

A questão da existência em Deus em Edith Stein

Rafael Carneiro Rocha¹

RESUMO

Neste artigo, analiso a demonstração filosófica da existência de Deus levada a cabo por Edith Stein na obra *Endliches und ewiges Sein* (Ser finito e Ser eterno). Stein parte da suposição de que há fontes em nossa consciência e na experiência imediata que nos aproximam da ideia de um ser supratemporal e necessário que sustenta a vida do eu. Ao elaborar o argumento, ela concilia a terceira via tomista com análises fenomenológicas. Stein apoia-se nos conceitos de necessidade e de possibilidade da terceira via tomista para propor que o ser recebido de cada um é concebível somente por meio de um ser que se caracteriza como “não recebido”. Finalmente, ela reforça sua argumentação em favor da existência de Deus por meio de uma “atitude de confiança”, que é caracterizada por uma adesão interior ainda mais intensa do que no assentimento pelas vias fenomênica e metafísica.

PALAVRAS-CHAVE:

Deus. Método fenomenológico. Realismo metafísico. Edith Stein.

1. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás.

The question of the existence of God in Edith Stein

ABSTRACT

In this article, I analyze Edith Stein's philosophical demonstration of the existence of God, which is carried out in the work *Endliches und ewiges Sein* (Finite Being and Eternal Being). Stein starts from the assumption that there are sources in our consciousness and immediate experience that bring us closer to the idea of a supratemporal and necessary being that sustains the life of the self. In framing the argument, she reconciles the third Thomistic way with phenomenological analysis. Stein relies on the concepts of necessity and possibility of the third Thomistic way to propose that the being, which each one receives, is conceivable only through a being that is characterized as "not received". Finally, she reinforces her argument in favor of the existence of God through an "attitude of trust", which is characterized by an inner adhesion even more intense than in the assent carried through phenomenal and metaphysical ways.

KEYWORDS:

God. Phenomenological Method. Metaphysical Realism. Edith Stein.

Introdução

Neste artigo, analiso como Edith Stein, na obra *Endliches und ewiges Sein* (*Ser finito e Ser eterno*), apresenta seus argumentos em favor de uma demonstração filosófica, ou racional, da existência de Deus, conciliando a terceira via do argumento de Tomás de Aquino com análises fenomenológicas que se dão a partir da consciência.

Para Edith Stein três caminhos podem conduzir a Deus: o caminho da contemplação mística, o caminho da fé e o caminho do raciocínio; sendo que o terceiro é o caminho que qualquer pessoa racional pode tomar (STEIN, 2009, p. 21).

Ao analisar os argumentos de Edith Stein favoráveis à existência de um ser supratemporal e necessário que sustenta a existência do “eu”, apresentarei como a autora se utiliza da terceira via do argumento de Tomás de Aquino sobre a existência de Deus para justificá-la fenomenicamente.

Por fim, além das vias argumentativas metafísica e fenomênica, vou propor que a argumentação de Edith Stein em favor da existência de Deus é complementada por uma certa “atitude de confiança”, em que a autora já não é mais influenciada nem por Tomás de Aquino ou por Husserl, mas por um tipo singular de análise de consciência proposto por John Henry Newman.

As edições das obras de Edith Stein *Endliches und ewiges Sein*, *Potenz und Akt* e *Zum Problem der Einfühlung* (*Sobre o problema da empatia*) que utilizei nesta pesquisa foram versões traduzidas para a língua inglesa. Em determinados momentos da pesquisa, certos trechos foram cotejados com as versões originais, escritas em alemão, embora eu não tenha feito nenhuma citação delas. Dessa maneira, as citações presentes neste artigo, referentes àquelas obras, são traduções feitas por mim do inglês para o português. Também traduzi do inglês para o português as citações dos autores Sarah Borden Sharkey e John Henry Newman.

