um ser finito, mas que não tem nem início e nem fim no tempo e, de todo modo, necessita do tempo para se “realizar” – “realizar” no sentido de entrar na existência temporal, não compreendido, portanto, como uma atualização de algo potencial. O conteúdo, como pura subsistência de sentido é um ser independente, acabado em si mesmo; sendo assim, ele não careceria de atualização. Contudo, como um ser essencial, a subsistência de sentido consiste em possibilidade, dado que necessita, como no exemplo, da vivência do eu no tempo para entrar na existência efetiva. Na verdade, de acordo com a pensadora, determina-se, assim, um duplo sentido de *possibilidade* em oposição a *ser essencial* e *ser efetivo*: (i) possibilidade como fundamento do ser efetivo-temporal a partir do ser essencial das subsistências de sentido (passagem do possível ao efetivo) e (ii) possibilidade como grau preliminar em relação a uma efetividade superior (passagem do potencial ao atual).¹⁴³

Assim, torna-se claro que *todo ser finito*, como ente, seja pela forma (*é*), seja pelo conteúdo (*o que*), *encontra seu fundamento e sentido último no ser eterno*.

¹⁴³ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 302.

As análises de Conrad-Martius e Stein, embora dirigidas a objetos diferentes – ser real e sentido do ser – mostram-se concordantes em diversos aspectos, a começar pelo tipo de investigação que se mantém na atitude fenomenológica e pelo interesse voltado ao caráter existencial que busca apreender a essência do individual. Desse modo, Conrad-Martius desenvolve a sua investigação voltada à compreensão da essência da realidade nos termos da eidética husserliana, ou seja, trata-se de uma análise que busca apreender a essência do que se apresenta na relação intencional de maneira imediata, sem avançar no âmbito transcendental da segunda redução, o que, sem dúvida, consiste em um desvio em relação à proposta de Husserl. Mais fiel ao mestre mantém-se Stein, realizando suas investigações na ordem do sentido, buscando, no entanto, alcançar o momento existencial do individual.

Considerando a postura investigativa das duas filósofas, não nos parece muito adequado afirmar uma oposição taxativa entre Husserl e os fenomenólogos ditos “realistas”, ao menos, não no que diz respeito a Conrad-Martius e Stein. Acreditamos que é possível conceber o distanciamento entre os pensamentos de Husserl e das discípulas sob outra perspectiva, se os considerarmos como diferentes tipos de *abordagens*, não necessariamente por serem direcionados a objetos distintos – como se as investigações voltadas ao noema ou ao próprio ato intencional fossem alternativas mutuamente excludentes –, mas como três vias que tendo origem do mesmo ponto inicial, a apreensão intuitiva, desenvolvem a partir daí processos fenomenológicos distintos. Se considerarmos como foco de interesse comum o *objeto*, de um lado, Husserl busca, a partir da apreensão dos dados hiléticos, compreender o processo *constitutivo* do sentido do noema no interior da *esfera transcendental*, alcançando as formas puras, gerais e necessárias que consistiriam na fundação a que se propõe a fenomenologia do modo como o pensador a concebeu.¹⁴⁴ De outro lado, Conrad-Martius, busca escavar as camadas do *dado* em um processo *descritivo-ontológico* de caráter existencial, até alcançar o sentido do *transcendente* em si mesmo, procurando encontrar as relações *a priori* do ser real em suas origens últimas. Stein, por sua vez, parece tentar harmonizar essas duas perspectivas, em um processo que poderíamos considerar *descritivo-ontológico e constitutivo*, ao voltar-se mais propriamente à investigação do *sentido do ser* na esfera transcendental, examinando, porém, o caráter essencial do *singular* no fluxo de

¹⁴⁴ Cf. ALFIERI, Francesco. Dalla fenomenologia husserliana al “realismo meta-fenomenologico” di H. Conrad-Martius. In: DE LEO, D. (ed.) *Pensare il senso: perché la filosofia – Scritti in onore di Giovanni Invitto*, Vol. I. Milano: Mimesis Edizioni, 2014, p. 43-53, p. 53.

vivências, e inserindo de modo peculiar, em suas análises, a tensão entre as duas dimensões relacionadas ao tempo.¹⁴⁵ Desse modo, a problemática de “onde” situar o ser verdadeiro – na ordem do sentido (significações articuladas entre termos gerais) ou na ordem da existência (essência singular do ente individual) – parece encontrar uma via conciliatória.

Dentre as razões que conduzem as investigações a essas vias diversas a partir do mesmo ponto, acreditamos que a principal é encontrada na identificação do *caráter singular da essência*. Com efeito, os discípulos de Husserl, ainda que compreendam o percurso proposto pelo mestre em busca da constituição do sentido em sua forma geral na esfera da imanência absoluta, procuram na atitude de *retorno as coisas mesmas* descrever a especificidade do que efetivamente se mostra no âmbito fenomenológico: um objeto individual. Assim, coube a esses discípulos, cada um a seu modo e direcionados individualmente a um aspecto particular, proceder suas pesquisas de modo a alcançar os diversos “níveis de necessidade” (ou relações *a priori*) encontrados nas conexões de sentido que se revelam no interior de cada essência. A questão, portanto, parece se direcionar precisamente para a *origem do sentido*.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Nesse sentido, estamos de acordo com Sepp, cujo entendimento das diferentes perspectivas considera que enquanto Conrad-Martius julgou necessário encontrar uma via que permitisse a recíproca complementariedade entre a investigação transcendental e a ontológica, “Edith Stein não apenas trilhou esse caminho, mas superou de antemão a dicotomia entre pesquisa transcendental e ontológica com sua compreensão da investigação das correlações sem abandonar os extremos condutores no objeto da pesquisa fenomenológica: a subjetividade de consciência e o ser infinito.” (“*Edith Stein no solamente anduvo este camino un trozo, sino que superó de antemano la dicotomía entre investigación transcendental y ontológica con su comprensión de la investigación de las correlaciones sin abandonar los extremos conductores en el objeto de la investigación fenomenológica: la subjetividad de conciencia y el ser infinito.*” SEPP, Hans Rainer. La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico. *Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra), 31, p. 709-729, 1998, p. 725). Parece-nos que as diferentes abordagens também podem ser confrontadas com a interpretação de Muralt, para quem a intencionalidade husserliana pode ser considerada de duas maneiras: no sentido subjetividade-objeto (fenomenológico-transcendental de caráter constitutivo, com base na percepção) e no sentido objeto-subjetividade (fenomenológico-descritivo, cujo objeto e ponto de partida é a própria linguagem). (Cf. MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: As origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. Tr. Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998, p. 14-15). Considerando essa leitura, o deslocamento da *posição do sentido puro* que se observa mais nitidamente da abordagem de Husserl para a abordagem de Conrad-Martius pode ser entendido do seguinte modo: para Husserl, a linguagem é o lugar dos sentidos puros, enquanto a percepção é a origem da constituição de todo sentido possível; para Conrad-Martius, os sentidos puros são encontrados no núcleo essencial do transcendente, imediatamente dados de modo intuitivo, enquanto a linguagem consiste em um segundo momento, pós-ideação. Sob outra perspectiva, concentrando-se no aspecto constitutivo na relação intencional da perspectiva husserliana, Savian vê, na via de mão dupla entre sujeito e objeto, um caráter de reciprocidade do qual, acreditamos, também se aproxima a postura steiniana: “a análise intencional descreve o que há de imane a consciência do mundo sem pretender esgotar o mundo como se ele fosse um objeto passivo [...]. Essa análise faz aparecer o modo como o sentido do ser do objeto é constituído. Dessa perspectiva, ou seja, tomando a intencionalidade como um olhar ou uma visada, a doação de sentido coincide com uma extração de sentido.” (SAVIAN FILHO, Juvenal. Idealismo e realismo em Edith Stein. In: *Revista de Filosofia São Boaventura*, v. 6, n. 2. Curitiba: Instituto de Filosofia São Boaventura, 2014, p. 18).

¹⁴⁶ Colocada desse modo, a problemática se abre para algumas questões: se as três perspectivas aqui consideradas admitem que o sentido atravessa todo o “percurso”, desde os dados hiléticos até o seu completo preenchimento de significado na relação intencional, em que *momento* o sentido mesmo deixa de ser *apenas dado* para ser *apenas significação*? Parece-nos não ser mais possível descrever o processo desse modo. Trata-se,

De todo modo, ao adotarem posições pessoais perante a fenomenologia estritamente husserliana, Conrad-Martius e Stein admitem em suas análises algumas das concepções elaboradas por outros pesquisadores dos Círculos de Gotinga e Bergzabern. É o que acontece, em particular, com o exame das distinções fundamentais entre a existência ideal e a existência real, desenvolvido por Conrad-Martius, bem como a identificação do caráter singular da essência por parte de Stein, ambas com base nas análises realizadas por Héring em seu ensaio *Observações sobre a essência, a essencialidade e a ideia*.

Mostram-se particularmente relevantes para a nossa pesquisa três aspectos encontrados nos diferentes percursos investigativos: (i) da parte de Conrad-Martius, a identificação do *si próprio*, fundamento imprescindível do ser real; (ii) da parte de Stein, a fundamentação do *sentido do ser finito*, bem como de seu próprio ser, no *ser eterno*; e (iii) de ambas as perspectivas, a constatação de uma esfera na qual se encontram as *subsistências de sentido permanentes*. Na medida em que a *identidade pessoal* se caracteriza precisamente por ser inerente a um ser efetivo, finito e individual, mostrou-se crucial para o desenvolvimento do nosso trabalho colocar em relação as duas perspectivas fenomenológicas acerca do ser, uma vez que somente por meio desse confronto foi possível firmar as bases necessárias para prosseguir a investigação acerca do caráter específico da identidade pessoal mesma. A partir dessas bases, o indivíduo humano obtém a justificação de sua dimensão efetiva por meio do princípio ôntico – o *si próprio* – que funda a sua realidade, enquanto encontra a fundamentação de sua finitude na dimensão do eterno; distingue-se ainda, em seu âmbito essencial, o caráter permanente da esfera das subsistências de sentido, que fundam essencialmente o mundo de todos os entes. Resta, assim, alcançar o sentido do ser singular, pois, no campo fenomenológico, é precisamente nisso que consiste a *essência inerente à identidade pessoal*. Faz-se imprescindível, portanto, compreender antes no que consiste precisamente uma *essência singular*. É o que pretendemos esclarecer no próximo capítulo.¹⁴⁷

então, de um tipo peculiar de *modificação* no próprio ato intencional? Aonde se inicia o processo constitutivo da significação, ou, em outras palavras, em que ponto e como se dá a *passagem* do antepredicativo para o predicativo? Naturalmente, a problemática requer um estudo profundo e minucioso, o que não é possível realizar neste trabalho, razão pela qual não adentramos no exame adequado da literatura crítica acerca da questão, mas, podemos mencionar, por exemplo, Federica Buongiorno, que tem desenvolvido uma pesquisa significativa dessa temática ao examinar esse problema na fenomenologia de Husserl, explorando tanto o âmbito da constituição temporal como a esfera das sínteses passivas, e mostrando a tensão que se estabelece entre intuição e reflexão, a qual culmina, a seu ver, no problema do inconsciente fenomenológico. Veja-se: BUONGIORNO, Federica. *Intuizione e riflessione nella fenomenologia di Edmund Husserl*. Ariccia/Roma: Aracne, 2017, dentre outras obras. Veja-se também o trabalho que está sendo desenvolvido por Eduardo Dalabeneta, em sua tese de doutorado *Origem e constituição da palavra segundo a filosofia de Edith Stein* (em elaboração).

¹⁴⁷ Análises detalhadas e consistentes das elaborações fenomenológico-ontológicas propostas por Conrad-Martius e Stein, examinando suas convergências e divergências, podem ser encontradas em diversos textos de Angela Ales Bello e Francesco Alfieri, sob diferentes perspectivas (veja-se nas Referências). Acreditamos que,

3.2 ESSENCIALIDADE E ESSÊNCIA

A essencialidade em âmbito fenomenológico foi bastante investigada por Jean Héring¹⁴⁸ em seu ensaio *Observações sobre a essência, a essencialidade e a ideia*, publicado no *Anuário de filosofia e pesquisa fenomenológica* de 1921. O ensaio consiste em um pequeno texto, mas de grande densidade, no qual o fenomenólogo aprofunda o exame da noção de essência, inaugurando uma perspectiva que, segundo ele, não foi explorada ou não foi explorada suficientemente por Husserl.

Dentre as análises que Héring apresenta nesse texto, uma das mais significativas consiste na descrição do aspecto constitutivo da *essência singular*. De acordo com o filósofo, todo objeto tem uma única essência que determina sua peculiaridade; do mesmo modo, toda essência é *individual* no sentido de que dois objetos podem ter essências iguais, mas não *a mesma* essência. A essência (*quid*) é identificada como aquilo que determina o *ser-assim* (*Sosein*) de um objeto (seu *ποῖον εἶναι*).

Héring faz inicialmente a distinção entre o *quid* (*was*) considerado em si mesmo e o *ser quid*, assim como se distinguem o cavalo considerado em si mesmo (ou a equinidade) e o ser cavalo de qualquer cavalo. Ao *quid* considerado em si mesmo o fenomenólogo denominará *essencialidade* (*Wesenheit*) ou *εἶδος*; ao *quid* “realizado” em um objeto por meio de uma *μορφή* (*Washaftigkeit*) Héring denominará *quididade* (*Washeit*); a quididade consistirá em um elemento constitutivo de uma essência (*Wesen*) que pode ser geral ou singular. Retornaremos a essas distinções mais adiante.

Segundo Héring, o que pertence à essência geral pertence também à essência de sua singularização, ou seja, tudo o que pertence à essência da espécie ser humano, por exemplo,

em toda a bibliografia disponível, esses dois autores são os que mais trabalharam e ainda trabalham o confronto dos pensamentos das duas filósofas, inclusive em relação à fenomenologia husserliana.

¹⁴⁸ Jean Héring nasceu em 1890 na cidade de Ribeauvillé, na Alsácia. Da conclusão da Guerra Franco-prussiana em 1871 até o final da Primeira Guerra Mundial em 1918, a Alsácia pertencia à Alemanha e, assim, toda a formação intelectual de Héring foi fortemente influenciada pelo sistema acadêmico e pelas tradições alemãs. Héring chegou a Gotinga em 1909 e logo se concentrou nos cursos ministrados por Reinach e Husserl. Durante o semestre de inverno de 1912-1913, Héring foi presidente da Sociedade Filosófica (*Philosophische Gesellschaft*), formada por alunos de Reinach e Husserl que haviam começado a se reunir por volta de 1907, e que incluía Koyré, Ingarden, Stein e Conrad-Martius (que presidiu a mesma sociedade um ano antes). Depois de concluir seus exames em 1914, Héring permaneceu em Gotinga durante o verão, a fim de defender a tese que ele havia preparado sob a direção de Husserl (*A teoria do a priori em Lotze / Die Lehre vom Apriori bei Lotze*). Posteriormente, ele retornou a Estrasburgo, mas depois da guerra foi para Paris, onde se tornou o diretor assistente da Escola Preparatória de Teologia de Batignolles. (Cf. DUPONT, Christian Y. Jean Héring and the Introduction of Husserl's Phenomenology to France. *Studia Phänomenologica*, XV, p. 129-153, 2015, p. 130).

pertence ao indivíduo ser humano.¹⁴⁹ Desse modo, se *saber rir* pertence à essência da espécie ser humano, ainda que algum indivíduo humano não consiga rir, *saber rir* continua pertencendo à essência de ser humano, pois a não possibilidade de rir do indivíduo não consistiria em alguma *exceção* relativa à essência à qual ele pertence, mas adviria de um fator *empírico* que o impede de realizar essa propriedade, ou seja, um fator externo, casual.¹⁵⁰ Não existiriam, portanto, exceções que invalidariam as leis de essência. No vocabulário de Conrad-Martius, o *saber rir* do ser humano pertence à sua *essência essencial* (*wesenhaften Wesen*); o fato de um ser humano não conseguir rir significa que na *essência factual* (*faktischen Wesen*) desse ser humano individual o *εἶδος ser humano* não se formou nesse sentido.¹⁵¹

Quanto à essencialidade ou *εἶδος*, Héring a entende como uma *qualidade pura* completamente determinada e acabada em si mesma. Precisamente aqui, nota-se o desvio (e as duas principais críticas) de Héring à noção husserliana de *εἶδος*, na qual, em primeiro lugar, não se distingue essencialidade (como classe do ente) e ideia (o ato da ideação, como processo pelo qual são identificadas as classes do ente); a intuição eidética, segundo Héring, teria se detido no ato da ideação sem apreender essa distinção. Em outras palavras, quando Husserl trata da intuição de uma essência, refere-se à apreensão do *εἶδος* como ideia, ou seja, a essência em sua generalidade. Héring considera o ato da ideação um momento distinto da intuição da essencialidade. Para Héring, se, de um lado, as ideias como generalidades são marcadas pela indeterminação, as essencialidades têm como característica a determinação. Detendo-se na generalidade da ideia, Husserl não teria desenvolvido a distinção entre essência particular e universal – essa seria a segunda crítica de Héring ao mestre –, razão pela qual, nas concepções de Héring, *εἶδος* (essencialidade) não equivale a essência como em Husserl. O

¹⁴⁹ HÉRING, Jean. Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, *op. cit.*, p. 495-544, p. 528-529.

¹⁵⁰ Ainda segundo Héring, essa situação é possível apenas para as essências individuais dotadas de um *núcleo essencial* – concepção que será explicada em 3.2.1 –, o que faz com que elas não sejam completamente condicionadas por fatores externos; às *formas inerentes ao quid* (*Washaftigkeit* ou *μορφή*) desprovidas de um núcleo essencial, Héring denomina inautênticas, sejam elas gerais ou individuais. Inautênticas são, por exemplo, as espécies científicas. Segundo Héring, as espécies como *cavalo* e *leão* podem sofrer transformações graduais em suas essências em termos *genéticos*; após as transformações, a ciência pode considerá-los da mesma espécie ou não, dentro de certos limites. Para Héring, essas seriam formas inautênticas, pois não correspondem a nenhuma essencialidade (*Wesenheit*); para Conrad-Martius, trata-se de essências acidentais/casuais (*zufällige Wesen*) e não de *essências essenciais* (*wesenhaften Wesen*). (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, *op. cit.*, p. 51). Para mais detalhes a respeito das análises realizadas por Héring sobre a *μορφή* autêntica e a *μορφή* inautêntica, veja-se principalmente o §7. *Unechte Morphen* do segundo capítulo (*Von der Wesenheit*) em: HÉRING, Jean. Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, *op. cit.*, p. 495-544, Erstes Kapitel. Vom Wesen, §5. Wesen und Wesenskern, §6. Über Veränderlichkeit von Wesen, p. 502-505 e Zweites Kapitel. Von der Wesenheit, §7. Unechte Morphen, p. 521-522.

¹⁵¹ Observe-se que não se trata de uma essência que, permanecendo ideal, seria imutável, e que quando se realiza poderia ser modificada: em sentido estrito, a essência que permanece o que ela é “idealmente” não é a *mesma* que é realizada. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, *op. cit.*, p. 53).

que acaba acontecendo em Husserl, na visão de Héring, é que a essência às vezes é identificada com a ideia e, outras vezes, com a essencialidade.

Tratando-se ainda da essencialidade, diversamente da ideia, ela não tem a necessidade de ser apreendida por uma consciência para subsistir. Desse modo, a essencialidade subsiste de modo independente, o que faz com que Héring a considere como a verdadeira *πρώτη οὐσία*,¹⁵² enquanto a ideia passa a ser considerada uma *δεύτερα οὐσία*. Com isso, no entanto, não se deve entender a essencialidade como uma *substância*, se se entende como substância algo que passa do âmbito essencial para o existencial. Héring utiliza a mesma expressão aristotélica – *πρώτη οὐσία* – para fazer uma analogia com a concepção do Estagirita entendida como *ente autônomo*: nesse sentido, a essencialidade é considerada uma *πρώτη οὐσία* em razão de sua independência *em relação ao pensamento*, dado que subsiste por si mesma. Stein observa que a preocupação de Héring, nesse contexto, era examinar a relação das essencialidades apenas com os objetos,¹⁵³ o que a fará divergir de Héring na admissão da essencialidade como substância primeira em todos os âmbitos – com efeito, a noção de substância primeira de Héring remete apenas ao caráter independente e fundante da essencialidade. A fenomenóloga, no entanto, consente à essencialidade a concepção de *substância primeira*, no sentido de Héring, no que diz respeito à *unidade de vivências do eu* e ao seu *sentido*:

A vida do eu seria um caos inextricável no qual nada poderia ser diferenciado se nela não fossem “realizadas” essencialidades; delas derivam a unidade e a multiplicidade, a estruturação e a ordem, o sentido e a inteligibilidade. Sentido e *inteligibilidade*: aqui nos encontramos na fonte originária do sentido e da inteligibilidade. “Sentido” – *λόγος* –, o que significa essa palavra? Não podemos nem dizer, nem explicar, pois é o fundamento último de todo dizer e explicar. [...] O fundamento último é o sentido inteligível em si e por si.¹⁵⁴

¹⁵² Cf. HÉRING, Jean. Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, *op. cit.*, p. 510-511.

¹⁵³ Edith Stein chama a atenção para o fato de a concepção de *πρώτη οὐσία* de Héring se distanciar sobremaneira da de Aristóteles, observando que, na verdade, ela é usada justamente em um sentido que Aristóteles recusou. A pensadora explica que o ensaio de Héring não pode ser lido como uma tentativa de interpretação de Aristóteles, dado que consiste em uma abordagem independente das questões tratadas por Platão e Aristóteles, e trazendo, em alguns pontos, novos esclarecimentos e desdobramentos. (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 65, Nota 6). Stein, assim como Conrad-Martius, utilizará muitos dos resultados alcançados por Héring, adotando algumas de suas concepções e recusando outras: no pensamento steiniano, a *πρώτη οὐσία*, por exemplo, tenderá mais para o sentido aristotélico (mas não exatamente, como veremos), ao contrário de Conrad-Martius, que parece assumir completamente as noções de Héring com relação à essencialidade.

¹⁵⁴ „Das Ichleben wäre ein unentwirrbares Chaos, in dem nichts unterschieden werden könnte, wenn in ihm nicht Wesenheiten ‚verwirklicht‘ würden; durch sie kommt Einheit und Mannigfaltigkeit, Gliederung und Ordnung, Sinn und Verstehbarkeit hinein. Sinn und Verstehbarkeit – ja wir stehen hier geradezu an der Urquelle des Sinnes und der Verstehbarkeit. ‚Sinn‘ – *λόγος* – was besagt das Wort? Wir können es nicht sagen und nicht erklären, weil es alles Sagens und Erklärens letzter Grund ist. [...] Der letzte Grund ist der in sich und aus sich verstehbare Sinn.“ (*Ibidem*, p. 65).

Stein, portanto, admite a essencialidade como “substância primeira” com relação à unidade de vivências, pois, sem ela, não haveria a possibilidade de apreensão de *sentido*. Em linhas gerais, pode-se dizer que tanto Stein como Conrad-Martius e Héring admitem que as essencialidades são puras subsistências de sentido, independentes e simples, que repousam em si mesmas. Segundo Héring, são as *únicas* propriamente inteligíveis a partir de si.¹⁵⁵ Como vimos, não se deve confundi-las com *conceitos*, que são abstraídos a partir das características de um objeto. As essencialidades são *intuídas*, vividas, experienciadas e, dado que são simples, não podem ser definidas, mas apenas *nomeadas/indicadas*.¹⁵⁶

Nas análises de Stein, na constituição da unidade de vivências, as essencialidades são encontradas no fluxo dos atos vividos, por meio de seus conteúdos; o *modo* como um conteúdo é vivido se altera em duração, intensidade etc., mas o conteúdo tomado em si mesmo é inalterável: é precisamente esse *conteúdo tomado em si mesmo* que é identificado com a *essencialidade*. Seu ser não está sujeito nem à mudança, nem ao tempo; sua imutabilidade consiste em uma não-atividade que a caracteriza como um ser não efetivo (*unwirkliches Sein*). Nesse sentido, a pensadora observa que a “realização” de uma essencialidade em um ato na unidade de vivências *não faz com que ela mesma se torne efetiva* (*wirklich*); apenas *a possibilidade de ser efetivada* está fundada em seu ser.¹⁵⁷ De todo modo, ainda que não alcance um ser efetivo por meio de um ato que lhe é exterior, uma essencialidade não consiste em um não-ser: dado que é condição para efetuação de algo que lhe corresponde, *é também algo* e, portanto, para Stein, ela tem algum ser: o *ser essencial*.¹⁵⁸

Da perspectiva de Conrad-Martius, as essencialidades são aquelas que fundam a *essência essencial* de seus respectivos objetos. A diferença crucial entre as essencialidades e os objetos conceituais, as ideias e os objetos ideais é dada justamente pelos preenchimentos de seus conteúdos; na verdade, não se pode falar verdadeiramente de *conteúdo* de *uma essencialidade*, dado que ela é genuinamente *conteúdo*. Em outras palavras, não há na

¹⁵⁵ Cf. HÉRING, Jean. Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, *op. cit.*, p. 522.

¹⁵⁶ Não há a possibilidade de entender o que é uma essencialidade se ela não for *vivida*. No exemplo da alegria, só conseguimos entender o seu *sentido*, porque compartilhamos desse sentimento; se não a *sentíssemos*, de nada serviriam descrições ou explicações. Aqui, mostra-se mais propriamente o caráter *independente* da essencialidade: o fato de ela ser inteligível de modo a ser compartilhada por *todos* denota uma identidade que subsiste em si mesma e isso é justificado pela relação intersubjetiva.

¹⁵⁷ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 68.

¹⁵⁸ Essa posição contrasta, segundo Stein, com as concepções de Tomás de Aquino, para quem a essencialidade ou, em termos tomasianos, a “essência absolutamente considerada”, não corresponderia a nada na realidade. Sobre essa questão e outras distinções entre os pensamentos de Stein e Tomás de Aquino acerca das concepções de essencialidade em termos fenomenológicos e das ideias divinas no pensamento tomasiano, cf. GLEESON, Gerald. Tomás de Aquino e Edith Stein sobre modelos divinos, essências e essencialidades. Tr. Rafael Carneiro Rocha. *TQ—Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein*: escritos críticos, ano XV, n. 30, p. 235-258, 2016/2.

essencialidade mesma nenhum portador de uma qualidade, nem mesmo um portador formal: ela consiste no próprio caráter de *qualidade pura* (*So-heit*). Quando se fala, por exemplo, da *vermelhidão*, trata-se de algo que é o que é, independentemente da relação com qualquer objeto pertencente ao mundo real ou ideal. Reportando-se a Héring, Conrad-Martius confirma que é intuitivamente evidente que as essencialidades são independentes e *repousam* em si (*in sich ruhend*). Com efeito, concebendo-as como puras qualidades, é Conrad-Martius que as denomina puras *subsistências de sentido* (*Sinnbestände*)¹⁵⁹ que, como tais, dão a tudo o mais a sua essência, seu sentido, seu *λόγος*: “Elas nada mais são que sentido e *λόγος*. Toda essencialidade que qualifica um objetual qualquer e lhe confere sua essência confere a ele, com isso, seu *λόγος*. O mundo em todas as suas subsistências reais e ideais é pleno sentido.”¹⁶⁰

Para Conrad-Martius, uma essencialidade não é precisamente *algo*, pois não possui um ser efetivo, mas consiste apenas no *quid* (*Was*) para que algo seja dado. Em comparação com os objetos ideais, as essencialidades – as *qualidades puras* – não possuem um *lugar imutável* na esfera à qual pertencem. Lembramos que os objetos ideais possuem uma essência da qual são portadores próprios (*em e por si*); desse modo, eles “estão” em e com a sua essência nesse “lugar”. As essencialidades, por sua vez, não “estão” em lugar algum: afirmar que uma essencialidade “está” em algum lugar seria hipostasiá-la, o que consistiria em um equívoco. Elas existem, mas não “estão”. No entanto, é possível emitir juízos sobre elas, ainda que elas não consistam propriamente em *sujeitos*: de acordo com o que foi dito em 3.1.1, também as essencialidades devem ser portadoras de um estado de coisas na medida em que são, ainda que *indiretamente*, objetualizáveis. Conrad-Martius procura responder definitivamente à questão colocada em 3.1.1: seriam as essencialidades o verdadeiro e próprio ente? Se são portadoras de um estado de coisas, devem possuir um ser imanente ao estado de coisas, o que implicaria afirmar que elas também são, *de algum modo, entes*. O estado de coisas que não se pode recusar às essencialidades é, sem dúvida, aquele impessoal-existencial: elas, *de algum modo, existem*; e esse *existir* deve ser atribuído ao seu *ser*. Naturalmente, esse *ser* pertence a outra ordem que não à real-efetiva, dado que as essencialidades não possuem nenhum portador *em e por si*. Portanto, como *quididades puras* (*reine Washeiten*), elas possuem outro tipo de ser: o ser do *mero existir* (*bloßen “es gibt”*).¹⁶¹ Desse modo, não sendo nem

¹⁵⁹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 88.

¹⁶⁰ “Sie sind nichts als Sinn und Logos. Jede Wesenheit, die irgendein Gegenständliches qualifiziert und ihm sein Wesen verleiht, verleiht ihm dadurch seinen Logos. Die Welt in all ihren realen und idealen Beständen ist voller Sinn.” (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 86).

¹⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 79.

portadoras de qualidades, nem *objetos* (em sentido estrito), não podem ser entes. Como *objeto* em um sentido lato, no entanto, elas devem possuir um comportamento próprio, caso contrário não seria possível afirmar nada sobre as essencialidades; e seu comportamento próprio mostra justamente que a sua essência é ser *desprovida de objeto*, pois o seu modo de ser é *sem ser* (no sentido existencial de um ente).

Assim como os objetos conceituais, que não têm uma essência própria, mas são postos apenas conceitualmente (esse é seu modo de “estar”), as essencialidades também não são objetos em sentido pleno: “um objeto próprio é ele mesmo sujeito de uma essência própria”¹⁶². Ele é algo entendido como *um ente-assim*, o portador subjetivo de um *quid* e não algo apenas em sentido essencial. Tanto os objetos conceituais quanto as essencialidades, ainda que por razões radicalmente opostas, não possuem isso que os tornaria objetos fundados em si mesmos.¹⁶³ Com isso, Conrad-Martius chega à distinção radical entre objetos conceituais e essencialidades: os objetos conceituais não são verdadeiros objetos, pois, ainda que sejam *postos* conceitualmente (embora “estejam” de algum modo), eles não têm *conteúdo* próprio. As essencialidades, por sua vez, ainda que tenham *conteúdo* e “ser” próprios, não são objetos, pois não “estão” de modo algum. Assim, vê-se que objetos conceituais e essencialidades, de maneiras diversas, têm em comum o fato de não serem *verdadeiros* objetos; no entanto, há uma diferença marcante: os objetos puramente conceituais, consistindo apenas em esquemas objetual-transcendentais se encontram em completa dependência transcendental do ser (da ordem do pensamento), enquanto as essencialidades, como quididades puras desprovidas de objeto, são totalmente independentes.

Essas mesmas distinções são integralmente admitidas por Stein. Na obra *Ser finito e eterno*, a pensadora observa que o *conceito* reúne o que há em comum nas diversas ocorrências de um mesmo objeto, procurando apresentar tudo o que faz parte de sua *essência*. Stein afirma que a *essência* difere tanto do *conceito* quanto da *essencialidade*, consistindo em um *determinado copertencimento de propriedades ou qualidades em uma ligação que as regula internamente*. Compreende-se, portanto, que a *essência* não se confunde nem com a

¹⁶² „Ein eigentlicher Gegenstand ist selbsteigenes Subjekt eines eigenen Wesens.“ (*Ibidem*, p. 79).

¹⁶³ Lembramos que os objetos conceituais, ainda que consigam um tipo de “lugar” por meio de uma analogia muito distante com os verdadeiros objetos, não têm essência, nem existência próprias: são apenas objetos sem qualquer si próprio. Conrad-Martius os denomina *esquemas de objeto* (*Gegenstandsschemata*). A fenomenóloga distingue três tipos de objetos: 1) objeto em sentido absolutamente formal e geral (válido para tudo o que *existe*); 2) objeto em sentido pleno, portador do próprio *quid* (que se realiza completamente apenas no ente real); 3) o *mero* (*bloßen*) objeto, projetado e objetualizado de modo puramente conceitual (o puro esquema conceitual), que funciona como oposto radical ao que é a essencialidade, a qual é definida paradoxalmente como objeto sem objetualidade.

essencialidade, nem com o *conceito*, ainda que os três elementos se encontrem inter-relacionados. Nas palavras da fenomenóloga:

O *conceito* é formado para determinar o objeto. A *essência* é encontrada no objeto, completamente isenta de nossa arbitrariedade. A *essência* pertence ao objeto; o *conceito* é uma formação separada dele, que ‘remete’ a ele, que o visa (daí o nome *intentio* para o *conceito*). *A formação do conceito tem como pressuposto a apreensão da essência.* [...] A *essência* também se distingue da *essencialidade* pelo fato de pertencer ao objeto, ao passo que a *essencialidade* é algo de independente em relação ao objeto.¹⁶⁴

Toda essa análise permite distinguir o *sentido de ser* próprio das *essencialidades*: elas são completamente independentes de uma consciência que as perceba, dado que são *qualidades puras (pure Qualia)* que *repousam em si*, sem relação com nenhuma *cogitatio*. Sendo assim, ao contrário das ideias, as *essencialidades* são completamente determinadas. Contudo, esse *repousar* não deve ser compreendido de modo algum como um subjazer, como *um fundamento em si mesmo*, porque definitivamente as *essencialidades* não subjazem a si mesmas: não possuem nenhum *si próprio* em que possam fundar seu *ser* ou seu *ser-assim*. Na verdade, elas consistem em *ser-assim* sem um *si próprio*. Desse modo, as *essencialidades* são indiretamente apreensíveis *somente quando fundam a essência* de objetos ou *são postas em ideias*.¹⁶⁵ Para Conrad-Martius, a objetualização das *essencialidades* por meio da ideação é um ato transcendental, cujo resultado não alcança o em si da *essencialidade*. No processo de objetualização – único possível para a tentativa de apreensão da *essencialidade* –, ocorreria sempre alguma *distorção*: a apreensão nunca seria perfeita. Na verdade, o em si das *essencialidades* é inalcançável. Em contrapartida, nenhuma *essência* seria possível se não fossem as *essencialidades*; como puras subsistências essenciais, as *essencialidades* dão a todo ente, por meio de sua *essência*, o seu *sentido*; com efeito, é por essa razão que Conrad-Martius prefere chamar as *essencialidades* de puras *subsistências de sentido*. Stein, por sua vez, define as *essencialidades* como *pura realização/cumprimento (reine Erfüllung)*, considerando, de todo modo, que a nomenclatura adotada por Héring talvez seja a que melhor esclarece o *ser essencial*, o τὸ τί ἦν εἶναι ou a *essência*.

¹⁶⁴ „Der Begriff wird gebildet, um den Gegenstand zu bestimmen. Das Wesen wird am Gegenstand aufgefunden. Es ist unserer Willkür gänzlich entzogen. Das Wesen gehört zum Gegenstand, der Begriff ist ein von ihm getrenntes Gebilde, das auf ihn ‚bezogen‘ ist, ihn ‚meint‘ (Daher der Name ‚intentio‘ für den Begriff). Die Begriffsbildung hat die Wesenserfassung zur Voraussetzung. [...] Auch von der Wesenheit ist das Wesen dadurch unterschieden, dass es zum Gegenstand gehört, während die Wesenheit im Verhältnis zum Gegenstand etwas Selbständiges ist.“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 72).

¹⁶⁵ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 85.

Sendo universalmente inteligíveis e mostrando-se como um *núcleo* comum a diversas essências, é a cada subsistência de sentido ou a cada essencialidade que nomeamos com um termo simples. Na verdade, nomeamos as essencialidades *por meio* das essências, dado que não apreendemos *diretamente* uma essencialidade, mas apenas o seu *sentido* no interior de uma essência. Os nomes que damos às essências, no entanto, não dão conta de exprimir tudo o que elas são; acabamos por designar apenas uma de suas características ou, na melhor das hipóteses, algumas de suas propriedades essenciais e, às vezes, também as não essenciais. Stein explica que a nossa linguagem é tão imperfeita quanto é o nosso conhecimento da essência. Contudo, seria impossível qualquer tipo de conhecimento ou nomeação se não *reconhecêssemos* as essencialidades de algum modo. Elas não são nada de efetivo (*Wirkliche*), mas o efetivo não existiria se não houvesse essencialidades: *o efetivo participa das essencialidades porque tem uma essência*.¹⁶⁶

Inseridas em uma essência, seja singular ou geral, as essencialidades constituem o que Stein denomina *quid* essencial; elas consistem precisamente em cada traço essencial que se relaciona com outro de modo *necessário* no interior de uma essência; o *quid* essencial só coincide perfeitamente com uma essencialidade no caso da essência absolutamente simples; nos outros casos, ele é composto por diversos traços essenciais (*Wesenszügen*). Nas análises de Héring, o *quid* essencial é composto por um *núcleo* e por *predicados essenciais*.¹⁶⁷ Stein dá como exemplo o objeto *ser humano*: no caso do ser humano individual, faz parte da essência *deste* ser humano, por exemplo, que ele goste de música e tenha olhos claros, mas não faz parte da sua essência que ele possa ser surpreendido pela chuva enquanto caminha pela rua; se se trata da essência do ser humano geral, no entanto, faz parte dessa essência que ele seja dotado de razão e liberdade, mas não faz parte dessa essência a cor dos olhos ou a preferência por determinada atividade artística. Isso mostra que, por um lado, a essência não abrange tudo o que pode ser dito de um objeto; por outro lado, nem tudo que não faz parte da essência é casual, pois pode encontrar o seu *fundamento* na essência. Em outras palavras, mesmo o que não consiste em um predicado essencial pode estar *fundado na essência de modo necessário ou possível*. Para ilustrar a diferença entre determinações que são *fundadas na essência* de

¹⁶⁶ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 78.

¹⁶⁷ Sobre esse aspecto, Stein lembra o §2 de *Ideias I*, em que Husserl destaca o caráter fundamental da *necessidade eidética*: “um objeto individual [...] sendo ‘em si mesmo’ de tal e tal índole, possui *sua especificidade*, ele é composto de *predicáveis* essenciais que têm de lhe ser atribuídos (‘enquanto ele é como é em si mesmo’).” Naturalmente, Husserl aqui não se referia à essência singular como faz Héring. (Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006). Lembramos que Conrad-Martius emprega os termos *essência essencial* para o núcleo, e *essência casual* para as qualidades ou predicados essenciais. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 51, nota 12).

modo *necessário* ou *possível*, Stein dá como exemplos a essência do “quadrado” e a essência do “fato de Napoleão ter realizado a Campanha da Rússia”. O fato de a área de um quadrado ser maior que a de um triângulo equilátero com lados de mesmo comprimento pertence *necessariamente* à sua essência, dado que não poderia ocorrer de modo diferente; já no caso de Napoleão, o fato de que ele tenha realizado a Campanha da Rússia é predisposto em sua essência de modo *possível*, dado que poderia ocorrer de outro modo. À essência concebida de forma a considerar não apenas seus predicados essenciais, mas também *as determinações nela fundadas de modo necessário ou possível* Stein denomina *quid* pleno.

Ainda no que diz respeito ao *quid* essencial, é importante destacar que é apreendido tanto de uma essência singular como de uma essência geral, mas há uma diferença fundamental. No caso da *essência singular*, o *quid* essencial e o *quid* pleno consistem em algo único e irrepitível: eles *se encontram efetivamente neste* objeto. A *essência geral*, por sua vez, é *realizada* (*verwirklicht*) – ou especificada – em cada essência singular. Em outras palavras, a essência geral é *comunicada* à essência singular que, por sua vez, é *incomunicável*. Desse modo, compreende-se que a essência geral pode ser *repetida* inúmeras vezes, diferentemente da essência singular que pode até ser *idêntica* a outra essência singular, mas, *tendo a possibilidade de ser efetivada em apenas um objeto*, é *única* e, portanto, não pode ser *ela mesma* repetida.

O caráter individual da essência destaca a sua *dependência* do objeto, dado que, para a sua realização, deve estar necessariamente vinculada a algo.¹⁶⁸ Nesse sentido, as concepções de essência de Conrad-Martius e Stein acolhem perfeitamente os resultados alcançados por Héring:

Todo objeto (seja qual for seu modo de ser) *tem uma única essência, a qual, como sua essência, consiste no preenchimento da peculiaridade que o constitui. Inversamente – e isso diz algo de novo –, toda essência é, segundo o seu sentido, essência de algo, precisamente, essência desse algo e nenhum outro.*¹⁶⁹

¹⁶⁸ Como a essência é sempre essência *de algo*, ela é caracterizada como algo não-independente: ela é aquilo pelo que o *quid* do objeto é determinado. Concebido desse modo, um objeto sem essência consistiria apenas na forma vazia de um objeto – *objeto* aqui deve ser entendido não apenas como aquele que tem subsistência própria (independente), mas também como sujeito lógico (algo que se apresenta diante do espírito cognoscente, seja independente ou dependente). Na verdade, cada coisa (seja o que for, até as propriedades de uma vivência) tem a sua essência; se a coisa for individual, então também a sua essência é individual. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 71).

¹⁶⁹ „Jeder Gegenstand (*welche seine Seinsart auch sein möge*) hat Ein und nur Ein Wesen, welches als sein Wesen die Fülle der ihn konstituierenden Eigenart ausmacht. – *Umgekehrt gilt, – und dies besagt etwas Neues: Jedes Wesen ist seinem Sinne nach Wesen von etwas und zwar Wesen von diesem und keinem andern Etwas.*“ (HÉRING, Jean. *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, *op. cit.*, p. 497).

Todo objeto, portanto, seja ele geral ou individual, tem a *sua própria essência*.

Convém destacar, enfim, uma distinção fundamental da investigação de Héring e explicitada por Stein em *Ser finito e eterno*: a diferença entre forma pura (*εἶδος*) e forma essencial (*μορφή*), que, no vocabulário de Héring, correspondem respectivamente a essencialidade (*Wesenheit*) e forma inerente ao *quid* (*Washaftigkeit* ou *μορφή*).

A forma pura (essencialidade ou pura subsistência de sentido) não surge, não sofre alterações, nem desaparece, dado que não está sujeita à passagem da potência ao ato, ao devir; ela é *eterna*. Stein dá como exemplo a forma pura *ser humano*; essa essencialidade determina o *télos* do indivíduo no qual ela se “realiza”. À forma que “realiza” a essencialidade *em* uma essência individual Héring denomina *μορφή*¹⁷⁰ – forma essencial, para Stein. Em outras palavras, é a *μορφή* ou forma essencial que possibilita *a entrada de uma pura subsistência de sentido na existência*, “realizando-a” em uma essência singular. Desse modo, no caso da essencialidade (forma pura ou pura subsistência de sentido) *ser humano*, uma forma essencial (ou *μορφή*) fará com que um indivíduo, *carregado* – para usar a expressão de Conrad-Martius – por essa quiddidade agora em uma forma completamente singular determine, por exemplo, *Sócrates*. Por meio de *Sócrates*, naturalmente, é possível alcançar a essencialidade *ser humano* (em seu sentido geral e imutável); mas o ser de *Sócrates*, como observa Stein, é atual; não existe antes que ele seja: entra na existência com ele, determina o que ele é a cada momento. Trata-se, portanto, de um *quid mutável*, que se aproxima mais ou menos da forma pura *ser humano*, e isso em dois sentidos: (i) no sentido do curso determinado de seu desenvolvimento, ou seja, de criança para adulto etc., atualizando continuamente suas potencialidades, e (ii) no sentido de autoformação de sua personalidade.¹⁷¹ Da mesma forma que a *vermelhidão* é “realizada” em um *vermelho carmim específico* ao participar de um objeto individual, a *humanidade* é “realizada” em um *ser humano singular* – *Sócrates*. E o que faz a “passagem” da essencialidade *ser humano* para a essência singular *Sócrates*, o que faz com que a essencialidade seja “realizada” na essência de um objeto – ou seja, seja *inserida na temporalidade* – é a *μορφή*.

Com relação à concepção aristotélica de essência como *τὸ τί ἦν εἶναι*, Stein destaca que, diferentemente do Estagirita, aqui ela é *concebida como determinação individual e não*

¹⁷⁰ A *μορφή* (*Washaftigkeit*) da maneira como concebida por Héring exerce um papel fundamental e se aproximaria da noção de Aristóteles, *de certo modo*, dado que se refere a uma forma individual. No entanto, diverge da noção aristotélica de *μορφή*, na medida em que esta não consiste na forma singular individualizada a partir da essência entendida como forma específica (o *εἶδος* aristotélico). A *μορφή* (*Washaftigkeit*) é a forma que “realiza” uma essencialidade (*εἶδος* de Héring) em uma essência singular, ideia não encontrada em Aristóteles nesses termos.

¹⁷¹ Essa temática será tratada em 4.2.1.

como *determinação específica*.¹⁷² Segundo a pensadora, as teorias platônica e aristotélica não seriam suficientes para justificar a *relação* entre as formas puras e os entes efetivos com suas formas essenciais, dado que a primeira se aterá exclusivamente à forma pura, e a segunda, apenas à forma essencial. A filósofa encontrará a solução na ideia de que as formas puras estão incluídas na unidade do *Lógos* divino, como protótipo das coisas no espírito de Deus, que põe as coisas na existência com a forma do *télos* a elas atribuída.¹⁷³ A nosso ver, a questão colocada por Stein pode encontrar, contudo, outra solução nas análises de Héring e de Conrad-Martius, se entendermos que as formas puras e essenciais não pertenceriam exatamente a dois âmbitos *incomunicáveis* (puro e efetivo). Essencialidade e essência podem ser concebidas, segundo o que pretendemos mostrar, como uma unidade essencial que participa de duas dimensões relativas à temporalidade. Retomaremos essa questão em 3.2.5.

3.2.1 Núcleo de essência

Para alcançar um entendimento mais profundo da essência, é necessário compreender a sua estrutura íntima, o que consiste precisamente em apreender as *conexões internas* (*inneren Zusammenhang*) que a tornam inteligível. Segundo Héring, às vezes, ao procurar apreender uma essência, ela não é imediatamente clara; apreendemos certos elementos, traços essenciais, dos quais ela se compõe, mas não a *conexão íntima* entre eles. É necessário compreender como e por que esses elementos acontecem nessa combinação, qual o copertencimento que os regula *internamente*. Essa compreensão seria obtida a partir da descrição orientada à apreensão de um *núcleo* com os traços fundamentais de modo a mostrar claramente as leis *a priori* que regulam os demais traços. Com relação a esse núcleo, como já mencionamos em 3.1.1, nem sempre é fácil identificá-lo, como o próprio Héring explica com seu exemplo de um papel mata-borrão: suas relações estruturais – extensão, textura, cor – são inerentes à essência, mas não constituem um *núcleo de essência*. A distinção que Héring estabelece entre essências que têm um *núcleo essencial* e aquelas que não o têm consiste em identificar o tipo de relações estruturais conjugadas na própria essência, relações que podem ser do tipo externas/casuais ou internas/necessárias. No primeiro caso, a essência mostrar-se-ia apenas como um conglomerado de formas reunidas fortuitamente, por assim dizer; no

¹⁷² Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 149.

¹⁷³ Cf. *ibidem*, p. 203.

segundo, seria evidenciado um caráter qualitativo, intrínseco e consistente, cujo sentido não seria dado apenas por uma combinação aleatória.¹⁷⁴

Stein esclarece essas distinções tomando como exemplo uma rosa vermelha. O vermelho da rosa pertence ao seu *ποῖον*: é uma essencialidade “realizada” como predicado essencial da rosa – uma qualidade. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que a *cor* da rosa é vermelha, no sentido de *um* vermelho. No que diz respeito à cor vermelha, vermelho não é o seu *ποῖον*, mas algo que pertence ao seu *τί* – algo pelo que a cor vermelha é definida em seu *quid*. Em outras palavras, aquilo que faz da cor uma cor, é algo da essencialidade “coloração”, do mesmo modo que aquilo que faz do vermelho um vermelho é algo da essencialidade “vermelhidão”. “Coloração” e “vermelhidão” são essencialidades simples, mas “vermelho” já é algo composto, pois participa de duas essencialidades: vermelhidão e coloração. Não é a própria vermelhidão que se torna o vermelho; na verdade, há algo no vermelho (*neste* vermelho) que o torna diferente de outros vermelhos. É a isso que, como já mencionamos, Héring denomina o modo inerente ao *quid* (*Washaftigkeit*) ou à *μορφή*. A *μορφή* forma o objeto fazendo dele aquilo que ele é. Do mesmo modo como a essência, a *μορφή*, de acordo com o seu sentido, é sempre *μορφή* de algo. Assim, a cor da rosa tem uma *μορφή* em si que a faz vermelha e participa da essencialidade “vermelhidão”. Segundo Héring, em relação à cor, a *μορφή* do vermelho é *direta*, enquanto em relação à rosa, ela é *indireta*; por outro lado, a rosa e a sua cor são portadoras (*Träger*) respectivamente *indireta* e *direta* da *μορφή* do vermelho. Em outras palavras, o vermelho como forma *direta* faz parte do *τί* da cor; como forma indireta, do *ποῖον* da rosa.¹⁷⁵ A rosa, por sua vez, como totalidade, tem a sua própria *μορφή*.¹⁷⁶

As ligações direta e indireta das *μορφαὶ* entre si e com seus objetos estão intrinsecamente relacionadas à questão das essências *fundantes* e *fundadas*. A formação de uma unidade fundada requer uma relação especial. Por exemplo, observa-se que a *μορφή* vermelhidão não pode acontecer sem a *μορφή* cor. Isso significa que essa relação necessária entre essas duas *μορφαὶ* está fundada na essência de cada uma delas, o que determina que ambas só podem ocorrer em um objeto se estiverem unidas. Essa relação *necessária*, na qual se mostra a exigência de complementação e de fusão das *μορφαὶ*, destaca a diferença entre as essências compostas ou derivadas e as simples ou originárias, que remetem respectivamente às *μορφαὶ* igualmente derivadas e originárias. Às *μορφαὶ* simples ou compostas que mantêm

¹⁷⁴ Cf. HÉRING, Jean. Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, *op. cit.*, p. 502-503.

¹⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 511.

¹⁷⁶ STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 84.

uma relação de necessidade, Héring denomina *μορφαὶ αὐτὲντικας*: as simples consistem em *qualidades próprias* que, quando se unem em formações compostas, constituem *novas qualidades próprias*. No entanto, não há somente relações de *μορφαὶ* que têm a *necessidade* de se complementar e se unir; existem tantas outras uniões de *μορφαὶ* constituindo um complexo de diversos elementos que, entretanto, *não* formam uma nova unidade com qualidade própria; essas seriam as *μορφαὶ inautênticas*.¹⁷⁷

As análises sobre as relações estruturais das *μορφαὶ* no interior da essência conduzem à distinção estabelecida por Héring entre *essências com e sem núcleo*. O filósofo sintetiza a possível identificação de um núcleo de essência de dois modos: (i) se o assim (*So*) de um objeto é uma *μορφή* composta e autêntica, os traços individuais do seu ser-assim (*Sosein*) ordenam-se em uma estrutura *orgânica*, independente de suas conexões; nesse caso, seu ser-assim em sua totalidade desempenha um papel comparável ao de um núcleo; (ii) a imagem do núcleo é ainda mais nítida nos casos em que é possível identificar inicialmente a existência de relações de fundação entre as partes de um objeto, cujas *μορφαὶ* têm necessidade de complementação indireta por meio de outras, o que leva à apreensão das demais partes como incorporações daquelas que estão atuando como *μορφαὶ* fundantes. As *μορφαὶ* fundantes cumprem aqui o papel de núcleo da essência.¹⁷⁸

Esses aspectos constitutivos da essência, identificando em suas relações necessárias as *μορφαὶ* fundantes que formam um núcleo essencial, serão cruciais para as análises de Stein relativas à essência do indivíduo humano, em particular, no que diz respeito à formação do caráter pessoal, como veremos em 4.2.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Cf. HÉRING, Jean. Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, *op. cit.*, p. 521-522.

¹⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 523-524. Segundo Seifert, na noção de núcleo essencial, é possível encontrar as influências do pensamento de Duns Escoto nas elaborações de Héring, em particular, no que se refere à concepção de *perfeições puras* do filósofo medieval. (Cf. SEIFERT, Josef. A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus. *Veritas*, v. 50, n. 3, p. 51-84, Set./2005). Veremos no próximo capítulo que a noção de núcleo essencial de Héring é consonante com a concepção de núcleo pessoal de Stein que, nesse sentido, também se aproximou das noções de Duns Escoto. (Cf. ALFIERI, Francesco. *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein*: a questão da individualidade. Tr. Juvenal Savian Filho e Clio Francesca Tricarico. Pref. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Posf. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 146-148).

¹⁷⁹ Nesse sentido, Seifert, em seu ensaio *Essência e existência*, ressalta a importância da identificação desse núcleo por parte de Héring, por mostrá-lo como um elemento fundamental para a justificação do posicionamento fenomenológico contrário ao positivismo. Segundo o autor, uma abordagem puramente positivista de qualquer disciplina – que, sendo positivista, negligencia o núcleo da essência – leva a um tratamento “morto” das características de um ser, sem compreender os princípios de sua unidade. Ainda nesse ensaio, Seifert traz um breve histórico dos diversos sentidos atribuídos às concepções de *εἶδος*, *idea*, *οὐσία* e essencialidade, examinando os pensamentos de filósofos que trabalharam essas noções de modo convergente à abordagem fenomenológica dos membros do Círculo de Gotinga, e colocando em confronto, em particular, as noções de essência de Aristóteles, Conrad-Martius, Héring, Ingarden e Stein. (Cf. SEIFERT, Josef. *Essence and Existence: A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of “Phenomenological Realism” and a Critical*

3.2.2 O ser essencial e a temporalidade

O fato de cada objeto ter a sua essência ou de cada essência ser de um único objeto revela tipos diferentes de determinação; nesse sentido, é possível perceber que se destaca uma distinção crucial para ambas as pensadoras: a diferença entre essências de objetos ideais (seres atemporais) e essências de objetos reais/efetivos (seres temporais).

Vimos que, seguindo as análises de Héring, Stein denomina *quid* essencial cada traço essencial que se relaciona com outro de modo *necessário* no interior de uma essência; o *quid* essencial só coincide perfeitamente com a essencialidade no caso da essência absolutamente simples; nos outros casos, ele é composto por traços essenciais (*Wesenszügen*).¹⁸⁰ À totalidade da essência que engloba todos os traços essenciais, bem como as determinações que, embora não consistam em traços essenciais, são *fundadas* na essência de modo necessário ou possível, Stein denomina *quid* pleno. Dentre as determinações fundadas na essência, Stein identifica, no entanto, uma determinação significativa: o *modo* de ser da essência, evidenciado pela *relação* que a essência tem com seu objeto.

No exemplo da alegria, é possível falar de uma alegria específica vivida por determinada pessoa: *essa* alegria. A essência *dessa* alegria é diferente da essência *da* alegria (a essencialidade). No primeiro caso, enquanto a alegria é *vivida no presente*, inclui-se no *quid* pleno da alegria a intensidade, a duração, o motivo etc. *dessa* alegria. Em um momento posterior, quando essa alegria for *recordada* – portanto, uma nova vivência –, mesmo considerando que sua intensidade, sua duração, seu motivo etc. possam ser idênticos, fará parte da essência *dessa* alegria seu *modo de ser no passado*. A essência – o *quid* pleno – *dessa* alegria, portanto, variará de acordo com a vivência, ainda que o *conteúdo* – a essencialidade alegria – seja o mesmo: nesse caso, *quid* pleno (a alegria atualizada em uma vivência) e *quid* essencial (a essencialidade alegria) não coincidem. É importante observar que, nessa distinção, Stein ressalta o papel da *temporalidade* no modo de atualização de uma essência, o que não parece ser tematizado por Héring em seu ensaio, ainda que isso esteja implícito. Com

Investigation of “Existential Thomism”. *Aletheia: An International Journal of Philosophy*, vol. I, Metaphysics, p. 17-157, 1977, p. 47 e p. 81-89).

¹⁸⁰ Reforçamos que os traços essenciais não podem ser considerados eles mesmos essencialidades: eles *reproduzem* essencialidades – a essencialidade vermelhidão é reproduzida na cor vermelha de todo objeto vermelho. Retomemos o exemplo de Stein: no caso da essência singular de uma rosa vermelha, o *quid* essencial é composto pelas essencialidades relativas à rosa e ao vermelho; essa essência singular não é simples e, portanto, o *quid* essencial não coincide com nenhuma das essencialidades. Se se trata, em vez disso, da essência azul, *quid* essencial e essencialidade coincidem perfeitamente, pois se trata de uma essência absolutamente simples.

efeito, Héring não trata nessas análises, especificamente, da questão das vivências ou do fluxo da consciência. De todo modo, é possível identificar uma correspondência entre o que Stein denomina de *quid* essencial e *quid* pleno, e o que Héring denomina núcleo da essência com seus predicados essenciais, e determinações fundadas na essência: para Héring, o núcleo da essência seria um *quid* essencial “central” ligado aos seus predicados essenciais; esses predicados consistiriam em traços essenciais *vinculados* ao núcleo e entre si de modo necessário, porém, não constituindo propriamente o núcleo. Ao conjunto do núcleo com seus predicados essenciais Stein dá o nome de *quid* essencial. As determinações fundadas na essência de modo necessário ou possível se mantêm basicamente com o mesmo vocabulário nos escritos dos dois autores, fazendo parte, para Stein, do *quid* pleno. Nessas mesmas determinações *fundadas* na essência, Stein insere o modo *temporal* da vivência. Em ambos os casos, as propriedades essenciais (*ποῖον εἶναι*) e as determinações fundadas na essência serão definidas pelo *objeto* ou pela *vivência individual*.

O exemplo da alegria vale para todos os objetos cujo ser esteja inserido no tempo: as unidades de vivências, as coisas sensíveis, a Natureza. Não vale, naturalmente, para os objetos ideais – números, figuras geométricas, cores e sons puros –, que não têm necessidade do tempo para alcançar o ser. Nestes últimos, essência e modo de ser coincidem. No mundo do devir, no entanto, distinguem-se em cada objeto uma subsistência estável (*quid* essencial) e outra variável. De todo modo, *isso não significa que a própria essência esteja imune a qualquer mudança*.¹⁸¹ O mais importante a destacar neste ponto é o aspecto fundamental da relação entre os caracteres *essencial* e *efetivo* do ser: a temporalidade.

Na noção tradicional de essência, seu caráter é decididamente atemporal; com efeito, as formulações de essencialidade e essência apresentadas acima não parecem divergir dessa concepção. No caso da essência singular, contudo, parece que restringi-la à dimensão atemporal não comporta a totalidade de seu caráter. Stein mostra que não é possível excluir o *tempo* da essência singular considerada em seu *quid* pleno; no caso de qualquer vivência individual – como no exemplo da autora, “a vivência desta minha alegria” –, é imprescindível considerar a totalidade de sua *duração* que compreende todas as suas variações enquanto ela se mantêm: a cada instante, o ser dessa vivência é ao mesmo tempo *potencial* e *atual*. Aliás, é precisamente desse modo que é possível distinguir o *quid* essencial do *quid* pleno; no exemplo, o núcleo invariável (a essencialidade “alegria”) corresponde ao *quid* essencial no interior da totalidade, o *quid* pleno, que sofre mudanças (a essência da “vivência desta minha

¹⁸¹ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 74. Retornaremos a essa questão em 3.2.4.

alegria”). Antes que fosse vivida, a essência da vivência desta minha alegria não tinha nenhum ser *efetivo*, o que não significa que não possuísse nenhum ser: antes de ser efetuada, toda essência é sempre possível. Não se trata aqui da possibilidade lógica de ela poder ser efetuada em um objeto ou não, tampouco da ideia de que uma essência sempre estaria em potência em relação ao seu ser atual; trata-se da *possibilidade de ser efetuada* que está *fundada* em toda essencialidade. Stein observa que a essencialidade encerra em si um ser *próprio* – o *ser essencial* –, cuja finalidade não consistiria apenas em alcançar a efetividade.¹⁸² Nesse sentido, a essência poderia ser concebida como um *primeiro grau do ser* – não no sentido de grau inferior, mas de condição de possibilidade –, dado que somente é possível alcançar o ser efetivo a partir dela; além disso, é inerente à essência a necessidade de complementação, pois pertence a ela a possibilidade de *entrar* (*eingehen*) na efetividade do objeto. Nesse aspecto, a essência é fundante, uma vez que, sem ela também não seria possível ao objeto alcançar a efetividade.

Com isso, é destacado um caráter peculiar que atravessa a esfera das essências em sentido geral: um tipo de gradualidade que vai da essencialidade até a essência singular. A essencialidade, absolutamente simples, é concebida como o arquétipo de grau mais alto, de caráter absoluto, “atemporal”¹⁸³: seu único ser é o *ser essencial* por excelência. No entanto, ela é *reproduzida* em formações compostas (*zusammengesetzten Gebilde*), os *quids essenciais*. As formações compostas constituem uma gradualidade de essências gerais (espécies) de maior ou menor generalidade que, em seu grau mais baixo, alcançam as essências individuais.

3.2.3 O ser essencial sob a perspectiva do ato e da potência

A gradualidade das essências correspondentes à hierarquia das espécies conduz Stein à análise do ser essencial sob a perspectiva das relações entre ato e potência, o que a pensadora realiza por meio de um cotejo com o pensamento de Tomás de Aquino.

Em Tomás de Aquino, ato e potência admitem um duplo significado relativo às duas dimensões do ser às quais participam; em linhas gerais, essas dimensões podem ser definidas como atemporal ou perfeita e temporal ou imperfeita. Os seres finitos (temporais) sempre se encontram situados em algum grau da combinação de ato e potência, isto é, estão

¹⁸² *Ibidem*, p. 80-81.

¹⁸³ Veremos que “atemporal” não será o termo mais adequado para a dimensão das essencialidades; retomaremos a questão posteriormente.

continuamente parte em ato, parte em potência. Quanto maior a atualização de suas potências, mais perfeito ou mais pleno é o ser; desse modo, pode-se afirmar que a passagem da potência ao ato é a passagem de um modo de ser inferior a um superior. Há, porém, outra acepção para o par ato-potência que conduz a uma percepção mais intensa de como o ente é atravessado pela temporalidade: *atual e potencial* se conjugam com *real-efetivo e possível*. Stein explica essa relação no §3 do Capítulo II de *Ser finito e eterno*:

Meu ser presente contém a *possibilidade* de um ser atual futuro e pressupõe uma possibilidade em meu ser anterior. Meu ser presente é ser atual e potencial, efetivo e possível ao mesmo tempo; e, na medida em que é efetivo, é a realização de uma possibilidade que já subsistia antes. Atualidade e potencialidade como modos de ser estão contidas no simples fato de ser e são deduzidas disso.¹⁸⁴

A potencialidade que se transforma em atualidade não é um não-ser; na verdade, como dissemos, é algo entre ser e não-ser ou ser e não-ser ao mesmo tempo. No entanto, o mesmo não se pode afirmar da *possibilidade* em relação à realização-efetiva. A realização-efetiva se dá apenas no momento presente, no agora, o único encontro do tempo com a existência; desse modo, passado e futuro, como meras *possibilidades*, não teriam ser.

Stein observa que nas essencialidades, prescindindo de sua efetivação em um objeto – ou seja, prescindindo de sua participação como *quid* essencial em uma essência –, encontra-se um tipo de ser que parece se contrapor ao ser real-efetivo no sentido de atual-potencial (sempre parcialmente em potência, parcialmente em ato), pois não se encontra nem em potência, nem em ato. A essencialidade não está em potência para alcançar o ser, dado que nela não há nada a ser atualizado; ao mesmo tempo, ela também não cumpre a função de atualizadora: a essencialidade “luz” não ilumina; a essencialidade “alegria” não alegra. Dado que não pode ser qualificado nem como ato, nem como potência, o ser da essencialidade situa-se em uma modalidade que podemos considerar *sui generis*. Mas a questão que se coloca, então, é: o ser essencial também se contrapõe ao ser real-efetivo no sentido de que, desse modo, consistiria em *possibilidade*? Dissemos que a essência *funda a possibilidade de ser efetuada* em um objeto. Essa *possibilidade* é uma de suas *determinações*, o que nada tem a ver com a mera *possibilidade* no sentido do que ainda não é (futuro) ou do que já foi e não é

¹⁸⁴ „Mein gegenwärtiges Sein enthält die Möglichkeit zu künftigem aktuellem Sein und setzt eine Möglichkeit in meinem früheren Sein voraus. Mein gegenwärtiges Sein ist aktuelles und potenzielles Sein, wirkliches und mögliches zugleich; und soweit es wirklich ist, ist es Verwirklichung einer Möglichkeit, die früher schon bestand. Aktualität und Potentialität als Seinsweisen sind in der schlichten Seinsstatsache enthalten und daraus zu entnehmen.“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 43).

mais (passado); portanto, o *ser essencial* (a essencialidade)¹⁸⁵ não é mera possibilidade em relação ao ser real-efetivo, pois não depende do tempo: “mas porque é independente do tempo, também é em todo momento. *O ser da essencialidade e da quiddidade é repouso em si mesmo.*”¹⁸⁶ O ser essencial (a essencialidade), portanto, seria imutável.

Ao contrário da essencialidade, no entanto, a essência singular não estaria completamente “fora” da dimensão temporal.¹⁸⁷ De todo modo, a essência singular não deixa de ter seu caráter formal, o que revela um duplo aspecto de sua natureza: *ao mesmo tempo em que permite a apreensão da forma do objeto por uma consciência* (caráter intencional), *consiste no princípio que funda o objeto qualitativamente na efetividade* (caráter ontológico).¹⁸⁸ Esse duplo aspecto poderia levar à suposição de que essa noção de essência se aproxima das concepções elaboradas por Tomás de Aquino, mas nos apressamos em enfatizar que a distinção crucial entre as duas perspectivas – a de Tomás de Aquino e a de Héring – remete ao fato de que as noções deste último, nesse caso, não tratam da essência como natureza que entes teriam em *comum* (espécie)¹⁸⁹, e sim da *essência singular* de um indivíduo específico, considerando muitos de seus acidentes particulares como *predicados essenciais*. Para Tomás de Aquino, a essência existente em cada singular não é devida à sua própria natureza em sentido absoluto¹⁹⁰: nunca se trata, portanto, do *quid* pleno de um único indivíduo, em sentido steiniano. Mesmo considerando que Héring se mantém estritamente no âmbito da fenomenologia, acreditamos, contudo, que não se possa negar certa aproximação aos fundamentos do pensamento tomasiano, especialmente, no que diz respeito à relação entre *ser e essência*. Diz Tomás de Aquino no *Comentário ao Livro das Sentenças*:

¹⁸⁵ A expressão *ser essencial* é usada por Stein ora para se referir ao ser da essencialidade, ora para se referir ao ser da essência, o que nos parece um tanto ambíguo, dado que a diferença entre as duas foi suficientemente explicitada. No entanto, é possível compreender que neste contexto Stein pretende destacar especificamente o caráter atemporal do ser essencial, o que, *de certo modo*, é válido para os dois casos.

¹⁸⁶ „Aber weil es unabhängig von der Zeit ist, ist es auch in jedem Augenblick. Das Sein der Wesenheit und Washeit ist Ruhen in sich selbst.“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 89).

¹⁸⁷ Como vimos em 3.2.2.

¹⁸⁸ A passagem da fenomenologia à metafísica aqui parece conjugar os pares possibilidade-realidade (aspecto fenomenológico no interior do fluxo de vivências) e potência-ato (aspecto metafísico-ontológico) de modo a encontrar um ponto de encontro entre as duas ordens. Essa passagem, a nosso ver, pode ser compreendida nas concepções de Héring pelo modo de “realização” da essência, ou seja, pela noção de *μορφή*. A *μορφή* faz a passagem, “mergulhando”, por assim dizer, a subsistência de sentido perene na existência efetiva, formando a essência. A essência, desse modo, apresenta – como sugerido por Savian em uma das discussões de nosso grupo de estudos – um caráter “híbrido” que permeia os âmbitos da fenomenologia e da metafísica. (Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. *Leitura e análise dos textos de Edith Stein e de seus interlocutores*: encontros realizados quinzenalmente pelo Grupo de Pesquisa: o pensamento de Edith Stein, coordenado pelo Prof. Dr. Juvenal Savian Filho, vinculado à Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos: EFLCH-UNIFESP, 1º semestre de 2019. (Anotações realizadas durante os encontros).

¹⁸⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Tr. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995, Cap. I, p. 14.

¹⁹⁰ Cf. *ibidem*, p. 30-32.

É preciso saber que *esse* (ser) se diz de três maneiras. Primeiramente, nomeia-se *esse* a própria quiddidade ou natureza da coisa, como quando se diz que a definição é a fórmula que significa aquilo que o ser é, e, com efeito, a definição significa a quiddidade da coisa. Em segundo lugar, nomeia-se *esse* o próprio ato da essência; assim, por exemplo, viver, que é o *esse* daquilo que vive, é o ato da alma; e não o ato segundo, que é a operação dela, mas o ato primeiro. Em terceiro lugar, nomeia-se *esse* aquilo que significa a verdade da composição dos termos nas proposições; é nesse sentido que *est* (é) é nomeado “cópula” e, assim concebido, o *esse* só se encontra plenamente constituído no intelecto que associa ou dissocia os termos, mas ele se funda sobre o ser da coisa (*fundatur in esse rei*), que é o ato da essência, assim como foi dito acima acerca da verdade.¹⁹¹

Como sintetiza Gilson, para Tomás de Aquino, “o ser da coisa é o ato da essência”¹⁹². Stein observa que a estreita conexão entre ser e essência traz, sem dúvida, dificuldades para se estabelecer a distinção entre eles, e isso justificaria por que ora o ser, ora a essência são caracterizados como atos. Com efeito, Tomás de Aquino concebe a essência como algo que compreende matéria e forma¹⁹³ – a essência já inclui, portanto, um ato (a forma). No entanto, Tomás de Aquino também afirma que o ser está para a essência assim como o ato está para a potência.¹⁹⁴ Stein questiona, então, em que sentido deve ser concebido esse ser que seria “acrescentado” à essência: como dito anteriormente, a essencialidade – *quid* essencial simples que repousa em si mesmo – não faz a passagem do não-ser ao ser, ou seja, não está em potência para ser atualizada.

O esclarecimento, entretanto, pode ser encontrado mais uma vez nas observações de Héring: é possível compreender essa recepção de ser como a “realização” da essência por uma *μορφή*, vinculada à atualização de um objeto de cuja existência efetiva a essência não pode ser separada: um ser finito. Ainda que Héring considere o termo *realização* não muito apropriado nesse contexto, ele o utiliza para esclarecer que a *μορφή* poderia ser entendida como a “realização” da essencialidade, e o objeto, seu “realizador”, não no sentido de algo que torna possível a realização, mas sim de algo em que a essencialidade se incorpora (*verkörpert*) na forma do modo inerente ao *quid* (*Washaftigkeit*), na forma de uma *μορφή*; o objeto seria como o portador de uma *μορφή*. A *μορφή*, ou o modo inerente ao *quid*, consistiria na forma que “realiza” o *sentido da qualidade pura da essencialidade* no *quid* da essência

¹⁹¹ TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1m. Apud GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. Vários tradutores. São Paulo: Paulus, 2016, p. 110.

¹⁹² *Ibidem*, p. 110.

¹⁹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência, op. cit.*, Cap. II, p. 17.

¹⁹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *La Somma Teologica*. Prima Parte. Tr. it. Frati Domenicani. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2014, Q. 3, A. 4, p. 55.

singular do objeto, fazendo dele aquilo que ele é.¹⁹⁵ Desse modo, fenomenologicamente, é apreensível um elemento que faz a *passagem* da essencialidade ao *quid* essencial no interior da essência: a *μορφή*.¹⁹⁶ Entendido desse modo, o *ser* em termos tomasianos – precisamente aquele relativo à segunda maneira apresentada na citação –, seria apreendido fenomenologicamente em sua forma essencial que, por assim dizer, *dá vida* à essencialidade. Ao inserir a essencialidade (a pura subsistência de sentido) na esfera da existência efetiva, a *μορφή* inaugura o momento do qual se intui *o ser imanente a um estado de coisas*, como explicitado por Conrad-Martius, o que em Stein implica distinguir três tipos de ser: ser real-efetivo (*wirkliches Sein*), ser do pensamento ou, como também podemos dizer, ser intencional (*gedankliches Sein*), e ser essencial (*wesenhaftes Sein*).¹⁹⁷ Em outras palavras, acreditamos poder falar de ser real-efetivo (temporal), ser intencional (atemporal) e ser “real”-essencial, este último considerando a tensão entre duas dimensões relativas à temporalidade, a *transitória* e a *eterna*, o que será esclarecido em 3.2.5.

3.2.4 Possibilidade de mutabilidade da essência

Héring trata da mutabilidade da essência no §6 do Primeiro Capítulo de seu ensaio. Segundo o filósofo, deve-se distinguir entre as mudanças *em uma* coisa e as mudanças *da própria* coisa. Héring dá como exemplo a reforma de uma casa que, ao término dos trabalhos, passa de estreita, escura e inóspita a espaçosa, luminosa e confortável, de modo que todo o seu caráter foi alterado. Nesse sentido: a própria essência da casa sofreu uma modificação – *mutou-se* em uma nova essência. Esse tipo de modificação pressupõe algo que *permanece idêntico*; todavia, a fim de que se conserve a identidade da essência, segundo Héring, não seria de fato necessário que permanecesse uma parte dos seus traços característicos. *Uma essência poderia, portanto, modificar-se completamente e, contudo, permanecer idêntica*.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Cf. HÉRING, Jean. Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, *op. cit.*, p. 508-511.

¹⁹⁶ Pode-se considerar que é precisamente na *μορφή* que se encontra o caráter “híbrido” da essência (cf. nota 188).

¹⁹⁷ De certo modo, a mesma interpretação tem Borden Sharkey, em seu artigo *O uso da Wesenheit de Héring, por Edith Stein, para passar da fenomenologia à metafísica*, no qual destaca como a pensadora, ao distinguir esses três tipos de seres, indica uma terceira via entre duas perspectivas tradicionalmente estabelecidas no âmbito filosófico: de um lado, Stein nega que as essencialidades *existam* (“efetivamente”) independentemente das coisas – uma interpretação questionável da filosofia platônica; de outro lado, distingue sua posição do *realismo moderado* do pensamento aristotélico-tomista, que negaria qualquer ser ao universal, aproximando a sua posição ao realismo de Duns Escoto. (Cf. BORDEN SHARKEY, Sarah. Edith Stein’s Use of Hering’s *Wesenheit* to Move through Phenomenology to Metaphysics. *Discipline Filosofiche*, Anno XXVI, n. 1, p. 193-204, 2016, p. 202).

¹⁹⁸ De todo modo, Héring observa que, em um núcleo de essência que permanece *idêntico*, existe uma legalidade de essência que determina o campo de variações possíveis *a priori*, ou seja, os caracteres essenciais nunca

Acreditamos que *idêntica* aqui talvez não seja a melhor expressão, mas sim *a mesma*. De todo modo, ainda segundo o autor, existem também *alterações parciais*, em que, o núcleo da essência permanece inalterado. Na verdade, nisso parece consistir a maior parte dos casos, nos quais as essências individuais compreendem um ser essencial que permanece invariável durante as atualizações de seu ser efetivo no objeto. Héring fornece, como exemplo, as alterações de caráter dos indivíduos humanos que, mesmo sendo muito drásticas, não afetariam sua essência mais íntima.¹⁹⁹

Nesse sentido, Stein concordará com Héring *apenas em parte*. Para a fenomenóloga, o caráter pessoal consistiria no elemento estável sobre o qual é possível compreender o modo de ser de um indivíduo. Ainda que esse modo de ser se altere um pouco no decorrer do tempo, é possível apreender essa mudança e novamente compreender o novo modo de ser desse mesmo indivíduo.²⁰⁰ Contudo, sobre esse aspecto, Stein coloca justamente a questão: nesse caso, trata-se de uma *essência transformada* ou de *outra essência*? Segundo a pensadora são possíveis ambos os casos. Pode-se falar de uma *transformação* (*Veränderung*) da essência, por exemplo, no caso do desenvolvimento natural da criança para o adolescente, do adolescente para o adulto, quando são alterados sucessivamente traços individuais, mostrando gradualmente uma unidade psicofísica diversa a cada momento.²⁰¹ Diferentes são os casos em que não é possível apreender *nada de permanente* em meio às mudanças, não se tratando, portanto, de uma transformação de essência, mas de *outra essência*; nesses casos, se, ainda assim, o indivíduo é considerado *o mesmo*, isso se deve à distinção entre a essência e seu portador, o substrato (*Träger*).²⁰² Em outras palavras, o único aspecto reconhecível como *o mesmo* consistiria em traços perceptíveis sensorialmente – *identidade estritamente aparente ou fenomênica* –, mas que não manifestam mais a essência anterior. A esse processo em que uma essência não apenas se transformou, mas se tornou outra, Stein denomina *mutação*

podem variar completamente à vontade. (Cf. HÉRING, Jean. Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, *op. cit.*, p. 504-505, p. 505, nota 1).

¹⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 504-505.

²⁰⁰ Observa-se aqui um aspecto distintivo referente ao caráter de permanência dos objetos ideais e dos seres reais-efetivos: por pertencer à esfera atemporal, o “lugar” fixo dos objetos ideais é imutável; já no que diz respeito aos seres reais-efetivos, por serem temporais, não é possível vincular o caráter fixo/permanente à imutabilidade. No caso do indivíduo humano, especificamente, a essência consiste em um fundamento profundo que se desdobra no movimento alternado entre ato e potência próprio do *comportamento vivo* (*lebendige Verhalten*) que consiste na *vida do eu*. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 144-146).

²⁰¹ Segundo Stein, na transformação de criança em adolescente, e de adolescente em adulto, reconhece-se que há uma transformação da essência, pois não apenas houve uma atualização das determinações fundadas em sua essência, como também uma *alteração* de seu *quid* essencial. O ser essencial anterior é distinto do ser essencial posterior. A “passagem” de uma essência a outra, segundo Stein, é possível porque, na verdade, há *uma essência que funda as demais*, permanecendo durante toda a vida, enquanto as essências parciais duram somente em seus respectivos períodos.

²⁰² Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 74.

(*Wandel*).²⁰³ Na análise da questão da mutabilidade da essência, Stein não esclarece, nem exemplifica, de que modo aconteceria *efetivamente* a mutação de uma essência em outra no *mesmo* indivíduo humano; nessa análise, a pensadora parece restringir essa condição apenas à possibilidade. Retornaremos a essa questão posteriormente.

Na visão de Conrad-Martius, no caso do indivíduo humano, é preciso considerar ainda duas situações: (i) as circunstâncias externas (empíricas) podem interferir de modo tão profundo que a essência parece ser completamente transformada, no sentido de renovação ou de destruição; e (ii) o ser humano *pode ser de fato transformado no núcleo de sua essência* – o exemplo desse tipo de transformação, dado por Conrad-Martius na obra *O ser*, é o chamado *renascimento cristão*.²⁰⁴ Nesse mesmo sentido, Stein dá como exemplo a transformação de Saulo em Paulo conforme o texto bíblico.²⁰⁵ Admitindo-se esta última situação, haveria a possibilidade de se atingir/tocar (*Tangierbarkeit*) a própria essência, de modo que ela pudesse ressurgir a partir de um novo fundamento, *sendo ela mesma renovada no que ela é*.²⁰⁶ De todo modo, nesses casos, ainda que existam transformações, o objeto é sempre reconhecível como *o mesmo*.

No exame da possibilidade de alteração do que supostamente seria inalterável, o ser essencial se mostra multifacetado ou multiestratificado por dimensões marcadas pelos caracteres de mutabilidade e imutabilidade, revelando, assim, a sua conexão interna com as

²⁰³ Stein usa três expressões para falar da possibilidade de alteração da essência: *transformação* (*Veränderung*) – há alterações na essência, mas ela continua sendo a *mesma*; *mutação* (*Wandel*) – as alterações na essência fazem com que ela se torne *outra* (cf. *ibidem*, p. 74); e *transmutação* (*Verwandlung*), caso em que ocorre a passagem de estado de ser vivo para ser inanimado (morte). (Cf. *ibidem*, p. 220).

²⁰⁴ Héring também considera que a conversão religiosa consista em uma alteração da essência, mas não do núcleo da essência.

²⁰⁵ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 74.

²⁰⁶ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 51. Essa possibilidade se mostra extremamente significativa para a questão central desta tese. A fim de obter mais clareza, mencionemos um exemplo não religioso (e, portanto, acessível também aos leitores distantes do universo da fé): além da perspectiva da essência individual, Conrad-Martius considera ainda a possibilidade de alterabilidade de essência no caso de evolução de uma *espécie*. A filósofa trabalha com um hilemorfismo que parte do conceito aristotélico, mas sofre modificações com base nas evidências colhidas fenomenologicamente a partir das novas experiências propostas pelas ciências naturais; por essa razão, Conrad-Martius considera inadequado, por exemplo, o conceito escolástico de forma, por não alcançar essencialmente a estrutura ontológica dos entes em razão de seu caráter de fixidez. (Cf. HOLENSTEIN, Elmar. Grundzüge des Denkens von Hedwig Conrad-Martius. *Orientierung*, 29, p. 144-148, 1965, p. 147-148). Stein admite que a forma da espécie determina o indivíduo; no entanto, para os seres dotados de interioridade de um modo geral, sua forma individual interna possibilitaria algumas modificações no âmbito da espécie, ainda que contingentes. Nesse sentido, o artigo de Kusano indica algumas perspectivas de interpretação (cf. KUSANO, Mariana Bar. O conceito de espécie em Edith Stein. In: SANTOS, Gilfranco Lucena dos; FARIAS, Moisés Rocha (org.) *Edith Stein: A pessoa humana na filosofia e nas ciências humanas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 127-143). No caso específico dos indivíduos humanos, veremos que a *liberdade* permite um campo maior de variações. Lembremos que, para Héring, uma essencialidade passível de alteração não seria uma verdadeira essencialidade; como vimos, o filósofo denomina esse tipo de “essência”, ou melhor, de *μορφή*, inautêntica, pois esse tipo de essencialidade não apresenta um núcleo, sendo constituída apenas por um encontro casual de *ποιόν*. Para Héring, portanto, a essencialidade e o núcleo de essência são inalteráveis.

esferas relativas à *temporalidade*. Nesse sentido, Stein observa que o devir e o perecer parecem encontrar-se de um lado, e a essencialidade, de outro, em posições opostas, como seres em movimento e seres em repouso.²⁰⁷ Importante notar, porém, que em ambos os casos, trata-se de *seres*. Aliás, a diferença entre os seres da essencialidade e da essência (“realizada” no objeto sujeito ao devir) não consiste no conteúdo, dado que é o *mesmo*, por assim dizer: a distinção fundamental se encontra no fato de um estar em movimento e outro em repouso – a pensadora inclusive lembra que foi por isso mesmo que para o ser em repouso designou-se o termo *essência*. Sendo assim, perguntamo-nos se talvez não fosse mais adequado admitir que, em ambos os casos, trata-se de um único *ser*.

Acreditamos que aqui se encontra a chave para o que pretendemos mostrar nesta pesquisa acerca da relação entre *ser* e *essência*: devir (movimento) e essencialidade (repouso) estariam, em princípio, em lados “opostos”; mas, da maneira como a *essência singular* é concebida pelos três fenomenólogos – Conrad-Martius, Héring e Stein – seria possível verdadeiramente afirmar que o ser essencial se contrapõe ao devir? No que diz respeito aos *seres finitos*, parece-nos que não se trata de *dois tipos de ser* contrapostos – um temporal (caráter material) em movimento, outro atemporal (caráter formal) em repouso – que, “unidos”, constituiriam cada ente: é na *unidade do ente*, de *cada* ser existencial, que movimento e repouso se conjugam, sendo que o repouso caberia à essência, mas, nesse caso, não no sentido de algo que pairasse como uma qualidade intangível sem ingressar na existência efetiva. Dado que a essência de todo ser finito só alcança o ser como *essência de algo individual temporal*, isso significa que ela, mesmo consistindo em *algo que permanece imutável*, pressupõe a sua “realização” na dimensão temporal. Aliás, o próprio termo *permanece* destaca um aspecto significativo: só pode ser considerado *permanente* algo que *dura no tempo*, o que confirma a sua relação com a temporalidade. Desse modo, entende-se que o termo *repouso* relativo à essência não deve ser vinculado a algo precisamente atemporal, mas sim àquilo que permanece *o mesmo* no tempo. Uma vez que, como já explanado anteriormente, a essência singular é passível de transformação e até de mutação, trata-se, portanto, de esclarecer o que assegura o caráter imutável da essência, fazendo com que ela, mesmo em meio a todas as mudanças, seja *reconhecida como a mesma*, ainda que *não idêntica*. A tarefa nos conduz, portanto, ao exame das dimensões relativas à temporalidade que atravessam todo ente real.

²⁰⁷ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 89.

3.2.5 O tempo aeônico: o “espaço” das essencialidades

No que diz respeito ao ser em repouso das essencialidades, dissemos que Stein acolhe a ideia da tradição escolástica de que essas formas puras se encontram no *Lógos* divino. Procurando nos manter, todavia, no âmbito *estritamente* fenomenológico, tomaremos as investigações de Conrad-Martius desenvolvidas particularmente em sua obra *O tempo*²⁰⁸, para examinar o ser essencial e sua relação com as dimensões que envolvem a mutabilidade e a imutabilidade.

Segundo Conrad-Martius, a *consciência do movimento real do tempo* (*realer Zeitbewegung*) depende de dois fatores: de um lado, das mudanças efetivas no mundo; e, de outro, da possibilidade de recordação e de expectativa no próprio fluxo de consciência. Todavia, o movimento real do tempo (ele mesmo) independe desses fatores, no sentido de que, mesmo que o mundo permanecesse imutável, na existência real, o tempo *passaria*. Para compreender a perspectiva de Conrad-Martius relativa ao que dura imutavelmente na experiência efetiva do mundo, podemos remeter às descrições que Stein faz relativas à vivência da alegria no fluxo da consciência; analogamente, Conrad-Martius identifica *algo de permanente* na experiência do transcendente – não exatamente no *modo do conteúdo vivido* pelo eu, mas no *modo de doação do objeto* transcendente; nesse sentido, afirma, analogamente a Stein, que tudo o que dura sem alterações permanece igual a si mesmo em seu *conteúdo ôntico*. Esse durar, no entanto, consiste em alcançar continuamente um novo ser, alternando-se entre ser e não-ser, sem que isso consista em nenhuma mudança em seu conteúdo ôntico que permanece inalterado. Isso faz com que Conrad-Martius conclua que não é a mudança do mundo que traz consigo o tempo, mas sim o fato de que *a mudança e a permanência* se apresentam continuamente no mundo.²⁰⁹

A experiência da permanência do conteúdo ôntico leva Conrad-Martius a retomar do pensamento de Aristóteles a ideia de que para haver um acontecer mundano transitório é preciso existir um movimento contínuo e eterno, o qual, assim como é descrito no tratado *Do céu*²¹⁰, consistiria na “periferia do mundo”, de caráter fixo e com um eterno movimento cíclico. Naturalmente, Conrad-Martius não acolhe as concepções aristotélicas no sentido preciso que elas possuem no pensamento do Estagirita, mas nelas se inspira para descrever a

²⁰⁸ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Zeit*. München: Kösel, 1954.

²⁰⁹ Cf. *ibidem*, p. 214.

²¹⁰ ARISTÓTELES. *De Caelo*. Tr. ingl. J. L. Stocks, M. A., D. S. O. New York: Oxford at the Clarendon Press, 1922.

dinâmica espaçotemporal do modo como ela é apreendida na pesquisa de essência, considerando nessa apreensão as novas experiências propiciadas pela Física de então.²¹¹ Em suas análises, a fenomenóloga percebe que o tempo, com todos os seus processos temporais concretos, provenientes de seu movimento ôntico fundamental, não pode existir por si só, necessitando de uma fundação *transfísica*²¹². Para a fundação transfísica do movimento temporal – não importando em que modelo ou teoria se configure espacialmente o mundo –, mostra-se necessária mais uma dimensão que assegure, a cada alternância entre ser e não-ser, uma reinstalação contínua do mundo inteiro, com todos os conteúdos inerentes à essência substancial que lhes é própria.²¹³ Nesse sentido, o mundo *se afunda* (*sinkt*) a cada momento em seus próprios fundamentos ônticos potenciais para atualizar-se de novo *ressurgindo* deles. A questão que se coloca é saber como é possível que esses princípios potenciais reatualizem continuamente o mundo; é precisamente por essa razão que se mostra a necessidade de uma dimensão suprafísica que mantenha um movimento contínuo e regular, de modo a fundar um existir descontínuo (que oscila entre ser e não-ser) sempre renovado e também regular: *o movimento real do tempo*. Essa dimensão permitiria que um movimento contínuo atravessasse a esfera transfísica levando ininterruptamente os fundamentos ônticos e essenciais à esfera efetiva, atualizando constantemente o mundo. A nova dimensão do tempo, denominada *supratemporal* ou *aeônica*, seria agregada às dimensões espaciais, perfazendo com elas quatro dimensões, nas quais a dimensão supratemporal mesma consistiria em uma nova coordenada

²¹¹ No arquivo do patrimônio bibliográfico dos fenomenólogos de Munique (Biblioteca Estadual da Baviera) organizado por Avé-Lallemant, são elencados vários ensaios e livros que integravam a biblioteca pessoal de Conrad-Martius; os trabalhos estão agrupados de acordo com a área científica correspondente, revelando a densidade dos estudos que a fenomenóloga realizou sobre as obras de diversos autores científicos contemporâneos, tais como: DARWIN, C. *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, s/a.; MIE, G. *Das Wesen der Materie*, 1919; THIRRING, H. *Die Idee der Relativitätstheorie*, 1921; BORN, M. *Die Relativitätstheorie Einsteins...*, 1921; WEYL, H. *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, 1927; ANDRÉ, H. *Urbild e Ursache in der Biologie*, 1931; MÜLLER, A. *Struktur und Aufbau der biologischen Ganzheiten*, 1933; ANDRÉ, H.; DACQUÉ, M.-E. *Deutsche Naturanschauung als Deutung des Lebendigen*, 1935; DE BROGLIE, L. *Licht und Materie*, 1939; BUYTENDIJK, F. J. J. *Wege zum Verständnis der Tiere*, 1939; BUCHER, Z. *Das Problem der Materie in der modernen Atomphysik*, 1939; WOLF, K. L. *Goethes morphologischer Auftrag*, 1942; JORDAN, P. *Das Bild der modernen Physik*, 1947; FISCHER, W. *Leben e Erlebnis bei Tieren und Menschen*, 1949; WESSEL, W. *Kleine Quantenmechanik*, 1949; BARNETT, L. *Einstein e das Universum*, 1950; DRIESCH, H. *Lebenserinnerungen*, 1951; MITTASCH, A. *Entelechie*, 1952, dentre muitos outros. (Cf. AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden, 1975. Disponível em: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/bsb00008512/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=213&pdfseite=>. Acesso em: 23 jun. 19, p. 254-255).

²¹² Com relação aos elementos transfísicos, cf. a nota à p. 94.

²¹³ Conrad-Martius observa que não se trata de uma *criação do nada* que alcançaria o ser a cada instante, mas de uma geração continuamente renovada a partir de seus próprios fundamentos essenciais. Nesse sentido, a pensadora observa que não é necessária a referência à teologia, mas apenas à esfera metafísica. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Zeit*, op. cit., p. 231-232).

“espacial”. Conrad-Martius elabora uma figura para representar como interagiriam essas quatro dimensões (ver Figura 1 na próxima página).

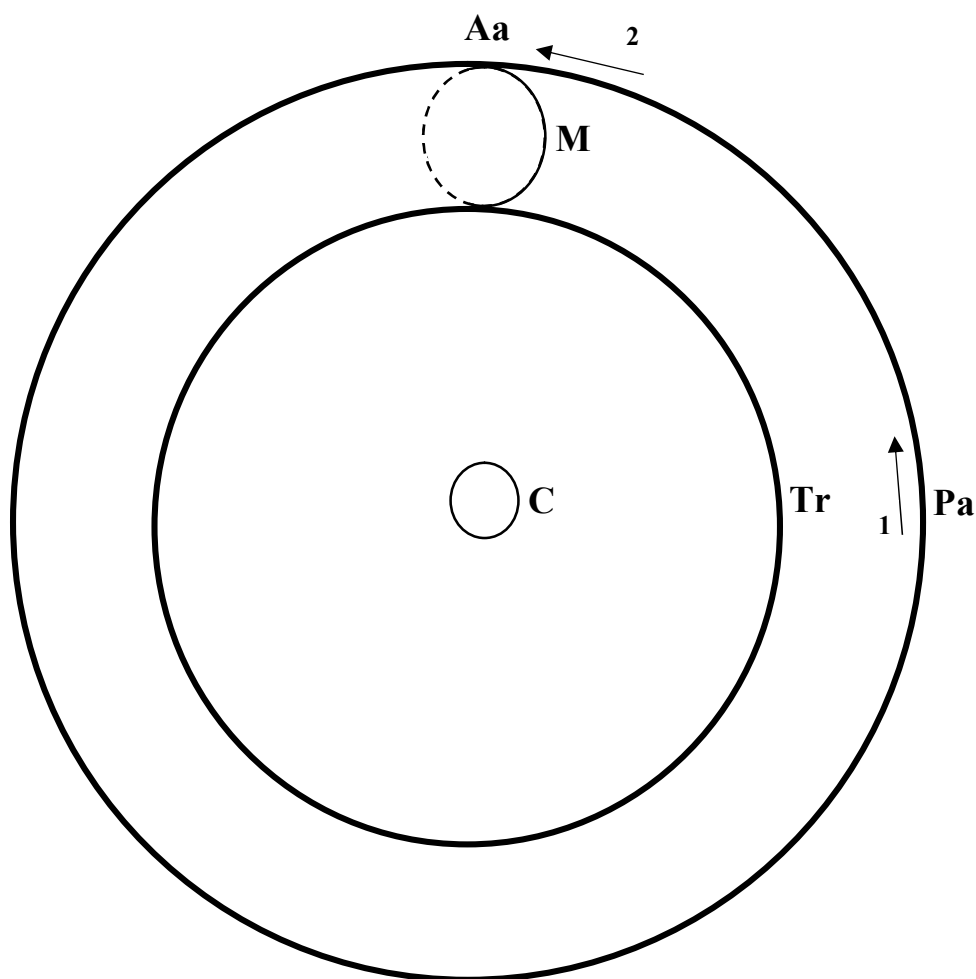
Concebido dessa maneira, o movimento da parede cilíndrica produz formalmente a temporalidade transitória do mundo. Trata-se de uma união espaçotemporal dinâmica, na qual se funda formalmente o movimento real do tempo. Esse mundo cilíndrico compreende, portanto, dois tipos de tempo: o primeiro, transfísico supratemporal ou aeônico (Pa), *eterno*, que consiste na parede cilíndrica inteira incidindo verticalmente sobre o plano; e o segundo, o nosso tempo real-efetivo (Tr), *transitório*, cujo movimento real se constitui a cada instante com cada um dos cortes transversais da parede cilíndrica. O tempo aeônico não consiste, assim, em uma quarta dimensão que representaria o nosso tempo transitório percebido na efetividade, mas sim na *esfera espacial transfísica que funda o nosso tempo transitório*. É importante observar que o *tempo aeônico também se move*, e é o seu movimento que funda o movimento real do tempo do nosso mundo empírico. Essa construção visa, portanto, fundar metafisicamente o movimento temporal do mundo empírico.²¹⁴

Desse modo, entende-se que o *movimento contínuo da dimensão aeônica*, que carrega ininterruptamente consigo as potências que atualizam o mundo, está em oposição ao *movimento real descontínuo do tempo transitório*; na verdade, o tempo transitório tem a sua *origem* a partir da dimensão supratemporal aeônica, precisamente pela constante *desatualização e reatualização*. Na dimensão aeônica, contudo, não existe mudança no ser. Em outras palavras, o processo de atualização do movimento supratemporal funda os “agoras” no tempo transitório, mas não possui nele mesmo nenhum agora *transitório* que cairia em pura potencialidade e, portanto, não deixa atrás de si um passado como, do mesmo modo, não lhe chega um futuro: suas potências atualizadoras são presentes a si mesmas e umas às outras em toda a extensão de sua existência. Esse modo pleno de ser, no entanto, pode se expressar somente nessa forma cíclica que se fecha sobre si mesma, o que implica afirmar que as potências atualizadoras estão todas conectadas entre si. Na periferia aeônica, em razão de todos os conteúdos serem total presença a si mesmos, eles se *estendem* convertendo a dimensão supratemporal em um “espaço”. Segundo Conrad-Martius, “o ‘espaço’ é sempre a dimensão de extensão de qualquer conteúdo”²¹⁵.

²¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 235.

²¹⁵ „Raum ist immer die Erstreckungsdimension irgendeines Inhaltes.“ (*Ibidem*, p. 239).

Figura 1 – Modelo da “união tempo-espaço”²¹⁶



Aa = Agora da atualidade
 C = Centro do mundo
 Pa = Periferia aeônica / tempo-espaço ou tempo espacial (*Raumzeit*)
 Tr = Tempo real
 M = Mundo

Indicação das flechas:

1 direção do movimento do tempo-espaço ou tempo espacial
 2 direção do movimento do tempo real

CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Zeit*, op. cit., p. 238.

²¹⁶ Na figura, “subtrai-se” uma dimensão espacial do mundo de modo que ele seja representado como uma superfície circular imóvel; desse modo, a dimensão supratemporal incidiria *verticalmente* na superfície do mundo. Na verdade, a dimensão supratemporal inteira teria a forma de uma parede cilíndrica, que deslizaria incessantemente sobre a superfície circular imóvel do mundo. Cada corte transversal do cilindro na superfície do mundo consistiria em um momento de atualidade do mundo inteiro. Conrad-Martius explica que para ter uma ideia mais precisa a partir da figura, teríamos de imaginar que o cilindro (cuja parede vertical representa a dimensão supratemporal) curva-se sobre si mesmo em forma circular de modo a se visualizar uma “roda aeônica do tempo” (“*äonischen Zeitrad*”). (Cf. *ibidem*, p. 237). O mundo espacial inteiro (M) é representado quadridimensionalmente, movendo-se, em qualquer forma que seja, na superfície do corte transversal. Ao redor do disco do mundo em repouso, gira o *tempo aeônico*. No ponto de intersecção do corte transversal com o disco do mundo, constitui-se o agora da atualidade (Aa) de cada momento do tempo transitório: “lugar” no qual ocorre continuamente a atualização de todos os conteúdos do mundo de acordo com a sua essência. (Cf. *ibidem*, p. 239).

Aqui, trata-se do “espaço” próprio da *temporalidade eterna*, ou seja, o “espaço” da permanência ou da durabilidade; portanto, *o espaço do ser dos conteúdos é a eternidade*.²¹⁷ A pensadora afirma que “a temporalidade se refere ao *ser* do ente. Com ela, o ente se constitui em sua existência; no espaço, em contrapartida, ele é constituído por seu *conteúdo* concreto”²¹⁸. Pode-se dizer, assim, que *a dimensão aeônica ou supratemporal consiste no espaço do ser das essencialidades ou das subsistências de sentido*.

A dimensão supratemporal desliza tangencialmente sobre o universo, entrando continuamente em contato com o mundo em um único “ponto”. Nesse ponto de intersecção da dimensão supratemporal com o mundo espacial, estabelece-se o *lugar formal*, no qual acontece continuamente a atualização do mundo de acordo com a sua essência e com o seu ser; esse “encontro” é a origem do agora real do presente. A partir dessa descrição, pareceria que o mundo perderia seu caráter de descontinuidade – a alternância entre ser e não-ser –, pois seria permanentemente atualizado; mas lembramos que o mundo, no entanto, “antes” de cada momento de atualização, encontra-se *afundado* (*abgesunken*) na *mera potencialidade* da qual é extraído sempre de novo (e indefinidamente) pelo movimento de atualização. O mundo, portanto, está continuamente entrando na atualidade e afundando na potencialidade.²¹⁹ A atualidade, como fundamento ôntico, é inerente à dimensão supratemporal ou aeônica; mas aqui se mostra que a essa atualidade corresponde algo de *potencial* que, por sua vez, também deve ter seu fundamento ôntico. Segundo Conrad-Martius, às potências ativas de atualização pertencem *fundamentos passivos de possibilidade* (*passiven Ermöglichungsgründe*), nos quais se encerra todo o “material” („*Material*“) do mundo a ser atualizado a cada momento presente, segundo a sua essência e o seu ser. Desse modo, entende-se que a dimensão aeônica, por meio da qual ocorre a contínua atualização, consiste na periferia do mundo, enquanto os

²¹⁷ Correspondentemente, o espaço do mundo empírico consiste na dimensão da *extensão dos conteúdos ônticos concretos*. Em termos de relação entre forma e matéria, nesse sentido, seria como dizer: *forma é tempo, e matéria, espaço*.

²¹⁸ „*Zeitlichkeit bezieht sich auf das Sein des Seienden. Mit ihr konstituiert sich das Seiende in seinem Dasein, im Raum dagegen mit seinem konkreten Inhalt.*“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Zeit, op. cit.*, p. 239 – grifos nossos). Novamente, vale a correspondência para o tempo transitório do mundo empírico, mas não no sentido de uma *extensão*, pois o tempo transitório se constitui apenas com cada momento atual-presente. Na dimensão supratemporal, no entanto, o ente se *estende* (*erstreckt*) segundo o seu *ser*. É nesse sentido que a dimensão supratemporal (ou a periferia aeônica) representa um “espaço”, não relativo a conteúdos ônticos concretos, mas relacionado apenas ao *ser* dos conteúdos ônticos.

²¹⁹ Conrad-Martius esclarece que atualidade, nesse contexto, significa ser-*aí* (*Da-sein*), ou seja, presença transitória, e potencialidade, não-ser-mais-*aí* (*nicht-mehr-da-sein*); esse não-ser-mais-*aí*, no entanto, não consiste em um não-ser, mas apenas no mergulho no fundo ôntico potencial do qual ressurgente continuamente o ente. (Cf. *ibidem*, p. 241-242).

fundamentos passivos de possibilidade são inerentes ao *centro do mundo* (C).²²⁰ A dinâmica entre esses dois fundos ônticos faz com que o movimento descontínuo e temporal (real) do mundo empírico tenha a sua origem na continuidade do movimento supratemporal (eterno). Essa mesma dinâmica permite que as potências atualizadoras da dimensão aeônica “realizem” os conteúdos do mundo, extraíndo-os dos fundamentos passivos de possibilidade do centro do mundo. A imagem com que Conrad-Martius descreve esse movimento é expressiva: a cada *momento*, todas as instâncias do mundo são atravessadas pela atualização “como um raio” („wie ein Blitz“).²²¹ Desse modo, a cada momento, *todos os núcleos de essências singulares são “atualizados” de modo a se manterem os mesmos, segundo a essencialidade* da qual participam. Na temática que desenvolvemos neste trabalho, pode-se entender que a permanência de uma identidade se mostra vinculada a uma dinâmica que faz com que o estado contingente do ente real concreto seja sempre *potencial* em relação ao seu próximo instante, quando será atualizado pelo caráter *necessário* de sua essência, não permitindo que ele “se perca” de si mesmo.