O fato de nosso próprio ser

Segundo Edith Stein, há “algo que está muito perto e inescapavelmente próximo de nós”: sempre que a mente humana, em sua busca pela verdade, encontra um ponto de partida indubitável, ela encontra o inescapável fato de seu próprio ser, ou existência

(STEIN, 2002, p. 35). Para explicar essa indubitável constatação, a autora cita uma passagem de Agostinho, presente na obra *De Trinitate* (*A Trindade*)²:

Excetuadas as coisas que chegam a nós pelos sentidos, quantas outras restam que conhecemos com certeza, como por exemplo o fato de sabermos que estamos vivos. Neste pormenor, não tememos absolutamente ser enganados por falsa verossimilhança, pois aquele mesmo que se engana, vive, e também tem certeza disso. (AGOSTINHO, 1994, p. 510).

Adiante, em sua tentativa de elucidar a indubitabilidade acerca do nosso próprio ser ou existência, Edith Stein faz referência à obra *Meditationes de prima philosophia* (*Meditações sobre filosofia primeira*) de René Descartes. Segundo a autora, em tal obra Descartes realizou a tentativa de reconstruir a filosofia enquanto uma ciência segura, fundada por uma certeza indubitável e, nesse esforço, teve início a metodologia da dúvida universal, a partir da qual o sujeito elimina tudo aquilo que, sendo possivelmente capaz de enganá-lo ou iludi-lo, seria, portanto, objeto de dúvida. Dessa maneira, “o que permaneceu como um dado irredutível foi o fato da dúvida mesma e, de um modo geral, o fato do pensamento mesmo e do ser implícito ao pensamento: *Cogito, sum*” (STEIN, 2002, p. 35-36).

Por fim, Edith Stein explica brevemente o método desenvolvido por Husserl para alcançar, pela exclusão de tudo aquilo que possa levantar dúvidas, um conjunto de dados absolutamente evidentes. Na ideia de fenomenologia desenvolvida por Husserl, o percurso filosófico pode ser caracterizado pela busca de um conhecimento verdadeiro e radicalmente fundamentado no voltar-se sobre si mesmo, enquanto eu puro.

De uma certa maneira, o procedimento metodológico inaugurado por Descartes em suas meditações é apontado por Husserl como única possibilidade para a origem de uma filosofia. Husserl afirma: “estas meditações esboçam o protótipo do gênero de meditações necessárias a qualquer filósofo que começa a sua obra, só estas meditações podem dar origem a uma filosofia” (HUSSERL, 2001, p. 10).

Para Husserl, o retorno ao *ego cogito* proposto por Descartes conduz ao domínio evidente sobre o qual deve ser fundada qualquer filosofia radical. Sendo assim, não se pode agir e emitir juízos num mundo diferente daquele que se encontra no meu eu puro, que elabora sentido e validade para as coisas.

O retorno fenomenológico ao *ego cogito* constitui-se por meio de uma orientação que não diz respeito ao nosso homem natural ou, ainda, ao eu psicológico (cujos fenômenos “internos” são observados pela ciência da psicologia). Dessa maneira, será

2. Optei por transcrever o trecho correspondente da tradução em língua portuguesa (Livro XV, 21b), feita por Agustino Belmonte, publicada pela Paulus (1994), ao invés de traduzir para o português a tradução de Edith Stein do original de Agostinho.

empreendida uma redução fenomenológica – a ἐποχή (*epoché*) –, um certo colocar “entre parênteses” o mundo objetivo:

Pode-se dizer também que a ποχή é o método universal e radical pelo qual me capto como eu puro, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na e pela qual o mundo objetivo na sua totalidade existe para mim, quer dizer, vale para mim, pelo simples fato de que dele tenho experiência, percebo-o, rememoro-o, penso-o de qualquer maneira, faço juízos de existência ou de valor, desejo-o, e por aí adiante. Tudo isto é designado por Descartes, já se sabe, pelo termo de *cogito*. Para falar verdade, o mundo é para mim apenas aquilo que existe e vale para a minha consciência num tal *cogito*. (HUSSERL, 2001, p. 33).