3.2.6 Sentido e ser

O percurso que nos conduziu ao “espaço” das essencialidades ou puras subsistências de sentido teve início nas investigações realizadas sobre o ser, que procurou examinar tanto os *modos de ser*, como *o ser mesmo*, em seu caráter essencial. Nessas análises, as diferentes abordagens de Conrad-Martius e Stein se mostraram conciliatórias, de modo que à questão “onde’ situar o ser verdadeiro, na ordem do sentido ou na ordem da existência” foi indicada uma possibilidade de resposta no aspecto constitutivo da *essência singular*. Os principais elementos que conduziram à necessidade do exame da essência singular foram: do lado de Conrad-Martius, além da identificação do *si próprio* do ser real ao qual é inerente um *comportamento próprio*, a apreensão do *caráter permanente do conteúdo ôntico do transcendente*, ou seja, um *quid*; e, do lado de Stein, o reconhecimento do *caráter permanente do conteúdo vivido* da unidade do fluxo de vivências em meio às variações dos modos com

²²⁰ O centro do mundo, que contém os fundamentos passivos de possibilidade, não é temporal no sentido empírico; trata-se de um “lugar” que pertence ele mesmo à esfera potencial, de modo que o centro do mundo não *se afunda*. Ambas as regiões, supratemporal/aeônica e centro do mundo, consistem nas esferas que contém os fundamentos ônticos a partir dos quais se estabelece a dinâmica que funda o tempo real do mundo efetivo. Ambas, portanto, devem necessariamente se “situar” além do espaço e do tempo empíricos. Os fundamentos passivos de possibilidade também não devem ser confundidos com a matéria-prima: trata-se apenas de um “material” (potência passiva) previamente dado (determinado pela essência) de tudo o que receberá uma nova atualização (potência ativa).

²²¹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Zeit*, op. cit., p. 244.

que ele é vivenciado, destacando a distinção entre *quid* essencial e *quid* pleno. Com base nas análises de Héring, ambas as perspectivas identificaram no *quid* de um ser individual, ou seja, na *essência singular*, o elemento fundamental a ser explorado a fim de compreender a tensão entre o mutável e o imutável da qual se constitui todo ente efetivo, bem como os fundamentos ônticos do ser individual, o que conduziu a pesquisa ao reconhecimento de uma dinâmica que se insere na ordem do *sentido*.

Antes de concluir a explanação sobre a essencialidade e a essência, faz-se necessário, portanto, esclarecer ainda alguns aspectos relativos à ordem do sentido e a sua relação com a ordem do ser. Nessa direção, parece-nos bastante significativa a contribuição dada por Conrad-Martius no VI Congresso Alemão de Filosofia²²² com a conferência intitulada *Sentido e ser*²²³, ao explicitar aspectos que consideramos fundamentais para a compreensão da dinâmica constitutiva da identidade, em particular, do ente real.

Nessa conferência, Conrad-Martius parte de uma concepção na qual se entende por *sentido* uma compreensibilidade ou inteligibilidade essencial, de modo que algo que seja compreensível não tem a *necessidade* de ser entendido por ninguém: o compreensível consiste na *possibilidade* de ser entendido, dado que possui a inteligibilidade em si mesmo. A questão a ser tratada a partir dessa concepção é o próprio *sentido do sentido* ou o *sentido em si*, que se diferencia, assim, do sentido do ser, como também do sentido do ente.²²⁴

Na apreensão de uma essência, vimos que são identificados certos “níveis” de relações que se estabelecem entre os elementos que a constituem; esses elementos, *subsistências de sentidos simples*, associam-se por um tipo de afinidade, o que se mostra como uma legalidade das conexões de sentido em todas as esferas, das mais simples às mais complexas. Esse aspecto é examinado por Conrad-Martius com base nas concepções de Hermann Krings²²⁵, para quem as conexões de sentido têm a forma básica da *reflexão (Reflexion)*. Segundo Krings, no complexo objetual, só pode ser *reflexivo* aquele que possui uma constituição estruturada em si mesmo. Desse modo, no âmbito subjetivo transcendental, o ente poderia ser “desmembrado” nos momentos que formal e categoricamente o constituem para depois ser remetido a si mesmo. O conceito de Krings, no entanto, é dirigido a tratar da *reflexão do ser em si*, fazendo alusão inclusive à noção de si ôntico de Conrad-Martius.

²²² O congresso, presidido por Helmut Kuhn, foi realizado em Munique em 1960, e teve como tema *O problema da ordem. (VI. Deutscher Kongreß für Philosophie: Das Problem der Ordnung. München, 1960).*

²²³ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Sinn und Sein. In: _____. *Schriften zur Philosophie: Dritter Band.* Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1965, p. 403-420.

²²⁴ Cf. *ibidem*, p. 403.

²²⁵ Hermann Krings (1913-2004), filósofo alemão, representante da filosofia moderna transcendental; participou junto com Conrad-Martius do mesmo congresso (VI Congresso Alemão de Filosofia).

Retomando as suas análises acerca da distinção entre o ser real e os demais seres, Conrad-Martius reafirma que, com efeito, aquilo que torna um ser real uma realidade é uma relação positiva do ente real consigo mesmo, por estar no poder constitutivo de ser seu próprio ser. Um puro dado de sentido, como uma forma geométrica, também tem um ser presente (*vorhanden*), por assim dizer, mas ele é apenas porque é *algo*, ou seja, seu ser está fundamentado somente em uma conexão de sentido; uma realidade, por sua vez, *é porque é*. Desse modo, para Conrad-Martius, a realidade possuiria de fato o caráter da reflexibilidade, dado que nela o ser aparece de modo duplo: como sentido e como existência. Com isso, o si ôntico é entendido como o *sentido de ser do real como tal*, mas não como o *sentido de ser sentido como tal*. A pensadora explica que estar na *reflexibilidade* constitui o sentido essencial de uma entidade real, mas não constitui o sentido da *essência do sentido* (o sentido do sentido mesmo). Comumente, mostra-se, assim, o caráter distintivo entre o *ser sentido* (âmbito lógico) e o *sentido do ser* (âmbito ontológico). Conrad-Martius destaca que o fator comum entre ambos é se estabelecerem por meio da inteligibilidade inerente ao *sentido em si mesmo*.²²⁶

No âmbito lógico, a pensadora toma, como exemplo, o sentido da palavra, que consiste precisamente em ser uma *palavra* que *se refere* a uma unidade de algo que é compreensível. Seguindo o mesmo raciocínio, juízos *referem-se* a um estado de coisas compreensível em sua natureza formal-categorial. Por meio da *referência*, juízos se tornam significativos assim como as palavras. O sentido, nesse caso, tira a sua própria inteligibilidade de uma referência inteligível, ou seja, um sentido remonta a um sentido, de modo que sentido lógico e sentido categorial remontam ao *sentido do ser*. Em outras palavras, o sentido da palavra como significação é um *sentido de referência* a um objeto, o que não consiste no *sentido do próprio objeto*; se assim fosse, haveria uma justificação recíproca entre o sentido da palavra e o sentido do ente. No entanto, explica Conrad-Martius, só é possível entender uma palavra se o objetual por ela visado for compreensível; isso implica admitir que *se o ente não fosse compreensível em si mesmo, nenhuma linguagem inteligível seria possível*. A referência, portanto, não constitui o sentido do ser: constitui o sentido da palavra por se referir a um sentido (próprio) do ser. Acreditamos que essa análise torna ainda mais claro o que procuramos mostrar em 3.1.1, como confirma a pensadora: “É a esfera ontológica do sentido que possibilita todo sentido lógico.”²²⁷

²²⁶ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Sinn und Sein*, *op. cit.*, p. 407.

²²⁷ „Die ontologische Sinnsphäre ist es, die allen logischen Sinn erst ermöglicht.“ (*Ibidem*, p. 410).

No âmbito ontológico (na esfera do ente), o sentido tem um modo diferente da forma lógica: o ente é inteligível porque tem uma essência, na qual seu sentido envolve múltiplos sentidos que são incorporados no ente. Da perspectiva de Conrad-Martius, a essência no ente consiste em um *quid* multiestratificado (*vielschichtige Was*), que é composto pela essência global (*Gesamtwesen*) e todos os modos de ser a ela relacionados até a constituição do modo singular *deste* ente. A pensadora explica que, para designar uma entidade real concreta, por exemplo, uma rosa que está diante de nós – como real, como planta, como rosa –, o fazemos por sua essência global. Desse modo, em primeiro lugar, designamos o modo inerente ao ser deste ente, o *si* ôntico (que faz dele algo real); depois, o modo de ser específico da vitalidade vegetal (que faz dele uma planta), e assim, sucessivamente, com os modos de ser de todos os elementos subsistentes essenciais que fazem deste ente uma rosa, até constituir *esta* rosa. A essência global consiste em um *sentido*; mas o sentido *desta* rosa seria o mesmo da essência global que a constitui? Conrad-Martius esclarece que todo ente tem uma essência global, mas não tem propriamente um *sentido* global. Um determinado sentido global é incorporado em cada ente. Na verdade, a essência consiste no sentido global incorporado, mas os diversos modos de ser que se relacionam na essência do ente real permitem a Conrad-Martius afirmar que ela consiste em um sentido *multiestratificado* incorporado.²²⁸ A forma lógica excede o ser: a palavra, por exemplo, é entendida *em relação ao* ente ou *em relação ao* ser do sentido. Desse modo, a linguagem é transparente consistindo em um *índice referencial*. No ente real, no entanto, *um sentido é incorporado à sua essência*, sem a necessidade de referência.

O sentido está presente no ente e, na medida em que o ente está presente na intuição espiritual, é inteligível para a esfera transcendental. Ele está presente por meio da essência na qual a sua multiestratificação (do próprio sentido) se constitui incorporando-se no ente. Retomando o exemplo da rosa, apreende-se o ente não apenas como *esta* rosa, mas também como algo inerente à rosa em geral, como vitalidade, como realidade. A inteligibilidade atravessa todas essas camadas de sentido ao entrar na essência global *desta* rosa. Desse modo, com a essência global é dada toda a constituição do ser. Mostra-se, assim que a essência de um ente consiste em *relações de ser* (*Seinsbezüge*) de modo que as multiestratificações de sentido se referenciam umas às outras: nisso consiste a *reflexibilidade* no interior da própria essência. Essas relações de ser, que constituem a essência global de um ente, são expressas nos estados de coisas; e aqui são evidenciados dois aspectos importantes que se encontram inter-relacionados.

²²⁸ Cf. *ibidem*, p. 411.

O primeiro aspecto é inerente ao triplo caráter da essência: lógico, ontológico – já explanados – e, agora, também o epistemológico. Neste último sentido, Conrad-Martius procura examinar como as relações de ser se tornam acessíveis ao espírito intelectual; para tanto, faz uma analogia com a *luz*, inspirando-se na tradição aristotélico-escolástica. Vimos em 3.1.1 que, para a fenomenóloga, no mundo real, o material é constitutivamente “virado para fora” de modo a manifestar uma aparência sensorial; essa externalidade, no entanto, deve ser iluminada por uma *luz física* para se automanifestar adequadamente a uma visão sensorial. A formação interna multiestratificada do sentido, por sua vez, também é dada imediatamente pelas relações de ser e, para ser apreendida, deve ser ‘iluminada’ pela luz inerente ao inteligível, ou seja, a *luz espiritual* ou *intelectiva*. A pensadora explica que as relações de ser permanecem tão ocultas no ente, quanto permaneceria oculto o intuitivamente sensorial sem a iluminação da luz física. A luz do entendimento, nesse sentido, é, em ato, a força de manifestação de toda inteligibilidade e, potencialmente, envolvimento de todo *lógos* que corresponde à constituição específica do ser do ente em questão. Da perspectiva de Conrad-Martius, portanto, o *lógos* compreende três dimensões: (i) a do sentido lógico; (ii) a do sentido do ser que é incorporado no ente em múltiplos estratos e desdobrado com sua essência e (iii) a subjetiva transcendental do entendimento. Aqui fica claro que sentido e ser não são exatamente a *mesma* coisa, mas, na verdade, trata-se de um *unum* que pode ser considerado sob as perspectivas do sentido e do ser.²²⁹ O sentido em e por si, a pura subsistência de sentido, é a presença por excelência, por assim dizer, e pode ser apenas *inteligivelmente intuída*. Apreendemos as relações de ser, apenas por essa inteligibilidade intuitiva que as ilumina. Conrad-Martius também diz que, sob uma perspectiva inversa, pode-se considerar também que o sentido originário nos precede como uma luz: como uma “lanterna”, por assim dizer, que nos mostra o caminho na pesquisa de essência.

O segundo aspecto diz respeito à importância da evidenciação das *relações de ser*. A pensadora explicita que todas as relações inteligíveis de ser, em conjunto com a totalidade das subsistências de sentido em que são fundadas, formam um *kósmos noetós*, cujo conteúdo é inesgotável para o intelecto humano: aqui cosmos do sentido e cosmos do ser coincidem (*zusammenfallen*).²³⁰ Uma vez que o cosmos do sentido como tal não é tangível, na esfera do ente real, a ordem do sentido não coincide com a ordem do ser. De todo modo, nas

²²⁹ Cf. *ibidem*, p. 414-416.

²³⁰ As duas esferas, no caso, a do sentido em si mesmo e a do ser na intelecção intuitiva humana, mantêm-se fora da transitoriedade temporal.

essencialidades como puras subsistências de sentido, funda-se toda a inteligibilidade do mundo, bem como a possibilidade de apreensão do ser essencial pela intelecção intuitiva.²³¹

No início deste subcapítulo, partimos da apreensão fenomenológica das essencialidades, o que nos conduziu, inicialmente, ao seu sentido ontológico para alcançar agora seu sentido puramente intelectual. Nesse percurso, tem se mostrado, cada vez de modo mais decisivo, que *essência*, *sentido* e *ser* podem ser admitidos como um *unum*, o qual pode ser abordado de diferentes perspectivas, parecendo inconcebível uma noção na qual essas três “dimensões” possam ser verdadeiramente dissociadas.

Da perspectiva de Héring, fica clara a razão de ele considerar a essencialidade como a verdadeira *πρώτη οὐσία*: fundamento essencial das ordens lógica, ontológica e epistemológica, permite que se conjugue no interior da própria essência as abordagens fenomenológica e metafísica. Na verdade, Héring questiona se a fenomenologia mesma não se apresenta como fundamento da metafísica, na medida em que a pesquisa de essência poderia descrever eideticamente com rigor o que escapa às ciências empíricas. Em seu pequeno texto *Fenomenologia como fundamento da metafísica?*²³², o filósofo explicita a sua crítica à redução transcendental de Husserl, no sentido de que o mestre concebe como *absoluta* apenas a *nossa consciência pura*, desconsiderando a hipótese de outros modos de consciência que, assim, pudessem apreender outros aspectos do mundo. Dessa forma, não seria possível assegurar que as leis eidéticas fossem cumpridas em sua totalidade. Por essa razão, Héring sugere uma *fenomenologia da facticidade*, dirigindo a pesquisa da essência para a investigação do individual, inserindo no âmbito fenomenológico, como ele mesmo diz, precisamente o que Husserl considerou pouco significativo em sua nota do §62 de *Ideias I*²³³:

²³¹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Sinn und Sein*, *op. cit.*, p. 419.

²³² HÉRING, Jean. *Phänomenologie als Grundlage der Metaphysik?* Incluindo a tr. ingl. *Phenomenology as Foundation of Metaphysics?* Arun Iyer. In: MORAN, Dermot; PARKER, Rodney K. B. (ed.) *Studia Phaenomenologica*, vol. XV, 2015 – Early Phenomenology. Bucharest: Zeta Books, 2016. p. 35-50. Segundo Sylvain Camilleri, a editora do texto, esse escrito provém do patrimônio de Jean Héring na Biblioteca de Mídia Protestante de Estrasburgo; originalmente, foi conservado no Archive of the Collegium Wilhelmitanum Argentinense da mesma cidade. Trata-se de um texto de sete folhas, datilografado, desconhecido até poucos anos, que trata da controvérsia idealismo-realismo e apresenta visões originais sobre as consequências dessa controvérsia em relação à questão da metafísica.

²³³ Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, *op. cit.*, p. 141-142.

a “*ciência dos fatos das vivências transcendentemente reduzidas*” que, para Héring, consiste no próprio fundamento da metafísica.²³⁴

Nesse sentido, assumindo em boa medida as concepções de Héring, Stein e Conrad-Martius também tomam, na pesquisa da essência, o caminho que conduz à metafísica, por assim dizer, sendo que para a primeira, essa perspectiva encontra consonância com a tradição filosófico-teológica da Escolástica, enquanto, para a segunda, a fenomenologia ontológica leva ao aprofundamento da investigação dos diversos estratos essenciais revelados pelas *relações de ser* até alcançar os princípios ônticos últimos que fundamentam a realidade. Se em Conrad-Martius, as relações de ser lhe permitem escavar os diversos estratos que alcançam o conteúdo ôntico do transcendente, apreendendo o sentido do ser da essência do singular, em Stein, as relações de ser literalmente “ganham vida”, com o exame do aspecto constitutivo das unidades de vivências no fluxo da consciência.²³⁵ No próprio fluxo de vivências, mostra-se o papel fundamental da temporalidade. Aliás, no tratamento dado à questão da temporalidade, é possível ver com mais clareza uma distinção peculiar nos tipos de abordagens adotados pelas pensadoras: Stein, mergulhando cada vez mais a sua investigação na esfera das vivências, parte da certeza do próprio ser e, na oscilação identificada entre ser e não-ser, encontra o fundamento do ser finito temporal no ser eterno; Conrad-Martius, por sua vez, aprofundando o seu exame do caráter permanente do conteúdo ôntico do ente real, chega aos princípios constitutivos da própria temporalidade, admitindo a tensão entre duas esferas: a transitória e a eterna. Desse modo, percebe-se que, enquanto Stein, procedendo suas análises na esfera da imanência da consciência, examina a dinâmica temporal do modo como ela é *vivenciada* pelo eu, portanto, com caráter subjetivo, Conrad-Martius, direcionando suas investigações para a esfera do transcendente, busca as *origens* da dinâmica temporal em seu caráter objetivo. As duas perspectivas mostram-se, com efeito, complementares; apenas com relação à eternidade, talvez seja possível identificar uma divergência: no pensamento steiniano, o eterno parece ser vinculado diretamente à atemporalidade; já nas noções de Conrad-Martius, a eternidade se mostra como o agora-atual que funda o tempo transitório, mas que, em si mesma, assegura a permanência das subsistências de sentido em um “espaço” no qual elas se *estendem*, durando enquanto são elas mesmas. Concebida dessa maneira, a eternidade parece se inserir *entre* o absolutamente atemporal e o transitório.²³⁶ De qualquer

²³⁴ Cf. HÉRING, Jean. *Phänomenologie als Grundlage der Metaphysik? op. cit.*, p. 41.

²³⁵ O caráter relacional se mostrará ainda mais relevante no que diz respeito à essência do ser humano individual da perspectiva de Stein, como veremos em 4.1.

²³⁶ Nessa mesma direção, parece ir Ingarden sem seu escrito *A obra de arte literária* (INGARDEN, Roman Witold. (1931) *Das literarische Kunstwerk: eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und*

forma, essa dimensão supratemporal aeônica é identificada como o “espaço” das puras subsistências de sentido, sendo, ao mesmo tempo, a potência atualizadora que, atravessando o tempo transitório a cada instante, alcança todos os conteúdos do mundo e, portanto, todos os núcleos de essências singulares fazendo com que eles se mantenham *os mesmos*. Resta agora examinar o que implicam essas considerações no que concerne à essência singular do ser humano: o fundamento da identidade pessoal.

4 IDENTIDADE PESSOAL

“A eternidade é a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável.”

(Boécio)

Vimos que os estudos da estrutura fundamental da essência não consistem em uma elaboração *teórica*. Permanecendo no âmbito fenomenológico, as descrições e análises acerca da essência do indivíduo humano são realizadas pelas filósofas sempre sobre a apreensão de traços essenciais e de suas relações. Para o exame da constituição do indivíduo humano, pode-se considerar que Conrad-Martius e Stein mantêm o mesmo tipo de abordagem que observamos até aqui. Dessa forma, embora as duas pensadoras confluem para um resultado muito próximo no que diz respeito às dimensões e aos aspectos constitutivos do indivíduo humano, Stein se concentrará nas análises das relações que se estabelecem no fluxo de vivências, buscando alcançar a essência da pessoa humana, enquanto Conrad-Martius dirigirá suas investigações para os princípios ônticos constitutivos, procurando mostrar de que modo a dinâmica entre as forças do que vem “de baixo” (natureza) e “do alto” (espírito) conduzem o indivíduo humano ao seu *télos*. As duas perspectivas fazem com que ambas as fenomenólogas identifiquem o mesmo elemento central: a *alma espiritual pessoal*. Com base nessas análises, precisamente no que diz respeito à identidade pessoal, nossa investigação se dirigirá, inicialmente, à compreensão de seus aspectos constitutivos, o que implica entender os elementos – dentre os quais, o *eu* e a *alma* –, bem como os processos inerentes à formação do *caráter pessoal* que, como veremos, funda-se na essência singular do indivíduo.

Literaturwissenschaft. Halle: Niemeyer, 1931. Tr. port. *A obra de arte literária*. Tr. Albin E. Beau, Maria da Conceição Puga e João F. Barrento. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979). Infelizmente, não chegamos a examinar o texto originariamente escrito por Ingarden, mas, segundo Seifert, o filósofo admite, além de uma esfera imutável de significados ideais, uma *esfera intermediária parcialmente temporal*, que seria dependente da história humana. (Cf. SEIFERT, Josef. *Essence and Existence*, *op. cit.*, nota 43. p. 141).

4.1 A CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO HUMANO

Nas análises da constituição do indivíduo humano, as duas pensadoras identificarão dimensões que, reunidas de modo inextricável, formam uma *unidade psicofísica-espiritual*. A temática foi trabalhada por Stein desde a sua tese de doutorado, *O problema da empatia*¹, sendo reelaborada e aprofundada em algumas de suas obras posteriores, como em *Introdução à filosofia*², *Contribuições para a fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito*³, *A estrutura da pessoa humana*⁴ e *Potência e ato*⁵. Conrad-Martius, por sua vez, examina o aspecto constitutivo do ser humano, inicialmente, inserido em seu estudo sobre a formação dos seres vivos como um todo, em particular, em sua obra *Diálogos metafísicos*⁶; posteriormente, a pensadora dedicará uma obra exclusivamente ao estudo da alma do ser humano, intitulada *A alma espiritual do ser humano*⁷, em sua fase mais madura. A constituição da unidade psicofísica-espiritual admitida pelas duas pensadoras, é examinada por Conrad-Martius com foco nos elementos que fundam originária e onticamente as dimensões que compõem a totalidade do indivíduo, enquanto, por Stein, com base nas relações estabelecidas entre as vivências que atravessam essas dimensões.

De modo geral, em Stein, as análises das vivências e de suas inter-relações levam ao estabelecimento de três dimensões constitutivas do ser humano que se encontram indissolúvelmente entrelaçadas na unidade psicofísica-espiritual do indivíduo: a corpórea, correspondente à materialidade e à vitalidade física, a psíquica ou anímica, referente à interioridade voltada para a esfera da emotividade, e a espiritual, relativa aos atos da intelecção, da reflexão e da volição. Em Conrad-Martius, são estabelecidas basicamente as mesmas dimensões que, de acordo com suas análises acerca do ser real vivo participante da dimensão espiritual, têm as seguintes funções: a corpórea consiste no *fechamento* do si, a constituição da própria materialidade física e orgânica; a anímica corresponde à constituição da interioridade psíquica, e, por fim, a espiritual é a dimensão na qual se dá a *saída* do si pelo

¹ STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Teil II/IV der unter dem Titel *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung* eingereichten Abhandlung. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917. Cf. a edição crítica: STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Sondermann Maria Antonia (Hrsg.). Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008.

² STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004.

³ STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit.

⁴ STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit.

⁵ STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit.

⁶ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Metaphysische Gespräche*, op. cit.

⁷ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Geistseele des Menschen*. München: Kösel, 1960.

modo próprio de ser do eu.⁸ Vejamos um pouco mais de perto qual o modo próprio de cada uma dessas dimensões e como se articulam entre si.

Na obra *Potência e ato*, Stein examina as relações entre a formação da matéria e as coisas finitas; especificamente na Parte VI, a pensadora estabelece um confronto com a obra *Diálogos metafísicos* de Conrad-Martius, na qual é elaborada uma descrição de como se mostra a formação de todos os seres nos diversos reinos da Natureza. Nesse sentido, as duas filósofas partem basicamente da mesma estrutura com relação à formação da realidade: a matéria configurada a partir de seu “interior” por uma forma – concebida como *espírito* – que, qualificando essa matéria de determinado modo, individualiza uma espécie.⁹ Entende-se, assim, que tudo aquilo com que lidamos em nossa experiência consiste em uma unidade constituída da ligação entre matéria e espírito. A diversificação dos seres se organiza de acordo com uma escala gradual da “combinação” ou “fusão” desses dois elementos, indo desde a matéria informe (potencialidade pura) até a forma mais pura de espírito (atualidade pura). No ser humano, concebido como unidade que compreende a ligação entre corpo físico (exterioridade relativa à matéria) e *alma* (interioridade relativa à forma), a união entre matéria e forma é analisada sob a perspectiva da relação entre potência e ato. Como pessoa finita, o ser humano, dentro da escala de graduação na relação potência-ato, é ao mesmo tempo, potencial, habitual¹⁰ e atual, conjugando em si matéria e forma: potencialidade e atualização se encontram em contínuo devir. Como já dissemos, na linguagem empregada por Conrad-Martius na obra *Diálogos metafísicos*, os dois elementos que compõem essa relação são indicados com as expressões “de baixo” (natureza/potência) e “do alto” (espírito/ato). Nos seres vivos, essa relação é intermediada, por assim dizer, pela *dimensão anímica*.

⁸ Já dissemos, ainda que apenas em linhas gerais, no que consistem as substâncias hilética e pneumática (cf. 3.1.1.2), correspondentes às dimensões física/natural e espiritual sob a perspectiva de Conrad-Martius. Neste capítulo, teremos a oportunidade de explorar mais alguns detalhes acerca dessas substâncias e dimensões, bem como compreender de que modo elas se relacionam com a dimensão anímica. Conrad-Martius tende a admitir alguns agrupamentos ou subdivisões nessas estratificações de modo a enfatizar o caráter de continuidade, de não demarcação entre essas dimensões; nesse sentido, na dimensão anímica, a alma se distinguirá ainda em outros dois âmbitos: psíquico-corpóreo e afetivo-espiritual.

⁹ Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 153.

¹⁰ Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 107-108. Por hábito, entende-se uma potência previamente atualizada, que permanece à disposição como posse adquirida pelo sujeito, sendo facilmente retomada no caso de uma nova presentificação; essas potências podem ser inatas ou efetivamente adquiridas. Noeticamente, o hábito está mais próximo da atualização, e noematicamente, da potencialidade.

4.1.1 A alma espiritual

Tanto em Stein como em Conrad-Martius, a *alma*, em um sentido geral, pode ser entendida como aquilo que *dá a vida* e *qualifica* todo ser vivente: uma *vitalidade qualificante*. Em sentido estrito, além da forma vivente que anima o desenvolvimento do ser “do interior para o exterior”, a alma consiste no *si qualificante* que agrega à forma vivente a possibilidade de agir e a consciência da interioridade¹¹. Em um sentido ainda mais específico, a alma consiste no fundamento e no centro que assume a sua vida a partir da profundidade e se eleva a ser pessoal¹², a espírito:¹³ neste último sentido (mais específico), chega-se à concepção de *alma espiritual*, que se distingue dos demais sentidos, relativos à *alma natural*.

Segundo Conrad-Martius, partindo “de baixo”, a alma tem a função de *fincar o si na profundidade* do ser, constituindo o seu centro vital de qualificação.¹⁴ Esse *si* pode ser pessoal ou não, conforme a estrutura do ser participe ou não de uma dimensão espiritual subjetiva. Isso permite à pensadora elaborar um quadro com todas as possibilidades em que o encontro

¹¹ A consciência da interioridade varia de acordo com a escala gradual da constituição dos seres, podendo consistir em uma compreensão intelectual de si mesmo ou não. Nos animais, a consciência de si mesmo consiste em *sentir* a própria corporeidade e reagir aos estímulos do mundo exterior – “é uma posse do si corporal”; esse *sentir*, naturalmente, não é um compreender, não é uma consciência de si mesmo no sentido intelectual; trata-se de uma “consciência de grau inferior”. (Cf. *ibidem*, p. 166).

¹² Como já observamos no capítulo anterior, Conrad-Martius emprega o termo pessoal (*persönlich*) ora com o sentido inerente ao espírito subjetivo, pertencente a um eu, ora com a acepção do mero resultado de um processo de individualização; por essa razão, nas ocorrências que se referem a este último sentido, optamos por traduzir o termo *persönlich* como “individual” para evitar uma eventual confusão com a concepção de *pessoa*. A concepção de pessoa, trabalhada principalmente por Stein, será apresentada de modo gradual, neste trabalho, no decorrer das explicações acerca do indivíduo humano, mas apenas em seus aspectos fundamentais. Uma vez que o tratamento dado à questão da identidade pessoal neste trabalho é restrito ao âmbito da pesquisa da essência, não nos propusemos a uma análise específica da concepção de pessoa em outros âmbitos. Por ora, é suficiente esclarecer que, em linhas gerais, a noção steiniana de pessoa a compreende como um eu obviamente autoconsciente, livre e espiritual – ou seja, dotado de inteligência e aberto à apreensão de valores –, a quem é imprescindível o aspecto relacional. Análises da noção steiniana de pessoa podem ser encontradas em: SAVIAN FILHO, Juvenal. A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA: Pessoa e Comunidade em Edith Stein, I, 2016, Porto Alegre. BRUSTOLIN, Leomar Antonio; FONTANA, Leandro Luis Bedin. (org.) *Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017. Disponível em: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>. Acesso em: 19 mai. 2019; GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara. Persona: il percorso del pensiero di Edith Stein dalla fenomenologia attraverso l’ontologia fino alla dottrina della persona. *Aquinas*, LIX, 2, p. 227-234, 2016; _____ . “Una pienezza che viene da Altro”: la costituzione della persona a partire dall’evento di senso in Edith Stein. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 67-91.; TOMMASI, Francesco Valerio. *L’analogia della persona in Edith Stein*. Roma: Fabrizio Serra Editore, 2012.

¹³ Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 164 ou diretamente CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Metaphysische Gespräche*, op. cit., p. 230).

¹⁴ Novamente, aparecem os termos *profundidade* e *superfície* que, naturalmente, nunca são empregados pelas duas filósofas em sentido físico-espacial (empírico). Nesse aspecto constitutivo, em particular, quanto maior a profundidade, mais denso se torna o caráter *intrínseco* do ser. No mesmo sentido, Conrad-Martius emprega também o termo *peso* como sendo uma das peculiaridades dos seres dotados de alma.

dessas forças de sentidos contrários constituiria os diversos tipos de seres (reais, fantasiosos, de todo tipo), ou seja, um panorama das diferentes combinações entre corpo físico, alma e espírito, como já antecipamos ligeiramente em 3.1.1.2. Assim, apenas para darmos uma ideia desse panorama, teríamos: espíritos subjetivos-pessoais sem alma e sem corpo físico (anjos)¹⁵, almas impessoais com corpo físico individual e sem espírito subjetivo (animais), corpos físicos impessoais com alma (seres animados)¹⁶ e sem espírito subjetivo (plantas)¹⁷, espíritos subjetivos/pessoais com alma e sem corpo físico (demônios)¹⁸, almas pessoais sem corpo físico e sem espírito subjetivo (almas pobres), corpos físicos sem alma, nem espírito subjetivo (qualquer coisa inanimada), e, por fim, os seres humanos que combinam *todas* as dimensões, tendo corpo físico, alma pessoal e espírito subjetivo/pessoal.

Como dissemos em 3.1.1.2, enquanto nas plantas, a alma se restringe à forma vivente responsável pelo seu desenvolvimento de *dentro para fora*, nos animais, além de admitir essa formação em direção ao exterior, ela se abre também para a interioridade permitindo a percepção sensorial e um modo individual de reatividade a estímulos. Os animais têm um corpo individual e habitam na profundidade de sua alma também de modo individual (eles *sentem* a si mesmos). Desse modo, a alma dos animais tem *certa* consciência, mas não *autoconsciência*; portanto, a alma animal não é pessoal como a do ser humano.¹⁹ Lembramos que a dimensão – física, anímica ou espiritual – na qual se encontra o *centro* do ser determina seu *grau* de autonomia, tornando-o “senhor” da dimensão imediatamente inferior. O ser humano, em razão do seu centro na dimensão espiritual, tem o domínio das esferas física e anímica/psíquica; diferentemente do animal, o ser humano possui, portanto, uma *alma pessoal*. Conrad-Martius entende a noção de *alma pessoal* como o sentido mais autêntico de

¹⁵ No sentido *geral* de alma, ou seja, como fundamento qualificante de todo ser, também os espíritos puros (os anjos) teriam alma; tratar-se-ia, porém, especificamente de uma alma espiritual. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Metaphysische Gespräche*, *op. cit.*, p. 230). Segundo Stein, a alma nos espíritos puros é considerada como aquilo que eles são neles mesmos; seu núcleo pessoal consiste em sua própria espécie e seu modo de ser é vida espiritual subjetiva. (Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, *op. cit.*, p. 162-163).

¹⁶ Alma aqui deve ser entendida no sentido estrito de forma que dá a vida. (Cf. *ibidem*, p. 164-165).

¹⁷ As plantas estariam relacionadas aos espíritos elementares – seres espiritual e corporalmente formados, mencionados por Conrad-Martius em *Diálogos metafísicos*; eles corresponderiam aos elfos, às ninfas etc. das fábulas. Stein observa que o espírito objetivo da natureza seria personificado e formado neles. (Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, *op. cit.*, p. 160).

¹⁸ Espírito e alma aqui têm um sentido muito específico, dado que os demônios seriam criaturas que consistem em um contínuo ansiar por uma forma sem nunca conseguir obtê-la, sendo apenas dominados pela vitalidade que os qualifica (*vitalidade pura*). Aos demônios, faltaria a natureza, ou seja, *a forma que lhes daria a espécie*. Sem nunca alcançar nenhuma atualização (nenhum ser), eles permanecem passivos, consistindo em mera possibilidade. (Cf. *ibidem*, p. 159).

¹⁹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Metaphysische Gespräche*, *op. cit.*, p. 206-207.

alma, considerando que, desse modo, rigorosamente somente o ser humano teria alma, e não os outros seres vivos.²⁰

Especificamente no ser humano, a alma é compreendida como forma espiritual que qualifica o indivíduo de modo pessoal em sua ipseidade.²¹ Ela consiste no *si* que carrega efetivamente o que a unidade psicofísica de uma pessoa humana é em sua *essência*. No amálgama das três dimensões pelas quais se forma o indivíduo humano – corpo, alma/psique e espírito –, a alma espiritual representa o seu *coração*. Antes, porém, de explicitarmos esse caráter específico da alma espiritual,²² é importante compreender no que consiste a alma entendida como psique.

O sentido de alma como psique é esclarecido por Stein em *Introdução à filosofia*, colocando-a em contraposição com outros elementos constituintes do indivíduo para inicialmente mostrar tudo o que ela *não é*.²³ A pensadora desse modo deixa claro, em primeiro lugar, que psique não consiste no fluxo de consciência. O indivíduo, nesse sentido, é uma unidade de corpo vivo e alma, e não de corpo vivo e consciência. Alma tem *qualidades* (acidentes); consciência, não. A psique é uma realidade do mundo, enquanto consciência é tudo aquilo que o mundo não é. A psique, portanto, pertence à dimensão variável, não pura, e no curso da duração de seu ser atravessa uma série de estados mutáveis. De um modo geral, Stein identifica três distinções significativas com relação à psique: 1) quanto à dimensão espaçotemporal, o ser da psique tem duração no tempo, mas não tem existência no espaço (sua espacialidade poderia ser relacionada apenas ao corpo físico que ocupa um lugar espacial); 2) quanto à sua distinção em relação à consciência, observa-se que os estados psíquicos não estão ligados apenas à realidade no sentido da existência concreta, mas ao mesmo tempo são vivências do eu que, portanto, podem ser consideradas em sua pureza, ou seja, independentes de seus caracteres variáveis, mundanos;²⁴ 3) quanto à distinção em relação à coisa material, em razão de também se relacionar com a dimensão espiritual, a vida psíquica é nutrida pelos dados sensíveis e conectada com a realidade por meio dessa dimensão, da qual são constituídos objetos para a consciência.²⁵

²⁰ Cf. *ibidem*, p. 231.

²¹ Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, *op. cit.*, p. 161.

²² Cf. *ibidem*, p. 163. Veremos mais detalhadamente no que consiste a alma entendida como *coração* em termos de núcleo essencial em 4.2.

²³ Cf. STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*, *op. cit.*, p. 124.

²⁴ Nota-se aqui uma característica que não se mostra de modo tão explícito: na unidade de vivência, revela-se a tensão entre a necessidade e a contingência.

²⁵ Cf. STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*, *op. cit.*, p. 125-126. Os estados psíquicos do indivíduo são condicionados, assim, pelas duas esferas – a da psique e a do espírito: a da psique concerne às determinações do mundo externo e a do espírito refere-se às atividades do eu. No primeiro caso, trata-se da causalidade em termos

Há ainda outro aspecto relevante relacionado à psique: suas predisposições originárias e seus desdobramentos. Por meio das vivências, identifica-se particularidades/qualidades correspondentemente a cada dimensão: as relativas à sensibilidade (sensoriais) e as referentes à espiritualidade (inteligência, vontade etc.). A psique e suas qualidades são desenvolvidas sob a influência dos estados reais, sendo que algumas são adquiridas no curso da existência por meio da experiência; por exemplo: não é possível ao indivíduo desenvolver o paladar ou o olfato enquanto ele não experimentar algo gustativo ou aromático; do mesmo modo, não há a possibilidade de entender se ele nunca se deparar com algo inteligível. Isso implica a contínua transformação de *força vital* em estados psíquicos.²⁶ Em outras palavras, temos predisposições originárias no início de nossa existência – todas as potencialidades estão preparadas para serem ativadas (o sentir, o perceber, o pensar etc.) –; contudo, essas predisposições somente serão desdobradas tornando-se qualidades desenvolvidas por meio do exercício propiciado por circunstâncias favoráveis.

No exame da dimensão anímica/psíquica, enquanto Stein se mantém mais concentrada no aspecto formal-ontológico, Conrad-Martius dirige seu foco aos aspectos relativos à sua estrutura ôntica. A dimensão anímica da perspectiva de Conrad-Martius é relacionada à ancoragem ôntica do *si* na unidade psicofísica do indivíduo humano. O *si* consistiria em uma síntese de atualização entre a *enteléquia* (*lógos* relativo à espécie humana) e a matéria (característica quantitativa espaço-temporal na ordem da reprodução: o óvulo fecundado e sua carga genética de cromossomos).²⁷ Essa concepção admitiria que a alma humana tivesse a sua individualidade determinada quantitativamente na síntese do *si* e, qualitativamente, pelo

reais (mundo natural) e, no segundo caso, da motivação (mundo dos valores). A relação entre essas duas dimensões se tornará mais clara em 4.2.2.

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 126. A noção de força vital também será explicitada em 4.2.2.

²⁷ A análise de Conrad-Martius acerca dos aspectos constitutivos dessas dimensões é bem minuciosa. Não será possível apresentar neste trabalho suas acuradas descrições relativas a todos os elementos que compõem essa dinâmica. Apenas para dar uma ideia dos vários processos intermediários que sustentam essa estrutura ôntica, observamos que a filósofa identifica quatro subpotências instrumentais correspondentes à constituição das dimensões física, psíquica e espiritual: físico-material, físico-etérea, psíquico-afetiva e espiritual. As duas primeiras seriam relativas estritamente à formação corpórea: a físico-material (ou subfísica) teria o caráter de matéria/potência, enquanto a físico-etérea (ou suprafísica) corresponderia à forma/ato. A formação corpórea, constituída pelas duas subpotências físicas, consistiria na base potencial a ser atualizada pela subpotência psíquico-afetiva para a formação do *si* na dimensão psíquica. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Geistseele des Menschen*, *op. cit.*, p. 19-21). A esse respeito, permitimo-nos indicar o nosso artigo intitulado *A alma humana sob a perspectiva de Edith Stein: um confronto com a posição de Hedwig Conrad-Martius*. (TRICARICO, Clio Francesca. *Die menschliche Seele in der Sicht Edith Steins: ein Vergleich mit Hedwig Conrad-Martius' Begriff der Seele*. In: EDITH STEINS HERAUSFORDERUNG HEUTIGER ANTHROPOLOGIE – INTERNATIONALE KONFERENZ, 2015, Wien und Heiligenkreuz. GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara; LEBECH, Mette. (Hrsg.) *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie: Akten der Internationalen Konferenz*. 23.-25. Oktober 2015, in Wien und Heiligenkreuz. Heiligenkreuz: Be&Be-Verlag, 2017, 488 p., p. 174-187).

material biológico-hereditário.²⁸ Segundo a pensadora, a enteléquia, nesse caso, representa o *lógos* de sentido da totalidade humana; do ponto de vista ontológico, a “inserção” desse *lógos* no óvulo fecundado consistiria na síntese entre ato (*lógos*) e potência (materialidade), formando, assim, um *si originário humano*. Em um primeiro momento, esse si seria apenas *genericamente* humano, uma individuação quantitativa, enquanto a unidade qualitativa *em termos anímicos* (ou seja, psíquicos, ainda não considerando a dimensão espiritual) seria determinada pelo desenvolvimento biológico.²⁹

Importante destacar a consideração da *entelequia* como a *forma interna* que marca fundamentalmente o caráter distintivo entre os seres inanimados e os seres vivos. Ambas as pensadoras, nesse sentido, retomam o conceito aristotélico.³⁰ Desse modo, a enteléquia não só é concebida como o fim (*télos* inerente à essencialidade) determinado no princípio de todo ser vivo, como também implica todo o processo de seu desenvolvimento; dito de outro modo: a enteléquia consiste no devir determinado pela forma essencial ou *μορφή*.³¹ Além disso, a enteléquia envolve uma diferença crucial no que diz respeito à possibilidade de alteração no âmbito da essência: nos seres inanimados, a possibilidade de mudança de uma essência singular é relacionada apenas a fatores *exteriores* – como no caso do exemplo da reforma da casa dado por Héring; já no caso dos seres vivos, graças à enteléquia, as variações em uma essência não consideram apenas as influências do ambiente externo, mas procedem também de seu *interior*, consistindo em uma mudança que tende a afetar o indivíduo de maneira integral. A enteléquia, nesse sentido, mostra-se como a forma do *organismo* como um todo, ou seja, à realização global do indivíduo, o que, no caso do ser humano, compreende a dimensão espiritual. Com efeito, dissemos que, no caso do indivíduo humano, a alma em

²⁸ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Geistseele des Menschen*, op. cit., p. 24. Com relação às características espaçotemporais do aspecto quantitativo, a autora remete ao conceito tomista da *materia signata quantitate* (matéria assinalada por uma quantidade); qualitativamente, ela insere as informações genéticas como fator determinante no princípio de formação da individualidade psicofísica.

²⁹ A separação em características quantitativas e qualitativas, naturalmente, é abstrata, dado que se tratam de aspectos indissociáveis na concretude; Conrad-Martius sugere, inclusive, que a origem comum na mesma base concreta consistiria em uma solução para o problema da união entre corpo e alma. (Cf. *ibidem*, p. 41). A singularidade (qualitativa) da alma humana, no entanto, necessita de outro fundamento – a participação da dimensão espiritual –, o que veremos logo mais.

³⁰ Ales Bello observa que, no pensamento de Conrad-Martius, em razão da consideração da dimensão transfísica (relacionada à teoria quântica de energia), o próprio conceito de enteléquia é reinterpretado com a admissão das novas perspectivas que se abrem referentes às conexões entre essência e matéria, resultando em uma posição filosófica estratégica em relação ao vitalismo: “Essa abertura, falando do que é transfísico, impede que se caia no vitalismo, isto é, na absolutização da vida da natureza, afirmando que existe ‘algo mais’ em relação a esta, aquela que indicamos como dimensão transfísica e, ao mesmo tempo, demonstra a aceitação do vitalismo, que dessa forma, supera uma visão de tipo mecanicista, o que era sustentado antes do positivismo.” (ALES BELLO, Angela. A formação da pessoa: reflexões do ponto de vista antropológico. In: BICUDO, Maria Aparecida Viggiani; BELLUZZO, Regina Célia Baptista. (org.) *Formação humana e educação*. Bauru: EDUSC, 2001. p. 21-39, p. 24-25).

³¹ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 224.

sentido próprio é concebida como a forma *espiritual* que o qualifica de modo *pessoal*. Vejamos, portanto, no que consiste o espírito, inicialmente da perspectiva steiniana, analisado no interior da relação intencional e, posteriormente, em seus aspectos constitutivos ônticos, do ponto de vista de Conrad-Martius.

No Capítulo V de *Potência e ato*, Stein apresenta uma caracterização preliminar do ser espiritual, considerando que a vida espiritual consiste na distensão entre os polos subjetivo e objetivo. Nesse sentido, as marcas da vida espiritual se manifestam pela intencionalidade, a inteligibilidade e a pessoalidade: a inteligibilidade consiste em ser *transparente*. Ser transparente implica ser consciente do próprio movimento e também de algo que o espírito não é, ou seja, é colocar em movimento a si mesmo e algo diferente de si. A transparência compreende, portanto, a *abertura* a outros objetos, o que inclui outros sujeitos espirituais. No movimento da relação intencional, destaca-se ainda outro aspecto relacionado à transparência do espírito: ser transparente não é apenas ser consciente de si mesmo, mas também daquilo que o próprio indivíduo é e de *como ele é a cada instante*; aqui, a *autoconsciência* do que o indivíduo é e de como ele é ainda não consiste em um conhecimento racional, mas apenas *intuitivo*. Como veremos logo mais, esse é um aspecto que se mostrará bastante significativo no que diz respeito à apreensão e ao conhecimento da própria identidade pessoal. Ainda com relação à transparência, dissemos que ela consiste na autoconsciência do próprio *movimento*, o que conduz à consideração do espírito como *ato*.

Colocando em confronto a intencionalidade fenomenológica com as noções de ato concebidas pela Escolástica, Stein identifica um triplo sentido: (i) ato como princípio (forma); (ii) ato como ser atual e (iii) ato como ser ativo. É no segundo sentido – ser atual – que se distinguem as formas nas quais o espírito se configura: como espírito subjetivo (o existir por si mesmo), e como espírito objetivo (o existir para um sujeito espiritual), sendo que a subjetividade consiste na forma mais própria do que é espiritual.³² É do sujeito que brota a vida espiritual e, desse modo, ele consiste em algo que vem *antes* dela que é propriamente seu ser. O sujeito, portanto, está na base, mostrando-se como o princípio do ser, o que implica afirmar que o espírito não existe por si mesmo: precisa de um sujeito pra existir, isto é, tem a necessidade de participar de um ser real, no sentido de Conrad-Martius.

Como dissemos, a vida espiritual consiste na distensão entre os polos subjetivo e objetivo, o que, em termos de conhecimento, implica a identificação de formas *do* ou *no* objeto. Aqui, as distinções de Héring ganham uma relevância particular: não se trata

³² Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 84.

propriamente de duas alternativas – a identificação de formas *do* ou *no* objeto –, mas sim de duas perspectivas correlatas, por assim dizer. A forma no objeto, ou seja, sua *μορφή* (forma essencial) é apreendida intuitivamente na relação intencional; a partir dela, pelo ato de ideação, constitui-se a forma do objeto como *εἶδος* para o sujeito. Nesse sentido, as ideias subjetivas nunca chegariam a coincidir exatamente com a espécie objetiva: o pleno conhecimento da espécie seria inalcançável para o ser humano. O nome, a designação que damos às espécies, segundo Stein, consistiria no encontro de todas as ideias subjetivas; esse encontro coincidiria com o sentido objetivo das coisas. Nessa direção, Stein observa que, em termos husserlianos, as ideias inerentes ao espírito subjetivo corresponderiam à noese, enquanto o correlato objetivo, ao noema, mostrando que noese e noema são sempre dois lados de uma mesma coisa.³³

Confrontando essas noções com as concepções de Tomás de Aquino, Stein identifica uma reciprocidade em termos de ato e potência que se estabelece entre os polos subjetivo e objetivo. No pensamento tomasiano, da parte da coisa material, a forma é atual, no sentido de ser a forma da coisa, mas é potencial no sentido de estar disponível ao conhecimento, ou seja, de ser inteligível; da parte do intelecto, a forma é atual como espírito em movimento (intelecto ativo que busca o conhecimento), mas é potencial porque ainda não é conhecimento atual da coisa a ser conhecida. Desse modo, a forma (espécie) da coisa e o intelecto passam reciprocamente da potência ao ato.³⁴ Isso denota uma peculiaridade significativa: não haveria via de acesso – a intencionalidade mesma – se ambos os polos não estivessem, ao mesmo tempo, em potência e em ato. Em outras palavras, não haveria a possibilidade de passagem entre algo puramente material e algo puramente espiritual. Com base nessas análises, é possível perceber que transparência, abertura e atividade se comportam de modos diferentes no espírito subjetivo e no espírito objetivo (relacionado ao noema ou à espécie, a depender da ordem a que se refere): no espírito subjetivo, há consciência de si mesmo e a capacidade de apreender, bem como de conhecer; no espírito objetivo, há a capacidade de ser conhecido, apreendido e objetivado.

³³ Podemos aqui fazer um paralelo com o mesmo tipo de afirmação que Conrad-Martius faz referente à relação entre o cosmos do sentido e o cosmos do ser que, no intelecto humano coincidiriam; nesse caso, para Stein tratar-se-ia de uma *ideia ideal subjetivamente perfeita* que em seu preenchimento apreende o caráter de uma objetividade. Segundo a pensadora, quando visamos as coisas mesmas (ainda de modo irreflexivo), ideias acerca dessas coisas mesmas são constituídas a cada instante; essas ideias que sustentam a relação intencional remetem, ao mesmo tempo, para uma *ideia ideal* que se encontra além das ideias mesmas. O sentido objetivo do nome consistiria precisamente nisso em que todas as ideias subjetivas se encontram e em que coincidem em termos de preenchimento. (Cf. *ibidem*, p. 99).

³⁴ Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 92.

Em suas análises dirigidas especificamente ao espírito subjetivo, Stein identifica ainda mais um aspecto: o intelecto não age sozinho; a atividade da razão se mostra impossível sem a *vontade*. O intelecto não se dirige a nenhum objeto, se não for motivado. Em um primeiro momento, é identificado um estágio de repouso, no qual o intelecto recebe um estímulo de modo passivo, por assim dizer; a partir disso, a atividade é relacionada à vontade de conhecer. Desse modo, o entendimento consiste na atividade de acolher os sentidos do mundo e organizá-los, de modo a direcioná-los ao conhecimento do ente; a vontade, por sua vez, reorganiza os atos direcionados à apreensão do que é possível apreender: o encontro entre o sujeito espiritual e o objeto, portanto, não é meramente racional. O ato volitivo, porém, mostra-se relacionado a mais uma peculiaridade do espírito subjetivo: o *ato livre* – o que examinaremos especificamente em 4.2.2. Por ora, é suficiente estabelecer que a autoconsciência, a intelectividade e a liberdade caracterizam o espírito humano como *peçoal*.

O espírito, no entanto, não é entendido apenas nesse sentido. Stein observa que, como intelecto (racionalidade), o espírito é concebido como uma potência da alma, opondo-se, desse modo, à sensibilidade igualmente entendida como faculdade subjetiva; por outro lado, a pensadora observa ainda que o mesmo termo – *espírito* – também pode ser entendido como o oposto a tudo o que se manifesta à percepção sensorial. Sob essa perspectiva, espírito é relacionado ao sentido de *pneuma* e se opõe à materialidade física. Entendido assim, o espírito, por essência, tem as propriedades de leveza e de absoluta mobilidade, aqui relacionadas ao seu caráter objetivo.³⁵ No ser vivo, o *expirar* e o *inspirar* correspondem respectivamente ao *fazer-se espírito* e ao *fazer-se corpo vivente*, o que pode acontecer de modo totalmente inconsciente e involuntário (espírito objetivo). O espírito pessoal, porém, não tem a possibilidade de ser, sem que seja um eu, autoconsciente e livre. O eu, para ser radicalmente livre, não poderia ter a sua origem na natureza (totalmente determinada pelas leis da causalidade), sendo gerado, portanto, pela fonte absolutamente livre do espírito, independente do si.³⁶ Desse modo, o espírito permite ao indivíduo liberar-se da fixidade e do condicionamento do si no âmbito da natureza – por essa razão, o ser humano pode deter o domínio da sua esfera psíquica.

Vemos assim que, se por um lado a alma é responsável pela efetiva *entrada no si*, consistindo no peso que o ancora na profundidade (sentido “para baixo”), inversamente o

³⁵ Desse modo, confirma-se, mais uma vez, que o espírito subjetivo está relacionado à alma no sentido de formação individual, e o espírito objetivo, à forma geral, à ideia ou à espécie.

³⁶ Espírito aqui alcança a sua acepção de sentido “mais elevado”, justificando inclusive a respectiva expressão utilizada pelas pensadoras “do alto”. (Cf. STEIN, E. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 168-169).

espírito, cuja natureza é a leveza (o “sopro”), percorre o caminho “para o alto” propiciando a *saída do si*. Segundo Conrad-Martius, é nesse sentido que o ente pessoal é gerado e formado a partir das causas primeiras da natureza (“de baixo”) e, ao mesmo tempo, originário do espírito (“do alto”).³⁷

Para sintetizar a perspectiva steiniana relativa à dimensão espiritual, é importante destacar ainda que, por meio do contínuo movimento intencional entre sujeito e mundo, dá-se a apreensão dos valores, evidenciando uma especificidade da atividade do espírito: a intersubjetividade (inerente ao seu caráter de *abertura*). É precisamente por meio da relação intencional e da intersubjetividade que se revela a *transparência* do espírito quando, ao se dirigir para algo objetual, mostra-se como ser consciente dos próprios atos e de si mesmo. A dimensão espiritual, no entanto, não pode ser dissociada da dimensão anímica, de modo que as forças motivadoras determinadas pela vontade podem, de um lado, impulsionar a vida espiritual, bem como, de outro, podem ser suprimidas pelo agir livre.³⁸ Em *Ser finito e eterno*, Stein mostrará que, especificamente no indivíduo humano, alma e espírito (em suas múltiplas caracterizações) são praticamente indistinguíveis; com efeito, trata-se de uma *alma espiritual*. Nesse sentido, cabe à alma uma tripla tarefa: em termos essenciais, desenvolver a própria essência formando a si mesma; como forma, enformar o corpo (ocupando, assim, uma posição intermediária entre matéria e espírito); como espírito, manter o seu ser em si e ter a capacidade de ir além de si, atuando com toda a sua liberdade pessoal. A pensadora esclarece que a alma espiritual desenvolve seu ser em múltiplos modos e, nesse sentido, não é possível

³⁷ Cf. CONRAD-MARTIUS, H. *Metaphysische Gespräche*, op. cit., p. 235. As duas pensadoras concordam com o *duplo nascimento* do ser humano a partir “do alto” e “de baixo”. No entanto, quanto ao que vem “de baixo”, Stein apresenta uma divergência em relação à concepção admitida por Conrad-Martius. Para Conrad-Martius, o que vem “de baixo” consistiria em uma potencialidade pura, sem forma; seria o estatuto que caberia à matéria-prima (informe), caos anterior a qualquer substancialização. O que vem “de baixo” seria concebido como um *nada* (em termos de substância), uma vez que carece completamente de forma; esse *nada*, porém, consistiria em uma vitalidade caótica por subsistir no contínuo anseio de ser. O que é paradoxal – e isso é observado pela própria Conrad-Martius –, é que essa multiplicidade caótica deva ser admitida também com *alguma forma* que, porém, seria justamente a forma da *não-forma*. (Cf. *ibidem*, p. 125). É exatamente a esse ponto que Stein se opõe; ela considera que a matéria-prima não poderia ser entendida como um *nada*, dado que a vitalidade (“vida ávida de ser enformada”) consistiria já em um tipo de forma.

³⁸ Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 249. No ser humano, em razão de a alma ser qualificada espiritualmente, ou seja, por consistir propriamente em uma *alma espiritual*, o impulso relacionado a um desejo (como acontece no animal), absolutamente determinado por relações da causalidade natural, é convertido em *vontade*, como explica Costa, “um ato motivado por significados e não por causas” (COSTA, Vincenzo. *Vontade e pessoa segundo Edmund Husserl e Edith Stein*. Tr. Eduardo Dalabeneta. *TQ–Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein*: escritos críticos, ano XV, n. 30, p. 213-234, 2016/2, p. 217). Esse aspecto se tornará mais claro em 4.2.2. Uma leitura rigorosa do tratamento fenomenológico dado por Stein às peculiaridades inerentes à alma e ao espírito é feita por Lavigne em seu artigo *Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein: uma renovação fenomenológica do pensamento aristotélico-tomasiano*. Tr. Maria Cecília Isatto Parise. *TQ–Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein*: escritos críticos, op. cit., p. 101-124.

conceber a separação entre suas dimensões, pois, em sua essência mais íntima, a alma é espírito.³⁹

Posto isso, é necessário agora examinar mais de perto o caráter constitutivo da dimensão espiritual em seu sentido originário, da maneira como foi explanado por Conrad-Martius – a substância pneumática, sobre a qual já antecipamos alguns aspectos em 3.1.1.2 –, pois sua peculiaridade é fundamental para a compreensão da origem do eu.

4.1.2 A origem do eu e seu modo de ser

Dissemos que a substância pneumática é a forma do ser do *archéo*.⁴⁰ Na obra *O ser*, Conrad-Martius procura realizar a análise ontológica da substancialidade espiritual a partir da apreensão da essência espiritual do ser humano que, a seu ver, trata-se de “uma forma radicalmente peculiar de ser” (*um eine radikal eigentümliche Seinsform*)⁴¹. Isso porque, por meio dela, o simples si (do animal) é modificado na forma própria do eu (*Ichheit*), fazendo com que, em razão do poder e da liberdade propiciados pela dimensão espiritual (ou seja, pela *autotranscendência*⁴²), seja alcançado o *ponto absoluto de retrocedência*⁴³.

³⁹ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 387-388). Com efeito, a tripla tarefa da alma no pensamento steiniano deve ser considerada como uma unidade trinitária (cf. *ibidem*, p. 390), o que, segundo Savian, pode ser entendido como uma ampliação da *analogia entis* para uma *analogia trinitatis*. (SAVIAN FILHO, Juvenal. A Trindade como arquétipo da pessoa humana: a inversão steiniana da analogia trinitária. *TQ – Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein: escritos críticos*, ano XV, n. 30, p. 293-315, 2016/2; cf. também GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara. Essere finito ed eterno: l'uomo come immagine della Trinità. In: SIMPOSIO INTERNAZIONALE EDITH STEIN: Testimone di oggi, Profeta per domani, I, 1998, Roma. *Atti del Simposio Internazionale*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, 416 p.).

⁴⁰ Cf. p. 99-101.

⁴¹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 119.

⁴² Cf. p. 100-101.

⁴³ Cf. p. 100-101. Sobre a noção de retrocedência de Conrad-Martius, Ratzinger traz uma pequena passagem que ilustra essa peculiaridade fundamental do eu em seu texto *Sobre a noção de pessoa em teologia*: “É da natureza do espírito se relacionar, a capacidade de ver a si mesmo e ao outro. Hedwig Conrad-Martius fala da retrocedência do espírito: o espírito não está apenas lá; ele se volta sobre si mesmo, por assim dizer; conhece a si mesmo; constitui uma dupla existência que não apenas é, mas *conhece* a si mesma, *tem* a si mesma. A diferença entre matéria e espírito, portanto, consistiria nisso: a matéria é *das auf sich Geworfene* (o que é lançado sobre si mesmo), enquanto o espírito é *das sich selbst Entwerfende* (o que se lança adiante, guia ou projeta a si mesmo), o qual não apenas está lá, mas está ele mesmo transcendendo a si mesmo, ao olhar para o outro e ao olhar para si mesmo (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig, *Das Sein*, op. cit., 133). No entanto, isso pode ser [...] abertura, relação com o todo e reside na essência do espírito. E precisamente nisso, a saber, que não apenas é, mas alcança além de si mesmo, chega a si mesmo. Ao transcender a si próprio, ele *tem* a si próprio; por estar com o outro, ele primeiro se torna ele mesmo, alcança a si mesmo. Expresso de maneira diferente: estar com o outro é sua forma de estar consigo mesmo. Recordar-se um axioma teológico fundamental, aplicável aqui de uma maneira peculiar, a saber, a afirmação de Cristo: ‘Somente quem se perde pode encontrar a si mesmo’ (Mt. 10:36). Essa lei fundamental da existência humana, que Mt. 10:36 entende no contexto da salvação, caracteriza objetivamente a natureza do espírito que alcança a si mesmo e atualiza a sua própria plenitude apenas se afastando de si mesmo, indo para o que é diferente de si mesmo.” (“*It is the nature of spirit to put itself in relation, the capacity to see itself and the other. Hedwig Conrad-Martius speaks of the retroscendence of the spirit: the spirit is not merely there; it goes back upon itself, as it were; it knows about itself; it constitutes a doubled existence which not only*”

Com relação à autotranscendência, destaca-se uma distinção entre as substâncias hilética e pneumática. Na substância hilética, é crucial que a autotranscendência também seja *real (reell)*; nesse caso, o *si próprio* não é deslocado para nenhuma dimensão anterior, pois se constitui na própria autotranscendência. Na substância pneumática, no entanto, a autotranscendência é infinitamente deslocada para trás de si mesma, motivo pelo qual ela não pode ser *real (reell)*. A impossibilidade da substância pneumática de ser *real (reell)* remete ao momento da apreensão objetual: a substância hilética tem de ser *real (reell)*, dado que tornar-se objetual é a sua essência; a substância pneumática, por sua vez, está sempre superando a si mesma para *ser* – ela só alcança a objetualização, escapando de si mesma: trata-se de um abismo ontológico e não ôntico. Pode-se dizer, portanto, que a substância pneumática é onticamente real, mas não *reell*, pois nunca alcança a si mesma ontologicamente. Se o *abismo ôntico* encontrado na constituição da substância hilética já era um momento curioso, agora a compreensão do *abismo ontológico* encontrado na constituição da substância pneumática se mostra ainda mais desafiador. É necessário, segundo a pensadora, concentrar-se no exame do *eu em geral* em sua peculiaridade, ou seja, o eu não considerado especificamente como meu eu, mas como eu em geral, o ente egoico como tal.⁴⁴ Conrad-Martius parece retomar, *de certo modo*, a concepção de Husserl de eu puro, com uma ressalva: segundo a pensadora, para alcançar verdadeiramente o eu em geral, seria preciso superar a filosofia idealista do mestre, rompendo as barreiras da imanência do puro *cogito* transcendental. Como dissemos, da perspectiva da filósofa, é preciso partir do *sum* para alcançar o *cogito*: “O momento de ser que se encontra no ‘*sum*’ apreende e compreende o eu em sua fundamentação ôntico-substancial, na qual ele não é apenas uma *res cogitans*, mas uma *res cogitans*.”⁴⁵ Trata-se de uma inversão na tônica do *cogito*, *ergo sum*, fazendo com que o ser, em vez de justificar-se epistemologicamente a partir do próprio *pensar*, seja ontologicamente concebido de acordo

is, but knows about itself, has itself. The difference between matter and spirit would, accordingly, consist in this, that matter is what is ‘das auf sich Geworfene’ (that which is thrown upon itself), while the spirit is ‘das sich selbst Entwerfende’ (that which throws itself forth, guides itself or designs itself) which is not only there, but is itself in transcending itself, in looking toward the other and in looking back upon itself (CONRAD-MARTIUS, Hedwig, *Das Sein*, op. cit., 133). However this may be [...] openness, relatedness to the whole, lies in the essence of the spirit. And precisely in this, namely, that it not only is, but reaches beyond itself, it comes to itself. In transcending itself it has itself; by being with the other it first becomes itself, it comes to itself. Expressed differently again: being with the other is its form of being with itself. One is reminded of a fundamental theological axiom that is applicable here in a peculiar manner, namely Christ’s saying, ‘Only the one who loses himself can find himself’ (Mt. 10:36). This fundamental law of human existence, which Mt. 10:36 understands in the context of salvation, objectively characterizes the nature of the spirit which comes to itself and actualizes its own fullness only by going away from itself, by going to what is other than itself.” (RATZINGER, Joseph. (1990) Concerning the notion of person in theology. *Communio*, 17, p. 439-454, p. 451).

⁴⁴ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 125.

⁴⁵ „Das in dem ‘sum’ liegende Seinsmoment ergreift und begreift das Ich in seiner ontisch-substanzialen Fundiertheit, in der es eben nicht nur eine *res cogitans*, sondern eine *res cogitans* ist.“ (Ibidem, p. 125).

com a sua essência a partir de um *peculiar modo último de ser-próprio* (*eigentümlichen "letzten Weise des Selberseins"*). O que Conrad-Martius parece querer mostrar é que somente é possível alcançar a autêntica essência do eu pelo contraste apreendido a partir do eu real, distinguindo-se as esferas do *real* e do *reell*. Assim, é possível perceber que o eu puro se encontra em uma autotranscendência absoluta em relação a si mesmo. O eu puro, no entanto, não é um segundo eu que estaria *por trás* do eu empírico; com efeito, trata-se de um único eu que é real. A questão que se coloca aqui é saber de que modo uma essência real (*Realwesen*), como é o caso desse eu, poderia transcender a si mesma de modo a permanecer absolutamente *atrás* de si mesma.

Esse eu único se constitui no próprio momento em que se desloca onticamente *para trás* de si mesmo, o que consiste ao mesmo tempo em um absoluto recuar – esse *para trás*, na verdade, consiste em um *fundar-se que porta adiante*. A ancoragem desse eu, no entanto, não é um *afundar-se* como acontece com o *hypokeímenon*, que deve permanecer sob ou atrás de si, envolvendo a si mesmo para que a partir dele a substância material se desdobre; o *hypokeímenon*, dado que carrega e envolve a si mesmo sendo seu próprio fundamento, é absolutamente *afundado* no ser. Nada disso é encontrado no eu: nele, nada *repousa*, subjaz ou é carregado; o eu se eleva para além de si mesmo ôntico-constitutivamente.

Conrad-Martius explicita que o caráter ativo e pessoal do *ser-si-próprio* (*Selber-Sein*) do ser do *archéo* se deve à sua situação ontológica originária, ou seja, seu caráter pessoal só é possível porque, essencialmente, essa substância permanece completamente livre de qualquer ser e qualquer si próprio nela configurado.⁴⁶ Nesse sentido, entende-se que, na substância pneumática, o *autoportar-se* não tem o papel de substrato como na substância hilética; o si próprio que detém o poder de si é formado na e por meio da substância pneumática e consiste em um momento peculiar que vai além do simples *si ôntico* que determina qualquer substância: seu si próprio é qualificado desde o fundamento para poder ser pessoal.⁴⁷ O ser do *archéo*, como ente, eleva-se a si mesmo tornando-se um ente próprio na medida em que tem o poder de ser pessoal: esse poder constitui seu ser real, sua própria existência; o ser do *archéo* coloca a si mesmo no ser, ou seja, obtém por si mesmo uma posição no ser.

Diferentemente da substância hilética, que consiste em um autoenvolvimento acabado, perfeito, a substância pneumática compreende a si mesma *no* ser. Em outras palavras: ela só é, só alcança o ser colocando-se na atualidade da própria posição ôntica, ou seja, ela nunca é acabada, mas sempre presente, sempre atual. Com isso, chega-se novamente a um paradoxo

⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 128.

⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 128.

similar ao anterior: como um ente que coloca a si próprio pode alcançar o ser apenas ao colocar-se a si próprio?

Conrad-Martius procura explicitar o momento decisivo da constituição ôntica da substância pneumática a partir da análise fenomenológica da relação intencional: ao apreender algo, o ser do *archéo* obtém uma posição própria por meio de um *contraimpulso* (*Gegenwurf*) que torna esse algo objeto. Sem fundamento em si mesmo, o ser do *archéo* precisa de um “contraponto” que fundamente sua existência, precisa de um fundamento fora de si para ser. Se não houvesse um objeto a ser apreendido – hipótese solipsista –, o único modo de um eu alcançar o ser seria apreendendo a si mesmo como objeto; se não for esse o caso, não há a necessidade de um eu apreender a si mesmo para ser: é necessário apenas um objeto que funcione como contraponto para que o eu alcance a existência.⁴⁸ Desse modo, o ente egoico se eleva a partir de uma ausência de fundo existencial de si mesmo para alcançar a si mesmo: em sua *infundabilidade* originária, o eu deve criar seu fundamento próprio. Existindo, ele coloca o fundamento de sua existência: funda a si mesmo no próprio *ser*, ou seja, ao fundar a si mesmo, ele é. E é precisamente isso que é.⁴⁹

O aspecto curioso desse fundamento é que ele é encontrado para além de si; a substância pneumática deve ancorar-se fora de si mesma em uma superação transcendental no próprio ser. Essa ancoragem fora de si, no entanto, deve permitir que o si próprio *permaneça*: caso contrário, a transcendência não consistiria na *retrocedência* e a superação transcendental perderia seu sentido ontológico. O si próprio permanece em sua própria origem sem fundo (*ungründigen Ursprung*). É o que Conrad-Martius chama de transcendência transcendental (*transzendente Transzendierung*): no contraimpulso, ocorre a *ultrapassagem* na qual aquele que ultrapassa permanece fora daquilo que ultrapassa em si mesmo. Ao contrário do que acontece na substância hilética, na substância pneumática, o autodesprendimento do si faz com que o si (que se autodesprende) permaneça junto a si.

Segundo a filósofa, a autofundação transcendental e existencial do ser do *archéo* é *iluminada* pela capacidade de conhecimento do eu, por meio da qual, de um lado, sua origem

⁴⁸ Observamos no entanto que, nesse momento, não se trata ainda de uma objetualização consciente; Conrad-Martius fala de uma objetualização na profundidade existencial do primeiro eu constituinte. É inerente à essência dessa objetualização completar/preencher (*vollenden*) a existência do *archéo*. A partir dessa objetualização, abre-se a possibilidade de apreensões *mais ou menos* conscientes; contudo, na apreensão fundamental que constitui onticamente o eu, já se *revela*, ao mesmo tempo, a presença de algo como contraponto/contraimpulso e o próprio eu para o eu. Segundo a pensadora, esse aspecto constitutivo do eu vai ao encontro da noção heideggeriana de *ser-aí* (em *Ser e tempo*), que deve ser compreendida desde a sua origem como eu inserido no mundo. Seria interessante talvez examinar como essa constituição pré-consciente do eu, no processo de objetualização *ainda não consciente* de algo do modo como é concebida por Conrad-Martius, poderia ser relacionada com as análises das sínteses passivas realizadas por Husserl.

⁴⁹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein, op. cit.*, p. 131.

sem fundo existencial não é realmente abandonada e, de outro, o objeto visado na ultrapassagem não é realmente alcançado. O seu fundar-se para além de si mesmo – que é apreendido, mas que permanece para além de si –, não é, portanto, alcançado. Com isso, o eu funda-se onticamente, sem que esse fundo lhe pertença realmente; desse modo, a sua origem existencial permanece completamente livre desse fundo, fazendo com que ele seja objetivo e não subjetivo.⁵⁰

Assim, a constituição ôntica e ontológica do eu é esclarecida por Conrad-Martius por meio da relação intencional: somente na medida em que o ser do *archéo* se direciona para além de si com o contraimpulso, ele alcança a si mesmo.⁵¹ Por meio da autofundação transcendental, o ser do *archéo* existe efetivamente, ou seja, alcança um lugar na existência, é efetivamente uma substância. Se toda substância (ou toda realidade) consiste em *ser si próprio* (*Selber-Sein*), então o *ser si próprio* das substâncias espirituais consiste na autofundação transcendental do seu ser originária e objetivamente infundado (*ursprünglich sachlich ungegründeten Seins*), ou seja, estritamente ao modo de ser do *archéo*, no sentido do *eu começo/comando*, como dissemos anteriormente. Como a sua existência consiste no ato da autofundação transcendental, a substância pneumática nunca pode ser acabada, autoencerrada consigo mesma. Em contrapartida, a substância hilética, sem o ato subjetivo da autofundação transcendental, consiste em um ser-assim efetuado fundamentalmente ao modo de substrato.

É importante destacar ainda outro aspecto da substância pneumática. Como vimos, no caso do ser do *archéo*, é necessário que algo seja apreendido pelo eu (não importando seu conteúdo) de modo a funcionar como contraponto ou contraimpulso, constituindo, assim, a plena existência do ente do *archéo*. Isso não significa que para subsistir o eu tenha de estar ininterrupta e voluntariamente dirigido a algo. A autofundação transcendental, que continuamente ultrapassa a si mesma garantindo a existência do eu, existe sendo essa *ultrapassagem*, consciente ou inconscientemente; nisso consiste a constituição ontológica da existência espiritual pessoal. Trata-se de uma presentificação primária (*primären Vergegenwärtigung*) que a pensadora descreve como uma *luz ôntica*, na qual uma esfera de mundo objetual está desde sempre presente ao eu, independentemente de qualquer ação voluntária ou involuntária: “Sem essa luz ôntica primária, a substância espiritual não seria constituível de modo algum”⁵². A partir dessa base ôntica que fundamenta a sua própria

⁵⁰ Cf. *ibidem*, p. 133.

⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 134.

⁵² „Ohne dieses primäre ontische Licht wäre geistige Substantialität überhaupt nicht konstituierbar.“ (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, op. cit., p. 137).

existência como ultrapassagem transcendental de si mesmo é que o ser humano empírico pode agir. O fator primordial da constituição do eu se mostra, portanto, pelo fato de que não é necessário que ele se reconheça em um tipo de autorreflexão *antes*, para *depois* apreender os outros objetos; em outras palavras, não é necessário que *o algo objetual* a ser reconhecido pelo eu transcendental seja primeiro o eu empírico, a partir do qual seria possível apreender os demais objetos. Basta que qualquer coisa se apresente como contraponto (naquela esfera primordial) para que o eu se reconheça a partir de sua autofundação transcendental. Aquilo que o eu alcança, que está para além de si, não é imediatamente algo do mundo: é simplesmente algo que está para além da própria origem do eu. Nisso consiste sua própria constituição; o ser do eu só pode ser em si por meio de uma ultrapassagem transcendental. Trata-se, portanto, de um *para além ôntico* primordial, a partir do qual é possível apreender o eu real transcendente, bem como o mundo real. Com efeito, em razão da estrutura constitutiva do seu ser, que é ser fundada para além de si mesma de modo a ser direcionada à apreensão do real transcendente, a substância pneumática é, na verdade, uma substância real (*reale Substanz*).⁵³

Outro aspecto a ser ressaltado, neste ponto, é que a dinâmica que se observa entre as substâncias hilética e pneumática serve, basicamente, como modelo para a compreensão de toda a dinâmica que Conrad-Martius concebe como atividade constituinte de todas as instâncias da realidade, sendo fundamental inclusive para a conversão do si animal em eu pessoal. Vimos que, por exemplo, no caso da substância hilética, são identificadas para a sua constituição um par de potências transfísicas polarizadas ao modo da relação potência-ato em seu próprio interior (*hylé* material – *hylé* pneumática).⁵⁴ É dessa mesma maneira que se estabelece a dinâmica constitutiva entre as dimensões do ser humano – física, psíquica e espiritual. Pode-se dizer, *grosso modo*, que se forma um tipo de hierarquia na dinamicidade pontencial-atual entre essas dimensões, de modo que a dimensão física consista na potencialidade a ser atualizada pela psíquica, e a psíquica, na potencialidade a ser atualizada pela espiritual. Naturalmente, essas passagens não são assim simples e diretas, mas perfeitamente intermediadas pelas potências e subpotências transfísicas que se relacionam entre si.

Dessa forma, como antecipamos no início de 4.1.1⁵⁵, a formação corpórea, constituída por duas subpotências bipolares físicas, consistiria na base potencial a ser atualizada pela

⁵³ Cf. *ibidem*, p. 139.

⁵⁴ Cf. p. 94-95.

⁵⁵ Cf. p. 172, nota 27.

subpotência psíquico-afetiva para a formação do si na dimensão psíquica. Do mesmo modo, a dimensão psíquica do si consiste na base potencial – o *psíquico originário* – a ser atualizada pela subpotência espiritual, formando o *espiritual originário*, base potencial para conversão do *si* em *eu*.⁵⁶ O espiritual originário corresponde ao modo específico de espiritualidade relativo à singularidade da alma espiritual pessoal. Um aspecto significativo a ser ressaltado aqui é que, na relação ato-potência que dinamiza as interações entre as potências transfísicas, ocorreria um intercâmbio de passividade e de atividade de ambas as partes, em uma influência recíproca. Desse modo, o espiritual originário não se restringe a atualizar a potencialidade do psíquico originário, mas de certo modo, deixa-se também potencializar por ele (no sentido de tornar-se potência). De um lado, ele é o instrumento que faz com que o si originário se torne efetivamente alma afetiva pessoal, própria do eu; de outro, o psíquico originário faz com que ele se substancialize *parcialmente*, tornando-o espírito humano qualificado em sua singularidade. Em outras palavras, o aspecto qualitativo do si (dado pela síntese entre a entelêquia – *lógos* da espécie – e o material genético) qualifica a pessoalidade do espírito, que por sua vez, personifica a qualidade do si: eis *a singularidade da alma espiritual humana*.

A entrada da espiritualidade, por assim dizer, no si originário é, portanto, o que distingue o espaço interior da alma humana do da alma animal, justamente por torná-la pessoal. Dada a peculiar reciprocidade – o caráter de intercâmbio de passividade e de atividade entre a psique e o espírito –, a psique humana é pessoal como um todo, em conformidade com o eu espiritual. Com isso, acreditamos ter sintetizado as principais características da substância pneumática e sua relação com a dimensão anímica, bem como a origem do eu, nos trabalhos desenvolvidos por Conrad-Martius que, como vemos, busca apreender o modo de ser originário nos estratos mais profundos do objeto investigado.⁵⁷

⁵⁶ Percebe-se que, desse modo, é possível admitir um duplo aspecto no interior da dimensão psíquica segundo a função (de ato ou de potência) que a psique assume diante das outras dimensões: uma psicofísica (a psique, como ato, forma o *si* a partir da base física potencial) e outra psíquico-espiritual (o *si* formado pela psique consiste, na verdade, no *eu em potência* a ser atualizado pela dimensão espiritual). (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Geistseele des Menschen*, op. cit., p. 19-21).

⁵⁷ Em seu artigo, *Fenomenologia do espiritual em Hedwig Conrad-Martius*, Caputo procura mostrar as relações que Conrad-Martius estabelece com as diversas instâncias para compor a sua fenomenologia ontológica, seja no âmbito das ciências naturais, seja nas regiões do ser real ou do ser puramente fantasioso. Com relação à dimensão espiritual, o autor destaca, de um lado, o aspecto de continuidade entre matéria e espírito e, de outro, os modos inerentes ao espiritual, identificados por Conrad-Martius como variações eidéticas precisamente no sentido fenomenológico proposto por Husserl. (Cf. CAPUTO, Anselmo. Fenomenologia dello spirituale in Hedwig Conrad-Martius. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, p. 225-343, em particular, a partir da p. 310). Acerca da concepção do eu de Conrad-Martius, Miron defende, em alguns de seus artigos, a tese de que a ideia fenomenológica da pensadora em relação ao eu é parte inerente à sua filosofia do ser. Sobre essa perspectiva, veja-se: MIRON, Ronny. The Ontological Exclusivity of the I. *Phänomenologische Forschungen* 2017, p. 97-116, 2017 e The Phenomenal Experience of the “I”: The Idea of the “I” in Hedwig Conrad-Martius Early

Stein, por sua vez, procura alcançar o modo específico do eu pessoal, examinando a relação intrínseca que se estabelece entre suas duas dimensões: a necessária (eu puro) e a contingente (eu psicológico/empírico). A investigação do eu pessoal é realizada por Stein considerando o seu caráter essencial e, portanto, não coincide com o eu empírico; eu puro e eu pessoal, portanto, não se encontram precisamente em dimensões distintas.

Na obra *O problema da empatia*, Stein define o eu puro como o sujeito que se autoapreende como eu diante de outro eu, porém, de modo vazio, sem nenhuma *qualificação*.⁵⁸ Em contraste com o eu puro, mostra-se o eu pessoal que, por sua vez, distingue-se qualitativamente do eu pessoal de outros indivíduos pelo seu *modo de ser*. Ao elemento que determina o modo único de ser de cada indivíduo, Stein denomina núcleo pessoal. Esse núcleo consistiria na essência que faria com que todos os atos do indivíduo fossem infundidos pelo seu modo singular de ser, irradiando-se, assim, por todas as suas dimensões; além disso, esse centro determinaria o desenvolvimento das predisposições relativas ao caráter.

O eu puro é apreendido pela consciência por meio de uma evidência que mostra os caracteres de necessidade e indubitabilidade. Segundo Husserl, 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.⁵⁹ Admitindo essa mesma perspectiva no que diz respeito ao eu puro, Stein direcionará sua investigação à apreensão do eu pessoal, considerando o caráter qualitativo do núcleo e, portanto, *preenchendo* com propriedades específicas, singulares, as vivências apreendidas em sua generalidade pelo eu puro.⁶⁰

Phenomenology. In: BOTTONE, Angelo. (ed.) *Yearbook of the Irish Philosophical Society 2014/2015 (IPS Yearbook)*. Dublin: Irish Philosophical Society, 2016, p. 99-123.

⁵⁸ Cf. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*, op. cit., p. 41.

⁵⁹ Cf. HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*: de acordo com o texto de Husserliana I. Org. Stephan Strasser. Tr. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013, §31, p. 104. Quanto à concepção de eu puro de Husserl e à noção de eu pessoal de Stein, permitimo-nos indicar nosso estudo que propõe um confronto das duas perspectivas. (Cf. TRICARICO, Clio Francesca. O eu a partir dos pensamentos de Edmund Husserl e Edith Stein. *Argumentos*, ano 9, n. 18, p. 34-47, jul./dez. 2017).

⁶⁰ Naturalmente, Husserl não deixou de examinar a questão do eu pessoal, como é possível observar, por exemplo, em *Ideias II* (Cf. HUSSERL, Edmund. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: ricerche fenomenologiche sopra la costituzione e Libro terzo: la fenomenologia e i fondamenti delle scienze. Tr. Enrico Filippini. Vincenzo Costa (ed.). Torino: Einaudi, 2002, em particular, Seção III, Parte II). Para o escopo deste trabalho, no entanto, interessa-nos apresentar os desenvolvimentos realizados por Stein acerca do eu pessoal, o que não significa desconsiderar a influência dos escritos de Husserl em seu pensamento, dentre os quais, a própria obra *Ideias II* que Stein transcreveu e organizou. No entanto, como observa Lavigne, a abordagem steiniana assume novos contornos: “A alma steiniana não é mais, como foi na teoria da constituição de Husserl exposta na obra *Ideias II*, um objeto constituído com base em relações *causais* entre o *ego* puro dos outros e os seus comportamentos ou atitudes. Edith Stein os acessa interna e reflexivamente, seguindo, portanto, a prática do método fenomenológico, mas dirigindo-se para o que é *indicado*

Nesse sentido, Stein retoma a questão de caráter epistemológico: se o conhecimento a partir da formulação de juízos somente é possível a partir da relação estabelecida entre termos gerais, a singularidade última do indivíduo, então, seria intuitivamente apreensível, mas não cognoscível. Stein percebe que a constituição da objetualidade individual é realizada a partir da generalização dos momentos do objeto; no entanto, isso não significa que a objetualidade individual consista ela mesma apenas no conjunto desses momentos ou mesmo que ela derive inteiramente deles. Desse modo, a concretude do objeto individual permanece acessível apenas à intuição, não sendo possível levá-la a pleno conhecimento.⁶¹ Entretanto, Stein indicará outro modo de conhecimento que se distingue daquele concebido segundo a formulação de juízos: a singularidade, o *modo* de ser único de cada indivíduo, poderia ser apreendido por um tipo específico de *sentir*, que proporcionaria o conhecimento do individual de um outro modo, admitindo-se, de toda maneira, não ser possível apreender completamente a essência de um indivíduo. Esse *sentir* está diretamente relacionado ao modo próprio de ser apreendido em cada ato intencional, por meio do qual tem-se, de um lado, a autoconsciência simples dirigida ao objeto e, de outro, o ato da reflexão (naturalmente irreflexa). De acordo com a fenomenóloga, por meio dos atos especificamente relacionados à vida afetiva (*Gemütsleben*), o indivíduo pode obter a consciência do próprio eu pessoal, mesmo que não dirija um olhar para si mesmo.⁶² Ao dirigir-se intencionalmente para outros objetos, o indivíduo pode reflexivamente apreender seu próprio estado de ânimo – o que constitui a sua vida afetiva – em cada relação intencional. Dessa maneira, o indivíduo pode paulatinamente apreender seu *modo próprio de ser*, pois todos os atos carregam a marca da sua singularidade. De um lado, o processo poderia ser correlacionado à apreensão do modo invariável de ser – em termos husserlianos –, identificado em meio a todos os estados de ânimo vivenciados pelo indivíduo; de outro, a contínua percepção do próprio modo de ser revela a ancoragem dos diversos valores apreendidos nas relações intersubjetivas e do mundo dos objetos, em

como presença virtual *além* (ou melhor, *abaixo!*) dos limites da consciência clara e explícita, *aquém* da manifestação subjetiva noética.” (Cf. LAVIGNE, Jean-François. Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein, *op. cit.*, p. 116). Ainda no que diz respeito a essa questão, Ales Bello faz uma análise das concepções steinianas em relação à fenomenologia de Husserl no que se refere ao ser humano, em seu artigo *A antropologia fenomenológica de Edith Stein*; nesse artigo, a autora mostra como Stein, partindo da noção husserliana de eu puro, desenvolve suas análises de modo a alcançar o modo próprio do indivíduo humano, a pessoa, considerando suas relações com as diversas instâncias sociais e comunitárias. (Cf. ALES BELLO, Angela. L’antropologia fenomenologica di Edith Stein. *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, p. 23-43, 2011).

⁶¹ Cf. STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*, *op. cit.*, p. 98.

⁶² Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, *op. cit.*, p. 118-120. O sentimento relacionado ao *Gemüt* será explicitado em 4.2. Uma explanação sobre esse modo específico de *sentir* pode ser encontrada em: ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. Tr. Clio Francesca Tricarico. Pref. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 82-85.

diferentes estratos da profundidade interior do indivíduo. O importante a destacar aqui é que cada vivência é permeada simultaneamente por dois momentos distintos da consciência: o viver atual que traz o dado objetivo e, ao mesmo tempo – ou melhor, *no mesmo ato* –, o *sentir* subjetivo relacionado à vida afetiva. 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* que, da perspectiva de Stein, encontra-se intrinsecamente ligado ao *núcleo pessoal*: o centro que qualifica todos os atos do indivíduo com o seu modo próprio. Dessa forma, para dar continuidade à explanação da noção steiniana de eu pessoal, procuraremos agora compreender melhor no que consistem, na totalidade do indivíduo, seu *modo único de ser*, bem como os diferentes estratos nos quais se ancoram os diversos valores, dado que o conjunto dessas características constitui o que chamamos de caráter pessoal.

4.2 O CARÁTER PESSOAL

Como dissemos na Introdução, o tratamento dado à identidade pessoal neste trabalho concentra-se no âmbito da pesquisa de essência. Nesse sentido, o exame do *caráter pessoal* dirige-se ao cerne da questão, dado que, como poderemos ver agora com maior clareza, é determinado precisamente por um *núcleo essencial*, conforme o explanado em 3.2.1. O desenvolvimento do caráter pessoal e seus aspectos constitutivos foram bastante trabalhados por Stein por meio das análises voltadas para o que a pensadora denominou, em um primeiro momento, *núcleo da pessoa* ou *núcleo pessoal* – noção da qual já pudemos apresentar ligeiramente algumas características. Faz-se necessário agora explicitar de modo mais detalhado no que consiste esse centro fundamental.

Em linhas gerais, Stein define o *núcleo da pessoa* como o lugar mais íntimo do indivíduo humano: aquilo que a pessoa é em si mesma. A formação e o desenvolvimento do caráter pessoal seriam determinados por esse núcleo que imprimiria em cada ato o *modo peculiar* de ser do indivíduo. É importante, portanto, compreender em que medida essas afirmações se justificam, explorando o aspecto constitutivo do núcleo pessoal. Para tanto, acompanhamos o exame progressivo realizado por Stein, principalmente, com base na Parte VI da obra *Potência e ato* – em particular, §8 e §23h, nos quais a pensadora traz uma análise das relações que se estabelecem entre *essência*, *potências* e *núcleo da alma* –, e na Parte III de *Ser finito e eterno*, em que a concepção de essência é analisada de modo minucioso, e sobre a qual é possível realizar um confronto com as noções apresentadas por Héring em seu ensaio.

A noção de núcleo pessoal é trabalhada por Stein desde sua tese doutoral, *O problema da empatia*, publicada em 1917. Ao longo de suas obras, é possível observar um aprofundamento gradual da concepção de núcleo da pessoa que alcançará seu ápice em *Ser finito e eterno*, obra na qual ele é concebido como a *essência da alma*. De *Potência e ato* a *Ser finito e eterno*, observa-se um tipo de modulação no vocabulário usado por Stein, que parece seguir o aprofundamento da investigação da essência do indivíduo humano: em *Potência e ato*, trata-se inicialmente do estudo do *núcleo da pessoa* e, em um segundo momento, do *núcleo da alma*; depois, em *Ser finito e eterno*, é examinado o *núcleo da essência* para que posteriormente sejam feitas as análises das relações entre *essência, forças e vida da alma* (Parte VII, §9.3).

Na verdade, já em *Potência e ato*, a filósofa procura esclarecer a escolha do vocabulário, explicando que *núcleo e essência têm exatamente o mesmo sentido* no que diz respeito ao princípio formal interno do ser humano: a alternância entre os dois termos é feita apenas porque, na maioria das vezes, quando se fala de essência, pensa-se em algo geral e, nesse caso, Stein se refere à *essência de um único indivíduo*.⁶³

Na Parte VI de *Potência e ato*, a compreensão da essência como determinação do modo peculiar de um indivíduo – e não de algo geral – tem início com um desdobramento que Stein realiza a partir dos dados fenomenológicos em confronto com as distinções feitas por Tomás de Aquino acerca dos elementos constitutivos da alma. Tomás de Aquino distingue a subsistência potencial, habitual e atual da alma na totalidade de sua essência; dado que a essência é simples, não poderia coincidir com as potências e os atos que são múltiplos. As potências da alma são compreendidas como propriedades naturais que são *fundadas* na essência; os hábitos e os atos têm o caráter da efemeridade, enquanto a essência da alma é permanente. Desse modo, a alma, em um sentido geral, é compreendida como a interioridade em sua totalidade e a essência da alma como o princípio que forma a unidade psicofísica do indivíduo, princípio formal este que especifica a *espécie*, seja ela meramente animal ou relativa ao ser humano. Stein, no entanto, considera que na essência da alma do ser humano

⁶³ “E quanto ao direito de equiparar o núcleo, a essência e a alma (como ‘aquilo que é mais interior’)? Núcleo e essência têm idêntica subsistência de sentido como princípio formal intrínseco. A mudança de expressão se deve ao fato de que em ‘essência da alma’ e ‘essência do ser humano’ estamos mais inclinados a pensar em algo geral que torna a alma, alma, e o ser humano, ser humano, enquanto o núcleo é definido desde o princípio como o que o indivíduo singular é em si mesmo.” („Wie steht es nun mit dem Recht, Kern, Wesen und Seele (als ‚Innerstes‘) gleichzusetzen? Kern und Wesen haben als innerstes Formprinzip identischen Sinnesbestand. Der Wechsel im Ausdruck ist dadurch bedingt, dass man bei ‚Wesen der Seele‘ und ‚Wesen des Menschen‘ eher geneigt sein wird, an das Allgemeine zu denken, das die Seele zur Seele und den Menschen zum Menschen macht, während Kern von vornherein auf das festgelegt ist, was das einzelne Individuum in sich selbst ist.“ STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 175).

há uma diferença *qualitativa* em relação àquela da alma animal: enquanto no animal a essência da alma determinaria a espécie sem distinguir singularmente cada um de seus exemplares, no ser humano, a essência da alma determina uma singularidade única e irrepetível para cada indivíduo. Como dissemos acima, por essa razão, Stein preferiu denominar *núcleo da pessoa* a *essência singular da alma no ser humano*, pode-se dizer, para diferenciá-la da essência da alma animal que seria sempre geral, relativa à espécie. A essência singular da alma no ser humano, identificada com a sua forma substancial, realiza, assim, a forma da espécie no indivíduo atualizando sua peculiaridade singular, seu próprio modo de ser.⁶⁴

Em *Ser finito e eterno*, após uma detalhada análise da concepção de essência, Stein abandonará a expressão *núcleo da pessoa* para adotar, de uma vez por todas, especificamente no caso do ser humano, a expressão *essência da alma* no sentido de uma *essência singular*. Nessa obra, o tratamento dado à questão da essência da alma do ser humano se desvia um pouco da perspectiva do pensamento de Tomás de Aquino para encontrar respaldo nas análises de Duns Escoto, em particular, no que se refere à *diferença qualitativa*⁶⁵ entendida como a forma que concretiza a forma da espécie em uma essência singular. Desse modo, fica claro que, de acordo com Stein, a *essência da alma* ou o *núcleo da pessoa*, que determina o caráter pessoal e, portanto, a identidade pessoal do indivíduo humano, consiste em uma *essência singular*.

Nesse sentido, parece-nos evidente a contribuição das análises de Héring para o aprofundamento da noção de *núcleo pessoal* ou *essência da alma* de Stein, em primeiro lugar, por harmonizar de um modo peculiar as abordagens fenomenológica e metafísica no interior da própria essência. Em segundo lugar, porque, na noção de essência singular de Héring, encontram-se os elementos que permitem a Stein não somente tratar da essência de um único indivíduo humano como *modo singular* de concretização da espécie, como também legitimar a possibilidade de *autoformação*, como veremos logo mais, que pode ser entendida como determinação fundada na essência singular, precisamente por meio da ideia de que o *quid* essencial se irradia pelo *quid* pleno – o que corresponde, em certa medida, nos termos de Héring, à ideia de que o núcleo da essência funda suas determinações. Analisemos, portanto, essas características do núcleo pessoal mais de perto.

⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 255-256.

⁶⁵ Com relação às concepções de Duns Escoto sobre a diferença qualitativa, retomadas por Stein, veja-se: ALFIERI, Francesco. *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade*. Tr. Juvenal Savian Filho e Clio Francesca Tricarico. Pref. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Posf. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2016.

A concepção de núcleo de Stein pode ser correlacionada à noção de si de Conrad-Martius, se observarmos corretamente certas distinções. Vimos que, com a interação dinâmica entre os dois princípios originários – o que vem do alto (ato/espírito) e o que vem de baixo (potência/matéria) – nos seres vivos, o processo de *entificação*, por assim dizer, tem início com a constituição do *si*, que pode ser considerado como o ponto de origem a partir do qual se desenvolve todo e qualquer ser. Nessa mesma direção, Stein admite que todo ser vivo tem um núcleo, sua causa primeira, a partir da qual tem início um movimento próprio. Esse centro imprime o movimento contínuo no processo de desenvolvimento de suas predisposições que se manifestam tanto na exterioridade como na interioridade do ente. O processo de desenvolvimento de todo ser vivo tem uma estrutura geral que consiste em um contínuo tornar-se (*Werden*), resultando em um crescimento até o ponto máximo de desdobramento, a partir do qual se dá o seu declínio até o final. Nesse processo, o núcleo impõe, desde o início, a “direção” que determina a totalidade a ser alcançada pelo *télos* do ser individual.⁶⁶ Em outras palavras, o núcleo põe em movimento ininterrupto a realização direcionada à plenitude do ser que se encontra na situação originária, que está, por assim dizer, em potência – Stein usa o termo *schlummern* (cochilar) como se quisesse remeter a uma realidade que ainda dorme. Por meio de sucessivas mudanças, que consistem na contínua atualização de suas potencialidades, o ser se realiza no decorrer desse processo.⁶⁷

Na noção de Conrad-Martius, vimos que o si converte-se em eu no indivíduo humano. O núcleo pessoal de Stein também consistiria em um eu? Segundo Stein, eu e núcleo não são coincidentes, mas pode-se considerar que o eu é *inserido* no núcleo e desempenha um papel fundamental. Essas noções se tornam mais claras se passarmos a usar a expressão que a própria pensadora adotou, por fim, no lugar de núcleo: *essência da alma* (ou também *alma da alma*). Vimos em 4.1.1 que a alma humana é qualificada ao modo do espírito, consistindo, com efeito, em uma *alma espiritual*; vimos também que à alma espiritual cabe três tarefas principais: (i) desenvolver a própria essência formando a si mesma; (ii) enformar o corpo individual na forma de uma unidade psicofísica; e (iii) manter seu ser em si, tendo a capacidade de continuamente ir além de si. Para realizar essas tarefas, a alma espiritual humana dispõe de algumas potencialidades, tais como o intelecto e a vontade relacionadas a

⁶⁶ Percebe-se que aqui se insere a noção de enteléquia; na verdade, Stein chega a definir o núcleo da pessoa como enteléquia, dado que cabe ao núcleo a constituição do organismo psicofísico na sua totalidade de modo que ele se concretize na dimensão espaçotemporal conforme o seu *télos*. („Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass diese Substanz oder der Kern der Person Entelechie ist.“ STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 262). A noção de enteléquia será bastante explorada pelas duas pensadoras, mas de modo mais pormenorizado por Conrad-Martius.

⁶⁷ Cf. STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*, op. cit., p. 118.

um eu. O conjunto desses elementos compõem, portanto, a alma como um todo, mas em nenhum desses elementos identifica-se a *essência da alma*. Vejamos como Stein a alcança em suas argumentações.

Stein observa que a vida atual da pessoa é o cruzamento daquilo que ela é com aquilo que ela encontra, e é por meio dessas relações que suas potencialidades são paulatinamente atualizadas formando o caráter. Como dissemos, certas potências, após sua atualização, permanecem à disposição do indivíduo para serem retomadas de modo a até mesmo contribuir com a atualização de outras potências: são os hábitos⁶⁸. Hábitos, portanto, mostram-se intrinsecamente relacionados à formação do caráter. Examinando essas relações, a pensadora questiona se a pessoa *é* ou *tem* um caráter. Com base em suas investigações sobre os hábitos, Stein identifica que, neles, a atualização de potências está relacionada a um *crescimento de ser* do indivíduo, por meio da atividade de sua vida espiritual (racional, volitiva etc.), em seu aspecto *noético*. Noese não é exatamente algo que a pessoa *tem* e, portanto, hábito e caráter também não podem ser caracterizados como algo que a pessoa tem. Na verdade, o hábito mostra o que se tornou habitual no indivíduo, ou seja, à primeira vista, ele não diz *o que* a pessoa é, mas sim *como* ela é a cada momento. Isso implica dizer que *o que* ela é não é sem um *como*, indicando que o ser da pessoa é um ser que se apresenta em modos e qualidades mutáveis, que se revelam no fluxo de vivências.⁶⁹ Stein percebe, portanto, que a formação do caráter está diretamente relacionada ao desenvolvimento das qualidades psíquicas. Nesse sentido, observa que as vivências relativas à sensibilidade não entram nessa constituição, o que conduz à ideia de que as qualidades de caráter se restringem à dimensão espiritual – a verdadeira vida da pessoa se encontraria nas atividades espirituais do eu –, mas, na verdade, essa solução ainda não esgota a questão. O caráter, com efeito, encontra-se na dimensão espiritual, mas nem todas as atividades espirituais referem-se ao caráter, no sentido de que a capacidade cognitiva de um indivíduo, por exemplo, não consistiria em um fator próprio de determinação do caráter; ou seja: o intelecto, assim como todas as capacidades e predisposições do indivíduo são importantes para o desenvolvimento de suas qualidades psíquicas e, portanto, do caráter, sem, todavia, consistirem no seu modo próprio de ser. Stein descobrirá que o modo de ser do caráter está relacionado ao *sentido afetivo (Gemüt)*⁷⁰ e à

⁶⁸ Cf. p. 168, nota 10.

⁶⁹ Cf. STEIN, E. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 122.

⁷⁰ *Gemüt* é um termo de difícil tradução para o português; poderíamos dizer que se trata de um *sentimento* que permite ao indivíduo *viver* um valor, colocando em relação o sentido do valor apreendido e a afetividade com que é vivido. Como explica Savian: “O sentido afetivo (*Gemüt*) designa uma dimensão ou capacidade do espírito humano para entrar em contato com o mundo dos valores. Podemos chamá-lo de ‘dimensão’ ou ‘capacidade’

vontade, o que acabará por defini-lo como a capacidade de *sentir*, cujo impulso se transforma em vontade e em ação.⁷¹ *Sentir* aqui significa *viver os valores* que são apreendidos pela consciência, o que implica admitir que o caráter, portanto, configura-se como abertura ao mundo dos valores. Desse modo, a filósofa identifica duas essências constitutivas do caráter pessoal: a dos sentimentos e a dos valores.

Os valores, segundo Stein, são relacionados a uma escala que corresponderia aos graus de consciência nos quais eles são diferenciados entre negativos e positivos e, assim, relacionados à aceitação ou à rejeição, bem como à intensidade com que são sentidos por parte de um indivíduo. Esses valores e respectivos sentimentos denotam qualidades de caráter mais ou menos profundas. Todo valor é apreendido com um sentimento que toma e altera o estado do eu como um todo, e essa influência será tanto mais intensa, quanto mais profundo for o valor sentido. Com base nessa hierarquia⁷², é possível chegar a uma legalidade racional no âmbito dos valores, uma avaliação do que é certo ou errado, por assim dizer, o que permitiria avaliar também o caráter. Desse modo, os valores superiores deveriam sempre motivar ações voluntárias correspondentes, superando qualquer tendência relacionada a valores inferiores. Quando isso não acontece, é possível identificar um caráter no qual estão comprometidas a racionalidade e a capacidade de sentir adequadamente os valores.

Nesse ponto, mostram-se os papéis que desempenham o entendimento e a sensibilidade no desenvolvimento do caráter, o que é possível apreender por meio da análise da essência dos sentimentos. Os sentimentos, segundo Stein, são qualidades que têm como fundamento os bens. Do mesmo modo que há na hierarquia dos valores uma escala que parte daqueles inferiores (relativos à sensibilidade) até os superiores (inerentes à dimensão espiritual), há também uma escala da apreensão dos atos de valor que têm início a partir da esfera sensível até chegar à esfera da espiritualidade. A inteligência determina o grau de capacidade de apreensão de valores dentro da dimensão espiritual; desse modo, a apreensão do sentimento do valor será tão mais adequada quanto maior for a capacidade intelectual. No

porque nos damos conta de seu efeito específico: não se trata nem de uma operação intelectual de percepção/construção de um sentido nem de um ato da sensibilidade ou percepção por meio dos sentidos físicos, mas da ‘percepção afetiva’ de um sentido, quer dizer, da percepção de um sentido acompanhada imediatamente de um movimento da vontade que inclina a ver esse sentido como um bem. Em outras palavras, trata-se da vivência consciente de um objeto (percepção de uma unidade de sentido ou conteúdo da consciência) e associação imediata do afeto que o faz ver como um bem. (SAVIAN FILHO, Juvenal. *Gemüt*: nota explicativa. In: RUS, Éric de. *A visão educativa de Edith Stein: aproximação a um gesto antropológico integral*. Tr. Isabelle Sanchis... [et al.]; revisão técnica: Juvenal Savian Filho. Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2015, p. 73-74).

⁷¹ Cf. STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*, op. cit., p. 128.

⁷² Para a hierarquia de valores, Stein toma como base o estudo de Scheler intitulado *O formalismo na ética e a ética material do valor* (Cf. SCHELER, Max Ferdinand. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Band 1. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (2), p. 405-565, 1913).

entanto, como já dissemos, o intelecto não age sozinho: é necessário que seja motivado pela *vontade*.

Stein busca, então, compreender em que medida pode-se atribuir à pessoa a responsabilidade por suas próprias qualidades e seu caráter, partindo da análise da vontade. A vontade é o que motiva as vivências; as vivências, por sua vez, influenciam o desenvolvimento da psique, bem como o desdobramento das qualidades que constituem o caráter. Procurando compreender como opera a vontade, Stein examina o modo com que se desenvolve o próprio caráter do indivíduo, ou seja, o modo de funcionamento da dinâmica que forma o caráter. Segundo a pensadora, está *no poder do indivíduo* inibir tendências, vícios ou maus hábitos, bem como incentivar bons hábitos ou tendências, de modo a direcioná-lo ao desenvolvimento de virtudes. Essas inibições e incentivos ocorreriam dentro da limitação estabelecida pelo conjunto de predisposições originárias inerentes ao seu núcleo. No entanto, a vontade escaparia dessa limitação: somente a vontade está sob o total domínio do indivíduo, no sentido de que a toda pessoa é possível não só realizar um ato voluntário, como também fazer crescer a própria força de vontade.⁷³ No processo de desenvolvimento do caráter, a vontade acaba, portanto, por desempenhar um papel central na estrutura do indivíduo, na medida em que contribui com a sua *autoformação* ao permitir que o indivíduo *molde* suas próprias predisposições motivado por um agir racional.⁷⁴ Esse aspecto leva Stein a aprofundar o exame da própria constituição do caráter ainda na esfera da psique.

A apreensão da estrutura da psique e do caráter se dá do mesmo modo que ocorre a apreensão da estrutura geral do objeto, ou seja, por meio da intuição do *conteúdo* da vivência, o *εἶδος*. Desse modo, Stein observa que cada valor relativo às qualidades de caráter tem um correlato na esfera do âmbito geral: todos os valores são inerentes à multiplicidade de objetos que as pessoas podem ter em comum. Do mesmo modo, portanto, dá-se a apreensão de um *caráter geral* que pode ser subdividido em *tipos* de caráter. Um caráter absoluto que compreendesse a totalidade de toda a hierarquia de valores de modo perfeito não comportaria classificações; na verdade, o *conceito* de caráter, que poderia ser entendido como aquilo que é constituído por uma série de qualidades dispostas de determinado modo, tem a restrição de

⁷³ Cf. STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*, op. cit., p. 130.

⁷⁴ Observamos que também Conrad-Martius admite a autoformação do indivíduo no âmbito psíquicoespiritual, o que se daria pelo próprio tipo de constituição essencial do ser humano determinado pela sua dupla origem ôntica. Segundo a pensadora, até a autorrealização a partir do afundamento material do si que, no indivíduo humano consiste na origem do psíquico originário, já se encontra inserida em um processo de autocriação própria e pessoal – naturalmente, esse momento não se relaciona com a atividade do intelecto e da vontade. De todo modo, a ideia parece considerar um processo de autoformação que consiste em um *continuum* da formação material até o momento da autoconsciência. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Geistseele des Menschen*, op. cit., p. 62).

nunca permitir uma formação completa, ou seja, nunca alcança o indivíduo concreto. Por outro lado, um indivíduo humano nunca consegue desenvolver de modo ilimitado todas as suas virtudes. Isso faz com que sejam realizados diversos tipos de caráter de acordo com a variedade de capacidades de apreensão de valores por parte dos indivíduos. No entanto, o caráter individual, ainda que possa ser classificado sob um determinado *tipo*, carrega seu *modo único* de ser, infundido pelo núcleo: a singularidade de cada indivíduo humano. Esse aspecto é de suma importância, pois implica afirmar que, mesmo na suposição de um exemplo absolutamente hipotético e extremo, como o caso de dois indivíduos humanos, gêmeos, *absolutamente iguais* – não apenas em termos biológicos/genéticos, mas também em termos de suas determinações sócio-culturais etc. –, cada um deles teria um *modo único* de ser. Segundo Stein, essa peculiaridade pessoal se manifesta exteriormente em diferentes graus; porém, acima de qualquer manifestação exterior, a peculiaridade pessoal mostra a sua *força*, o que é constatável por ela se manter *diferenciada* em relação a todas as variações apreensíveis de *tipos* de caráter, todas as combinações de valores compartilhados de modo geral por todas as pessoas.⁷⁵

A peculiaridade pessoal, o *modo único* de cada indivíduo, de acordo com as análises steinianas, é apreendida/o como uma *qualidade simples*, que transmite a sua marca indelével a cada vivência, tornando o indivíduo uma personalidade unitária. Essa unidade é dada por um princípio que estabelece as *leis de conexão de determinadas qualidades* no interior da própria essência – ou como podemos dizer também, um princípio que regula os tipos de relações de necessidade no núcleo essencial, conforme as noções de Héring. Desse modo, nem todo arranjo de qualidades é possível para qualquer personalidade: cada indivíduo admitirá um campo diverso de variações, o que lhe permitirá acolher valores em diferentes graus de uma determinada maneira. Por exemplo, o tipo de caráter *solidário* é possível apenas para determinado tipo de personalidade, cujo *modo* permita a conexão de qualidades que tenham afinidade com a solidariedade. Essa legalidade de conexão de qualidades delimita, portanto, um campo de valores com os quais a personalidade pode se desenvolver. Com isso, percebemos que, de um lado, todas as determinações que compõem um *tipo* de caráter jamais poderiam dar conta de caracterizar totalmente a personalidade de um indivíduo, pois, ainda que o indivíduo se enquadrasse perfeitamente a certo tipo, seu *modo único* de vivê-lo não seria apreendido por meio do conjunto dessas determinações; de outro lado, o indivíduo não teria a possibilidade de alterar arbitrariamente suas qualidades ou predisposições de modo a

⁷⁵ Cf. STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*, op. cit., p. 131-132.

poder acolher valores que não estariam inscritos ou previstos, por assim dizer, em seu núcleo.⁷⁶

No que diz respeito à totalidade dos elementos que influenciam a formação do caráter, as análises steinianas indicam que o seu desenvolvimento envolve inúmeros fatores relativos não só à interioridade como também ao que é exterior ao indivíduo, pois mostra-se claramente a sua dependência das *relações* com o mundo para apreensão de valores.⁷⁷ Desse modo, a formação do caráter pessoal mostra-se vinculada a uma série de determinações que englobam diversos fatores inerentes à situação na qual o indivíduo está inserido: as características naturais (biológicas/genéticas), as condições orgânicas, suas predisposições originárias que delimitam um campo de realização da personalidade, como também as circunstâncias externas (seu contexto histórico ou as influências socioculturais) que incentivam ou impedem seu desenvolvimento. O modo único de ser, no entanto, independe dessas variáveis e se mantém como *momento qualitativo idêntico* que atravessa toda a vida psíquica da pessoa.⁷⁸ O momento qualitativo idêntico, o modo que é irradiado pelo núcleo a todos os atos, dá, portanto, ao indivíduo unidade interna e singularidade. Esse momento qualitativo que se mantém idêntico em todos os atos do indivíduo consiste em sua essência por excelência, que se desdobra no desenvolvimento do caráter pessoal, conforme as circunstâncias o permitam.⁷⁹

Como momento qualitativo que se infunde em todos os atos do indivíduo, o núcleo também é entendido como o modo que distingue singularmente os atos de uma pessoa dos atos de qualquer outra; da mesma maneira, o núcleo determina o modo como a pessoa apreende todos os objetos no mundo dos valores. Stein dá como exemplo a sensibilidade estética. Todos que têm sensibilidade estética apreendem o valor da beleza, cada um a *seu modo*; mas se a pessoa não tiver essa sensibilidade em sua predisposição originária, mesmo

⁷⁶ Teremos a oportunidade de examinar, logo mais, em que medida esta última determinação se sustenta. Ainda com relação ao modo único do indivíduo, Stein observa que nem todas as suas qualidades – físicas ou psíquicas – carregam a marca pessoal. Todos os *atos* do indivíduo carregam a marca pessoal, mas isso não significa que esse modo único transpareça precisamente em suas características – nesse sentido, as características estritamente físicas/sensoriais não estariam relacionadas ao caráter pessoal (como no exemplo dos gêmeos); do mesmo modo, também as características intelectivas não se relacionariam à marca pessoal do indivíduo, se entendemos, com isso, alguma maneira de determiná-la, pois o *modo único* de cada indivíduo independeria da capacidade intelectual.

⁷⁷ O caráter *relacional* é inerente à noção de pessoa e, naturalmente, está na base de toda possibilidade de apreensão de valores, bem como da constituição de sentidos. A questão mereceria um capítulo à parte, o que não cabe nesta pesquisa. De todo modo, julgamos significativa a observação de Seifert nesse sentido, que destaca a importância de considerar que a relação é inerente ao núcleo essencial do indivíduo humano. Seifert ressalta que Héring considerou o aspecto relacional na noção de essência como predicado *accidental*. Stein, naturalmente, insere a relação como traço *necessário* à essência da pessoa. (Cf. SEIFERT, Josef. *Essence and Existence*, *op. cit.*, p. 67-69).

⁷⁸ Cf. STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*, *op. cit.*, p. 134.

⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 134-135.

que estivesse diante de uma obra que tenha um tipo de consenso universal de beleza, não lhe seria possível *sentir* esse valor, não lhe seria possível nem mesmo desenvolvê-lo. Além desse *certo* caráter universal de consenso que é apreendido por todos os que têm essa predisposição, cada pessoa ainda estabelece uma *relação pessoal* com cada valor apreendido. Desse modo, determinado objeto pode ter um valor específico apenas para um indivíduo. Stein dá o exemplo do amor singular que se pode sentir por uma pessoa: certamente, esse amor não é sentido em razão de todas as qualidades de caráter e valores que essa pessoa possa ter e que são apreendidos por todos; o valor específico desse amor se dá por uma afinidade singular e, portanto, esse amor assume um caráter específico apenas para quem o sente. Essa apreensão absolutamente individual de cada valor, direcionado à apreensão específica do *modo* singular de ser de cada pessoa leva Stein a afirmar que a *qualidade* que consiste na marca individual de cada um é uma unidade de *sentido e valor*: “O *quale* unitário que constitui a ‘tonalidade’ individual de uma pessoa é sentido e valor em unidade.”⁸⁰

Outro aspecto a ser observado é que a *qualidade* que consiste na marca singular do indivíduo humano identificada na pesquisa fenomenológica está intrinsecamente relacionada ao problema da individuação tradicionalmente tratado pela Escolástica. Não é possível, neste trabalho, apresentar todas as análises de ambas as pensadoras relativas a essa problemática, de modo que procuraremos destacar apenas os pontos relevantes à nossa questão. Como vimos, as investigações relativas às dimensões do indivíduo humano mostram que sua origem provém de dois princípios constitutivos: a natureza e o espírito. Nessas duas esferas, distingue-se um aspecto fundamental: a primeira é caracterizada por elementos *quantitativos* sobre os quais se estabelecem relações de *causalidade*; à segunda, por sua vez, é inerente o caráter *qualitativo* e referente às conexões *motivacionais*. A distinção entre os aspectos quantitativos e qualitativos se faz primordial para a determinação do princípio de individuação. De maneira breve, a questão poderia ser descrita do seguinte modo: para a individuação de coisas estritamente físicas, poderia ser suficiente o resultado de uma identificação numérica e posicional no espaço e no tempo, ou seja: se temos dois objetos completamente idênticos (forma, matéria, acidentes absolutamente iguais), o que os distinguiria seria a sua posição espaçotemporal (aspecto quantitativo). Já para seres constituídos também por outras dimensões que não apenas a material, a questão se complica. No caso do ser humano, mesmo considerando que indivíduos idênticos quanto à espécie compartilhem dos mesmos acidentes, a distinção entre eles não consistiria em seus

⁸⁰ „Das einheitliche *Quale*, das die individuelle ‚Färbung‘ einer Person ausmacht, ist Sinn und Wert in eins.“ (Cf. *ibidem*, p. 136).

posicionamentos espaçotemporais, mas, como vimos, na diferença de suas personalidades (aspecto qualitativo).

Desse modo, Stein considera que suas análises do princípio de individuação, no caso do ser humano, devem se concentrar no aspecto qualitativo, ou seja, sob o aspecto formal, sem, no entanto, desconsiderar o papel da matéria, pois é na dimensão espaçotemporal que se dá o seu desenvolvimento. Examinando a questão, em particular com base no pensamento de Tomás de Aquino e, por fim, aproximando-se da perspectiva de Duns Escoto, a pensadora observa que, em termos lógicos, não é possível alcançar o indivíduo procedendo apenas a “descida” na escala de especificação (gênero, espécie). Em cada nível de especificação, seria introduzida uma diferença, sem nunca chegar à diferença última que daria o indivíduo. Essa diferença última consistiria, na verdade, em um *último e simples quale* – a qualidade que traz a marca singular do indivíduo.⁸¹ Assim, todo indivíduo participa de várias especificações (predicamentais), mas não é essa combinação de formas gerais que o individua, e sim uma qualidade positiva que consiste no seu modo de ser. Segundo Stein, como já pudemos entender, esse modo peculiar de cada indivíduo humano é concebido como um centro imutável que, como tal, dá a constância da identidade pessoal; nele, como já dissemos, está a singularidade que faz com que cada pessoa seja *única e irrepitível*.

No âmbito da essência, esse modo de ser único implica em considerar que o núcleo essencial do indivíduo humano, seu ser-assim (*Sosein*) assume ainda um sentido diferente em relação a qualquer traço essencial que componha a sua essência plena: trata-se de algo *simples* que se infunde em cada traço essencial e que deve tornar o indivíduo único e irrepitível, de modo que, tomando o exemplo da própria Stein, a bondade e a gentileza de Sócrates sejam diferentes daquelas de qualquer outro ser humano, ainda que em cada um dos casos se realize a mesma essencialidade.⁸² Há ainda outro aspecto a ser destacado: a distinção que não pode ser negligenciada entre a essencialidade e a essência de Sócrates: Sócrates em si mesmo e o ser Sócrates jamais coincidem. A essencialidade de Sócrates, cuja *μορφή* se converte no núcleo essencial da essência singular do indivíduo Sócrates contém todas as possibilidades de Sócrates, mas o ser Sócrates “realizado”, por assim dizer, nesse indivíduo, será o que ele

⁸¹ Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 403-408. A influência do pensamento de Duns Escoto nas elaborações de Edith Stein, bem como suas análises quanto ao problema da individuação foram especialmente examinadas por Alfieri em duas obras: cf. ALFIERI, Francesco. *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein*, op.cit.; _____. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*, op. cit. Na primeira obra, em particular, Alfieri também apresenta, em diversas passagens, as convergências entre os pensamentos de Stein e Conrad-Martius acerca dessa problemática. Sobre a *haecceitas* como diferença última em Duns Escoto, veja-se: SAVIAN FILHO, Juvenal. A metafísica de Boécio e a noção de *haecceitas* em Duns Escoto. *Signum*, v. 11, p. 1-19, 2011.

⁸² Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 142.

conseguir desdobrar ou desenvolver dessas possibilidades.⁸³ Nesse sentido, a noção de *μορφή* de Héring parece novamente ter papel central por consistir na forma singular de cada essência. Nos seres em geral, vimos que isso implica considerar que a dois objetos iguais correspondem duas essências idênticas, mas não a *mesma*. Mas aqui devemos destacar outro aspecto que se mostra crucial: no caso da essência singular do ser humano, a *μορφή* – ou em termos steinianos, a forma essencial – deve incluir ainda o caráter de *não repetibilidade*, pois não haveria a possibilidade de existirem dois indivíduos humanos exatamente iguais, no que se refere ao seu modo próprio de ser: seu caráter pessoal.⁸⁴ Teremos a oportunidade de retomar essa questão.

Apenas complementando a explanação acerca da problemática da individuação, cabe apresentar ainda alguns pontos relativos à perspectiva de Conrad-Martius, dado que, como já pudemos anteciper, a pensadora admite praticamente as mesmas concepções, considerando apenas uma abordagem diferente. Para a fenomenóloga, como vimos, a individuação é o resultado da síntese de duas naturezas: a material e a entelequial. À primeira corresponde o aspecto quantitativo, enquanto o qualitativo seria inerente à segunda. A síntese das duas naturezas consistiria no fundamento que dá unidade ao *si originário*, centro do qual brotaria a singularidade do ser humano:⁸⁵ *lógos* especificamente individuado, qualificado de maneira única e, ao mesmo modo da perspectiva steiniana, de caráter permanente. Assim como no pensamento de Stein, para Conrad-Martius, o centro da pessoa é o que determina a marcha do desenvolvimento de sua personalidade, além de caracterizar todos os atos do indivíduo com sua marca pessoal. No âmbito formal, Conrad-Martius incorpora ainda em suas análises duas concepções elaboradas por Avé-Lallemant⁸⁶: *forma última* e *forma única*. A *forma única* corresponderia à síntese entre a entelúquia e a matéria do ser, individuando quantitativa e qualitativamente o si originário (no caso do ser humano, o eu). A *forma última*, por sua vez, não consistiria na forma entendida como potência de atualização, não diria respeito à

⁸³ Cf. *ibidem*, p. 140. Nesse sentido, Stein se refere *analogamente* à distinção entre um indivíduo fictício e um indivíduo efetivo: na essência do personagem, já está inscrito todo o seu desenvolvimento (não se trata de pura possibilidade como no caso de um ente efetivo) – não há atualização das potências no tempo; na pessoa efetiva, há o contínuo desdobramento das potencialidades inscritas na essência, por meio da atualização no tempo. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 146).

⁸⁴ Nessa mesma direção parece ir também Borden Sharkey, que identifica na *forma substancial* – tradução adotada por ela para *Wesensform*, que aqui traduzimos como *forma essencial* ou *μορφή* – o princípio de individuação tanto para a individualidade comum, por assim dizer, como para a singularidade. (Cf. BORDEN SHARKEY, Sarah. *Thine own self: individuality in Edith Stein's later writings*. Washington: The Catholic University of America Press, 2010, p. 104-126).

⁸⁵ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Geistseele des Menschen*, *op. cit.*, p. 15-16.

⁸⁶ Cf. AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. *Der kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit: eine Untersuchung auf der Grundlage der realontologischen Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius*. 1959. Dissertação. München. 1959.

realização da unidade psicofísica do indivíduo; ela teria a função de direcionar o desenvolvimento do organismo como um todo para o seu *télos*: no caso, o espírito humano. Em outras palavras, o eu (inerente à *forma única*) seria formado para alcançar o seu objetivo final (*forma última*): o espírito.⁸⁷ Na verdade, trata-se da alma espiritual como um todo que consiste no *télos* da completa organização humana: um amálgama de uma interioridade anímica e um eu, constituindo uma vida pessoal. Nesse sentido também Conrad-Martius identifica a alma, esse centro, como sendo o *coração* do indivíduo humano.⁸⁸

Apresentados os elementos relativos à constituição do caráter pessoal que mais interessam ao escopo central desta pesquisa, interessa-nos agora examinar precisamente a questão da possibilidade de alteração do próprio caráter, o que implicaria admitir a mutabilidade da identidade pessoal. Para tanto, faz-se necessário analisar mais de perto o processo que permitiria tal mudança. Está claro que o indivíduo humano é responsável pela formação da própria personalidade, na medida em que pode incentivar ou inibir as predisposições inscritas em sua essência. O que lhe consente realizar esses atos são suas capacidades de assimilar valores, de ter a consciência do modo como esses valores são vividos em sua interioridade e, a partir disso, de tomar uma posição com relação a si mesmo, no sentido de *decidir* de que maneira deve desenvolver suas predisposições a fim de adequar seu próprio caráter aos graus mais altos na hierarquia dos valores: as virtudes. O processo de autoformação da personalidade, portanto, fundamenta-se em três elementos principais: (i) a assimilação de valores ou a apreensão de sentidos, (ii) a autoconsciência das vivências correspondentes a esses sentidos, e (iii) a liberdade. Procuraremos explicitar essa dinâmica em duas pequenas partes: a autoformação da personalidade e a liberdade.

⁸⁷ Desse modo, percebemos mais uma vez que, para Conrad-Martius, também na forma correspondente à individualidade da pessoa humana operariam potências formais de intermediação.

⁸⁸ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die Geistseele des Menschen*, *op. cit.*, p. 75. Uma análise detalhada das perspectivas de Conrad-Martius e Stein, especificamente sobre o princípio de individuação, é apresentada por Alfieri em seu artigo *O princípio da individuação nas análises fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius*. (Cf. ALFIERI, Francesco. Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius: il recupero della filosofia medievale. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 143-197). Quanto a uma investigação específica do problema da individuação, exclusivamente sob a perspectiva de Conrad-Martius, veja-se GINANNI, Irene. *Il problema dell'individuazione nella fenomenologia di Hedwig Conrad-Martius*. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Scuola di Dottorato in Discipline Umanistiche – Percorso di studio in Discipline Filosofiche, Università degli Studi di Pisa, Pisa. Ainda, sobre o conceito de coração, veja-se SAVIAN FILHO, Juvenal. A experiência religiosa à luz do conceito de coração. *Sintese: Revista de Filosofia*, v. 43, sup. 1, p. 5-24, mai./ago 2016.

4.2.1 A autoformação da personalidade

Em *Introdução à filosofia* (Parte V, §8e), Stein examina diversas questões relativas especificamente ao núcleo da pessoa. Em suas análises direcionadas à compreensão das particularidades do núcleo, a pensadora identifica, no ato intencional, o modo de operação, por assim dizer, relativo à apreensão de valores: em um primeiro momento, o intelecto (*Verstand*) acolhe um conteúdo, que o sentido afetivo (*Gemüt*) processa emotivamente; a partir da interação dessas duas potencialidades – intelecto e sentido afetivo –, o indivíduo pode tomar uma posição diante do objeto e agir. Naturalmente, as relações entre essas potencialidades não são iguais em todos os indivíduos: em cada um, elas obedecem a uma hierarquia diferente na dimensão espiritual. De acordo com Stein, conforme o modo como um indivíduo é afetado pelo mundo exterior, é possível alcançar um conhecimento mais ou menos adequado, sendo que, para um conhecimento adequado, seria necessária a combinação entre intelecto e sentido afetivo. Ambas as atividades, do intelecto e do sentido afetivo, no entanto, seriam “incolores”, segundo Stein, se não fossem qualificadas pelo núcleo. A partir dessa análise, Stein considera que o intelecto é relacionado à (1) *amplitude* de recepção dos conteúdos (inerente à hierarquia de valores); o sentido afetivo é relacionado à (2) *força* (para que o indivíduo ao ser afetado, seja estimulado a agir) e ao núcleo é relacionada a (3) *profundidade* que, nesse caso, significa *grau de autoconsciência*. Este último aspecto se mostrará bastante significativo com relação à apreensão da peculiaridade do próprio núcleo e, conseqüentemente, no que diz respeito à formação do caráter pessoal.

Segundo a fenomenóloga, quanto maior a profundidade com que o conteúdo é vivido, maior o grau de autoconsciência, bem como maior é a possibilidade de falar de vida *pessoal* de modo genuíno. Nesse sentido, viver na superfície dos atos significa viver de modo impessoal; em outras palavras, essa graduação que vai da superfície até a profundidade da alma “mediria” o nível de autoconsciência do eu. O viver na crista da *superfície*, por assim dizer, corresponde a um estado de passividade egológica, no sentido de mera recepção de dados sensoriais; em contrapartida, o viver na profundidade refere-se à atividade egológica plenamente autoconsciente dos próprios atos. Quanto mais profundo o viver, mais próximo o indivíduo se encontra de seu núcleo, de sua essência, ou seja, mais consciente e mais próxima a pessoa está de quem *ela mesma é*.

Inerentes ao modo como os (1) conteúdos são (2) vividos, profundidade e superfície relacionam-se, portanto, respectivamente à (1) hierarquia de valores e ao (2) sentido afetivo.⁸⁹ Dissemos, entretanto, que profundidade e superfície são relacionadas ao (3) modo como os conteúdos são vividos, o que, por sua vez, refere-se ao (3) ato pertencente à dimensão espiritual. Para a qualificação do *modo espiritual* dos atos vividos no fluxo, Stein usa os termos *centro* e *periferia*. Nesse sentido, um ato realizado com atenção (voluntário, como um ato de concentração, por exemplo) seria situado no centro, enquanto um ato realizado sem atenção (involuntário, que produz apenas uma reação automática) estaria localizado na periferia: essa variação consistiria nos graus de atualidade da vida consciente.⁹⁰ Essas modulações inerentes ao núcleo pessoal indicam, segundo Stein, que é impossível apreender o que uma pessoa é nela mesma em um dado momento, pois, ainda que ela estivesse vivendo plena e conscientemente (no centro e em profundidade) naquele momento específico da vida atual, a pessoa nunca vive *tudo* o que ela é.

O fato de uma pessoa não poder viver tudo o que ela é em um mesmo instante leva a pensadora a questionar se o próprio núcleo é ou não atual. A resposta a essa questão remete ao duplo caráter do par potencialidade-atualidade no interior da essência. Stein esclarece que o núcleo da pessoa é *potencial* em relação à vida atual (vida espiritual consciente), bem como em relação ao curso de desenvolvimento do ente ao qual é inerente. Em outras palavras, o núcleo consiste na possibilidade da vida atual como seu fundamento, possibilidade não meramente lógica: o núcleo, nas palavras da pensadora, é *efetivo*.⁹¹ Por outro lado, na medida em que atualidade é interpretada como efetividade oposta à mera possibilidade de ser (ou seja, ato como ato de ser), o núcleo da pessoa tem um ser *atual*. Ainda assim, sob outra perspectiva, o núcleo é *potencial* se considerado em relação a um grau inferior do ser efetivo. Dado que este último é sempre potencial e atual ao mesmo tempo, o núcleo sempre pode ser considerado em potência em relação à próxima atualização do ser efetivo.

Sobre esse aspecto, acreditamos que vale relembrar que o núcleo é uma *essência singular*, ou seja, um conjunto de essencialidades “realizadas” na essência de um ser efetivo por um conjunto de *μορφαί*, dentre as quais *uma* delas consiste em seu núcleo essencial. Isso

⁸⁹ Stein procura descrever a relação entre superfície e profundidade do núcleo mostrando que não se trata de regiões bem delimitadas, mas de uma unidade que se *tonaliza* e envolve o ânimo do indivíduo como um todo. Nesse sentido, ainda que o indivíduo esteja em um estado de ânimo de apatia, indiferença, é impossível que não exista o mínimo de atividade do núcleo (mesmo a apatia é um estado emotivo); somente é possível ao intelecto agir ou reagir, com base na *tonalidade* do estado emotivo que colore cada ato. (Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 130).

⁹⁰ Cf. *ibidem*, p. 128-132.

⁹¹ „Der Kern der Person ist die Grundlage für ihr aktuelles Leben, er ist wirklich.“ (*Ibidem*, p. 129).

significa que, participando *parcialmente* da dimensão temporal, por assim dizer, o núcleo da pessoa, de certo modo, também é potencial e atual; sua atualização não consiste em um tipo de realização de si mesmo, dado que, *nele*, todas as suas qualidades (predicados essenciais) já se encontram “realizados” pela *μορφή*. A atualização do núcleo, portanto, consiste no que Stein denomina *crescimento de ser*, o que se dá no contínuo desdobrar-se de suas predisposições no *ser efetivo* ao longo do tempo.

Aqui, destaca-se um fator fundamental. Como vimos em 3.2.5, apenas as essencialidades participam do tempo aeônico, ou seja, apenas as essencialidades permanecem as mesmas ao longo do tempo. No entanto, o núcleo de cada essência, no qual uma essencialidade é “realizada” por uma *μορφή*, é atualizado continuamente *segundo essa essencialidade*, de modo que se mantenha *o mesmo* no tempo transitório. Isso faz com que a essência singular participe, de certo modo, tanto do tempo transitório como do tempo aeônico (eterno). Dessa forma, é possível entender que o núcleo da essência é sempre atualizado como *o mesmo*, não sofrendo, portanto, as contingências do tempo transitório, enquanto seus predicados essenciais, dado que estão sempre sendo atualizados – na verdade, *desdobrados* – no ser efetivo, consistem na dimensão potencial da essência, por assim dizer. Curiosamente, portanto, o que está em potência no núcleo é seu próprio ser, que é atualizado conforme o grau de consciência com que o indivíduo vive seus atos. Nesse sentido, o grau mais alto de atualidade consiste na vida espiritual plenamente consciente; a variação do grau de consciência com que um ato é vivido faz com que o núcleo só atualize o seu ser quando ora uma predisposição, ora outra entra nesse modo de ser superior de atualidade.

Com isso, entendemos que, embora o núcleo da pessoa, *em seu próprio centro*, seja sempre atual, pois não tem potências em si mesmo a serem atualizadas, seus *predicados essenciais*, que consistem nas predisposições originárias do caráter de cada indivíduo, estão sempre em potência e em ato ao mesmo tempo, no contínuo processo de desdobramento no ser efetivo, no tempo transitório. O desenvolvimento das predisposições por parte do indivíduo consiste, assim, na atualização do próprio núcleo em termos de *crescimento de ser*, pois o único caráter potencial relativo ao núcleo corresponde exatamente ao desdobramento de seus predicados essenciais *no ser efetivo*.⁹²

⁹² No que diz respeito ao núcleo pessoal, Alfieri faz uma análise de sua posição em relação ao fluxo da consciência interna do tempo, o que o leva a identificá-lo como fundamento da *analogia entis*: “O núcleo da pessoa é, portanto, uma entidade *contínua*, situada na profundidade do seu ser, permitindo a manifestação de alguns hábitos em sua superfície na forma de atos que, em geral, são chamados de ‘caráter’. Com relação ao fluxo ininterrupto da consciência interna do tempo, que é um fluxo condescido de modo *contínuo*, o núcleo da pessoa se torna ponto de conexão desse fluxo, mas se situa fora dele. Como tal, ele é o fundamento da *analogia*

O processo de autoformação, como vemos, depende do desdobramento das predisposições originárias inerentes ao núcleo pessoal. Resta compreender melhor como o indivíduo participa desse processo e em que medida pode ser considerado responsável pela formação de seu próprio caráter. Como já antecipamos, Stein identifica, em um tipo específico de *sentir*, a possibilidade de autoformação da personalidade. Esse sentir é próprio do sentido afetivo, com o qual o indivíduo *tonaliza* emotivamente cada um de seus atos e por meio do qual, é possível apreender cada traço de sua personalidade, bem como alcançar seu próprio modo de ser, sua própria essência: seu *quid* único e irrepetível.

Vimos que esse *quid*, em seu sentido geral, corresponde à essência como espécie, que pode ser conhecida por termos racionais e conceitos gerais, enquanto a essência singular pode ser apenas designada com um nome. No entanto, Stein explica que isso não significa que ela seja totalmente incognoscível, dado que o *quid* singular também consiste em um *como*, ou seja, um modo singular que pode ser apreendido intuitivamente. Dissemos modo singular, mas podemos dizer também uma essencialidade: uma *pura subsistência de sentido*.

Esse aspecto revela uma particularidade importante da própria constituição do indivíduo intrinsecamente relacionada à identidade pessoal. Todos os modos de operatividade concernentes às atividades especificamente humanas, inerentes, portanto, à dimensão espiritual, são atribuídas ao eu que, em sua estrutura pura, é completamente vazio. Sua qualificação como pessoal, ou seja, seu preenchimento, é dado pelo *quid* singular, único e irrepetível, que consiste em uma pura subsistência de sentido, que pode ser apenas intuída. Nessa “composição” do eu pessoal, mostra-se um contraste entre a transparência do eu e a opacidade do *quid* essencial que constitui o núcleo pessoal.⁹³ O eu humano/pessoal, na profundidade de sua alma, não é transparente ao eu espiritual: a dimensão espiritual é transparência, mas a qualidade, o núcleo que encerra a personalidade individual e, com isso, o eu qualificado, que ali habita em profundidade, é obscuro. Nas palavras de Stein:

O fundo obscuro do qual se ergue toda a vida espiritual humana – a alma – vem à luz da consciência na vida do eu. [...] O *si* se amplia a partir do *eu puro* puntiforme, no *espaço* da alma, que o eu abraça, sem poder elevá-lo inteiramente para a luz, que não o preenche, mas pode atravessá-lo.⁹⁴

entis entre o ser humano e Deus.” (ALFIERI, Francesco. Nos limites da fenomenologia tradicional, *op. cit.*, p. 175).

⁹³ Stein destaca uma peculiaridade bastante significativa acerca do eu, no sentido de ele consistir na própria forma da incomunicabilidade, por assim dizer: apenas um eu é rigorosamente irrepetível. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 293-296).

⁹⁴ „Der dunkle Grund, aus dem sich alles menschliche Geistesleben erhebt – die Seele –, tritt im Ichleben ans Tageslicht des Bewusstseins. [...] Das ‚Selbst‘ erweitert sich von dem punktartigen ‚reinen Ich‘ um den ‚Raum‘

Percebe-se aqui que a dinâmica da alma, considerada em sua totalidade, envolve dois elementos distintos: *sentido* e *potência*. Por um lado, o sentido carregado pelo *quid* (singular) é direcionado, nesse caso, ao *télos individual*, à forma da entelúquia singular, à qual é subordinada a alma pela sua determinação essencial; por outro lado, encontra-se a força ou a potência para que o indivíduo se torne aquilo que deve se tornar, o que carrega em seu íntimo, a essência de sua alma. Desse modo, a formação da vida do eu é plena de sentido.⁹⁵

O *sentido último*, portanto, aquilo que o indivíduo é nele mesmo, pode ser apenas intuído por meio de um *sentir* que nos possibilita, como afirma Stein, um tipo diferente de conhecimento. A cada atualização, ao se direcionar a qualquer coisa objetiva, o indivíduo humano *sente* simultaneamente *a si mesmo* e, nesse sentir, ele toma consciência da própria tonalidade emotiva (*Stimmung*): a partir de seus diversos e sucessivos estados de ânimo (sentidos afetivos), o indivíduo será capaz de apreender e reconhecer o seu *próprio modo de ser* por meio de suas tomadas de posição, com base no que interiormente ele assente ou rejeita, aprovando ou reprovando a si mesmo. Nesse sentido, ainda mais significativa se faz a relação intersubjetiva; com efeito, Stein observa que levar em consideração um indivíduo humano isolado é uma abstração. Sua existência não pode ser considerada fora do mundo; trata-se de uma existência em uma vida comunitária, o que implica entender que as relações que o indivíduo estabelece não são “exteriores”, mas inseridas em uma totalidade mais ampla que acaba por integrar a própria estrutura do ser humano.⁹⁶ Cada ato por meio do qual o indivíduo se relaciona com o que ou com quem ele não é contribui para que ele se reconheça como indivíduo humano. É nesse movimento da consciência intencional que o eu se autoapreende intuitivamente por *viver/sentir* a si mesmo em cada ato, sem jamais, no entanto, apreender *inteiramente* o sentido próprio de si mesmo.⁹⁷ A partir dessa autopercepção, o indivíduo pode *decidir* que tipo de tendências incentivar ou inibir em si mesmo a fim de se

der Seele, den das Ich umfasst, ohne ihn als ganzen ins Licht heben zu können, den es nicht erfüllt, aber durchwandern kann.“ (*Ibidem*, p. 363).

⁹⁵ Cf. *ibidem*, p. 366. A *força* da alma será explanada em 4.2.2.

⁹⁶ Como o indivíduo só consegue autoapreender-se intuitivamente “em relação com”, a autoapreensão implica sempre uma transcendência: temporal-objetiva no âmbito fenomênico (mundo); temporal-subjetiva (mas não psicológica) no âmbito puro pós-redução (consciência interna do tempo); atemporal, sob a perspectiva teológica (Deus).

⁹⁷ STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, *op. cit.*, p. 134. Stein explica que nós sentimos essa mesma inefabilidade da essência singular nos outros. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, p. 420).

aproximar cada vez mais do que ele reconhece como o melhor de si.⁹⁸ A decisão é tomada por meio de um ato livre, o que explicitaremos em 4.2.2.

Antes, no entanto, é necessário tratar de um aspecto bastante significativo ainda não mencionado. Está claro como o indivíduo consegue formar o próprio caráter, reconhecendo em si mesmo quais predisposições deve incentivar e inibir a partir dos valores/sentidos que apreende em suas relações com o mundo. Esse processo proporcionaria *certa* liberdade no processo de autoformação, na medida em que o indivíduo seria restrito a estimular ou inibir as predisposições determinadas por seu núcleo e nada mais. Claramente, desse modo, a personalidade não se apresenta *totalmente* determinada desde o início; na verdade, nesse sentido, o caráter pessoal permanece sempre aberto, pois dependerá continuamente das decisões que o indivíduo tomará em relação às suas próprias inclinações.

Além dessa indeterminação, no entanto, identifica-se outra perspectiva que pode se mostrar ainda mais contundente no que diz respeito à determinação da personalidade. Em suas relações com o mundo, direcionadas a objetos ou a outros sujeitos, em particular, nas *relações intersubjetivas*, o indivíduo pode apreender novos valores, novos sentidos que, originariamente não correspondem a nenhuma das predisposições inscritas em seu núcleo. Esses novos sentidos, ainda que não sejam originários, *passam a integrar* as vivências do indivíduo e, dependendo do modo como são apreendidos, podem ser empaticamente vivenciados. Isso se mostra em nosso cotidiano, em diversas situações. É claro que tudo o que não vivemos em primeira pessoa não pode ser apreendido com a mesma profundidade do que aquilo que vivenciamos originariamente. No entanto, isso não significa que não possamos assimilar, absorver, ou mesmo *incorporar*, por assim dizer, esses sentidos ao nosso patrimônio de experiências. Eu nunca fui vítima de preconceito, sequer sofri qualquer tipo de perseguição; mas quando vejo um judeu ser espoliado de seus bens e de sua dignidade pelo simples fato de ser judeu, algo me *modifica* interiormente. No caso, não se trata de simplesmente sentir compaixão ou solidariedade, predisposições que eu já poderia possuir originariamente e que me levariam naturalmente à compreensão desses sentidos. O ponto central reside em perceber que a determinação de não possuir originariamente em meu núcleo a predisposição que me levaria a acolher o *diferente*, aliada ao fato de eu nunca ter experienciado qualquer discriminação, faz com que eu nunca possa conceber no que consiste o preconceito, muito menos me dar conta se o sinto ou não – não no sentido de ter ou não preconceito, mas no sentido de ser completamente indiferente a esse valor, dado que não

⁹⁸ Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 119.

tenho como percebê-lo. Diante da ação descabida em relação ao judeu, no entanto, torno-me consciente de um sentido que não encontro em mim, ou melhor, não *encontrava*; e a partir de então, começo a cultivá-lo em meu interior.⁹⁹ *O novo sentido me modifica em essência*. Esse aspecto vai ao encontro da ideia de *crescimento de ser* do núcleo, contudo, ainda sob uma perspectiva diversa: não se trata apenas da atualização das predisposições no ser efetivo, mas de uma *ampliação* do próprio patrimônio originário de predisposições, possibilitado pela *liberdade* e pela *abertura* do espírito ao mundo dos valores, não apenas para reconhecer aqueles que já fazem parte de nós, mas também para adquirir – e incorporar – novos sentidos.¹⁰⁰

A partir da Parte VI da obra *Potência e ato*, §8, começam a aparecer indícios no pensamento steiniano da possibilidade de alteração do próprio núcleo essencial. Ao analisar a essência, as potências e o núcleo da alma sob a perspectiva de Tomás de Aquino, Stein examina detalhadamente a relação entre atos e hábitos e a própria essência da alma humana: “Dos atos e hábitos, Tomás diz que apenas um tolo poderia equipará-los à essência da alma (claramente porque eles são o que vai e vem, enquanto a essência é o que permanece). Eles poderiam, no entanto, ser acidental ou essencialmente inerentes a ela.”¹⁰¹ Na sequência, Stein esclarece que a alma não é composta por “partes” que formariam um inteiro, como se um de seus hábitos ou atos pudessem ser excluídos ou adicionados *de modo exterior*; ou seja, a pensadora observa que essas potencialidades não consistem em predicados acidentais, mas sim em uma totalidade potencial que está em todas as suas potências com a sua essência inteira, ainda que não com a toda a sua força.¹⁰² Em outras palavras, o *quid* essencial (a essência da alma com todos os seus predicados *essenciais*) concebido como princípio formal está inserido no *quid* pleno (a esfera completa da alma que compreende a sua força vital e todo o âmbito da emotividade).

⁹⁹ Talvez esse processo tenha contribuído consideravelmente – e ainda continue a contribuir – para a lenta passagem de um mundo completamente inóspito e bárbaro a uma civilização que tem por *télos* a humanidade ideal.

¹⁰⁰ Na análise da entelêquia, em particular, sob a perspectiva de Husserl e Conrad-Martius, Hart, em seu artigo *Aspectos em primeira e segunda pessoa do fenômeno da “entelêquia”*, analisa algo que pode ser entendido como um caráter distintivo no que diz respeito ao ser humano. A entelêquia, a seu ver, determinaria o desenvolvimento da parte natural; no entanto, permeada pelo espírito, atravessada por um eu, ela se qualificaria de modo a determinar o *télos* do ser que tem como essência ir para além de si mesmo. Com isso, talvez fosse possível afirmar que a entelêquia também assumiria um duplo *télos*: um determinado (natural) e outro *indeterminado* (aberto para a autoformação do indivíduo). (Cf. HART, James G. *Aspetti in prima e seconda persona del fenomeno dell’“entelechia”*. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 53-80).

¹⁰¹ „Von de Akten und Habitus sagt Thomas, nur ein Tor könne sie mit dem Wesen der Seele gleichsetzen (offenbar darum, weil sie das Kommende und Gehende sind, das Wesen aber das Bleibende). Sie können ihr aber wesenhaft oder akzidentell innewohnen.“ (STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 174).

¹⁰² Cf. *ibidem*, p. 174.

O que se apresenta como indício, no entanto, vai se confirmar precisamente no fim da mesma obra, no penúltimo item do §23 da última parte. Deixemos a própria Stein falar: “A alma pode acolher em si apenas aquilo ao que é originariamente aberta”; *mas*:

Se a alma é tocada pela característica de outro ser humano, então pode, de certo modo, acolhê-la em si e, assim, crescer. “De certo modo”, ela acolhe aquele *quale* a seu modo e *em si*. Isso significa que ela não se torna por meio disso mera imagem do outro (embora se torne parecida com ele), nem mesmo uma somatória de um e de outro *quale*. Ela pode crescer por meio desse acolhimento e geralmente também crescerá a sua abertura. (Nesse contexto, deveria ser investigado: 1. até que ponto o acolhimento pode ser possibilitado ou impedido por meio do livre abrir-se ou fechar-se; 2. até que ponto um crescimento de força, de abertura, de riqueza qualitativa é possível *separadamente*; 3. como pensar um crescimento análogo da alma por meio do acolhimento de algo espiritual não-pessoal). Em todo acolhimento desse tipo no interior da alma, trata-se do crescimento e do desdobramento dela mesma, e não daquilo que foi designado como desenvolvimento, isto é, a característica habitual que progride por meio da atualidade de vida. O desdobramento da alma, o incremento da sua riqueza interior, produz efeito na atualidade de vida subsequente e na característica habitual (portanto, no desenvolvimento). O pleno desdobramento é predelineado como *télos* na entelúquia, no núcleo originário da pessoa.¹⁰³

O indivíduo humano, portanto, em razão da capacidade de formar o próprio caráter pessoal, além de desenvolver suas predisposições, tem a possibilidade de *alterar* superficial ou profundamente a própria personalidade, por meio das relações que mantém com outros indivíduos, de quem pode apreender novos hábitos, novos sentidos, e incorporá-los à sua própria essência. A autoformação, contudo, mostrou-se possível, principalmente, em razão de uma potencialidade ainda não explanada – a liberdade –, por meio da qual o indivíduo humano tem em suas mãos a determinação do *télos* de seu próprio caráter: “cada decisão significa, assim, um crescimento ou uma diminuição de ser”¹⁰⁴.

¹⁰³ „Die Seele kann nur das in sich aufnehmen, wofür sie ursprünglich erschlossen ist. [...] Wenn wie von der Eigenart eines andern Menschen berührt wird, so kann sie sie in einer gewissen Weise in sich aufnehmen und dadurch wachsen. ‚In einer gewissen Weise‘ – sie nimmt jenes *Quale* auf ihre Weise und in sich auf: Das heißt, sie wird dadurch nicht zu einem bloßen Abbild des andern (obwohl sie ihm ähnlich wird), es entsteht auch nicht eine Summierung des einen und des andern *Quale*. Es kann durch solche Aufnahme und wird im allgemeinen auch ihre Erschlossenheit wachsen. (Es wäre in diesem Zusammenhang zu untersuchen, 1. wieweit die Aufnahme durch freies Sichöffnen und -verschließen ermöglicht und verhindert werden kann; 2. wieweit ein Wachstum an Kraft, an Erschlossenheit, an qualitativen Reichtum getrennt möglich ist; 3. wie ein analoges Wachstum der Seele durch Aufnahme von nicht-personalem Geistigen zu denken ist). Bei all solchem Aufnehmen ins Innere der Seele handelt es sich um Wachstum und Entfaltung ihrer selbst, nicht um das, was als Entwicklung bezeichnet wurde, die fortschreitende habituelle Prägung durch die Lebensaktualität. Die Entfaltung der Seele, die Zunahme ihres inneren Reichtums, wirkt sich in der nachfolgenden Lebensaktualität und habituellen Prägung (also in der Entwicklung) aus. Die volle Entfaltung ist als *Telos* in der Entelechie, dem ursprünglichen Kern der Person, vorgezeichnet.“ (Ibidem, p. 263).

¹⁰⁴ „Jede Entscheidung bedeutet also eine Steigerung oder Minderung des Seins“. (Ibidem, p. 138).

4.2.2 A liberdade

Tanto no pensamento de Conrad-Martius como no de Stein, o desenvolvimento determinado pelo núcleo de qualquer ser vivo transcorre por um processo que pode ser entendido como *causal*, mas não ao modo como acontece com as coisas meramente físicas (inanimadas), nas quais as relações causais se dão de modo completamente *exterior*. No caso dos seres vivos de um modo geral, as mudanças que se manifestam exteriormente são provenientes de um movimento interno/próprio, ou seja, há ao mesmo tempo uma *transformação* interior. As circunstâncias externas – atividades de nutrição, respiração etc., estado de saúde ou doença, cansaço ou disposição – podem ser favoráveis ou não ao maior ou menor desenvolvimento do ser vivo como um todo, contribuindo para ou impedindo que ele alcance a sua plenitude; por exemplo, se as condições climáticas para o crescimento de uma planta forem propícias, ela se desenvolverá com maior exuberância. A influência das circunstâncias externas no desenvolvimento determinado pela interioridade do ser vivo denotam outra função do núcleo: cabe a ele fazer também a mediação entre os processos *externos* e *internos*, mantendo-os em uma relação de *dependência*. Essa dependência é assegurada pelo núcleo em razão de sua relação intrínseca com um tipo de “energia” que as duas pensadoras denominam *força vital*.¹⁰⁵

Os fatores externos não são propriamente os responsáveis pelo desenvolvimento do indivíduo, mas interferem e fazem oscilar a força vital do ser vivo. O estado do ser vivo sofre variações conforme as condições do corpo físico graças à sua relação com o mundo externo, variações que podem afetar diretamente a sua interioridade. Essas determinações são válidas para todo e qualquer ser vivo, seja ele portador ou não de uma consciência. No caso de um ser vivo com consciência, ou melhor, no caso específico de um ser vivo *autoconsciente*, o desenvolvimento em direção ao *télos* do indivíduo envolve outros elementos, dentre os quais o fluxo de vivências da consciência; as variações do mundo exterior que afetam a interioridade mostram uma inter-relação que só pode ser encontrada na análise desse fluxo. É preciso compreender, portanto, como as vivências fluem continuamente de modo que o indivíduo passe de um estado a outro, a partir de influências exteriores; isso requer entender a estrutura da vivência, compreender o nexos entre uma vivência e outra, saber como uma nova

¹⁰⁵ Com relação ao exame da força vital e sua relação com os atos da esfera psíquica, concentraremos-nos nas análises realizadas por Stein, em particular, na obra *Contribuições para a fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito*.

vivência é produzida (ou o que a causa), e ainda, estabelecer qual é a relação entre o fluxo de vivências e a força vital.

As análises de Stein referentes às conexões entre as vivências e sua relação com a força vital destacam dois tipos de causalidades: uma mecânica (relativa à dimensão física, de caráter exterior) e uma própria das vivências (relativa à dimensão anímica/psíquica, de caráter interior). No primeiro caso – causalidade mecânica –, trata-se do tipo de causalidade que se observa com relação a qualquer objeto inanimado, como no exemplo de uma bola de bilhar que, batendo em outra bola que está parada, causa o movimento da segunda. Nesse tipo de relação causal, o que se altera nas duas bolas envolvidas é apenas sua posição no espaço: as duas bolas, em sua estrutura interna, continuam sendo as mesmas bolas que eram antes da colisão. Se se considera o corpo de um indivíduo humano, apenas sob o aspecto de sua materialidade física – ou seja, como se fosse um corpo inanimado –, esse corpo pode ser submetido a esse mesmo tipo de causalidade – apenas exterior – e sofrerá as mesmas consequências. Uma característica significativa inerente a esse tipo de causalidade é a possibilidade de previsão de seus efeitos; de posse de alguns dados iniciais, e com base na crença da regularidade da natureza, é possível estabelecer com certa precisão, quais as alterações (posição etc.) que ocorrerão em termos *quantificáveis* ou *mensuráveis*.

Acontece diferentemente, porém, no caso da causalidade própria das vivências. Suponhamos que um indivíduo chegue à sua casa exausto após um dia de trabalho árduo; a sua força vital está naturalmente em um nível mais baixo, dado que ele despendeu muito de sua energia nesse dia. O único desejo desse indivíduo ao chegar à sua casa é descansar; no entanto, a campainha de sua casa toca: trata-se de uma visita inesperada de um velho amigo, que ele não vê há muitos anos. Subitamente, ainda que o indivíduo se sinta cansado física e mentalmente, uma nova energia parece preencher todo o seu ser. A alegria do reencontro faz com que o nível de sua força vital aumente consideravelmente, a ponto de ele se sentir muito disposto. Comparando com o primeiro exemplo – as bolas de bilhar – uma diferença já salta aos olhos: um estado de ânimo é algo que *modifica* o indivíduo como um todo, ou seja, a passagem do motivo causador ao efeito no indivíduo altera completamente a disposição deste último de maneira que ele não permaneça do mesmo modo em seu estado geral. Há outra diferença que, porém, não é tão óbvia: um estado de ânimo não é passível de mensuração. Além disso, nesse caso, observa-se uma peculiaridade bem relevante: não é possível garantir que a ocorrência de um mesmo fato com o mesmo indivíduo em uma mesma situação causará *o mesmo efeito* em outro momento. Portanto, esse tipo de causalidade é caracterizado por

certa *indeterminação*. A esse tipo de relação causal, próprio das vivências, que não admite uma completa determinação de sua previsibilidade, Stein, seguindo as mesmas perspectivas de Husserl em *Ideias II*, denominará *motivação*.

Percebe-se que, na motivação, há um modo diferente de associação entre as vivências, mas, de todo modo, os respectivos atos não escapam das influências causais: eles são condicionados pelas transformações dos *sentimentos*. Torna-se também evidente que não é possível nenhuma atividade do eu sem que se despenda um tanto de força vital, pois as próprias vivências produzidas pelos atos mostram a variação do nível dessa força. Entende-se, desse modo, que os atos do eu dependem causalmente da força vital. Resta compreender, no entanto, o que faz com que algo do exterior provoque uma alteração no nível de força vital do indivíduo, o que somente pode ser alcançado a partir do exame da estrutura da vivência.

Como já pudemos ver, na estrutura da vivência, Stein distingue três aspectos: (i) o conteúdo, (ii) o viver esse conteúdo e (iii) a consciência desse viver.¹⁰⁶ No nosso exemplo, a *alegria* seria o *conteúdo* da vivência, o segundo aspecto consistiria em *viver essa alegria* – o *sentimento* – e o terceiro corresponderia ao ato reflexivo do indivíduo ao se tornar *consciente desse viver*. Esse exemplo destaca um tipo de vivência significativo, o *viver um sentimento*, que se mostra capaz de entrelaçar *causalidade* (do tipo natural) e *motivação*, mostrando um caminho de mão dupla no interior da esfera da força vital. Um sentimento implica uma tomada de posição relativa a um valor; esse tipo de vivência se irradia pelo indivíduo como um todo, de modo que o próprio sentimento *tonaliza* todo o estado de ânimo conforme o caráter intencional específico da vivência: o sentimento é *motivado* pelo seu conteúdo. A profundidade que o sentimento alcança na interioridade do indivíduo depende da intensidade com que o valor é vivido; a força e a tonalidade dependem da natureza do valor. Se o sentimento, sendo condicionado pelo seu *conteúdo*, é motivado racionalmente, a ação até pode ser considerada como “motivada”, mas isso não consistiria propriamente em uma motivação do modo como concebe Stein, pois toda a transformação na esfera vital opera de um modo cego, em um estado de passividade do eu. Diferentemente é o caso se, sobre essa transformação, ocorre um ato da vontade, ou seja, uma ação motivada racionalmente *a partir do eu*; nesse caso, trata-se verdadeiramente de *motivação* – por exemplo: a partir da alegria provocada por alguém, surge a vontade de lhe retribuir.

A análise das vivências com referência ao tipo de conteúdo revela ainda outro aspecto: vivências relativas a estados psíquicos se dão por meio de manifestações internas e externas.

¹⁰⁶ Cf. STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., p. 14-15.

As primeiras são aquelas com conteúdo egológico – percepções internas como bem-estar etc. –, enquanto as segundas apresentam conteúdo não egológico – percepções externas relativas aos dados sensoriais. Na verdade, não é possível experienciar uma vivência apenas com conteúdo não egológico, dado que as dimensões física, psíquica e espiritual são indissociáveis no indivíduo. De todo modo, somente as vivências com conteúdos egológicos, relacionadas ao âmbito dos sentimentos, ao mundo dos valores, afetam diretamente a esfera vital, nutrindo-a ou consumindo a sua força.

Toda essa análise destaca, portanto, uma característica central no dinamismo das vivências: a cooperação existente entre causalidade e motivação mostra que a força vital, permeando as dimensões psicofísica e espiritual, admite dois modos de revigoramento do indivíduo, respectivamente, um na forma de *força vital sensível* ou *sensorial (sinnlich)* e outro na forma de *força vital espiritual*. Nessa interação entre estados físicos e psíquicos (por exemplo, cansaço ou vigor, físico ou espiritual), a força vital espiritual pode variar conforme a força vital sensível, mas recebe influência também do mundo objetivo; já a força vital sensível não aumenta, nem diminui com a força vital espiritual. Os estímulos inerentes à vida espiritual variam conforme a importância dos conteúdos das vivências; quanto maior a importância, mais o estímulo depende de força. Esses impulsos vêm do mundo objetivo – a receptividade depende da força vital, pois exige uma atividade espiritual de determinada intensidade, analogamente ao que acontece na esfera sensível. Quanto mais um indivíduo é alimentado espiritualmente, mais força vital sensível é despendida. Isso não quer dizer que um ser espiritualmente inferior seja biologicamente superior: uma vida instintiva sensorialmente desregulada pode levar a um esgotamento da força vital. Pode acontecer também que o impulso dos conteúdos supere a quantidade necessária para vivê-los: nesse caso a força vital espiritual não precisará recorrer à força vital sensível.

A força vital espiritual é fundamental para que sejam vivenciados os sentimentos mais importantes e o mundo dos valores; consiste em um impulso *próprio* do acontecer espiritual – nesse sentido, ela é autônoma –, mas depende da força vital sensível: se um indivíduo se encontra completamente exausto, pode não conseguir se animar com absolutamente nada. Quando falta a força vital espiritual, também não é possível captar novos estímulos; estados de ânimo como medo e tristeza comprometem o consumo de força vital espiritual, o que pode implicar a economia de força vital sensível.¹⁰⁷ Isso é comumente verificável nos estados de depressão, em que os níveis de força vital espiritual se encontram praticamente zerados,

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 76.

fazendo com que o indivíduo não tenha energia mínima para acolher qualquer estímulo exterior, estímulo este que, em condições normais, aumentaria o seu nível de força.

A importância da análise da dinâmica da força vital, em particular, da força vital espiritual se mostra no fato de que um impulso interno arrasta o eu de um pensamento a outro em uma conexão *motivada*; não havendo força vital suficiente para esse movimento, será preciso um motivo que dê energia, ou melhor, um estímulo *emotivo* para a realização de motivações intelectuais. Esse estímulo pode vir da própria interioridade ou de uma relação externa, como a do exemplo acima, em que o cansaço é suprimido pela alegria do reencontro com um velho amigo.

A partir do entendimento da dinâmica da força vital entre as esferas psíquica e espiritual, é possível agora explicitar a relação entre a causalidade e a ação voluntária. Nesse sentido, Stein identifica na ação voluntária, que a própria vontade livre desempenha o papel do estímulo motivador, pois nela se introduz um *propósito* (*Vorsatz*).¹⁰⁸ O propósito é capaz de fazer brotar a força vital para dar vida a uma ação, mesmo em uma situação extenuante, pois possui uma força motriz própria que não provém nem da esfera sensível, nem da espiritual: ele independe dos momentos de uma cadeia de acontecimentos causais, porque surge espontaneamente do próprio eu que, desse modo, configura-se como o início, como o lugar originário dos próprios acontecimentos. Segundo Stein, a partir do momento que o eu possui essa força autônoma, pode *interromper* uma determinada cadeia previsível de acontecimentos, independentemente de os motivos lhe fornecerem energia ou não. A peculiaridade da vontade livre, portanto, consiste no fato de que, mesmo necessitando de força para se realizar como qualquer ato, existem situações em que o propósito tem a capacidade de produzir-se a si mesmo e impulsionar um ato livre, inclusive no caso de ter-se esgotado a força vital: essa capacidade revelaria uma fonte de força que vai além do indivíduo. De todo modo, naturalmente, a vontade necessita, assim como a totalidade da unidade psicofísica do indivíduo, da vitalidade fundada na concretude. Isso mostra que, de um lado, a vontade é dependente dessa vitalidade, mas de outro, é livre, pois é capaz de autoimpulsionar-se e gerar forças a partir de si mesma.¹⁰⁹

Essas análises permitem a Stein examinar como a dinâmica da força vital – que permeia a relação entre a causalidade psíquica e a motivação – e a vontade livre se conjugam nas dimensões psíquica e espiritual de modo a compreender em que medida o indivíduo humano pode realizar atos livres em meio ao determinismo psíquico. Em um primeiro

¹⁰⁸ Cf. *ibidem*, p. 79-80.

¹⁰⁹ Cf. *ibidem*, p. 81.

momento, Stein reúne os resultados de suas análises, identificando quais seriam as condições de predeterminação que permitiriam prever um estado psíquico; seriam elas: (i) a dependência da força vital – nesse caso, para prever a medida da força vital, seria necessário conhecer todos os fatos psíquicos anteriores; (ii) o caráter motivacional, ou seja, os estímulos alcançados a partir de conteúdos de sentido – nesse caso, além de exigir o consumo de força vital, seria necessário conhecer todas as *motivações* sobre as quais se constitui o viver do indivíduo; (iii) as determinações impostas pelo *núcleo da personalidade* – o que implica considerar que o estado psíquico depende não apenas da história e das condições presentes do indivíduo, mas também de suas predisposições originárias que, portanto, precisariam ser conhecidas; (iv) a vontade – que, como vimos também influencia o estado psíquico, sendo capaz de gerar forças a partir de si mesma. Para cada uma dessas condições de predeterminação, Stein faz um exame particular.¹¹⁰

No primeiro caso, a dependência da força vital, Stein observa que é impossível conhecer completamente todas as vivências anteriores de uma pessoa, e que isso não pode ser suposto tomando como base uma amostra de seu viver em determinado período, por assim dizer, porque cada fase, cada situação, tem a sua variação específica de força vital. Nesse sentido, se determinada antecipação do evento futuro fosse possível, ela jamais seria suficiente para prever com segurança o caráter causal de um estado futuro. Com relação ao caráter motivacional (segundo caso), pelo fato de a motivação consistir em uma *conexão de sentido*, a partir de determinados motivos conhecidos, seria possível fazer previsões dentro de um campo de ações, que podem se apresentar não como necessárias, mas como possibilidades *essenciais*; a pensadora explica que determinadas vivências condicionam ações, mesmo que o sujeito nem sempre tenha consciência dos motivos que o levaram a agir daquele modo. Assim, a partir da conexão de sentido, seria possível *certa* previsão de ações futuras com base no conhecimento das motivações. Com relação ao núcleo da personalidade (terceiro caso), como vimos, não é possível conhecê-lo completamente, restando sempre, portanto, um campo de indeterminação. Por último, na análise do ato livre, na qual Stein dá especial atenção ao *propósito voluntário (Willensvorsatz)*, são identificados dois tipos de atos.

O primeiro refere-se à ação livre que surge da profundidade do eu sem motivo explícito; esse seria um tipo de ação espontânea, que surge de um impulso natural e vai amadurecendo gradualmente até alcançar o seu ápice, a partir do qual o eu apenas se deixa levar. Stein observa que esse caráter imprevisível, na verdade, viria de uma relação causal e

¹¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 84.

não consciente, o que faz com que esse tipo de ação livre não corresponda ao que se entende propriamente como exercício pleno da liberdade. Com efeito, a ação livre é caracterizada por ser desvinculada de qualquer condicionamento; nesse sentido, paradoxalmente, o exercício da liberdade se mostra com maior propriedade justamente quando o indivíduo vai contra seus impulsos naturais. Nesse caso, apresenta-se um tipo de ação realizada a partir de um motivo consciente, no qual o impulso natural não pesa na decisão; trata-se, por vezes, daquela situação na qual o eu se encontra em um dilema e *decide*, extraíndo eventualmente forças que não lhe estão disponíveis.¹¹¹ A ação livre de que trata a fenomenóloga, portanto, é aquela *impossível de se prever*, mesmo que sejam conhecidas todas as motivações; esse tipo de ação requer determinada *força de vontade*, que se impõe a fim de alcançar o objetivo, mesmo com todos os obstáculos.

Essa força não é nem a força de vontade natural, nem a vital: trata-se de uma capacidade que pode se desenvolver ou não, dependendo da situação. Também não é uma propriedade permanente, como o núcleo, e sequer consiste em uma base para operações racionais. Essa capacidade se mostra intrinsecamente relacionada à essência do propósito, como um poder fundante. Segundo a pensadora, damo-nos conta dessa capacidade, justamente quando a força de vontade natural falha. A esse poder que age saindo de si mesmo, Stein denomina *querer voluntário* (*willentliche Wollen*), dizendo que ele consiste em uma “contínua ruptura da vida psíquica natural”¹¹², em razão de seu caráter de imprevisibilidade. O querer voluntário surpreende, contrariando todos os cálculos, conhecimentos prévios e probabilidades.

Quanto à possibilidade de determinação de um estado psíquico, Stein conclui, assim, que, de um lado, considerando como condição de predeterminação a força vital, é possível fazer uma *vaga previsão* com base em suposições estabelecidas por meio de conexões de sentido inerentes à esfera do psíquico; de outro lado, com relação ao conhecimento da situação motivacional e do núcleo da personalidade de um indivíduo, é possível obter uma previsão mais precisa das *possibilidades* de certo comportamento em dado momento. No entanto, mesmo quando, por meio dessas duas alternativas, for possível prever uma ação futura, pode surgir um *querer voluntário*, completamente imprevisível, que faça vir abaixo

¹¹¹ Nesse sentido, mostra-se que a liberdade é identificada como um dos traços essenciais inerentes à passagem do si (animal) para o eu; um animal jamais consegue ir contra seus próprios impulsos. Stein destaca que, do mesmo modo, a liberdade possibilita a passagem da forma originária da consciência para a forma da autoconsciência, mostrando a ligação necessária e intrínseca da liberdade ao eu. (Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 229).

¹¹² „Durchbrechung des natürlichen psychischen Lebens“ (STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., p. 89).

todas as suposições de predeterminação. As análises de Stein relativas à possibilidade de determinação de um estado psíquico mostram, portanto, por meio de descrições fundamentadas na atividade do fluxo das vivências, o poder da liberdade do indivíduo humano, dado que, ainda que se possa obter uma previsão precisa das possibilidades de certo comportamento em dado momento, o querer voluntário se apresenta como um ato que pode subverter qualquer determinação.

Com isso, justifica-se a possibilidade de autoformação do caráter pessoal que, como vimos em 4.2.1, fundamenta-se na liberdade do indivíduo para decidir quais predisposições estimular ou inibir, e de que novos sentidos se apropriar, moldando, assim, a própria personalidade.¹¹³ Resta, finalmente, apenas compreender qual a origem ou a fundamentação do ato livre no indivíduo humano, dadas todas as determinações identificadas por Stein.

De um lado, com base na noção de motivação, pode-se conjecturar que a justificação para a possibilidade da liberdade parece se mostrar já no interior da própria legalidade da dimensão espiritual: por meio das *conexões na ordem do sentido*, que não é caracterizada por relações de necessidade, a própria lógica do sentido permite ao indivíduo deliberar dentro de um certo campo de *ressignificação*.¹¹⁴ De todo modo, com base em nossas análises, acreditamos ser possível admitir que o ato livre encontra a sua fundamentação mais consistente no princípio constitutivo do eu segundo as concepções de Conrad-Martius.

Vimos em 4.1.2 que, segundo a fenomenóloga, o eu possui a forma de ser do *archéo*, no sentido do *eu começo/comando* – esse sentido parece remeter justamente ao poder de

¹¹³ Dubois, no Capítulo VI de seu livro *Juízo e Sachverhalt: uma introdução ao realismo fenomenológico de Adolf Reinach*, no qual trata do fundamento subjetivo dos atos sociais, traz um confronto entre as posições de diversos pensadores, dentre os quais Conrad-Martius, Hildebrand, Wojtyla e o próprio Reinach, acerca da autodeterminação pessoal. Parece-nos relevante mencionar aqui um aspecto fundamental indicado por Wojtyla que, segundo Dubois, destaca a inter-relação entre a autodeterminação pessoal no sentido da formação do próprio caráter e a determinação dos próprios atos, que gera uma nova cadeia de eventos; acreditamos que podemos complementar dizendo que há uma relação intrínseca entre a autodeterminação pessoal e a nova cadeia de eventos, no sentido de que é por meio dos atos mesmos que ambas as coisas acontecem. (Cf. DUBOIS, James M. *Judgment and Sachverhalt: An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B. V., 1995, p. 156). Desse modo, é ressaltada, mais uma vez, a importância da *relação* com o mundo, em particular, no que diz respeito ao ato livre. Como afirma Stein, toda ação voluntária está fundamentada no fato de que a liberdade não se restringe à esfera espiritual, mesmo porque essa esfera não é um campo fechado em si mesmo; desse modo, a vida espiritual e o ato livre permanecem essencialmente ligados à matéria. (Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein, op. cit.*, p. 317). Paradoxalmente, a liberdade mesma se mostra dependente, e precisamente da relação com a matéria, cuja peculiaridade é a limitação e a determinação; com efeito, não haveria sentido falar em liberdade, se não houvesse o campo de determinação do qual ela pudesse irromper.

¹¹⁴ Nessa mesma direção parece ir Santos, em seu artigo *Motivação e liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein*, no qual destaca que, na ordem do sentido, o indivíduo humano, ao contrário de ser “determinado causalmente, torna-se fonte de determinação”. (SANTOS, Gilfranco Lucena dos. *Motivação e liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein*. *Kairós - Revista Acadêmica da Prainha* ano VIII/2, p. 216-234, jul/dez 2011, p. 232).

ruptura explicitado por Stein com relação ao *querer voluntário*.¹¹⁵ Na peculiaridade originária da substância pneumática do modo como concebida por Conrad-Martius, reconhece-se um tipo de *necessidade ôntica* (*ontischer "Bedürftigkeit"*), como diz a filósofa, no fato de que o ser do *archéo* precise buscar seu fundamento em um contraimpulso transcendental. Da dependência existencial, no sentido de ser necessário o direcionamento a outro ser para alcançar seu próprio ser, emana a *liberdade radical da pessoa espiritual*. Posto que, desse modo, o eu não se encontra vinculado a nada formalmente efetuado, é precisamente aí que se mostra, em princípio, a possibilidade ilimitada de alcançar transcendentalmente *qualquer ser*.¹¹⁶ Lembramos que não importa o *conteúdo* do que é alcançado: basta que seja algo *aí presente* para constituir a plena existência do eu: justamente nessa "indiferença", ou seja, na não relevância da determinação do conteúdo, está *a possibilidade ilimitada de ser qualquer ser*. Com a contínua ultrapassagem transcendental de si mesmo, ou seja, com o contínuo fundar-se para além de si, a posição do eu é sempre abertura, sempre indeterminação. Desse modo, revela-se que a liberdade do indivíduo humano é um traço necessário encontrado no princípio originário do eu. O eu é, por sua própria essência, livre.

5 CONCLUSÃO

“O que é Filosofia?” Para a pergunta que é em si mesma filosófica, Seifert nos dá, como resposta da fenomenologia realista, o que considera ser a essência da filosofia:

o reino recentemente descoberto do *a priori* e a superação do empobrecimento do *a priori*. Já não existem apenas doze categorias independentes da experiência – como considerava Kant –, dotadas de necessidade, não existem apenas as formas da intuição do espaço e do tempo, senão juntamente com o espaço e o tempo e uma pluralidade de objetos geométricos e aritméticos, há também a esfera do conhecer e seus modos, a percepção empírica e seus tipos, bem como seus respectivos objetos. Há um ser objetivo *a priori* das cores, dos tons, também dos sons e dos diversos sabores. Existem leis necessárias do belo, de seus tipos e portadores, da obra literária, da obra de arte, das virtudes e atos morais, da dúvida, do perguntar, do querer, da liberdade, do amor e da morte; em todos os âmbitos, há um mundo inesgotável de seres e relações necessárias, de maneira que não apenas a

¹¹⁵ Com efeito, Sepp observa, em seu artigo *Gênese da ideia de pessoa*, que a ideia do ser livre, concebido como o “eu posso”, já era trabalhada desde o segundo volume de *Ideias* de Husserl (§60), no qual “a pessoa é definida como o *sujeito responsável por si mesmo*, sendo *livre* no sentido do *eu posso*”; o “eu posso” constituiria a liberdade em um sentido originário. (SEPP, Hans Rainer. *Genesi dell’idea di persona*. In: In: ALES BELLO, Angela; ZIPPEL, Nicola. (ed.) *Ripensando l’umano*: in dialogo con Edith Stein. Roma: Castelveccchi, 2015, p. 37-50, p. 38).

¹¹⁶ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*, *op. cit.*, p. 136.

matemática, mas também a filosofia precisaria investigar sem parar até que todos fossem descobertos.¹

O ex-aluno e herdeiro filosófico de Dietrich von Hildebrand convida, assim, a trilhar o mesmo caminho fenomenológico aberto por Husserl, mas no sentido contrário, *por assim dizer*, da pura esfera transcendental, a fim de explorar um mundo inesgotável de seres e relações *a priori* inerentes à multiplicidade sem fim de vivências que se apresenta à nossa experiência. Foi esse o sentido do percurso escolhido pela maior parte dos fenomenólogos de Munique e Gotinga, dentre os quais Conrad-Martius e, *de certo modo*, Stein. O que nos revela o outro lado da moeda? Trata-se mesmo de dois lados da mesma moeda? Se assim for, que resposta podemos dar à questão norteadora deste trabalho – “qual a posição do ser verdadeiro: na ordem do sentido ou na ordem da existência”?

As duas abordagens acerca do ser das quais partimos confluíram para um mesmo ponto: o *ser essencial*, concebido em si mesmo (a essencialidade), ou “realizado” na essência de um ser efetivo. Dessa perspectiva, parece que a resposta à nossa questão pode ser dada pelo próprio *modo de ser do ser essencial*; ou será que já podemos dizer o *modo de ser do ser mesmo*? Para chegar a uma definição, propomos uma leitura transversal dos momentos articulados neste trabalho.

Vimos que, nas análises de Conrad-Martius, a existência ideal consiste em um dado puramente formal que não tem a possibilidade de se realizar factualmente; sua quiddidade, que se restringe ao seu caráter formal (na superfície de suas qualidades) é relativa a um conteúdo. A existência real, por sua vez, consiste na totalidade de dois momentos – um essencial e um efetivo –, dado que tem a possibilidade de se realizar factualmente, mesmo que isso não aconteça; seu portador é determinado por uma quiddidade que não se restringe ao caráter formal, mas considera também seu preenchimento (o *quid* aqui é situado em profundidade), o que equivale a dizer que o portador é determinado propriamente por uma essência. Em outras palavras, o que determina a diferença entre o existente ideal e o real é o *modo* como se dá a

¹ “*el recientemente descubierto reino del a priori y la superación del empobrecimiento del a priori. Ya no hay sólo doce categorías independientes de la experiencia - como consideraba Kant -, dotadas de necesidad, no existen sólo las formas de la intuición de espacio y tiempo, sino que junto al espacio y al tiempo y una pluralidad de objetos geométricos y aritméticos, está también la esfera del conocer y sus modos, la percepción empírica y sus tipos, así como sus objetos respectivos. Hay un ser objetivo a priori de los colores, los tonos, incluso de los sonidos, y los distintos sabores. Existen leyes necesarias de lo bello, de sus tipos y portadores, de la obra literaria, de la obra de arte, de las virtudes y actos morales, de la duda, del preguntar, del querer, de la libertad, del amor y de la muerte; en todos los ámbitos hay un mundo inagotable de seres y relaciones necesarias, de manera que no sólo las matemáticas, sino que también la filosofía tendría que investigar sin fin hasta lograr descubrirlos todos.*” (SEIFERT, Josef. *¿Qué es filosofía? La respuesta de la fenomenología realista. Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra). v. 28, n. 1, p. 91-108, 1995, p. 104).

relação com a quiddidade: se a relação é “preenchida”, por assim dizer, por um conteúdo, trata-se de uma existência ideal; se a relação se dá pelo carregamento de uma quiddidade em um portador substancial, determinando-o de modo essencial, então se trata de uma existência real. Essa distinção já revela um aspecto fundamental encontrado no ser real; no interior do próprio princípio ôntico, abrem-se as duas perspectivas para apreensão do ser: a da ordem da existência e a da ordem do sentido. Mas essa dupla apreensão só é possível na consideração da essência singular *deste* ente real e não mediante a visão de essência (*Wesensschauung*) ou o ato da ideação segundo a fenomenologia husserliana. Como explica Stein, ao extrair da experiência o seu conteúdo, desconsiderando a apreensão da coisa como atual-real, a essência como tal, apreendida em sua generalidade, prescinde dos graus de generalidade no campo da essência; nesse sentido, a pensadora fala da “dupla” essência que se impõe na experiência, evidenciando que a realidade não é exterior à essência, mas pertence a ela intrinsecamente.² Isso significa que é inerente à essência o seu *contexto*, que, portanto, deve ser incluído no momento da apreensão. Apreender o individual envolve considerar o contexto, a circunstância em que ele está inserido, as relações que o determinam *naquele* momento: o contexto *modifica* o comportamento e as relações – aliás, esses três elementos (contexto, comportamento e relação) estão intrinsecamente conectados. Nesse sentido, filtrar a experiência até colher somente a pureza do conteúdo em seu sentido geral acaba por enrijecê-lo em categorias que, por fim, com efeito, apenas o esvaziam. O olhar fenomenológico dos “realistas” mostra que o comportamento, o modo de ser das *coisas mesmas*, é determinado, mas de modo flexível: os comportamentos determinam as relações, mas são também condicionados por elas, a ponto de serem *alterados* por elas. Por essa razão, justifica-se a exigência dos discípulos husserlianos: não é possível colocar a conjectura entre parênteses, dado que é nela que se revela a verdadeira complexidade de toda constituição.

É nesse sentido que Conrad-Martius entende que a efetividade e seu caráter temporal-transitório não podem ser considerados como uma qualidade acidental da essência singular de um ente real. A temporalidade não estaria *fundada* no ser como se este último lhe fosse “anterior”, sequer seria uma de suas modalidades; o ser se constituiria justamente na tensão que se estabelece entre transitoriedade e eternidade. Na verdade, a tensão entre as duas dimensões consistiria na condição necessária para a constituição de um ser real-efetivo. Nesses termos, temporalidade e ser se encontram em uma relação intrínseca, essencial, necessária de mútua constituição em termos ontológicos – o que é apreendido, *do modo que é*,

² Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 82, nota 45.

em termos lógicos. O tempo transitório mostra-se, assim, inscrito como traço essencial no interior da essência do ser real para que ele possa se “realizar” no ser efetivo. Nesse sentido, o real igualmente não poderia ser uma diferenciação/especificação do gênero *ser em geral* (a realidade não é um acidente, a relação não é exterior): a realidade altera a essência do ser como um todo de modo intrínseco carregando em si a possibilidade de ser realizada no ser efetivo. Desse modo, talvez fosse possível pensar a situação inversa: ser no tempo (efetivo) e não ser no tempo (essencialidade) seriam, assim, especificações do real. Mas sabemos que não se trata disso, dado que ontologicamente essa separação não existe: ela se encontra apenas na ordem do pensamento. Aliás, precisamente nisso consiste o desafio do que se pode denominar uma apreensão genuinamente fenomenológica para as nossas filósofas: considerando a abordagem da fenomenologia ontológica como Conrad-Martius propõe, alcançar o sentido do em si, atravessando todos os *estratos* do objeto na relação intencional, ressalta, bem como “estende” o momento da passividade do sujeito para aceitar o que lhe é dado, antes da constituição. Mais do que retornar à coisa mesma, isso significa deixar falar a coisa mesma. Somente desse modo pode-se perceber a essencialidade cruzando como um raio a essência e, assim, a existência de um único indivíduo, alcançando-nos no ser imanente ao estado de coisas, e nos mostrando, então, o seu modo de ser: o acesso ao transcendental se dá por meio do transcendente não reduzido. Aqui, as analogias do ente e do ser, respectivamente de Stein e Conrad-Martius, dissolvem a ambiguidade da cópula no juízo e, de certo modo, dissolvem-se elas mesmas também nesse *é*: nele se revela o *lógos* que realizou toda a travessia do eterno até *nós*. Eis o sentido do ser. Porque é necessário ao sentido puro mergulhar na existência e ser apreendido por nós, na relação intencional, para *ser sentido*. E aqui, sim, a ambiguidade tem caráter necessário: ser onticamente sentido para existir, ser ontologicamente sentido para ser intuído e vivido, e ser logicamente sentido para ser compreendido. Com isso, parece que chegamos à resposta para nossa questão: não se trata de situar o ser verdadeiro em uma das ordens – a da existência ou a do sentido –, mas, inversamente, de entender que as duas ordens constituem o ser, que, por sua vez, não seria, sem a tensão entre a existência e a essência, entre o efêmero e o eterno.

Essa unidade inextricável que se mostra na essência mesma é evidente em todos os estratos que poderíamos denominar ôntico-ontológicos. No interior da própria vivência revelam-se os caracteres de necessidade e contingência correspondentes à dupla dimensionalidade da essência. A psique, como esfera intermediadora entre as dimensões física e espiritual, torna indissociável a ligação entre o âmbito das vivências puras, com seus

conteúdos imutáveis, e a esfera vivida com todas as suas alterações de estados. Nesse sentido, na própria psique revela-se o caráter da alma como *coração*: o núcleo essencial que sustenta a tensão entre *valor* e *sentido*, entre o *mutável* e o *imutável*.³

Com efeito, é precisamente a análise da alma espiritual que torna evidente a tensão entre as puras subsistências de sentido e os modos com que elas são vividas na interioridade humana. As subsistências de sentido, em seu eterno agora, esse tempo estendido que não passa, no qual cada uma delas delimita seu próprio espaço de imutabilidade, atravessam a existência com seu agora-atual, não permitindo que nenhuma essência singular perca a sua identidade; ao mesmo tempo, quando são “realizadas” na essência singular de um indivíduo humano, elas *ganham vida*. Sua espacialidade imóvel, ao mergulhar no tempo que passa, sai da imobilidade e se estende na matéria, o espaço da mutabilidade; na dinâmica dos pares potência-ato/matéria-forma: corporalidade é espaço, e alma é tempo. Da mesma maneira que a matéria corpórea preenche o espaço com as suas qualidades, a vida anímica (psíquica) o faz com aquilo que ela qualifica: o tempo.⁴

Essa dinâmica apreendida no fluxo de vivências permite identificar o núcleo que consiste na *essência da alma*. No núcleo, encontram-se as predisposições originárias relativas à formação do caráter, a partir das quais se mostrou que o indivíduo tem o poder de se automodelar. No vocabulário do ser essencial, isso equivale a dizer que, na essência do indivíduo (no *quid* pleno, em termos steinianos), são identificados traços essenciais (ou predicados essenciais), além de determinações fundadas na essência, a serem “realizados” em um ente real (segundo as concepções de Conrad-Martius). Se supostamente se tratasse de um indivíduo não humano, sua concretização faria com que os traços essenciais, bem como as determinações fundadas na essência se realizassem de acordo com as circunstâncias no decorrer do tempo, sendo completamente condicionadas por elas. A essência do indivíduo humano, no entanto, é qualificada como *peçoal*, ou seja, autoconsciente, livre e de caráter relacional. Sendo assim, no núcleo dessa essência, devem existir relações necessárias entre certos traços essenciais que permitam ao indivíduo assumir a formação do próprio caráter. Com base nas explanações de Stein, acreditamos poder afirmar que esses traços essenciais consistiriam em: (i) transparência (autoconsciência/eu), que se encontra em evidente relação necessária com a abertura (consciência de tudo o que não é o eu); (ii) a intelecção, que se encontra vinculada necessariamente à vontade; e, (iii) completando essa estrutura ternária, a

³ Cf. STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*, op. cit., p. 136.

⁴ A “materialidade” da alma, segundo Stein, consiste em uma *unidade de tempo qualitativamente distendida*. Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt*, op. cit., p. 222.

liberdade. Naturalmente, em relações igualmente necessárias, estão entre si as próprias transparência/abertura, a inteligência/vontade e a liberdade. Essa estrutura é permeada continuamente pelos *sentidos afetivos* (os estados de ânimo) que, também eles qualificados pela participação da dimensão espiritual, possibilitam a apreensão de sentimentos e valores.

Esses traços essenciais e suas relações constituem, portanto, o *núcleo da essência pessoal* (o núcleo do núcleo, por assim dizer, ou a alma da alma, como diz Stein), que possibilita ao indivíduo estimular ou inibir suas predisposições latentes, de modo a formar seu próprio caráter. No entanto, como vimos, seu caráter próprio não consiste *apenas* na realização ou no desenvolvimento mais ou menos perfeito dessas predisposições, pois, na verdade, a mesma combinação de predisposições pode ser encontrada em tantos outros indivíduos. O que marcará a identidade pessoal é o modo único que o indivíduo tem de desenvolver essas predisposições, de maneira inconfundível com nenhum outro indivíduo. Esse modo é identificado, assim, com uma *qualidade única e irrepetível* que consiste no traço central do *quid* ou núcleo essencial da essência singular de um indivíduo humano.

Toda essência singular contém em si relacionadas uma ou várias essencialidades a partir das quais se constitui o seu núcleo pela “realização” das respectivas *μορφαι*. No caso do indivíduo humano, o núcleo de sua essência é composto por um complexo de *μορφαι*, das quais *uma*, dado que simples, deve consistir na qualidade única e irrepetível, no modo único de ser daquele indivíduo. Lembramos que, segundo Héring⁵, o traço *mais íntimo* de um núcleo essencial autêntico permanece inalterável, o que, segundo o filósofo, aplica-se ao caso do indivíduo humano. Ao modo único de cada pessoa, portanto, corresponderia uma *essencialidade* que, de acordo com as concepções de Conrad-Martius subsistiria como um *sentido* na dimensão eterna (aeônica). Desse modo, enquanto o indivíduo forma seu próprio caráter, desenvolvendo suas predisposições (ou desdobrando seus predicados essenciais) no ente efetivo (no tempo transitório), seu modo único de ser, seu traço essencial último (sua essencialidade mesma), permanece imutável na dimensão eterna, atravessando a transitoriedade a cada momento e garantindo a sua contínua atualização como *ele mesmo*.

Contudo, o indivíduo, desse modo, apenas desenvolveria ou inibiria suas predisposições sem a possibilidade de *alterá-las*. O indivíduo humano, no entanto, por meio de suas relações intersubjetivas, apreende *novos sentidos* na esfera dos valores e, com isso,

⁵ A nosso ver, cabe ressaltar, reiteradamente, a importância da contribuição de Héring com seu ensaio.

tem a possibilidade de *incorporar* alguns desses valores *em seu íntimo*,⁶ podendo inclusive alterar a própria essência singular e *ressignificar* a si mesmo, o que implica uma transformação da própria personalidade. Os fatores que tornam possível essa mudança – que pode chegar a ser radical, caso em que se trata de uma *mutação* de essência – são: (i) a capacidade de sentir a si mesmo por meio de seus próprios estados de ânimo ou sentidos afetivos (o viver da alma); (ii) a capacidade de apreender os valores (a abertura do espírito) e (iii) a liberdade (aspecto significativo da constituição originária do eu, de acordo com Conrad-Martius, pelo qual, no contínuo movimento de ultrapassagem de si mesmo em direção à alteridade para alcançar seu próprio ser, o eu permanece desvinculado de qualquer condicionamento, mantendo-se sempre indeterminado).⁷

Se a formação da personalidade consistisse apenas no entrelaçamento desses três fatores, o caráter nunca encontraria um lugar de repouso, alterando continuamente o sentido de seu modo próprio de ser, que seria, desse modo, determinado pela contingência de suas relações intersubjetivas. Entretanto, por meio de seu núcleo essencial, o indivíduo humano mantém preservado, seu próprio sentido, seu modo único, irrepetível e imutável de realizar todas essas mudanças, na medida em que é atravessado continuamente pelo agora-atual do tempo aeônico (eterno) que assegura a sua identidade. Isso significa que, ainda que o indivíduo altere completamente suas predisposições originárias – o que, na maior parte dos casos, mostra-se possível apenas *em princípio* – a sua essencialidade única e própria, ao participar do tempo aeônico, permite que sua personalidade seja totalmente modificada sem que, com isso, ele deixe de ser *ele mesmo*. Em outras palavras, um indivíduo com caráter pessoal completamente *outro* pode ser *o mesmo*, mas não de modo idêntico: ele é o mesmo, mas *modificado*. E, nesse caso, ele é o mesmo não *apesar* das mudanças, mas justamente *por meio* delas.

Sob esse prisma, acreditamos que seria apropriado considerar que à essencialidade que encerra em si a liberdade de modo necessário cabe uma peculiaridade ou um traço essencial imprescindível, a saber, a *irrepetibilidade*, sem o que a diferença entre dois indivíduos humanos que supostamente tivessem a mesma essencialidade seria fundamentada apenas na contingência de suas escolhas, o que implicaria afirmar que a personalidade seria formada

⁶ Nesse caso, a essencialidade – que, segundo Stein, consistiria em algo *finito/limitado* que participa da dimensão eterna – teria os seus limites “alargados”, o que implicaria um crescimento de ser, ou como também podemos dizer, um crescimento do indivíduo em sua própria essência.

⁷ Aqui, mostram-se os traços essenciais que se relacionam necessariamente no núcleo essencial do próprio eu: liberdade, indeterminação e temporalidade transitória formam uma relação indissociável na *μορφή* do eu, compondo o que, segundo Héring, seria uma *μορφή* autêntica.

apenas fortuitamente. Não haveria, com efeito, nenhuma objeção a essa alternativa se não fosse uma diferença que jamais poderá ser extinta: ainda que dois indivíduos pudessem, em princípio, ter idênticos modos de ser, e formar a própria personalidade de maneira absolutamente igual por fazerem precisamente as mesmíssimas escolhas, *o sentir que cada um teria de si mesmo ao se perceber como eu seria único*. Somente eu posso sentir a mim mesmo “como sendo um eu”. Eis a solidão e a validade incontestável da singularidade. Nesse eu, encontra-se o eu puro de Husserl que costura o tempo em sua imanência absoluta, remetendo à identidade de modo vazio; mas essa identidade é preenchida com a *essencialidade irrepitível* que se “realiza” na essência de cada indivíduo humano, com seu modo único de orquestrar toda a multiplicidade de traços essenciais que compartilha com todos os outros indivíduos. Sem seu modo único e irrepitível de ser, nenhum indivíduo humano seria *verdadeiramente* distinguível:

Quando as tropas que marcham em fila pelas ruas se dissolvem, cada um daqueles que antes marchava com o mesmo passo, e talvez quase inconsciente de si, torna-se novamente um pequeno mundo em si fechado. E se os curiosos no caminho viam antes apenas uma massa indistinguível, para a mãe ou para a noiva, aquele que ela esperava era o único, inigualável a nenhum outro.⁸

O soldado que retorna para a mãe possui, como indivíduo humano, um sentido *único* e último em si mesmo, o inefável que o habita, que só pode ser sentido, intuído e vivido, que só pode *ser*, porque participa do efêmero e do eterno; assim, da mesma maneira, o amor *único* que sente por seu filho a mãe. O que seria do amor se ele não fosse *vivido*? Não se esclarece, de todo modo, aquele momento ou aquela passagem em que um sentido *mudo* atravessa a existência e nos alcança, originando um nome que não o diz. Se não se apreende *como* o ser do sentido se transforma no sentido do ser, a questão sobre a verdade última do ser permanece sem resposta.

⁸ „Wenn die Truppen, die in Reih und Glied durch die Straßen marschierten, sich auflösen, dann wird jeder, der da in gleichem Schritt und Tritt tritt, vielleicht selbst kaum noch etwas von sich wusste, wieder zu einer kleinen, in sich geschlossenen Welt. Und wenn die Neugierigen am Weg nur eine ununterscheidbare Masse sahen, für die Mutter oder für die Braut ist der, den sie erwartete, doch der einzige, dem kein anderer gleicht.“ (STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., p. 425-426).

REFERÊNCIAS

Fontes (ordem cronológica)

Obras de Hedwig Conrad-Martius

CONRAD-MARTIUS, Hedwig. (1912) *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus: zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt*. Halle: Max Niemeyer, 1913.

_____. (1916) Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt: Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III, p. 345-542, 1916.

_____. (1921) *Metaphysische Gespräche*. Halle: Max Niemeyer, 1921. Tr. it. *Dialoghi metafisici*. Tr. Anselmo Caputo. Nardò: Besa, 2006.

_____. (1923) Realontologie. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI, p. 159-333, 1923. Reimpressão: *Realontologie*. Halle: Max Niemeyer, 1924.

_____. (1927) Die Zeit: Ontologisch-metaphysische Untersuchung. *Philosophischer Anzeiger*, 2 (2), p. 143-182, 1927.

_____. (1928) Die Zeit (Schluss). *Philosophischer Anzeiger*, 2 (4), p. 345-390, 1928.

_____. (1929) Farben. Ein Kapitel aus der Realontologie. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X (Suppl.). Martin Heidegger (Hrsg.) *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, p. 339-370, 1929. Republicado em Tübingen, em 1974.

_____. (1931) Seinsphilosophie. In: _____. *Schriften zur Philosophie: Erster Band*. Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1963, p. 15-31.

_____. (1932) L'existence, la substantialité et l'âme. Tr. Henry Corbin. In: *Recherches philosophiques – 8^o*. Paris: Boivin, 1932, p. 148-181.

_____. (1933) Heideggers „Sein und Zeit“. *Deutsche Zeitschrift*, 46 (4), 1933, p. 246-251. Publicado também in: _____. *Schriften zur Philosophie: Erster Band*. Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1963, p. 185-193.

_____. (1934) *Die "Seele" der Pflanze*. Breslau: Franke, 1934.

_____. (1944) *Der Selbstaufbau der Natur: Entelechien und Energien*. 2a. München: Kösel Verlag, 1961.

_____. (1948) *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven: Drei Vorträge*. Hamburg: Claassen & Goverts, 1948.

_____. (1949) *Bios und Psyche: Zwei Vortragsfolgen*. Hamburg: Claassen & Goverts, 1949.

_____. (1951) *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, Der Mensch*. Drei Dispute von Hedwig Conrad-Martius und Curt Emmrich. München: Kösel, 1951.

_____. (1951) Vorwort. In: REINACH, Adolf. *Was ist Phänomenologie?* München: Kösel, 1951, p. 5-17.

_____. (1952) Zeit und Ewigkeit. In: _____. *Schriften zur Philosophie: Zweiter Band*. Avé-Lallemant Eberhard (ed.). München: Kösel, 1964, p. 353-364.

_____. (1954) *Die Zeit*. München: Kösel, 1954. Tr. esp.: *El tiempo*. Tr. Antonio Rodriguez-Huescar. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

_____. (1956) Phänomenologie und Spekulation. In: LANGEVELD, Martinus Jan (Hrsg.) *Rencontre/Encounter/Begegnung*: Festschrift für F. J. J. Buytendijk. Utrecht-Antwerpen: Het Spectrum, 1957, p. 116-128; publicado em _____. *Schriften zur Philosophie: Dritter Band*. Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1965, p. 370-384. Tr. ingl. William J. Kramer: Phenomenology and Speculation. *Philosophy Today*, 3 (1), p. 43-51, 1959.

_____. (1956) Über das Wesen des Wesens. In: _____. *Schriften zur Philosophie: Dritter Band*. Avé-Lallemant Eberhard (ed.). München: Kösel, 1965, p. 335-351.

_____. (1957) *Das Sein*. München: Kösel, 1957.

_____. (1958) Dankesrede bei der Feier zur Verleihung des großen Verdienstkreuzes der Bundesrepublik Deutschland am 1. März. 1958. In: MORAN, Dermot; PARKER, Rodney K. B. (Hrsg.) *Studia Phaenomenologica*, vol. XV, 2015 – Early Phenomenology. Bucharest: Zeta Books, 2016, p. 51-63.

_____. (1958) *Der Raum*. München: Kösel, 1958.

_____. (1958) Die transzendente und die ontologische Phänomenologie. In: TAMINIAUX, Jacques; VAN BREDA, Herman Leo (Hrsg.) *Edmund Husserl, 1859-1959*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. 175-184, (Phaenomenologica 4). Publicado também in: _____. *Schriften zur Philosophie: Dritter Band*. Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1965, p. 393-402.

_____. (1958) Meine Freundin Edith Stein. *Hochland*, 51, p. 38-46, 1958; republicado em francês em *Archives de Philosophie*, XXII (2), p. 163-174, 1959; republicado em alemão em STEIN, Edith. *Briefe an Conrad-Martius*: mit einem Essay über Edith Stein. Hedwig Conrad-Martius (Hrsg.). München: Kösel, 1960, p. 59-83.

_____. (1960) *Die Geistseele des Menschen*. München: Kösel, 1960.

_____. (1960) Sinn und Sein. In: KUHN, H. & WIEDMANN, F. (Hrsg.) *Das Problem der Ordnung*. Meisenheim am Glan: Hain, p. 141-155. Publicado também in: _____. *Schriften zur Philosophie: Dritter Band*. Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1965, p. 403-420.

_____. (1962) Entrevista rilasciata il 5 agosto 1962 alla Westdeutscher Rundfunk. Tr. Francesco Alfieri. In: MANGANARO, Patrizia; NODARI, Francesca. (ed.) *Ripartire da Edith Stein: la scoperta di alcuni manoscritti inediti*. Brescia: Morcelliana, 2014, p. 425-427.

Obras de Edith Stein

STEIN, Edith. (1916) *Zum Problem der Einfühlung*. Teil II/IV der unter dem Titel *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung* eingereichten Abhandlung. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917. Tr. it. *Il problema dell'empatia*. Tr. Elio Costantini e Erika Schulze Costantini. Roma: Edizione Studium, 2009. *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Sondermann Maria Antonia (Hrsg.). Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008.

_____. (1917-1938) *Selbstbildnis in Briefen III*. Briefe an Roman Ingarden. ESGA 4. Lucy Gelber; Michael Linssen (Hrsg.). Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991. Tr. esp. in: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier (ed.) *Obras completas: escritos autobiográficos y cartas*. Vol. I. Madrid/Burgos/Vitoria: Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo, 2002, p. 554-1296.

_____. (1920-1931) *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010.

_____. (1922) Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, p. 1-283, 1922.

_____. (1924) O que é fenomenologia? Tr. Ursula Anne Matthias. In: _____. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 37-44.

_____. (1929) Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin. In: _____. *Erkenntnis und Glaube*. ESW XV. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1993, p. 19-48. Publicado também em *Freiheit und Gnade und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie*. Beate Beckmann-Zöllner & Hans Rainer Sepp (Hrsg.). ESGA 9. Freiburg im Breisgau: Herder, 2014, p. 91-118. Tr. port. O que é filosofia? Uma conversa entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino. Tr. Marcia Sá Cavalcante Schuback. In: _____. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. port. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 55-98.

_____. (1929) Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X (Suppl.). Martin Heidegger (Hrsg.) *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, p. 315-338, 1929. Tr. it. La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino: tentativo di confronto. In: _____. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. Angela Ales Bello (ed.). Tr. Angela Ales Bello. Roma: Città Nuova, Roma 1993, p. 61-90. Tr. port. A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: ensaio de um cotejo. Tr. Ursula Anne Matthias. In: _____. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. port. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 99-134.

_____. (1930/1931) Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie. In: _____. *Welt und Person: Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*. ESW VI. Louvain: Nauwelaerts, 1962, p. 1-18. Tr. it. Il significato della fenomenologia come visione del mondo. In: _____. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. Angela Ales Bello (ed.). Tr. Anna Maria Pezzella. Roma: Città Nuova, Roma 1993, p. 91-107. Tr. port. A fenomenologia e seu significado de visão de mundo. Tr. Enio Paulo Giachini. In: _____. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. port. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 143-164.

_____. (1931) *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*. ESGA 10. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2005. Tr. it. ESW XVIII. *Potenza e atto: studi per una filosofia dell'essere*. Tr. Anselmo Caputo. Roma: Città Nuova, 2003.

_____. (1931/1932) *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*. Breslau: Otto Borgmann, 1931-Vol. 1, 1932-Vol. 2. Posteriormente esses volumes foram republicados com o título *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit – Quaestiones disputatae de veritate*. Vol. 1-ESGA 23 e Vol. 2-ESGA 24. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008.

_____. (1932) *Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*. ESGA 14. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010.

_____. (1932) Erkenntnis, Wahrheit, Sein. In: *Freiheit und Gnade und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie*. Beate Beckmann-Zöllner & Hans Rainer Sepp (Hrsg.). ESGA 9. Freiburg im Breisgau: Herder, 2014, p. 168-175. Tr. port. Conhecimento, verdade, ser. Tr. Gilfranco Lucena dos Santos. In: _____. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 189-200.

_____. (1932). Übersetzungen III: *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit 1*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

_____. (1932). Übersetzungen IV: *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit 2*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

_____. (1932) Zwei Betrachtungen zu Edmund Husserl. In: _____. *Welt und Person: Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*. ESW VI. Louvain: Nauwelaerts, 1962, p. 33-38. Tr. it. La fenomenologia trascendentale di Husserl. In: _____. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. Angela Ales Bello (ed.). Tr. Anna Maria Pezzella. Roma: Città Nuova, Roma 1993, p. 115-117.

_____. (1932-1940) *Briefe an Conrad-Martius: mit einem Essay über Edith Stein*. Hedwig Conrad-Martius (Hrsg.). München: Kösel, 1960. A tradução para o italiano de algumas dessas cartas se encontra na obra _____. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. Angela Ales Bello (ed.). Tr. Anna Maria Pezzella. Roma: Città Nuova, Roma 1993, p. 118-131.

_____. (1933-1939) *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. Tr. Maria do Carmo Ventura Wollny e Renato Kirchner; revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2018.

_____. (1936 / publicado postumamente em 1950) *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. ESGA 11-12. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006. Tr. it. ESW II: *Essere finito e essere eterno: per una elevazione al senso dell'essere*. Tr. Luciana Vigone. Roma: Città Nuova, 1999.

_____. (1936) Martin Heideggers Existentialphilosophie. In: _____. *Welt und Person: Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*. ESW VI. Louvain: Nauwelaerts, 1962, p. 69-136. Tr. it. La filosofia esistenziale di Martin Heidegger. In: _____. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. Angela Ales Bello (ed.). Tr. Anna Maria Pezzella. Roma: Città Nuova, Roma 1993, p. 153-226.

_____. (1942) *Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz*. Ulrich Dobhan (Hrsg.). ESGA 18, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2003. Tr. port. *A ciência da cruz*. Tr. D. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 2011.

STEIN, Edith; VON RINTELEN, Fritz-Joachim; SÖHNGEN, Gottlieb; MAGER, Alois (1932) Texte original des interventions faites en langue allemande. In: Société Thomiste (Hrsg.) *La Phénoménologie*. Juvisy: Éditions du Cerf, p. 101-113. Tr. it. La fenomenologia (Juvisy, 12 settembre 1932). In: _____. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. Angela Ales Bello (ed.). Tr. Patrizia Conforti. Roma: Città Nuova, Roma 1993, p. 108-114. Tr. port. Contribuições durante as *Jornadas de estudos da Sociedade Tomista* (Colóquio de Juvisy – França). Tr. Juvenal Savian Filho. In: _____. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. port. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 173-181.

Obras de outros pensadores (ordem alfabética)

ARISTÓTELES. *De Caelo*. Tr. ingl. J. L. Stocks, M. A., D. S. O. New York: Oxford at the Clarendon Press, 1922.

_____. *Metafísica*. Texto grego com tradução ao lado. Ensaio introdutório de Giovanni Reale. Tr. port. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Metaphysik, De anima e Physik*. In: NESTLE, Wilhelm (ed.) *Aristoteles Hauptwerke: Ausgewählt übersetzt und eingeleitet*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1934.

AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. Begegnung in Leben und Werk zwischen Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius. In: BECKMANN-ZÖLLER, Beate; GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara. (Hrsg.) *Edith Stein: Themen – Kontexte – Materialien*. Dresden: Verlag Text & Dialog, 2015, p. 66-90.

_____. Conrad-Martius, Hedwig. In: *Enciclopedia Filosofica*, vol. II, Centro di Studi Filosofici di Gallarate (ed.). Firenze: Sansoni – Istituto per la Collaborazione Culturale, 1967.

_____. *Der kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit: eine Untersuchung auf der Grundlage der realontologischen Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius*. 1959. Dissertação. München. 1959.

_____. Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie. In: KUHN, Helmut; AVÉ-LALLEMANT, Eberhard; GLADIATOR, Reinhold. (Hrsg.) *Die Münchener Phänomenologie: Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.-18. April 1971*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975, p. 19-38. (Phaenomenologica: collection fondée par Herman Leo van Breda et Publiée sous le patronage des Centres d'Archives-Husserl, n. 65).

_____. *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden, 1975. Disponível em: <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/bsb00008512/images/index.html?ip=193.174.98.30&seite=213&pdfseite=> Acesso em: 23 jun. 19.

_____. Hedwig Conrad-Martius (1888-1966): Phenomenology and Reality. In: SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. p. 212-222.

_____. The Problem of Philosophical Cosmology in the Work of Hedwig Conrad-Martius. *Axiomathes*, 18, p. 399-406, 2008.

BOEHME, Jakob. *A aurora nascente*. Tr. Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2011.

BRENTANO, Franz. (1862) *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Herder, 1862.

BUYTENDIJK, Frederik Jakobus Johannes. *Zur Phänomenologie der Begegnung*. Zürich: Rhein-Verlag, 1951.

_____. *Die Frau*. Köln: Bachem, 1953.

GREDT, Joseph. (1899) *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1929.

HEIDEGGER, Martin. (1913-1914) Die Lehre vom Urteil im Psychologismus: ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik. In: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978. (GA 1)

_____. (1929) (1935) *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983. Tr. port. *Introdução à metafísica*. Tr. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. (1929) *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe, I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 3. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.

_____. (1927) Sein und Zeit. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII, p. 1-438, 1927. Tr. port. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Tr. Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. (1929) *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Klostermann, 1955. Tr. it. *Che cos'è metafísica?* Ed. Franco Volpi. Milano: Adelphi, 2001. Tr. port. *Que é metafísica?* Tr. Ernildo

Stein. In: _____. (1889-1976) *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 25-63. (Os Pensadores).

HÉRING, Jean. (1921) Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV, p. 495-544, 1921. Tr. it.: Osservazioni sull'essenza, l'essenzialità e l'idea. In: DE SANTIS, Daniele. (ed.) *Di idee ed essenze: un dibattito su fenomenologia e ontologia (1921-1930)*. Tr. Daniele De Santis. Milano: Mimesis Edizioni, 2014.

_____. (1959) Das Problem des Seins bei Hedwig Conrad-Martius. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII, 3, p. 463-469, 1959.

_____. (data incerta, entre 1914 e 1921) Phänomenologie als Grundlage der Metaphysik? Incluindo a tr. ingl. Phenomenology as Foundation of Metaphysics? Arun Iyer. In: MORAN, Dermot; PARKER, Rodney K. B. (ed.) *Studia Phaenomenologica*, vol. XV, 2015 – Early Phenomenology. Bucharest: Zeta Books, 2016. p. 35-50.

HÉRING, Jean; INGARDEN, Roman; SPIEGELBERG, Herbert. (1921-1930) *Di idee ed essenze: un dibattito su fenomenologia e ontologia (1921-1930)*, Daniele De Santis (ed.), Milão: Mimesis, 2014.

HUSSERL, Edmund. *Briefe an Roman Ingarden*, mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. (Phaenomenologica, 25). Roman Ingarden (Hrsg.). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968

_____. (1931) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, Band I, Haag: Martinus Nijhoff, 1973. Tr. port. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I*. Org. Stephan Strasser. Tr. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

_____. (1920-1924) *Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924 (Husserliana XXXVII). Henning Peucker (Hrsg.). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.

_____. (1913) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1), p. 1-323, 1913. Tr. port. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tr. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

_____. (1912) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Haag: Martinus Nijhoff, Husserliana, Bd. IV, 1952 (reimpresso na Holanda, 1984). Tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: ricerche fenomenologiche sopra la costituzione e Libro terzo: la fenomenologia e i fondamenti delle scienze. Tr. Enrico Filippini. Vincenzo Costa (ed.). Torino: Einaudi, 2002.

_____. (1912) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hamburg: Felix Meiner, Husserliana, Bd. V, 1986. Tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia*

fenomenologica. Libro secondo: ricerche fenomenologiche sopra la costituzione e Libro terzo: la fenomenologia e i fondamenti delle scienze. Tr. Enrico Filippini. Vincenzo Costa (ed.). Torino: Einaudi, 2002.

_____. (1900) *Logische Untersuchungen, Erster Theil*: Prolegomena zur reinen Logik. Halle: Max Niemeyer, 1900.

_____. (1901) *Logische Untersuchungen, Zweiter Theil*: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle: Max Niemeyer, 1901.

_____. (1913) *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, I. Teil*: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle: Max Niemeyer, 1913.

_____. (1921) *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, II. Teil*: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. Halle: Max Niemeyer, 1921.

_____. (1930) Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI, p. 549-570, 1930.

_____. *Ricerche logiche*. Tr. e ed. Giovanni Piana. Milano: Il Saggiatore, 2015.

_____. (1908-1914) *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914 (Husserliana XXVIII). Ullrich Melle (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

_____. (1928) Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX, p. 363-498, 1928.

INGARDEN, Roman Witold. (1931) *Das literarische Kunstwerk*: eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft. Halle: Niemeyer, 1931. Tr. port. *A obra de arte literária*. Tr. Albin E. Beau, Maria da Conceição Puga e João F. Barrento. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

_____. (1947/48) *Controversy over the Existence of the World*. Vol. I. Tr. Arthur Szylewicz. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2013.

KOYRÉ, Alexandre. (1929) Die Gotteslehre Jakob Boehmes. Capítulo extraído de _____. *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: J. Vrin, 1929. Tr. al. Hedwig Conrad-Martius. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X (Suppl.). Martin Heidegger (Hrsg.) *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, p. 225-281, 1929; nova edição: Tübingen: Max Niemeyer, 1974.

_____. (1922). *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Leroux, 1922. Tr. al. *Descartes und die Scholastik*. Tr. Hedwig Conrad-Martius & Edith Stein. Bonn: Cohen, 1923.

_____. (1929) *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: J. Vrin, 1929.

PFÄNDER, Alexander. (1921) Logik. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV, p. 1-125, 1921.

_____. (1900) *Phänomenologie des Wollens*: Eine psychologische Analyse. Motive und Motivation. München: Verlag Johann Ambrosius Barth, 1963.

PRZYWARA, Erich. (1932) *Analógia entis*: Metaphysik. I. Prinzip. München: Kösel & Pustet, 1932. Tr. esp. *Analógia Entis I*. (eBook) Tr. Aníbal Edwards S. J. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.

RATZINGER, Joseph. (1990) Concerning the notion of person in theology. *Communio*, 17, p. 439-454, 1990.

REINACH, Adolf *Zur Phänomenologie des Rechts*: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. München: Kösel, 1953.

SCHELER, Max Ferdinand. (1913) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Band 1. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (2), p. 405-565, 1913.

SPIEGELBERG, Herbert. (1994) *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*. Belgique: Kain, 1926.

_____. *La Somma Teologica*. Prima Parte. Tr. it. Frati Domenicani. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2014.

_____. *O ente e a essência*. Tr. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Quaestiones disputatae de veritate*. Taurini: Marietti, 1895-1900.

_____. *Sulla verità*. Tr. e ed. Fernando Fiorentino. Milano: Bompiani, 2005.

_____. *Summa theologiae*. Tr. al. Joseph Bernhart. Leipzig: Alfred KrönerVerlag, 1934.

WAHL, Jean. (1958) Hedwig Conrad-Martius et l'ontologie. In: WENZL, Aloys *et al.* (Hrsg.) (1958) *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*: Festschrift für Hedwig Conrad-Martius. 66. Jahrgang. München: Karl Alber Freiburg-München, 1958, p. 18-21.

Literatura crítica (ordem alfabética)

ALES BELLO, Angela. A formação da pessoa: reflexões do ponto de vista antropológico. In: BICUDO, Maria Aparecida Viggiani; BELLUZZO, Regina Célia Baptista. (org.) *Formação humana e educação*. Bauru: EDUSC, 2001. p. 21-39.

_____. Edith Stein – Ontologia Metafísica Vita. In: ALES BELLO, Angela; BREZZI, Francesca. (ed.) *Il filo(sofare) di Arianna*: percorsi del pensiero femminile nel novecento. Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2001. p. 31-43.

_____. *Fenomenologia dell'essere umano: lineamenti di una filosofia al femminile*. Roma: Città Nuova, 1992. Tr. port. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*. Tr. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000.

_____. Fenomenologia e ontologia. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 17-66.

_____. Fenomenologia, ontologia e metafisica em Edith Stein. Tr. port. Miguel Mahfoud. *Memorandum*, 29, p. 194-207, 2015.

_____. Figure della materia nel dibattito filosofico in occidente. In: LANFREDINI, Roberta. (ed.) *Materia*. Milano-Udine: Mimesis, 2015, (Epistemologica – Nuova Serie, 2), p. 7-38.

_____. Hedwig Conrad-Martius – Ontologia e vita. In: ALES BELLO, Angela; BREZZI, Francesca (ed.) *Il filo(sofare) di Arianna: percorsi del pensiero femminile nel novecento*. Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2001. p. 19-30.

_____. Il contributo di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius alla ricerca fenomenologica. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 5-20.

_____. Il problema dell'essere in Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. *Aquinas*, XLV, p. 17-28, 2002.

_____. *Il senso delle cose: per un realismo fenomenologico*. Roma: Castelveccchi, 2013.

_____. Il tema della vita nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. In: SORONDO, Marcello Sánchez. (ed.) *La vita: storia e teoresi*. Città del Vaticano: Mursia-Pontificia Università Lateranense, 1998, p. 265-277.

_____. “Intrapessoal” e “Interpessoal”: linhas gerais de uma antropologia. In: SAVIAN FILHO, Juvenal. (org.) *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 9-28.

_____. Introduzione. In: STEIN, Edith. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. Angela Ales Bello (ed.). Tr. Angela Ales Bello e Anna Maria Pezzella. Roma: Città Nuova, Roma 1993, p. 7-52.

_____. L'antropologia fenomenologica di Edith Stein. *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, p. 23-43, 2011.

_____. *L'universo nella coscienza*. Pisa: ETS, 2007.

_____. Prefazione. In: CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Dialoghi metafisici*. Tr. Anselmo Caputo. Nardò: Besa, 2006.

_____. Presentazione. In: STEIN, Edith. *Essere finito e essere eterno: per una elevazione al senso dell'essere*. Tr. it. Luciana Vigone. Roma: Città Nuova, 1999. p. 9-29.

ALFIERI, Francesco. A Possible Opening Up of Phenomenology Towards the Metaphysical Question of *Materia Prima*: Edith Stein's Thought in Relation to the Work of Vitalis de Furno, Edmund Husserl and Hedwig Conrad-Martius. In: LEBECH, Mette; GURMIN, John Haydn. (ed.) *Intersubjectivity, Humanity, Being*: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy. Bern: Peter Lang, 2015, p. 525-598.

_____. Dalla fenomenologia husserliana al "realismo meta-fenomenologico" di H. Conrad-Martius. Quali sono i "confini" fenomenologici che vengono "oltrepassati"? In: DE LEO, Daniela. (ed.) *Pensare il senso. Perché la filosofia*: scritti in onore di Giovanni Invitto (Filosofie, 326). Vol. I, Milano-Udine: Mimesis, 2014, p. 43-53.

_____. Der Mensch baut sich nicht allein von sich aus auf! Grundbausteine von Edith Steins Anthropologie. In: EDITH STEINS HERAUSFORDERUNG HEUTIGER ANTHROPOLOGIE – INTERNATIONALE KONFERENZ, 2015, Wien und Heiligenkreuz. GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara; LEBECH, Mette. (Hrsg.) *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie*: Akten der Internationalen Konferenz. 23.-25. Oktober 2015, in Wien und Heiligenkreuz. Heiligenkreuz: Be&Be-Verlag, 2017, 488 p., p. 43-50.

_____. *Die Rezeption Edith Steins*: internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942-2012. Würzburg: Echter, 2012.

_____. Edith Stein e Martin Heidegger: dois itinerários de pesquisa antitéticos. *Síntese*, v. 45, n. 142, p. 259-270, Mai./Ago., 2018.

_____. Fenomenologia del vivente in Hedwig Conrad-Martius: il fondamento metafisico "non dominabile". In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 687-714.

_____. Gli inediti su Edith Stein aprono un nuovo orizzonte di ricerca: una ricognizione dei carteggi privati di Hedwig Conrad-Martius, Herman Leo van Breda e A.-T. Tymieniecka. In: MANGANARO, Patrizia; NODARI, Francesca. (ed.) *Ripartire da Edith Stein*: la scoperta di alcuni manoscritti inediti. Brescia: Morcelliana, 2014, p. 413-462.

_____. Hedwig Conrad-Martius: A Philosophical Heredity, Illustrated by Eberhard Avé-Lallemant. *Axiomathes*, 18, p. 515-531, 2008.

_____. Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius: il recupero della filosofia medievale. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 143-197.

_____. Il "principium individuationis" e il "Fondamento ultimo" dell'essere individuale: D. Scotto e la rilettura fenomenologica di E. Stein. In: SHAHID, Mobeen; ALFIERI, Francesco (ed.) *Il percorso intellettuale di Edith Stein*. Bari: Giuseppe Laterza, 2009.

_____. Il serrato confronto con la fenomenologia husserliana in *Potenza e atto* di Edith Stein: al limite della fenomenologia tradizionale. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI,

Francesco (ed.) *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi in dialogo*. Brescia: Morcelliana, 2015, p. 41-99. Tr. port. Nos limites da fenomenologia tradicional: o cerrado confronto com a fenomenologia husserliana em *Potência e ato* de Edith Stein. Tr. Clio Francesca Tricarico. *TQ–Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein: escritos críticos*, ano XV, n. 30, p. 125-196, 2016/2.

_____. L'ancoraggio ontico tra "Natura" e "Spirito" nel *Das Sein* di H. Conrad-Martius: una questione aperta. In: BACCARINI, Emilio *et al.* (ed.), *Persona, Logos, Relazione: una fenomenologia plurale*. Scritti in onore di Angela Ales Bello. Roma: Città Nuova, 2011. p. 346-362. Tr. port. Natureza, espírito e ancoragem ôntica segundo a obra *O ser* de Hedwig Conrad-Martius: uma questão aberta. Tr. Clio Francesca Tricarico. In: MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (org.) *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 61-78.

_____. *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein: la questione dell'individualità*. Brescia: Morcelliana, 2014. Tr. port. *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade*. Tr. Juvenal Savian Filho e Clio Francesca Tricarico. Pref. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Posf. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. „Mensch“ o „Dasein“? Edith Stein e Martin Heidegger. *Aquinas*, LIX/2, p. 277-287, 2016.

_____. Nota bio-bibliografica di Edith Stein. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 413-461.

_____. Nota bio-bibliografica di Hedwig Conrad-Martius. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 463-483.

_____. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. Tr. Clio Francesca Tricarico. Pref. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. The intangible "singularity" of the human being observed through the "spiritual perception of the fühlen". *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 1/2, p. 26-48, 2011.

ALVES, Pedro Manuel dos Santos. É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico? *Philosophos*, v. 21, n. 1, p. 137-167, jan./jun.2016.

_____. Fenomenologia: a metafísica do método. In: FERRER, Diogo. (ed.) *Método e métodos do pensamento filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, p. 156-179.

BASEHEART, Mary Catherine. *Person in the world: introduction to the philosophy of Edith Stein*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1997.

BASTI, Gianfranco. Ontologia formale: Tommaso d'Aquino ed Edith Stein. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig*

Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 107-387.

BEHLER, Wolfgang. *Realität und Ek-sistenz: Auseinandersetzung mit der Konzeption Martin Heideggers in Konfrontation mit den ontologischen Schriften von Hedwig Conrad-Martius.* 1956. (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen) – Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München, Frankfurt / Main.

BETSCHART, Christof. Despliegue y desarrollo de la individualidad personal según Edith Stein. *Steiniana: Revista de Estudios Interdisciplinarios.* vol. I, n. 1, p. 97-125, 2017.

_____. *Quid and Quale: Reflections on a Possible Complementarity Between Metaphysical and Phenomenological Approaches to Personal Individuality in Edith Stein's Potenz und Akt.* In: LEBECH, Mette; GURMIN, John Haydn. (ed.) *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy.* Bern: Peter Lang, 2015, p. 211-228.

_____. The Individuality of the Human Person in the Phenomenological Works of Edith Stein. In: CALCAGNO, Antonio. (ed.) *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History – New Approaches and Applications.* Switzerland: Springer International Publishing, 2016, p. 73-86.

_____. *Unwiederholbares Gottessiegel: Personale Individualität nach Edith Stein.* Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 2013.

BUONGIORNO, Federica. *Intuizione e riflessione nella fenomenologia di Edmund Husserl.* Ariccia/Roma: Aracne, 2017.

BORDEN SHARKEY, Sarah. Edith Stein and Thomas Aquinas on Being and Essence. *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 82, issue 1, p. 87-103, Winter 2008.

_____. Edith Stein's Use of Hering's *Wesenheit* to Move through Phenomenology to Metaphysics. *Discipline Filosofiche*, Anno XXVI, n. 1, p. 193-204, 2016.

_____. Reconciling Time and Eternity: Edith Stein's Philosophical Project. In: LEBECH, Mette; GURMIN, John Haydn. (ed.) *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy.* Bern: Peter Lang, 2015, p. 7-20.

_____. *Thine own self: individuality in Edith Stein's later writings.* Washington: The Catholic University of America Press, 2010.

CAPUTO, Anselmo. Fenomenologia dello spirituale in Hedwig Conrad-Martius. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius.* Bari: Giuseppe Laterza, 2010, p. 225-343.

CORDELLI, Alessandro. Hedwig Conrad-Martius' Phenomenological Approach to Life Sciences. *Axiomathes*, 18, p. 503-514, 2008. Tr. it. L'approccio fenomenologico di Hedwig Conrad-Martius alle scienze della vita. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius.* Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 347-364.

COSTA, Vincenzo. Volontà e persona: a partire da Edmund Husserl e Edith Stein. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco. (ed.) *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi in dialogo*. Brescia: Morcelliana, 2015, p. 233-251. Tr. port.: Vontade e pessoa segundo Edmund Husserl e Edith Stein. Tr. Eduardo Dalabeneta. *TQ–Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein: escritos críticos*, ano XV, n. 30, p. 213-234, 2016/2.

D'AMBRA, Michele. Edith Stein: una fenomenologia dell'esistenza? In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 439-478.

_____. Spirito e Anima nei *Dialoghi metafisici* di Hedwig Conrad-Martius: dalla natura all'essere umano. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 201-223.

DE SANTIS, Daniele. (ed.) *Di idee ed essenze: un dibattito su fenomenologia e ontologia (1921-1930)*. Tr. Daniele De Santis. Milano: Mimesis Edizioni, 2014.

DUBOIS, James M. *Judgment and Sachverhalt: An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B. V., 1995.

DUPONT, Christian Y. Jean Héring and the Introduction of Husserl's Phenomenology to France. *Studia Phænomenologica*, XV, p. 129-153, 2015.

DUPUIS, Michel. Edith Stein et le(s) sens de la réalité. *Rev. Filos. Aurora*, v. 29, n. 48, p. 757-777, set./dez. 2017.

FELDES, Joachim. A yet hidden story: Edith Stein and the Bergzabern Circle. In: LEBECH, Mette; GURMIN, John Haydn. (ed.) *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*. Bern: Peter Lang, 2015, p. 125-138.

_____. Il rifugio dei fenomenologi: il nuovo "Circolo di Bergzabern" dopo la prima guerra mondiale. Tr. it. Francesco Alfieri. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 23-50.

FIDALGO, António Carreto. *O realismo da fenomenologia de Munique*. Braga, 1991; Covilhã: LusoSofia: Press/UBI - Universidade da Beira Interior, 2011. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/fidalgo_antonio_realismo_fenomenologia_munique.pdf. Acesso em: 07 fev. 19.

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara. *Deutsche Geistesgeschichte 1910-1930: der Hintergrund von Edith Stein*. Tr. port.: A história cultural alemã nas décadas de 1910-1930: o contexto de Edith Stein. Tr. Juvenal Savian Filho. *TQ–Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein: escritos críticos*, ano XV, n. 30, p. 15-49, 2016/2.

_____. "È proprio questo tipo di metafisica che ci manca..." Un primo giudizio oggettivo su *Endliches und ewiges Sein* di Edith Stein e un primo progetto "biografico": una nuova fonte del 1947 appena rinvenuta. In: MANGANARO, Patrizia; NODARI, Francesca. (ed.)

Ripartire da Edith Stein: la scoperta di alcuni manoscritti inediti. Brescia: Morcelliana, 2014, p. 105-113.

_____. Edith Stein entre Husserl e Tomás de Aquino, e para além deles. In: STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. port. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 11-30.

_____. Essere finito ed eterno: l'uomo come immagine della Trinità. In: SIMPOSIO INTERNAZIONALE EDITH STEIN: Testimone di oggi, Profeta per domani, I, 1998, Roma. *Atti del Simposio Internazionale*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, 416 p.

_____. Persona: il percorso del pensiero di Edith Stein dalla fenomenologia attraverso l'ontologia fino alla dottrina della persona. *Aquinas*, LIX, 2, p. 227-234, 2016.

_____. *Sinnereignis* in the Philosophy of Edith Stein. In: LEBECH, Mette; GURMIN, John Haydn. (ed.) *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*. Bern: Peter Lang, 2015, p. 371-390.

_____. “Una pienezza che viene da Altro”: la costituzione della persona a partire dall'evento di senso in Edith Stein. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 67-91.

GHIGI, Nicoletta. La fenomenologia della vita in Edith Stein. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 479-504.

_____. Fenomenologia e Metafisica in Hedwig Conrad-Martius. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 119-142.

_____. The real-constitution in Hedwig Conrad-Martius's *Realontologie*. *Axiomathes*, 18, p. 461-473, 2008.

GILSON, Étienne. *Le thomisme: introduction au système de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1922.

_____. *O ser e a essência*. Vários tradutores. São Paulo: Paulus, 2016.

GINANNI, Irene. *Il problema dell'individuazione nella fenomenologia di Hedwig Conrad-Martius*. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Scuola di Dottorato in Discipline Umanistiche – Percorso di studio in Discipline Filosofiche, Università degli Studi di Pisa, Pisa.

GLEESON, Gerald. Exemplars and Essences: Thomas Aquinas and Edith Stein. In: LEBECH, Mette; GURMIN, John Haydn. (ed.) *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*. Bern: Peter Lang, 2015, p. 289-308. Tr. port.: Tomás de Aquino e Edith Stein sobre modelos divinos, essências e essencialidades. Tr.

Rafael Carneiro Rocha. *TQ–Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein: escritos críticos*, ano XV, n. 30, p. 235-258, 2016/2.

HART, James G. Aspetti in prima e seconda persona del fenomeno dell'“entelechia”. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 53-80.

HOLENSTEIN, Elmar. Grundzüge des Denkens von Hedwig Conrad-Martius. *Orientierung*, 29, p. 144-148, 1965.

JUNG, Albert. Natur und Geist. Zum Andenken an H. Conrad-Martius. *Orientierung*, 31 (5 - Philosophie), p. 59-61, 1967.

KNAUP, Marcus; SEUBERT, Harald. (Hrsg.) *Edith Stein-Lexikon*. Unter Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Martin Hähnel und René Raschke. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2017.

KORELC, Martina. A questão do ser segundo Husserl. In: Anais do ENCONTRO NACIONAL DA ANPOF, XV, 2012, Curitiba. CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius. (org.) *Filosofia contemporânea: fenomenologia*. São Paulo: ANPOF, 2013, 660 p., p. 427-435. Disponível em: http://www.anpof.org/portal/images/XV_Encontro_ANPOF/textos_PDF/ANPOF_XV6.pdf. Acesso em: 20 jan. 20.

_____. Aspectos metafísicos do idealismo em Husserl. *Philosophos*, v. 21, n. 1, p. 111-137, 2016.

_____. Crença e razão na fenomenologia de Husserl. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, vol. 3, nº 2, p. 33-52, 2015.

_____. O debate “realismo versus idealismo” em Husserl e Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (org.) *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 161-202.

_____. Pessoa e formação a partir de Husserl. In: V CONGRESSO DE FENOMENOLOGIA DA REGIÃO CENTRO-OESTE: Fenomenologia, Cultura e Formação Humana, v. 2, n. 2, 2013, Goiânia. *Anais do Congresso de Fenomenologia da Região Centro-Oeste*. Goiânia: NEPEFE/FE-UFG, 2013, 310 p.

KUHN, Helmut. Phänomenologie und „wirkliche Wirklichkeit“. In: KUHN, Helmut; AVÉ-LALLEMANT, Eberhard; GLADIATOR, Reinhold. *Die Münchener Phänomenologie: Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.-18. April 1971*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Phaenomenologica: collection fondée par Herman Leo van Breda et Publiée sous le patronage des Centres d'Archives-Husserl, nº 65)

KUSANO, Mariana Bar. *A antropologia de Edith Stein: entre Deus e a filosofia*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

_____. O conceito de espécie em Edith Stein. In: SANTOS, Gilfranco Lucena dos; FARIAS, Moisés Rocha (org.) *Edith Stein: A pessoa humana na filosofia e nas ciências humanas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 127-143.

LANDGREBE, Ludwig. Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 1, n. 2, p. 277-316, 1939.

LAVIGNE, Jean-François. Anima, corpo, spirito. In: ALES BELLO, Angela; ZIPPEL, Nicola. (ed.) *Ripensando l'umano: in dialogo con Edith Stein*. Roma: Castelvecchi, 2015, p. 70-90. Tr. port.: Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein: uma renovação fenomenológica do pensamento aristotélico-tomasiano. Tr. Maria Cecilia Isatto Parise. *TQ–Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein: escritos críticos*, ano XV, n. 30, p. 101-124, 2016/2.

_____. Anima e soggettività: la prospettiva fenomenologica di Edmund Husserl a confronto con l'antropologia di Edith Stein. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco. (ed.) *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi in dialogo*. Brescia: Morcelliana, 2015, p. 215-232.

LEBECH, Mette. Edith Stein's Thomism. *Maynooth Philosophical Papers*, 7. p. 20-32, 2013.

LEVINAS, Emmanuel. *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1988.

MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger. In: MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (org.) *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 13-46.

MACINTYRE, Alasdair Chalmers. *Edith Stein: a philosophical prologue, 1913-1922*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

MAHFOUD, Miguel. Formação da pessoa em Edith Stein: dos dados sensíveis à plenitude da pessoalidade. In: MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (org.) *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 283-295.

MANSER, P. Gallus Maria. *La esencia del tomismo*. Tr. de la 2a. ed. alemana por Valentín García Yebra. Madrid: Bolaños y Aguilar, 1947.

MATTHIAS, Ursula Anne. Alguns apontamentos sobre a natureza humana e o conceito de pessoa na Antropologia Teológica de Edith Stein. *TQ–Teologia em Questão*, ano XVII, n. 33, p. 194-214, 2018/1.

_____. Apresentação para *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: ensaio de um cotejo*, de Edith Stein. In: STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 47-54.

_____. Apresentação para *O que é fenomenologia*, de Edith Stein. In: STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tr. Ursula Anne Matthias... [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 33-36.

MESSINESE, Leonardo. Fenomenologia e metafísica: reflexões sobre a crítica de Edith Stein ao *Dasein* heideggeriano. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco. (ed.) *Edmund Husserl e Edith Stein: dois filósofos em diálogo*. Brescia: Morcelliana, 2015, p. 167-187.

MEYERSON, Emile. (1908) *Identité et Réalité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

MIRON, Ronny. Essence, Abyss, and Self: Hedwig Conrad-Martius on the Non-spatial Dimensions of Being. In: LUFT, Sebastian; HAGENGRUBER, Ruth. (ed.) *Women Phenomenologists on Social Ontology*. Springer Nature Switzerland AG, 2018. p. 147-167.

_____. In the Midst of Being: A Journey into the Internality of Being in Hedwig Conrad-Martius' Metaphysics. *Discipline Filosofiche*, 26/1, p. 217-244, 2016.

_____. "The Gate of Reality": Hedwig Conrad-Martius's idea of reality in *Realontologie*. *Phänomenologische Forschungen* 2014, p. 59-82, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/8069101/_The_Gate_of_Reality_-_Hedwig_Conrad-Martius_s_Idea_of_Reality_in_Realontologie. Acesso em: 27 set. 2019.

_____. The Ontological Exclusivity of the I. *Phänomenologische Forschungen* 2017, p. 97-116, 2017.

_____. The Phenomenal Experience of the "I": The Idea of the "I" in Hedwig Conrad-Martius Early Phenomenology. In: BOTTONE, Angelo. (ed.) *Yearbook of the Irish Philosophical Society 2014/2015 (IPS Yearbook)*. Dublin: Irish Philosophical Society, 2016, p. 99-123.

_____. The Realism of Transcendence: a Critical Analysis of Hedwig Conrad-Martius' Early Ontology. *The International Journal of Literary Humanities*, vol. 11, p. 37-48, 2014.

_____. The vocabulary of Reality. *Human Studies*, 38, p. 331-347, 2015.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp/Nova Stella, 1989.

_____. Husserl: significação e fenômeno. *dois pontos*, vol. 3, n. 1, p. 37-61, abril, 2006.

_____. Sensibilidade e entendimento na fenomenologia. In: *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p. 337-390. Também in: *Manuscrito*, Published by the Center for Logic, Epistemology and History of Science (CLE/UNICAMP), State University of Campinas, XXIII (2), p. 207-250, 2000.

MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: As origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. Tr. Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998.

PARKER, Rodney K. B.; MORAN, Dermot. Resurrecting the Phenomenological Movement. _____. (ed.) *Studia Phaenomenologica*, vol. XV, 2015 – Early Phenomenology. Bucharest: Zeta Books, 2016. p. 11-24.

PEZZELLA, Anna Maria. La formazione della persona nella riflessione fenomenologica. *Steiniana: Revista de Estudios Interdisciplinarios*. vol. I, n. 1, p. 83-96, 2017.

PFEIFFER, Alexandra Elisabeth. *Hedwig Conrad-Martius: eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005.

_____. Ontological Phenomenology: The Philosophical Project of Hedwig Conrad-Martius. *Axiomathes*, 18, p. 445-460, 2008.

_____. Teologia e Filosofia nell'opera di Hedwig Conrad-Martius. Tr. it. Francesco Alfieri. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 93-117.

POLI, Roberto. *Entia non sunt diminuenda sine necessitate*: alcune riflessioni suggerite da Hedwig Conrad-Martius. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010, 81-90.

PORTA, Mario Ariel González. Franz Brentano: equivocidade do ser e objeto intencional. In: _____. (org.) *Brentano e a sua escola*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 27-57. (Coleção Leituras Filosóficas)

POZZI, Raffaella. *Per visibilia ad invisibilia*: percorsi di ontologia in Edith Stein. Roma: OCD, 2012.

REDMOND, Walter. Edith Stein's Ontological Argument. In: LEBECH, Mette; GURMIN, John Haydn. (ed.) *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*. Bern: Peter Lang, 2015, p. 247-268. Tr. port.: O argumento ontológico de Edith Stein. Tr. Juvenal Savian Filho. *TQ–Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein*: escritos críticos, ano XV, n. 30, p. 73-100, 2016/2.

RIPAMONTI, Lidia. Fenomenologia dell'essere umano e analisi dell'Esserci in Edith Stein. In: ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco; SHAHID, Mobeen. (ed.) *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2011, p. 417-437.

ROCHA, Rafael Carneiro. *Método e metafísica em Edith Stein*: via agostiniana e via aristotélica no procedimento investigativo de ascensão ao sentido do ser. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

_____. Pressupostos metafísicos da fenomenologia: uma leitura essencialista do transcendentalismo constitutivo em Edith Stein. *Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica* – XXIV (Especial), p. 472-481, 2018.

RUS, Éric de. *A visão educativa de Edith Stein*: aproximação a um gesto antropológico integral. Tr. Isabelle Sanchis... [et al.]; revisão técnica: Juvenal Savian Filho. Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2015.

SALICE, Alessandro. The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 1-58, Winter 2015. Disponível em:

https://www.academia.edu/16727321/The_Phenomenology_of_the_Munich_and_G%C3%B6ttingen_Circles_Stanford_Encyclopedia_of_Philosophy_email_work_card=title. Acesso em: 14 out. 2019.

SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén. Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein: reflexiones fenomenológicas sobre el tiempo. *Devenires*, XII (23), p. 105-122, 2011.

SANTOS, Gilfranco Lucena dos. Edith Stein e a Filosofia de Platão. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 48, p. 819-839, set./dez. 2017.

_____. Edith Stein e Martin Heidegger: aspectos de uma confrontação metafísica. *Revista filosófica São Boaventura*, v. 7, n. 1, p. 29-39, 2014.

_____. Liberdade pessoal e liberdade alheia segundo Edith Stein. In: _____.; FARIAS, Moisés Rocha (org.) *Edith Stein: A pessoa humana na filosofia e nas ciências humanas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 33-46.

_____. Motivação e liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein. *Kairós - Revista Acadêmica da Prainha* ano VIII/2, p. 216-234, jul/dez 2011.

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

SAVIAN FILHO, Juvenal. A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA: Pessoa e Comunidade em Edith Stein, I, 2016, Porto Alegre. BRUSTOLIN, Leomar Antonio; FONTANA, Leandro Luis Bedin. (org.) *Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017. Disponível em: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>. Acesso em: 19 mai. 2019.

_____. A empatia segundo Edith Stein: Pode-se empatizar a “vivência” de alguém que está dormindo? In: SAVIAN FILHO, Juvenal. (org.) *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 29-52.

_____. A experiência religiosa à luz do conceito de coração. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 43, sup. 1, p. 5-24, mai./ago. 2016.

_____. A metafísica de Boécio e a noção de *haecceitas* em Duns Escoto. *Signum*, v. 11, p. 1-19, 2011.

_____. A Trindade como arquétipo da pessoa humana: a inversão steiniana da analogia trinitária. *TQ-Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein: escritos críticos*, ano XV, n. 30, p. 293-315, 2016/2.

_____. Der Begriff der Person und seine Geschichte im Werk Edith Steins. Die Dreifaltigkeit als Archetyp des menschlichen Seins, oder: die Umkehrung der Dreifaltigkeitsanalogie. In: EDITH STEINS HERAUSFORDERUNG HEUTIGER

ANTHROPOLOGIE – INTERNATIONALE KONFERENZ, 2015, Wien und Heiligenkreuz. GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara; LEBECH, Mette. (Hrsg.) *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie: Akten der Internationalen Konferenz*. 23.-25. Oktober 2015, in Wien und Heiligenkreuz. Heiligenkreuz: Be&Be-Verlag, 2017, 488 p., p. 69-86.

_____. *Edith Stein e a história filosófica do debate entre idealismo e realismo em fenomenologia*. Relatório de pesquisa pós-doutoral realizado na Universidade de Montpellier III – Paul Valéry, sob orientação de Jean-François Lavigne e financiamento da FAPESP. Montpellier & São Paulo, 2017. Inédito.

_____. Edith Stein e o pensamento medieval: continuação da fenomenologia husserliana por uma filosofia do ser. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 48, p. 713-724, set./dez. 2017.

_____. Edith Stein para além do debate “idealismo versus realismo”: notas de um estudo em construção. In: MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (org.) *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 203-255.

_____. *Fé e razão: uma questão atual?* São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Gemüt: nota explicativa*. In: RUS, Éric de. *A visão educativa de Edith Stein: aproximação a um gesto antropológico integral*. Tr. Isabelle Sanchis... [et al.]; revisão técnica: Juvenal Savian Filho. Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2015, p. 73-74.

_____. *História da Filosofia Contemporânea I: Edith Stein e a ontologia da matéria*. Curso ministrado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos: EFLCH-UNIFESP, 1º semestre de 2018. (Anotações de aula).

_____. Idealismo e realismo em Edith Stein. *Revista de Filosofia São Boaventura*, v. 7, n. 1. Curitiba: FAE – Centro Universitário. Instituto de Filosofia São Boaventura, p. 11-28, jan./jun.2014.

_____. *Leitura e análise dos textos de Edith Stein e de seus interlocutores: encontros realizados quinzenalmente pelo Grupo de Pesquisa: o pensamento de Edith Stein, coordenado pelo Prof. Dr. Juvenal Savian Filho, vinculado à Universidade Federal de São Paulo*. Guarulhos: EFLCH-UNIFESP, 1º semestre de 2019. (Anotações realizadas durante os encontros).

_____. Per Edith Stein la persona è un individuo dotato di una dignità non negoziabile (Prima e Seconda parti). *Zenit*, 18-19/12/2013. Disponível em: <https://it.zenit.org/articles/per-edith-stein-la-persona-e-un-individuo-dotato-di-una-dignita-non-negoziabile-prima-parte/> e <https://it.zenit.org/articles/per-edith-stein-la-persona-e-un-individuo-dotato-di-una-dignita-non-negoziabile-seconda-parte/>. Acesso em: 01 ago. 19.

_____. Presença de formas filosóficas medievais na fenomenologia nascente: o caso de Edith Stein. *Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica*, XXIV (Especial), p. 467-471, 2018.

_____. Sentido e possibilidade de uma filosofia cristã segundo Edith Stein. *Coletânea*, n. 4, p. 13-40, 2003. Disponível em:

https://www.academia.edu/7136764/Sentido_e_possibilidade_de_uma_filosofia_crist%C3%A3_segundo_Edith_Stein. Acesso em: 23 out. 14.

_____. Uma perspectiva sobre Edith Stein e a Fenomenologia. *Argumentos*, ano 9, n. 18, p. 7-17, jul./dez. 2017.

SBERGA, Adair Aparecida. Edith Stein em diálogo com Hedwig Conrad-Martius na interpretação da teoria do evolucionismo. *Teocomunicação: Revista de Teologia da PUCRS*, v. 47, n. 1, p. 17-25, janeiro-junho 2017.

SCHWARZ, Philipp. Über die oberste ontologische Kategorie. In: HELLER, Ernst; LÖW, Friedrich. (Hrsg.) *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen: Alexander Pfänder zu seinem sechzigsten Geburtstag gewindet von Freunden und Schülern*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1933, p. 17-35.

SEIFERT, Josef. A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus. *Veritas*, v. 50, n. 3, p. 51-84, Setembro/2005.

_____. *Back to "Things in Themselves": a phenomenological foundation for classical realism*. New York/London: Routledge & Kegan Paul, 1987.

_____. Essence and Existence: A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of "Phenomenological Realism" and a Critical Investigation of "Existentialist Thomism". *Altheia: An International Journal of Philosophy*, vol. I, Metaphysics, p. 17-157, 1977.

_____. ¿Qué es filosofía? La respuesta de la fenomenología realista. *Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra). v. 28, n. 1, p. 91-108, 1995.

SEPP, Hans Rainer. Einführung des Bearbeiters. In: STEIN, Edith. *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*. ESGA 10. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2005.

_____. Genesi dell'idea di persona. In: In: ALES BELLO, Angela; ZIPPEL, Nicola. (ed.) *Ripensando l'umano: in dialogo con Edith Stein*. Roma: Castelvechi, 2015, p. 37-50.

_____. La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico. *Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra), 31, p. 709-729, 1998.

SERON, Denis. *L'interprétation réaliste des jugements existentiels de Conrad-Martius*. Conférence aux Séminaire des Archives Husserl de Paris, 06/04/2012. Disponível em: <https://orbi.uliege.be/bitstream/2268/178049/1/201204-conf-conrad-martius-orbi.pdf>. Acesso em: 10 out. 18.

STEGMÜLLER, Wolfgang. Fenomenologia metódica: Edmund Husserl. Tr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. *A Filosofia Contemporânea*, v. 1. São Paulo: EPU, 2002.

THOMÉ, Scheila Cristiane. *Temporalidade e constituição: uma investigação acerca do acesso metodológico à esfera da consciência constitutiva do tempo na fenomenologia husserliana*. 2015. 108 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2015.

TOMMASI, Francesco Valerio. *L'analogia della persona in Edith Stein*. Roma: Fabrizio Serra Editore, 2012.

TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. A estrutura do noema e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl. *Veritas*, v. 58, n. 3, p. 482-498, set./dez. 2013.

TRICARICO, Clio Francesca. Die menschliche Seele in der Sicht Edith Steins: ein Vergleich mit Hedwig Conrad-Martius' Begriff der Seele. In: EDITH STEINS HERAUSFORDERUNG HEUTIGER ANTHROPOLOGIE – INTERNATIONALE KONFERENZ, 2015, Wien und Heiligenkreuz. GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara; LEBECH, Mette. (Hrsg.) *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie: Akten der Internationalen Konferenz*. 23.-25. Oktober 2015, in Wien und Heiligenkreuz. Heiligenkreuz: Be&Be-Verlag, 2017, 488 p., p. 174-187.

_____. Formação do ser humano e liberdade pessoal: breve estudo dos pensamentos de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. In: Anais do ENCONTRO NACIONAL DA ANPOF, XVII, 2016, Aracaju. CORREIA, Adriano *et al.* (org.) *Fenomenologia e hermenêutica*. São Paulo: ANPOF, 2017, 431 p., p. 232-243. Disponível em: http://www.anpof.org/portal/images/Fenomenologia_e_hermen%C3%A9utica14-2-2018.pdf. Acesso em: 20 jan. 20.

_____. O eu a partir dos pensamentos de Edmund Husserl e Edith Stein. *Argumentos*, ano 9, n. 18, p. 34-47, jul./dez. 2017.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: CEDAM, 1976.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, 26 (1), p. 97-113, 2003

WULF, Claudia Mariéle. Ipseidad en las obras de Edith Stein. *Steiniana: Revista de Estudios Interdisciplinarios*. vol. I, n. 1, p. 61-82, 2017.

WUST, Peter. Hedwig Conrad-Martius Metaphysik der Zeit. In: VON RINTELEN, Fritz-Joachim (Hrsg.) *Philosophia Perennis*, I. Band: Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Joseph Geysler zum 60. Geburtstag. Sonderheft: Dr. Peter Wust. Hedwig Conrad-Martius Metaphysik der Zeit. Regensburg: Josef Habel, 1930, p. 455-464.

ZÚÑIGA Y POSTIGO, Gloria. Phenomenological Ontology: Stein's Third Way. In: LEBECH, Mette; GURMIN, John Haydn. (ed.) *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*. Bern: Peter Lang, 2015, p. 139-168. Tr. port.: *Ontologia fenomenológica: a terceira via de Edith Stein*. Tr. Dimas Munhoz Gomez. *TQ-Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein: escritos críticos*, ano XV, n. 30, p. 259-292, 2016/2.

Epígrafes (ordem alfabética)

BOÉCIO. *De consolatione philosophiae & Opuscula theologica*. Claudio Moreschini (ed.). München und Leipzig: K. G. Saur, 2005, p. 155 (epígrafe do capítulo 4).

CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Intervista rilasciata il 5 agosto 1962 alla Westdeutscher Rundfunk. Tr. Francesco Alfieri. In: MANGANARO, Patrizia; NODARI, Francesca. *Ripartire da Edith Stein: la scoperta di alcuni manoscritti inediti*. Brescia: Morcelliana, 2014, p. 425-427, p. 426 (epígrafe do capítulo 2).

HESSE, Hermann. *Siddhartha: eine indische Dichtung*. Berlin: S. Fischer Verlag, 1922, p. 44 (epígrafe do capítulo 3).

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 35 (epígrafe inicial).

APÊNDICE I

FENOMENOLOGIA E ESPECULAÇÃO¹

Hedwig Conrad-Martius

Hoje podemos falar de fenomenologia em um sentido tríplice. Husserl era um idealista transcendental. A única área temática à qual a pesquisa fenomenológica de Husserl pode se referir é restrita aos dados da consciência pura. Somente a consciência pura possui, segundo ele, o sinal peculiar de absolutez que a ciência da fenomenologia pode garantir, porque, de acordo com Husserl, *nulla re indiget ad existendum*. Contraposto à consciência está o mundo real, *como* real. Sua realidade tinha de ser colocada entre parênteses para obter o fenômeno da consciência pura do mundo.

Com esse ponto de partida fundamental da teoria de Husserl, o idealismo transcendental, que prevalece desde Kant, foi levado a um ápice inultrapassável. No entanto, quando a efetividade do mundo está entre parênteses, na minha opinião, o fenômeno total mundo é deturpado (*gestört*) em seu cerne, pois a realidade do ser *pertence* inseparavelmente à essência do mundo. Assim, a questão epistemológica de se existe tal mundo verdadeiro, ou seja, real, e se o mundo sensorialmente perceptível em que vivemos representa um mundo real de fato, não é respondida, nem mesmo abordada. Para Husserl – e essa foi sua grande ruptura secular – certamente esse mundo da consciência pura, cuja realidade deveria estar entre parênteses, não era mais um mero dado psicológico. Havia para ele dois estágios de parentetização² necessários que conduzem à fenomenologia: 1. a mencionada parentetização da realidade do mundo de modo que como questão reste apenas a consciência pura; e 2. outra “parentetização” que deriva seu *eîdos* dos fatos psicológicos. Considero que nem o conceito de ideação, nem o de parentetização usado neste segundo caso sejam muito felizes. Mas o que Husserl tinha em mente era tão fundamental que dificilmente pode ser suficientemente caracterizado. *Foi* realmente o passo para a autêntica fenomenologia. Ou seja, foi o passo de um fato meramente fortuito que, após sua constatação empírica, pode ser assim, mas pode ser

¹ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. (1956) *Phänomenologie und Spekulation*. In: LANGEVELD, Martinus Jan (Hrsg.) *Rencontre/Encounter/Begegnung*: Festschrift für F. J. J. Buytendijk. Utrecht-Antwerpen: Het Spectrum, 1957, p. 116-128; publicado em _____. *Schriften zur Philosophie*: Dritter Band. Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1965, p. 370-384. Tradução de Clio Francesca Tricarico.

² De acordo com *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. (Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1), p. 1-323, 1913).

também diferente para aquilo que torna essencial um dado e, portanto, não pode ser separado dele. Voltarei a esse assunto.

Por ora, detenhamo-nos apenas a isto: por meio dessa primeira parentetização da realidade, Husserl havia reduzido o campo de pesquisa da fenomenologia à consciência pura. Dentro dessa restrição, ele havia dado o passo decisivo do simples fato de uma coisa para a essência mesma. Isso é fundamental ainda hoje. Mas onde ficou o mundo? Somente dentro da consciência pura havia autêntica fenomenologia. Ali ele efetivamente existia! Mas a infinita plenitude de dados que, em virtude de sua realidade, transcende a consciência pura, foi excluída. O mundo real, afinal, representa uma área inesgotável de subsistências de efetividades, que devem ser questionadas quanto à sua essência baseada na realidade e que, em primeiro lugar, conferem à pesquisa fenomenológica a riqueza inaudita que lhe é de direito.

Delimitamos brevemente um primeiro tipo de fenomenologia, a *transcendental-idealista* de Husserl³. Chegamos a um segundo tipo, que também deve ser distinguido da que tenho em mente. Heidegger é um discípulo de Husserl. Isso é inequívoco até hoje. Mas tomou um caminho filosófico que o desviou muito do idealismo transcendental – em uma direção que tem sido e ainda é, até hoje, de um tremendo impacto histórico. Heidegger não fala mais de consciência pura; ele reencontrou o mundo real em uma excelente posição, e neste ponto superou o idealismo transcendental. Esse ponto é a pessoa humana, ou melhor, o centro da pessoa humana, a *existência (Dasein)*.

Gostaria de citar algumas frases de um ensaio sobre Heidegger que publiquei em 1933⁴. Inseriam-se em um contexto, em que eu já dizia que a filosofia idealista destrói o ser real do mundo (*das reale Sein der Welt*). Acrescentei que Heidegger – de um modo paradoxal – levou essa destruição a um ponto a partir do qual somente poderia haver uma peripeteia, ou que, na verdade, nesse ponto, já é uma peripeteia. Naquela época, eu disse:

Como autêntico ontólogo, Heidegger coloca, primeiro e acima de tudo, o ser em seus plenos direitos; pelo menos, naquele ponto que estava no centro de seu interesse filosófico: no eu. Pode-se certamente dizer sem exagero que, em toda a história da filosofia, o eu nunca fora adotado e compreendido em sua existência,

³ Ver também *Schriften I*, p. 19 ss. e, neste volume [*Schriften III*], p. 393 ss. [N. E.: nota do editor]. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Schriften zur Philosophie*: Erster Band. Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1963, p. 185-193; _____. *Schriften zur Philosophie*: Dritter Band. Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1965, p. 370-384).

⁴ *Ser e tempo* de Heidegger: *Deutsche Zeitschrift*, München, 1933 [*Schriften I*, p. 185 ss.; sobre Heidegger, ver também nesse mesmo volume p. 25 ss. e p. 194 ss. (N. E.)]. (Heideggers „Sein und Zeit“. *Deutsche Zeitschrift*, 46 (4), 1933, p. 246-251. Publicado também in: _____. *Schriften zur Philosophie*: Erster Band, *op. cit.*, p. 185-193).

profundamente entrelaçada com a essência, de maneira tão direta e implacavelmente não idealista como em Heidegger [...] Aqui, ao contrário de toda a filosofia idealista, o ser não é mais entendido a partir da consciência e a consciência não é tida como o último dado originário indissolúvel, mas, inversamente, o modo essencial da ‘*res cogitans*’ [do ser egoico] é apreendido como um *modo* último *de existência* ou de *ser*.⁵

De acordo com *Ser e tempo* de Heidegger, a existência era definida como um *compreender em seu próprio ser* (*sich auf sein eigenes Sein Verstehen*) ou como *poder seu próprio ser* (*sein eigenes Sein Können*). Mas é precisamente esse, assim penso eu, o sentido mais profundo da *efetividade* (*Wirklichkeit*). Anteriormente, eu já havia definido a realidade de modo análogo em minha obra *Ontologia real*⁶, mas ela não significava apenas o ser pessoal ou a *existência* (*Dasein*), como posteriormente em Heidegger, mas todo ser real por excelência, toda a realidade. Com isso, eu não queria personalizar ou psicologizar toda a efetividade. Muito pelo contrário: existem tantos níveis de efetividade fundamentalmente diferentes, níveis fundamentalmente diferentes de “próprio poder de ser si mesmo” como há tipos fundamentalmente diferentes de entidades naturais: inorgânicas, vegetativas, animais, pessoais-humanas. Mas o que torna todos esses tipos essencialmente diferentes entes *efetivos* é precisamente esse *poder a si mesmo em seu ser*. Que isso também seja possível de maneira impessoal e absolutamente não-psíquica no inorgânico e no puramente vegetativo, parece-me ser um dos mais importantes fatos filosóficos.⁷

Com sua definição do ser pessoal, egoico como um *ser que pode ser si mesmo* (*sich könnenden Seins*), Heidegger tocou o centro da realidade. De acordo com *Ser e tempo*, não a consciência, mas o *poder seu próprio ser* (*sein eigenes Sein selber Können*) constitui a essência da pessoa humana. Mas essa limitação implícita em todo existencialismo – por mais divergentes que sejam as direções –, essa limitação da existência à pessoa despe, ao mesmo tempo, todo o mundo não pessoal ou pré-pessoal de seu verdadeiro caráter de realidade. Apenas o eu, apenas o ser humano, ainda tem existência, ou melhor, *é existência* (*Dasein*). Tudo o mais deve ser somente *simples presença* (*vorhanden*). O grau de desvalorização do ser

⁵ *Ibidem*, p. 186 [N. E.].

⁶ *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI, Halle, 1923 [cf. também *Das Sein*, München, 1957, e *Schriften I*, Primeira Parte (N. E.)]. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Realontologie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI, p. 159-333, 1923; _____. *Schriften zur Philosophie*: Erster Band, *op. cit.*).

⁷ Isso também é tratado em muitos dos meus escritos posteriores, especialmente: *A “alma” da planta*, Breslau, 1934 [agora em *Schriften I*, p. 276 ss.]; *Der Selbstaufbau der Natur*, Hamburgo, 1944 [2ª ed., München, 1961]; *Bios und Psyche*, Hamburgo, 1949. (CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Die “Seele” der Pflanze*. Breslau: Franke, 1934; _____. *Schriften zur Philosophie*: Erster Band, *op. cit.*; _____. *Der Selbstaufbau der Natur*: Entelechien und Energien. 2a. München: Kösel Verlag, 1961; _____. *Bios und Psyche*: Zwei Vortragsfolgen. Hamburg: Claassen & Goverts, 1949).

embutido nessa expressão amplamente existencialista de *apenas simples presença* (*nur Vorhandenheit*) – em oposição ao verdadeiro existir pessoal – está claro para qualquer um que tenha experimentado algo da essência do existencialismo. O *apenas simplesmente presente* (*nur Vorhandene*) é algo tido objetiva e objetivamente (*objektiv-gegenständiglich Gehabte*), mas sem existência efetiva e independente. Se muito, nós lidamos com objetos, nós os compramos, projetamos etc. Mas e quanto à *sua* existência (*Existenz*), ao *seu* ser-aí (*Dasein*), à existência (*Dasein*), profundamente imersa em si mesma, de todo o mundo criado?

Agora voltemos à nossa questão propriamente dita: Heidegger superou radicalmente o idealismo com o eu pessoal. Isso está claro. O eu pessoal não é mais consciência, mas existência (*Existenz*), ser próprio (*selbsthaftes Sein*). O portão parece bem aberto para uma nova e verdadeira ontologia; *foi* bem aberto. E, depois, o próprio Heidegger o bateu, trancou, atravancou novamente [como eu disse na época], como nunca poderia ter acontecido por meio do idealismo transcendental, pois este não tinha nenhuma noção de verdadeira realidade. No entanto, Heidegger o *tinha*, e com ele todo o existencialismo atual, mas somente nesse único lugar, pessoal-humano. O que quer que tenha surgido de insights filosóficos, de verdadeiros frutos *realistas*, e tenha fluído não apenas para a filosofia, mas também para a história, a sociologia, a arte, a teologia, é conhecido, à sua maneira, pelos respectivos cientistas. É um reino de novos *fenômenos* enraizados no ser inerentemente pessoal que aí foram e são descobertos. É uma verdadeira fenomenologia da pessoa humana, também em encontro com outras pessoas.⁸

Dois tipos de fenomenologia estão diante de nós: a idealista transcendental e a existencialista. Se forem desdobradas (*ausbauen*) em metafísicas, não se entendem; falam línguas diferentes. Não *precisava* ser assim. Na medida em que, tanto em um como em outro caso, trata-se de fenômenos autênticos, que são apreendidos em seus *eídos*, eles poderiam ser entendidos por qualquer um que possuísse uma visão de essência. Os fenômenos descobertos no âmbito da consciência pura mantêm *seu* lugar de essência e *sua* validade. Os fenômenos descobertos no âmbito da pessoa verdadeiramente existente mantêm *seu* lugar de essência e *sua* validade. Ambos os âmbitos com suas subsistências não se contradizem. Quando o fazem, é porque estão mal formulados ou são essencialmente extrapolados.

⁸ A esse respeito F. J. J. Buytendijk fornece profundos insights, em particular, em seu artigo *Zur Phänomenologie der Begegnung*, no *Eranos-Jahrbuch*, 19 [1950] e, também, nas versões da sua obra *Die Frau*, Köln, 1953. Pode-se dizer que a maioria de suas concepções e publicações anteriores relativas à fisiologia ou à psicologia prepararam o esclarecimento radical desse cerne ontológico-fenomenológico [a essência do “encontro” não apenas de seres humanos entre si, mas também entre humanos e animais, bem como de animais entre si]. (Cf. BUYTENDIJK, Frederik Jakobus Johannes. *Zur Phänomenologie der Begegnung*. Zürich: Rhein-Verlag, 1951; _____. *Die Frau*. Köln: Bachem, 1953).

E quanto ao terceiro tipo de fenomenologia, aquele que tenho em mente? Não há apenas a consciência pura, não há apenas a pessoa humana existente. Não há apenas aquilo que é relativo à consciência pura intencionalmente orientada, não apenas tudo o que é relativo à existência pessoal (*personales Dasein*), que gere, concebe e vivencia existencialmente o mundo. Há também o mundo mesmo em sua mais própria independência de ser da consciência e do eu existente.

Mas *há* isso? Podemos separar consciência humana e mundo? Não é precisamente a consciência humana, única e exclusivamente, que *tem* esse mundo? Ou é o eu pessoal projetado (*entwerfen*) no mundo e com o mundo aquilo do qual o mundo pessoalmente projetado não pode mais se desvencilhar? Não significa pensar de forma muito antiquada, pré-kantiana e, acima de tudo, preexistencialista, se nos atrevermos a falar novamente de um mundo *absoluto*, subsistente em e por si mesmo? Até os resultados da nova Física, da teoria da relatividade e da teoria quântica não provaram, à sua maneira, essa inseparabilidade de sujeito e objeto, de resultado de investigação e de observação subjetivos do em-si objetivo?

Quanto a esse último aspecto, ou seja, à *interpretação* filosófica da nova Física, eu tenho minhas próprias ideias que, acredito, são absoluta e racionalmente fundamentadas e que, naturalmente, não afetam de modo algum os resultados da Física matemática e experimentalmente verificados. Pelo contrário, são justamente eles que exigem novas interpretações filosóficas, mas, creio eu, não idealistas ou existenciais.⁹

Permanecemos, inicialmente, em terreno puramente filosófico: como fica a questão da possível independência de ser do mundo em relação à consciência e ao eu? Já foi dito que tal *independência de ser*¹⁰ *pertence à essência de um mundo efetivo*. Se o mundo em que vivemos não tivesse independência de ser, mas somente representasse, por exemplo, uma espécie de *Maya* indiano, então não seria um mundo efetivo, mas apenas aparentemente efetivo.

Aqui chegamos ao ponto mais íntimo, mais profundo do que é a fenomenologia. Há uma essência explorável *da* efetividade, *da* realidade, independentemente de ela ser de fato realizada em algum lugar? Isso não é pura fantasia?

⁹ Cf. *Der Selbstaufbau der Natur*, ibidem, Terceira Parte: Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, Hamburg-Heidelberg, 1948; *Der Raum*, München, 1958; *Schriften II* [N. E.]. (Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven: Drei Vorträge*. Hamburg: Claassen & Goverts, 1948; _____. *Schriften zur Philosophie: Zweiter Band*. Avé-Lallemant Eberhard (ed.). München: Kösel, 1964, p. 353-364; _____. *Der Raum*. München: Kösel, 1958).

¹⁰ De acordo com a visão ontológico-fenomenológica, essa “independência de ser” do mundo real é um fenômeno pertencente à constituição imanente do cosmos. Não entra em conflito de modo algum com a mais profunda e completa dependência da essência e do ser criado desse mundo, de Deus. [Cf. a esse respeito, em particular, *Schriften I*, Primeira Parte (N. E.)].

É um dos fundamentos metodológicos da fenomenologia, como descoberta por Husserl, que, para ter consciência da essência de uma coisa, não é necessário ter diante de si muitos casos empíricos dessa coisa, mas que um único caso exemplar é suficiente para analisar sua essência. Além disso, esse único caso exemplar não precisa ser dado de forma perceptível – ele pode estar presente em pura intuição [aparente/imagético (*phantasmatisch*)].

Para ilustrar o conhecimento da essência de forma geral, eu gostaria de começar em outro lugar. Em princípio, pode-se lidar prática e teoricamente com tudo o que existe, não importa como seja, não apenas com as coisas e relações desse mundo empiricamente experiencial, sejam elas físicas ou psíquicas, percebendo-as, reconhecendo-as, experimentando com elas, analisando-as cientificamente etc.; pode-se também calcular com números, descobrir novos tipos de números, construir formas geométricas, propor e demonstrar teoremas, apreender objetos gerais pelo processo de abstração, contemplar ideias [de justiça, de beleza] em uma espécie de ato transcendente, trazer formas sociais ou legais à existência (*Existenz*) [por exemplo, criar, por meio de uma promessa, uma obrigação de realizar certo ato futuro, seja essa promessa cumprida, negada ou esquecida]¹¹; pode-se descobrir estados de coisas, afirmar ou questionar seu subsistir, pronunciar ou contestar sentenças etc. etc. Podemos fazer tudo isso, no entanto, sem ter explicitamente em mente o próprio *quale*, o ser-como essencial (*wesenhafte Wesein*) de todos esses *entia*.

Como se chega à visão desses *qualia*, desses *qualia* de essência? É preciso consumir o grandioso (*Großartige*): o fato de que toda subsistência do mundo possui seu próprio conteúdo essencial, não importa a cuja esfera ou a cujo estrato de ser ele pertença.¹² Também, por exemplo, algo irracional, imaginário, negativo, paradoxal, o nada, bem como, claro, o ser. Todos têm um conteúdo essencial. Esse conteúdo próprio lhes dá, ao mesmo tempo, um significado último de ser, seu *sentido de ser* (*Seinssinn*). É um sentido que reside na coisa mesma, com a qual ela se sustenta ou cai, independentemente de qualquer conhecimento humano. É por isso que eu digo sentido ou significado de ser. Para poder ver esse significado, no entanto, deve-se ter um órgão espiritual para a essência das coisas, que faça a correspondência de modo análogo, como o sentido da visão, às cores, e o sentido da audição, aos sons. Vê-se os *Eĩδῆ* ou não. Estritamente falando, não somente não há nenhum conhecimento filosófico como também não há nenhum conhecimento em geral que não seja, de alguma forma e em última análise, determinado pela essência das coisas. Toda autêntica

¹¹ REINACH, Adolf *Zur Phänomenologie des Rechts*: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. München: Kösel, 1953.

¹² A esse propósito e ao seguinte, cf. neste volume XXI com as referências ali dadas [N. E.].

distinção linguística ou conceitual, mesmo quando o cientista fala, por exemplo, de energia, de força ou massa, de vida ou organismo, de cor ou luz, inclui, ao menos, um orientar-se inconsciente conforme a essência da coisa.

Há pouco falávamos de um sentido de ser, de um significado de ser de todos os dados que não são colocados nas *coisas* pelo ser humano, mas que também possuem em e por si, pois existe um *lógos* objetivo do mundo e de todos os entes em seu ser. Esse é um dos mistérios mais maravilhosos. Em si mesmos, o mundo, o ser são cheios de sentido. São governados pelo sentido. A totalidade de todas as *res*, de todos os *entia*, de todos os dados, formam um cosmo, um cosmo de sentido, um *κόσμος νοητός*. Dentro deste, tudo tem seu lugar-sentido determinado e imutável, mesmo o sem sentido; pois, tudo está significativamente ligado a todo o resto e, portanto, possui um ser indelével em seu lugar de sentido. Assim, por exemplo, cada número individual, bem como todo o conjunto de números, tem um lugar-ser-sentido bem determinado e distinto, igualmente a juízo, estado de coisas, enfim, todo o domínio do lógico, dos valores, e ainda o transcendental, como o bom, a beleza, o ser e as dimensões originárias de espaço e tempo etc. etc. Esses são apenas alguns exemplos arbitrariamente selecionados a título de ilustração.

É claro que esse cosmos de sentido (*Sinnkosmos*) deve ser completamente distinto do mundo real, que também forma um cosmos, seja este natureza, supranatureza, subnatureza, físico ou psíquico, terreno, celestial ou subterreno. Mas, inversamente, o mundo efetivo, quando tomado como tal ou em sua essência, é ordenável *no* cosmo de sentido – como todos os entes, de acordo com sua essência.

Na maioria dos casos, é necessário um trabalho filosófico longo e muito preciso, no qual o olhar espiritual deve ser incessantemente direcionado a esse lugar de sentido, que inicialmente é somente pressentido como obscuro, daquilo que deve ser examinado essencialmente, de modo a destacar gradualmente a essência da coisa em questão. Isso é fenomenologia no seu sentido mais amplo e radical. Fenomenologia é igual a pesquisa de essência! Fenomenologia sem qualquer restrição temática, que observamos na fenomenologia idealista-transcendental e existencialista. Portanto, não podemos propriamente atribuir a esse terceiro tipo um nome específico, como fizemos nos dois primeiros casos, precisamente porque é pura e simplesmente fenomenologia ou pesquisa de essência, sem concessão ou restrição.

Assim, tudo o que há (*es gibt*) pode ser examinado com o olhar <direcionado> para a essência pura. “Essência” aqui não é nada místico, nem nada especulativamente pensado ou

construído. Submete-se à posição exata do dado em questão ele mesmo, evitando precisamente todas as construções, se assim posso dizer. Que isso seja possível é comprovado pela efetiva pesquisa de essência e pelos resultados não negligenciáveis de investigações fenomenológicas passadas e atuais em todas as áreas do ser e da ciência. Acima de tudo, é provado para aquele que aprende a conduzir pesquisas desse modo ou que se permite guiar pelo conhecedor em pesquisas fenomenológicas à essência da coisa ou à coisa mesma. O óbvio, evidente, inteligível, o elucidado, que alcança um dado (*Gegebenheit*) com o reconhecimento da essência (*Wesenserkenntnis*), vem da circunstância daquele lugar inequívoco na totalidade das relações de sentido. Um reconhecimento de essência, portanto, é verificado em si mesmo ou a partir de si mesmo.

Em um sentido muito preciso, pode-se equiparar a pesquisa essencial à ontológica: onto-lógica = ontologia. Com isso, 1. o *on* (o ente, o *ens*) deve ser tomado no sentido mais geral de *há* (*es gibt*); 2. a *lógica* aqui concebida deve ser derivada do *lógos* objetivo do ente. O *kósmos noetós* é o cosmos inerente ao *lógos* de todo ente conforme a sua essência.

Mas como as demais ciências, as chamadas ciências verdadeiras, se comportam em relação a essa pesquisa de essência, essa onto-lógica (*Ontologik*), essa fenomenologia? Como se comportam, principalmente, as Ciências Naturais? Se investigarmos, por exemplo, do ponto de vista fenomenológico, o que torna força a força, energia a energia, luz a luz, matéria a matéria, todo ser humano atual pensará primeiro na força física, na energia física, na luz física visível e assim por diante. Além disso, ele considerará somente a Física responsável pela pesquisa dessas coisas. O que uma pesquisa de essência significa em relação a tais dados? Qual é o papel do filósofo aqui? Quer me parecer que estejamos tentando entender novamente, com métodos *a priori*, o que o cientista é capaz de comprovar por meio de um trabalho meticuloso e extremamente bem-sucedido com inúmeros experimentos e cálculos físico-matemáticos com definições inequívocas e funções exatas. É como se quiséssemos, mais uma vez, evocar o risco de especulações deturpantes, pelas quais a Antiguidade, principalmente Aristóteles, até o auge da Idade Média e, depois, novamente, a filosofia natural romântica forneceram dados físicos totalmente falsos.

Certamente não. Quem ousaria fazer isso hoje em dia? Em primeiro lugar, quando o fenomenólogo pergunta sobre a essência geral da força ou da luz¹³, ele inicialmente não olha para suas realizações físicas ou, na melhor das hipóteses, olha apenas a título de exemplo. Afinal, ainda há a força anímica, a força de um pensamento, a força de uma afirmação, de

¹³ Ele pode, é claro, perguntar sobre a essência especial da força física ou da luz física.

uma sinfonia, de uma paisagem, de uma argumentação. Há a força de Deus. Talvez você conteste que essas são todas figuras de linguagem. No entanto, não é curioso que, por um lado, queira-se explicar o uso de tal termo no campo físico pela transferência figurativa do psíquico, mas também, inversamente, faça-se uso do mesmo termo no psíquico pela transferência do físico? Basicamente, diz o físico, falar de *força* em condições físicas é apenas uma transferência figurativa de sensações musculares subjetivamente experimentadas por um estado físico, que é completamente incompreensível em seu em-si. No entanto, ao físico esse em-si é completamente indiferente, se é que ele lhe confere algum sentido. Ele deseja apenas propor uma função matematicamente exata para as diferentes relações de força ou energia, pois somente por meio dessas funções ele pode dominar teoricamente a natureza, o que, em última análise, leva ao domínio prático da natureza mesma.

Mas e quanto à força psíquica, à energia psíquica? Elas são vivenciadas diretamente e dadas por si mesmas. Por sua vez, são tomadas por algo que não se pode apreender (*fassen*) cientificamente, a menos que se possa inseri-lo em fundamentos fisicamente definíveis. Não seria possível perguntar sobre o *quale* geral de algo como força e energia, sejam elas físicas ou psíquicas ou o que seja, conforme o que elas são em si mesmas, em sua essência? Tomemos outro exemplo. Não há apenas a luz física, há também a luz da razão, há a alegria que irradia luminosa dos olhos, há explicações elucidativas, uma paisagem luminosa (*lichte*), há a luz da transfiguração (*Verklärungslicht*), há a luz divina. Seriam todas apenas imagens tomadas da luz física? Mas, se quisermos falar assim, por que tal transferência seria possível? Ela deve ter um direito objetivo, um *fundamentum in re*, uma base apropriada na coisa mesma. Mesmo a luz física não é apenas um movimento de ondas elétricas originada de um salto quântico no átomo, que somente aparece subjetivamente ao olho humano assim como a vemos. É um *algo mais*: é um *quale* inequívoco para cuja essência podemos voltar nosso olhar espiritual. De qualquer maneira, em uma alegria iluminada, em um entendimento lúcido, não se trata de movimentos de ondas eletromagnéticas de diferentes frequências e, portanto, de colorações diferentes. E, ainda assim, luz é e permanece luz e não é escuridão, tanto em um caso como no outro. Quando algo é *luminoso*? Quando representa luz? Por quais momentos da essência algo é constituído em si mesmo *como* luz? Não há dúvidas de que seja possível fazer essa pergunta desse modo e que haja um modo de investigação fenomenológico-

ontológica apropriada; isso é comprovado pelos resultados da pesquisa fenomenológica disponíveis até o momento.¹⁴

Agora chegamos à questão decisiva. O que observações da pesquisa de essência têm a ver com observações fisicalistas? Basicamente, isso é muito fácil de explicar. Luz, luz física, natural, na verdade, não “é” movimento de ondas eletromagnéticas originado de um salto quântico de energia. Mas todas essas são condições físicas de base para a possibilidade de seu acontecer real (*realen Auftreten*) na natureza. Determinadas relações de interdependência, que são apreensíveis por equações exatas em seus contextos funcionais, trazem luz física à encarnação natural, podemos dizer assim, luz física que, segundo sua essência geral, corresponde exatamente ao que a *luz* é sempre e em toda parte, porque é essencial.

Aquilo que a pesquisa fenomenológica de essência constata não pode contradizer aquilo que as ciências naturais constatarem e vice-versa. Estão em planos bem diferentes. Todavia, as duas séries de constatação de forma alguma podem substituir uma à outra. Os objetivos práticos e métodos dos dois lados são completamente diferentes. No entanto, eles precisam um do outro, mesmo que isso soe estranho a cientistas ou a qualquer especialista técnico. A ciência natural mesma certamente *não* precisa de qualquer referência à pesquisa de essência, ela visa o domínio espiritual da natureza, o que ela alcança com êxito, estabelecendo relações funcionais de dependência. É impressionante que tenha tido sucesso mesmo com respeito a relações que escapam a *clássicas* determinações fisicalistas. No entanto, a situação é bem diferente quando as constatações fisicalistas devem ser interpretadas quanto aos seus fundamentos reais (*realen*). Tão logo o físico começa a interpretar seus curiosos resultados referentes a uma visão de mundo, portanto, quando começa a filosofar, a coisa é diferente – e quem dos grandes não faz isso hoje?

Agora, algumas palavras sobre *especulação*: essa palavra temida, essa coisa temida¹⁵. Tomás de Aquino diz na *Summa theologica* que, de acordo com uma glosa de Agostinho sobre a *Segunda Epístola de São Paulo aos Coríntios*¹⁶, *speculare* não seria derivado de *specula* (um posto de observação elevado), mas de *speculum* (espelho). *Ver algo no espelho*, no entanto, significaria ver a causa pelo efeito (*causa per effectum*). O efeito refletiria (*reluce*) a semelhança da causa. Aqui, especulação seria o mesmo que meditação. No primeiro caso, em que *speculare* é derivado de morro ou torre de observação, significa

¹⁴ Ver em *Realontologie, ibidem*, 3º capítulo, IV seção; ver também p. 275 ss. no presente volume [*Schriften III*] [N. E.].

¹⁵ Para o que se segue, cf. também o ensaio anterior [N. E.].

¹⁶ Que eu saiba, no trecho: “Mas todos nós, com rosto descoberto, refletindo como um espelho a glória do Senhor [a *doxa*]...”

observar atenta e cuidadosamente, espreitar ao redor. O *speculator* é, então, o espreitador. Portanto, quem não quer se envolver com o especular no primeiro sentido [o retorno dos efeitos diretamente vistos às causas invisíveis, que se refletem apenas nos efeitos] pode se ater ao *speculare* cauteloso, atento e cético. (Em grego, *σκεπτικοί*, os céticos, vem de *σκοπέω*, que, por sua vez, vem de *σκόπελος*, o posto de observação. Portanto, exatamente isso).

Básica e objetivamente, no entanto, precisamos de ambos: em toda interpretação realista (*realistischen Interpretation*), temos de voltar dos efeitos empiricamente visíveis às causas *inicial* ou *fundamentalmente* invisíveis, mas com o devido cuidado, com um espreitar sempre novo, objetivamente vinculado. O que significa aqui *objetivamente vinculado*? É necessária uma ligação objetiva dupla de natureza bem diferente. Primeiro, como já exposto, trata-se fundamentalmente da ultrapassagem (*Übersteigung*) de relações empiricamente constatadas para causas objetivamente válidas que não são dadas diretamente.

Para as *causas objetivamente válidas*! A ciência natural não trata de causas objetivamente válidas, não importa o que se pense a respeito. A ciência natural estabelece meras relações de condição: se..., então...; apenas um *post hoc*, não um *propter hoc*. Esse é o justo e significativo direito dos cientistas; assim, são capazes de dominar a natureza. Mas, com isso, em lugar algum a efetiva e total relação causal é sequer questionada! Eles não se ocupam dela, mas o filósofo, sim. E, assim, gradualmente, os cientistas naturais, especialmente os físicos, voltam a formular questões filosóficas, porque subitamente começaram a descobrir coisas curiosas. A discussão sobre a suposta ou controvertida *acausalidade* (*Akausalität*) em domínios microfísicos é um tal questionamento tematicamente filosófico e – *horribile dictu* – um projetar especulativo (*spekulatives Entwerfen*).

Especulações são sempre projetos preliminares em uma terra provisória ou fundamentalmente desconhecida. *Provisoriamente* em relação aos fatos empíricos conhecidos no momento, que um dia também podem vir a ser empiricamente fundados, o que confirmaria ou refutaria as projeções especulativas preliminares. *Fundamentalmente*, se puder ser demonstrado empírica e experimentalmente que a “terra desconhecida”, em princípio, não pode ser convertida em algo a ser visto e determinado empiricamente – pelo menos não pelos métodos e categorias empíricos científicos clássicos. Reside nas relações microfísicas, o que sabidamente não impediu que elas fossem físico-matematicamente apreendidas de modo mais exato.

Falei da busca pela plena causalidade eficiente. Também em relação a isso prevalece uma cegueira peculiar em nosso tempo, provocada por uma educação científica unilateral. Um

bom exemplo é a biologia fisiológica. Fenômenos vivos de desenvolvimento, formação e transformação (*Umgestaltung*) nunca são completamente explicáveis pelas relações de dependência funcional, por mais acuradas que sejam. Empiricamente, o biólogo não tem nada diante de si além de processos físicos materiais. Se ele quisesse explicar completamente as causas, ele teria de transcender dos efeitos visíveis para as causas invisíveis ou voltar a elas. Ele tem de projetar especulativamente. Ele precisa olhar através para a possível causalidade completa, que seja comensurável ao efeito conhecido não somente do ponto de vista quantitativo, mas também do qualitativo. Ele chegará, então, como Driesch, a algo como a *enteléquia*, isto é, uma causalidade final que, no entanto, o próprio Driesch ainda definiu de forma demasiadamente estreita e em uma única camada. O mesmo ocorre com a interpretação realista das relações da física quântica. Também nesse caso ela deve ser especulativamente projetada e *perscrutada* (*durchgesichtet*) em uma terra fundamentalmente desconhecida frente às relações/condições superficiais clássicas (*klassischen Oberflächenverhältnissen*).

Como se pode evitar a especulação selvagem, como se podem evitar interpretações fantásticas e unicamente fantásticas? Em primeiro lugar, naturalmente, ao nunca negligenciar, distorcer ou abandonar completamente o dado empírico e o experimentalmente seguro como situação inicial. É isso justamente que deve ser interpretado. Mas agora vem a segunda condição, que hoje falta em praticamente todas as tentativas filosófico-naturais de interpretação. As interpretações projetadas das relações empíricas dadas não devem, tampouco, contradizer a essência da coisa ou situação a ser interpretada. Mais ainda: o intérprete deve considerar a essência da coisa tanto como o dado empírico a ser interpretado. É impossível, por exemplo, fundamentar causalmente processos vivos de formação ou mesmo a vida orgânica como um todo [não importa quanto material empírico bom se tenha], se não se tiver lançado um olhar decisivo sobre a essência da vida orgânica ou, mais especificamente, sobre um processo vivo de formação. As relações funcionais elaboradas pelo biólogo, o que é seu direito científico por excelência, reproduzem a coisa apenas em um único corte transversal que, em vista do todo, é bastante pobre. Elas não *podem* dar toda a essência da coisa. É o mesmo na Física e, em um sentido verdadeiramente empolgante, em relação às tentativas interpretativas da nova Física. É difícil afirmar quantos caminhos errados já foram e ainda serão trilhados – na interpretação, não nas ciências naturais propriamente ditas – porque falta essa visão de essência e, portanto, a coisa a ser interpretada é distorcida desde o início. De qualquer forma, isso já causou tanto mal quanto a falta de contato objetivo com a empiria.

Os projetos preliminares especulativos exigem precisamente ambos os contatos com as coisas: o empírico *e* o essencial.

De resto, estou convencida de que todo trabalho científico criativo, produtivo (incluindo, é claro, o trabalho de ciências humanas no seu sentido mais amplo) está especulativamente inserido. Todas as descobertas científicas efetivas são precedidas de uma visão mais ou menos obscura do que está por ser encontrado, como uma estrela-guia atuando como causalidade final. No entanto, o pesquisador que produz com êxito sempre é acompanhado por uma visão da essência, da qual muitas vezes certamente é inconsciente e que, no mínimo, o guia por um instinto peculiarmente seguro para a essência da coisa. Vê-se claramente aqui que a visão especulativa (*spekulative Visio*) e a visão de essência (*Wesensblick*) são estritamente distintas, assim como a pesquisa pura de essência e a pesquisa especulativa. A pesquisa da essência visa a essência, mas esta é um dado exclusivamente *ideal* pertencente ao cosmo do sentido. Por outro lado, a pesquisa de interpretação especulativa visa um contexto que é [ainda hoje ou em princípio] desconhecido, e que precisa, ter o mesmo modo de ser (*Seinsart*) [real (*reale*) na ciência] que o complexo de fatos a ser interpretado. Mas a especulação fértil do ponto de vista objetivo inclui, conforme dissemos, o reconhecimento de essência.¹⁷

¹⁷ Apêndice, p. 497 ss. [N. E.].

APÊNDICE II

A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E A FENOMENOLOGIA ONTOLÓGICA¹

Hedwig Conrad-Martius

Trata-se provavelmente de uma situação única na história do pensamento o fato de que um grande mestre filosófico não somente tenha iniciado movimentos filosóficos os mais diversos, quase contraditórios – e dos quais todos os seus representantes se reportam a esse mestre como seu professor originário –, mas que esses movimentos tenham conquistado por si mesmos uma importância histórico-intelectual que não pode ser negligenciada. Por isso já se percebe que não se trata de um mero mal-entendido da teoria original, derivada de insuficiência/inadequação objetiva. Isso sempre existiu. Os discípulos diretos de professores importantes frequentemente se tornaram os piores representantes da teoria em questão. Não, temos três correntes que possuem uma única origem, e cada uma delas, a seu modo, apresenta uma concepção filosófica global grandiosa e fechada em si mesma. Falo das três direções conhecidas, advindas de Husserl: a filosófico-transcendental, cujos principais representantes foram e são Eugen Fink e Ludwig Landgrebe; a chamada Escola de Munique-Gotinga, à qual pertença com muito outros; e a filosofia da existência de Heidegger. Não há dúvida de que os nomeados em primeiro lugar entenderam e continuaram a verdadeira intenção filosófica da obra monumental de Husserl no seu sentido original. A reputação e o renome de Heidegger estão fora de questão aqui. Heidegger e o grande movimento que o seguiu, embora não inicialmente, foram os que mais se distanciaram das intenções de Husserl. Repetidamente lemos sobre a Escola de Gotinga que ela admitiu apenas alguns dos principais motivos (*Hauptmotiven*) do seu mestre [a chamada visão de essência, a evidência, o *retorno às coisas mesmas*, a recusa de qualquer tipo de psicologismo, entre outros] e que, além disso, em grande parte os entendeu mal e que, por isso, não poderia propriamente ser chamada um grupo historicamente significativo na verdadeira linha de sucessão de Husserl. Acrescente-se a isso o fato externo de que o movimento de Gotinga, que durante a docência de Husserl formou uma verdadeira *escola*, foi completamente desfeito e dizimado, inicialmente, em

¹ CONRAD-MARTIUS, Hedwig. (1958) Die transzendente und die ontologische Phänomenologie. In: TAMINIAUX, Jacques; VAN BREDA, Herman Leo (Hrsg.) *Edmund Husserl, 1859-1959*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. 175-184, (Phaenomenologica 4). Publicado também in: _____. *Schriften zur Philosophie: Dritter Band*. Eberhard Avé-Lallemant (Hrsg.). München: Kösel, 1965, p. 393-402. Tradução de Clio Francesca Tricarico.

razão da Primeira Guerra Mundial e a nomeação de Husserl para Friburgo e, finalmente – após sua morte –, pela Segunda Guerra Mundial com todas as condições e consequência políticas.² De qualquer modo, desapareceu da vista do público na Alemanha. Em Friburgo, não se formou mais nenhuma escola propriamente dita. Nas duas últimas duas décadas de sua vida, Husserl se tornou cada vez mais isolado, à parte dos representantes e alunos já mencionados.

Husserl fala no final de seu posfácio para *Ideias I*, que somente foi publicado no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* em 1930³, do “terreno infinitamente aberto da verdadeira filosofia”, da “Terra Prometida”, que ele via estendida diante de si e que provavelmente não vivenciaria mais como terra cultivada. Com isso, ele se referia, é claro, à fenomenologia transcendental por ele descoberta com um impacto cada vez mais profundo, pela qual, com base na redução transcendental, toda a esfera de sentido e validade de todo e qualquer ente seria explicada em sua constituição originária. Curiosamente, a nós, fenomenólogos de Gotinga, que nunca fomos nada menos que fenomenólogos transcendentais, a fenomenologia ontológica pura-eidética [pesquisa de essência], igualmente descoberta, mas menos valorizada por Husserl, também sempre pareceu uma terra infinitamente aberta e, sim, filosoficamente pensando, uma “terra prometida”. E ela parece ser ainda hoje, não apenas para os poucos remanescentes daquela época, mas também para aqueles que, de repente, foram fenomenologicamente esclarecidos. A fenomenologia que assim vem à tona não parece ter nada a ver com a filosofia transcendental husserliana. No que diz respeito ao seu último objetivo filosófico, ela parece ser seu absoluto oposto. Para Husserl, o *retorno* aos últimos fundamentos constituintes originários da consciência transcendental, o *retorno*, portanto, à *subjetividade absoluta*, formava o centro de uma *prima philosophia* que tudo fundamenta e esclarece. Para nós, o *voltar-se às coisas mesmas* significava e significa uma ruptura para uma atitude filosófica fundamental completamente nova e definitiva, e, com ela, a libertação de todos os preconceitos criticistas, epistemológicos, psicologistas, historicistas e outros estabelecidos pela Tradição, a libertação de todo o *pré-julgado* propriamente dita. É verdade que Husserl frequentemente enfatiza que o verdadeiro filósofo deve ser e permanecer um *iniciante*, porque ele deve sempre ver por si mesmo a *coisa* a ser esclarecida, e, na interpretação de sua essência, não confiar em opinião preconcebida, própria ou alheia. Dele é, portanto, este lema: “às coisas mesmas!”; não é e não continua sendo, no

² Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Vorwort. In: REINACH, Adolf. *Was ist Phänomenologie?* München: Kösel, 1951, p. 5-17.

³ Vol. XI, p. 549 ss.; agora também em Husserliana V, p. 138 ss.

entanto, uma intenção completamente contraditória, por um lado, levar de volta à última subjetividade transcendental e, por outro lado, naquele lugar do ser e na totalidade do ser mesmo, conduzir para o alto à mais elevada e, por ser essencialmente fundada, inigualável objetividade? Devem então existir equívocos de interpretação em um ou ambos os lados – caso contrário, todos nós, filósofos transcendentalistas e ontologistas, não poderíamos ser também fenomenólogos. Muitas vezes, isso foi interpretado como se se tratasse simplesmente de diferentes fases da própria filosofia de Husserl. De fato, já o segundo volume de *Investigações lógicas*, e mais ainda as *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, pareceram a nós, discípulos diretos, um retorno incompreensível de Husserl ao transcendentalismo, ao subjetivismo, e até mesmo ao psicologismo. Nós fomos tão arrebatados pela ruptura husserliana com a coisalidade e a objetividade puras (*Husserlschen Durchbruch zur reinen Objektivität und Sachlichkeit*) que nossos seminários daquela época consistiam em uma disputa quase constante e, de nossa parte, oposicionista ao grande mestre. O que avaliávamos de modo tão negativo foi avaliado muito positivamente por parte do idealismo crítico [Neokantismo, Escola de Rickert etc.]. Husserl parecia, finalmente, ter encontrado a entrada para uma verdadeira filosofia crítico-epistemológica. No entanto, eles ficaram desorientados com os aparentes restos de ontologismo e intuicionismo, “restos” estes que nos deixaram voltar a perceber, com alegria, a mão do mestre. Não havia, em suas exposições orais e escritas, nenhuma frase que não parecesse fluir da plena evidência da verdadeira e clara autoadoção e que não parecesse evitar cuidadosamente toda mera construção. Em seus anos posteriores, em Friburgo, muitos de nós, forçados pelo destino, perdemos Husserl de vista. Em todo caso, foi o que aconteceu comigo. Juntava-se o fato – pelo menos para mim e provavelmente também para os outros – de, em um encontro ocasional com Husserl, ficar cada vez mais perplexa com a expansão cada vez mais profunda e com o fundamento sempre mais puro do transcendentalismo husserliano. Parecia-me uma especulação que o envolvia cada vez mais e que tinha perdido justamente o que para nós, antigos fenomenólogos, era filosoficamente o mais caro: a coisalidade radical (*die radikale Sachlichkeit*), quaisquer que fossem as áreas, o recomeçar firme e sempre novo diante de qualquer problemática abordada. Meu próprio filosofar voltou-se cada vez mais para uma temática que me cativara desde o início de minha filosofia autônoma: a questão essencial sobre o ser real como tal, em particular, a Natureza. Eu naturalmente me mantive estritamente no âmbito da pesquisa de essência. O que é realidade? Qual é a essência da Natureza? O que

se deduz essencialmente se o mundo empírico e a Natureza empírica, com todas as suas subsistências possíveis, são postos *como* realmente presentes?⁴

Não era exatamente essa realidade que deveria ser colocada entre parênteses na célebre redução de Husserl? Certamente não negada ou nem mesmo posta em dúvida. Husserl nunca duvidou da realidade do mundo, da natureza ou até da supranatureza. Todavia, dentro do imenso campo explorado, sob aspectos sempre novos de preenchimento de sentido intencional da consciência, que flui noético-noematicamente com suas infinitas estratificações, implicações e enraizamentos, a questão se esse mundo noemático *efetivamente* é efetivo deve ser ignorada. De mais a mais, deveria se tratar do ser *efetivo* em qualquer relação e não apenas do real da natureza empírica concreta. A palavra *epoché* é a que melhor expressa o que se entende a esse respeito. Não se tratava de uma pura questão ou afirmação epistemológica. Também não se tratava – como por muito tempo pensei – de um estreitamento temático-fenomenológico, como se Husserl trabalhasse somente a pesquisa da essência por meio da consciência em todas as suas possíveis referências, enquanto o mundo real ou em outro sentido existente permanecesse excluído. Afinal, o ser-ente do mundo encontra-se *também* no entrelaçamento universal de sentido e na unidade de sentido do fluxo de consciência. Considerar, ver, supor algo como efetivo, acreditar na efetividade, seja consciente ou inconscientemente, seja em uma atitude de vida simples ou na abstração científica, são elas mesmas suposições, são noemata em seu sentido mais próprio. Como deveria o noema do ser-ente não pertencer ao sentido total da consciência absoluta? Como é possível fazer da renúncia ao noema multiforme do ser a pressuposição de uma filosofia fenomenológica universal?

E isso não ocorreu. A abstenção do juízo de Husserl [*epoché*] não se refere à *suposição* do ser pertencente a qualquer sentido noemático. Apenas se refere a se tal suposição de ser, seja qual for sua forma, corresponde a um ser efetivo, a uma efetividade efetiva. Não é possível caracterizar a problemática peculiar se não pela duplicação terminológica da expressão: “efetividade *efetiva*”! Husserl a usa com muita frequência, ainda que não de modo explicitamente claro. Há muito que eu a introduzi nas minhas próprias análises ontológicas de essência. Faz-se linguisticamente necessária em razão da falta de categorias que sempre voltam a ser diferenciadas. No nosso caso, trata-se da “efetividade” como uma subsistência noemática, por um lado, e, por outro lado, da efetividade transcendente ao efetivo momento noemático de consciência. Este último é precisamente a

⁴ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Realontologie. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI, p. 159-333, 1923, e obras seguintes.

efetividade *efetiva*. Ela nunca poderá pertencer à subsistência fenomênico-noemática total do mundo, porque nela se trata do “estar em si mesmo” factual ou do “ser fundado em si mesmo” do mundo e de todas as suas subsistências. Nisso *reside* a efetividade efetiva do mundo, exista ele factualmente ou não. Estranhamente, em Husserl, isso não fica claramente expresso em parte alguma. Mas eu não acredito que se possa resolver o presente problema de outra maneira, a não ser focando na *essência* da realidade [efetividade efetiva] como tal. Husserl afirma frequentemente com ênfase que ser e ente independente da consciência representam um absurdo. Isso é certamente verdade, desde que se trate de um ser e um ente que pertencem à própria subsistência noemática da consciência. Então, na verdade é uma tautologia. Assim como a independência da consciência inerentemente fundada em si mesma é – essencialmente! – evidente. Entretanto, em um caso e em outro a questão é bem outra: se há efetivamente uma realidade que está em si mesma (*auf sich selber stehende Realität*) e que, como tal, é uma realidade transcendente à consciência. Essa questão epistemológica, ou seja, se ao ser noemático corresponde um ser factual, foi completamente afastada por Husserl. Ele se ocupava quase exclusivamente da investigação essencial do gigantesco domínio de dados unidos na ordem do sentido, mutuamente fundados e de caráter originário último, portanto, absolutamente evidentes, o fenômeno universal “mundo” das próprias intencionalidades constituintes.

Parece que o termo *redução*, igualmente usado [em vez de *epoché*], expressa ainda mais fortemente a posição transcendental de Husserl: o mundo é visto como um [mundo] reduzido em qualquer posição do ser. Isso é uma nuance a mais do que a abstenção de todos os juízos sobre o ser e o não-ser. No caso da *epoché*, o mundo, dentro de seu modo universal de doação, permanece exatamente o mesmo que era antes, enquanto, por meio da redução, torna-se um *fenômeno*-mundo – independentemente se lhe corresponde ou não um mundo de efetividade. Mas, partindo-se da *epoché*, pode-se ir por um caminho completamente diferente, oposto. Nesse caso, o mundo com todas as suas subsistências é colocado como *hipotético*. Também aqui a abstenção de juízo é praticada e, mais uma vez, nenhuma decisão é tomada sobre o ser e o não-ser. Novamente a questão epistemológica não é considerada. No entanto, em vez de colocar o ser efetivo hipoteticamente entre parênteses e, assim, ver o mundo das efetividades efetivas dispensado [na redução], o ser efetivo do mundo é agora hipoteticamente colocado e, assim, [o mundo] apresentado *com* a própria afundabilidade no ser (*mit der selbsthaften Eingesenktheit ins Sein*). Se, no entanto, desse modo praticamos a *epoché*, mas não a redução, surge a questão crítica já mencionada em relação a tudo empiricamente dado: o

que resulta disso para a constituição ôntica mais pormenorizada do mundo que, a princípio, foi fenomenicamente dado pela *epoché*? Esse é um complexo de perguntas de difícil resposta e igualmente universal. Pode ser mostrado que uma natureza empírica não pode subsistir em efetividade efetiva sem autoenraizamento *ôntico* em uma esfera sub- e suprafísica de potencialidade, na qual o mundo atual é preestabelecido (*vorgegeben*). O espaço, para citar outro exemplo que é óbvio para mim no momento, assim como ele nos é dado diretamente na empiria da vida, também não pode subsistir como ser que é sem uma recondução ontológica para um sub- e supraespaço⁵.

A palavra decisiva foi dada. Fenomenologia transcendental e fenomenologia ontológica se separaram. Ambas têm a ver apenas com a pesquisa de essência. Ambas colocam a questão epistemológica de lado e praticam a *epoché* em relação à facticidade da efetividade fenomenicamente dada e em relação a todos os entes em geral. Ambas mantêm tudo o que há, *absolutamente tudo*, em mente, sem subtrair qualquer conteúdo temático. Em ambos os casos, não se trata de uma oposição entre objetividade e subjetividade ou entre empirismo e transcendentalismo. Certamente não na fenomenologia ontológica [pesquisa de essência]. Na fenomenologia transcendental, essa concepção equivocada sempre foi muito óbvia. Justamente por isso, as intenções de Husserl foram completamente distorcidas. Em seu excelente artigo *A filosofia fenomenológica de Edmund Husserl na crítica contemporânea*⁶, Fink menciona que a fenomenologia husserliana estaria sob a antítese entre *mundano* e *transcendental*, não como a filosofia crítica sob a oposição entre *empírico* e *transcendental*, e certamente não sob a oposição entre *objetivo* e *subjetivo*. Para Husserl, não haveria uma referência necessária a uma *imanência de mundo interior*, mesmo que subjetiva *a priori*. Há, para ele, apenas uma anterioridade do *mundo* da subjetividade que foi descoberta somente por meio da redução e que deve ser tomada em um sentido *metafísico* completamente novo. Por *mundo* aqui entende-se tudo, incluindo o psíquico em todas as formas, a pessoa humana e a última subjetividade a ser alcançada positiva e cientificamente. Encontramo-nos diante do ponto mais profundo do transcendentalismo husserliano e que quase nunca é entendido por nós, fenomenólogos ontologistas. *Transcendental* na crítica transcendental e *transcendental* na fenomenologia husserliana têm significados completamente diferentes. Na fenomenologia

⁵ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Der Raum*. München: Kösel, 1958; também em *Schriften* II, entre outros.

⁶ Nos *Kant-Studien*, 1933, 38, Husserl disse sobre esse ensaio de Fink, que ele mesmo editou e para o qual escreveu um prefácio, que não havia nele nenhuma sentença à qual ele não pudesse reconhecer expressamente como sua própria convicção. Aliás, a melhor prova do consenso entre as considerações de Fink e a visão de Husserl é o último grande trabalho de Husserl, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, cujo manuscrito principal surgiu em 1935/36 para depois ser editado como Vol. VI da Husserliana por W. Biemel [Haia, 1954].

husserliana, todo o mundo físico e psíquico, empírico e ideal ou categorial deve ser subordinado retroativamente ao subjetivo – individual ou comum –, para chegar ao misterioso *ego*, de cujo *atuar* vivo pode ser deduzida toda a validade de ser e de sentido do mundo. Por isso a filosofia husserliana é chamada de *filosofia da origem*. Não podemos retornar a esse *ego*. Não há nem mesmo “nomes” para os momentos que se encontram nele, dado que todos os nomes provêm de um fluxo de consciência, no qual o “tempo” já está constituído. O *ego*, no entanto, é aquele que, em primeiro lugar, constitui tudo e todos, inclusive o tempo; portanto é, ele mesmo, *atemporal*⁷.

Eu tentei caracterizar sugestivamente as duas grandes direções opostas da fenomenologia husserliana a partir da bifurcação da *epoché*. Naturalmente, eu não posso dar mais do que breves sugestões aqui. Mas uma questão das mais essenciais se coloca diante de nós: seria possível que toda validade de sentido e de ser do mundo do ente, tomado em significado mais amplo, possa nascer não só de uma subjetividade egológica subjugada retroativamente como *também* de uma objetividade ontológica não superável adiante? “Nascer” não em sentido teológico, mas em sentido filosófico. Ainda mais que ambos reivindicam o direito justificado de não dar nenhum passo sem cumprir a verificação de evidências claras. Ambos não se contradizem radicalmente? Eu não acredito. O mesmo *lógos* que, concebido em sentido o mais universal imaginável, determina (*durchwaltet*) o mundo de acordo com a essência e o ser, permanece oculto na mesma universalidade também na razão humana. Aqui nada pode se contradizer (*widersprechen*), apenas corresponder (*entsprechen*) de modo maravilhoso.⁸ A última é a *objetivação* metafísico-egológica ou metafísico-transcendental [Husserl] do mundo; a primeira é a *objetivação* [atualização] metafísico-ontológica ou metafísico-transcendente do mesmo. Eu falo de uma *objetivação transcendente*. Aqui reside uma problemática fundamental que dificilmente poderia entrar no campo filosófico de visão no tempo de Husserl. Husserl – como todo o seu tempo – conhecia apenas o mundo *clássico* da atualidade empírica. Para ele, esse mundo atual era simplesmente dado empiricamente. Considerá-lo como o que está originariamente por *trás* não era uma

⁷ Cf. LANDGREBE, Ludwig. Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 1, n. 2, p. 277-316, 1939, um volume em memória a Husserl, publicado um ano após a sua morte. Landgrebe aponta acertadamente que no escrito de Husserl *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, em cujo trabalho preliminar ele trabalhou imediatamente após o surgimento de *Investigações lógicas*, e que foi organizado por Heidegger no *Anuário de filosofia e pesquisa fenomenológica*, vol. IX (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX) em 1928, muito já é anunciado do que mais tarde viria a constituir sua filosofia transcendental definitiva, e que o aprofundamento essencial que Husserl dava naquele momento ao conceito de intencionalidade [como um *conceito de operatividade (Leistungsbegriffs)*] não fora entendido por nenhum de seus discípulos “ontologistas”.

⁸ Cf. no presente volume*, p. 295 ss. e os tratados seguintes. (**Schriften zur Philosophie: Dritter Band*. Avé-Lallemant Eberhard (ed.). München: Kösel, 1965).

problemática filosófico-científica possível – a menos que se desse um salto para fora do domínio filosófico em direção a Deus. Só se conhecia o recuo para o transcendental. Hoje toda a situação mudou completamente. A nova Física rompeu portas que conduzem a vastos domínios [real]-potenciais (*[real]-potenziellen*) da fundação do mundo. A caracterização desses domínios ônticos [transfísicos] (*[transphysischen]*) de fundação também requer novas categorias, não clássicas, provisoriamente ainda *sem nome*.⁹ Somente desse modo, *lógos* ontológico e transcendental podem corresponder um ao outro em sua dimensão universal.

Ainda uma vez: tanto a fenomenologia transcendental como a ontológica estão na atitude da *epoché*. Ambas não têm nada a ver com uma afirmação ou dúvida do ser deste mundo. Pois a efetividade efetiva nunca pode ser evidentemente reconhecida. Contudo, há uma exceção essencial aqui. O *cogito* cartesiano *tem*, de fato, sua evidência de ser em si mesmo. Eu não posso duvidar de que eu sou. Mas sempre é possível duvidar da efetividade efetiva do mundo ou de suas subsistências. Essa visão epistemológica foi, com efeito, o ponto de partida originário para o transcendentalismo de Husserl, razão pela qual ele retornou repetidamente a Descartes. O fato, no entanto, de Husserl ter tratado tematicamente apenas da constituição originária do mundo do lado subjetivo da razão provavelmente possui seu fundamento *nesse* fato. No entanto, suas análises factuais nunca foram orientadas epistemologicamente, mas conduzidas única e tão somente de modo eidético. Basicamente, a teoria do conhecimento lhe era tão indiferente quanto sempre o tem sido para nós, fenomenólogos ontologistas. Também isso aprendemos com nosso mestre.

⁹ Cf. CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Der Selbstaufbau der Natur: Entelechien und Energien*. 2a. Kösel Verlag, München, 1961; _____. *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven: Drei Vorträge*. Hamburg: Claassen & Goverts, 1948; _____. *Der Raum, op. cit.; Schriften II*.