Segundo Edith Stein, “o que permanece, como campo de investigação, após a redução fenomenológica é a área da consciência entendida como a *vida do eu* (*Ichleben*)” (STEIN, 2002, p. 36). Enquanto pode haver interrogações a respeito da existência ou não do objeto que percebo com os meus sentidos na realidade, não pode haver dúvida sobre a realidade da minha percepção. Posso duvidar se as conclusões que extraio de certas premissas são corretas, mas meu raciocínio silogístico enquanto tal é um fato indubitável. E o mesmo se aplica a todos os meus desejos e volições, meus sonhos e esperanças, minhas alegrias e tristezas. Tudo se manifesta em si mesmo enquanto parte do ego autoconsciente. Em tudo isso – no “eu vivo” de S. Agostinho, tanto quanto no “eu penso” de Descartes e no “ser consciente de” de Husserl – está implicado o mesmo *Eu sou*. E esse *eu sou* não é uma conclusão, como parece estar sugerido pela sentença *Cogito, ergo sum*, mas algo implicitamente dado: eu *sou*, enquanto penso, ou desejo, ou em qualquer outro modo em que posso estar intelectualmente ativo: e eu sou consciente de meu ser (STEIN, 2002, p. 36).

O ser, o eu e a unidade da experiência

Quando o intelecto renuncia sua atitude natural de se ocupar com objetos exteriores e volta para si próprio, três questões podem ser levantadas a partir da certeza do *eu sou*: (1) O que é aquele *ser* do qual eu sou consciente? (2) O que é o *eu* que é consciente de si próprio? (3) O que é o movimento intelectual no qual eu sou e no qual eu sou consciente de mim mesmo e do próprio movimento? (STEIN, 2002, p.36). Em resumo, ao levantar essas três questões, Edith Stein irá analisar o *ser*, o *Eu* e a unidade da experiência (em que eu sou).

O *eu* que é consciente de si próprio é o eu puro. Enquanto eu, tomado em sentido empírico, refere-se a um eu mundano, efetivo ou real; eu, tomado enquanto puro, pode ser tomado, conforme Edith Stein afirma na obra *Zum Problem der Einfühlung* (*Sobre o problema da empatia*): “em um segundo sentido, enquanto a unidade de um fluxo de vivências” (STEIN, 1964, p. 36). Portanto, o eu puro vive em cada experiência da consciência, mesmo não sendo parte do conteúdo experiencial. O eu puro é *vivo*. “Ele vive talvez agora numa experiência de alegria, um pouco mais tarde em desejo e posteriormente em reflexões, mas na maior parte do tempo em várias unidades experienciais simultâneas” (STEIN, 2002, p. 48). O eu puro é um eu vivo cuja vida é preenchida com conteúdos que mudam. O eu procede de uma experiência a outra, de modo que sua vida seja um único e constante fluxo. Edith Stein afirma ainda que a vida consciente depende, dessa maneira, não apenas do mundo imanente e imediato, mas do mundo transcendente: “quando, por exemplo, um barulho me atinge de fora, o barulho obviamente não se origina no eu, mas apenas cai sobre o eu” (STEIN, 2002, p. 54).

Porém, nem os dados da experiência imediata e nem aqueles do mundo transcendente respondem àquela pergunta colocada por Edith Stein: “o que é aquele ser do qual sou consciente?”.

O ser do eu e o ser eterno

Para responder à questão de onde vem o ser recebido do eu, Edith Stein lançará mão de uma tese metafísica segundo a qual “com a exceção do ser eterno, nada existe que está, verdadeiramente, em posse plena do ser” (STEIN, 2002, p. 55). Porém, mesmo que se trate de uma tese metafísica, a autora procura justificá-la fenomenicamente. Segundo Edith Stein, o eu pode atingir a ideia de puro ato ou de ser eterno que o sustenta existencialmente, sem que isso seja como o argumento ontológico, que deduz a realidade do ser absoluto a partir da sua ideia (STEIN, 2009, p. 21).

Em relação à aproximação fenomenológica da consciência enquanto procedimento de constatação do fato de nosso próprio ser, Edith Stein afirma que: “quando eu volto para o ser enquanto ele é em si próprio, manifesta-se para mim um duplo aspecto: aquele do ser e aquele do não ser” (STEIN, 2002, p. 37). A partir daí, a autora introduzirá uma argumentação favorável à existência de Deus, conciliando a aproximação fenomenológica da consciência com os conceitos de necessidade e de possibilidade da terceira via de Tomás de Aquino.

Edith Stein afirma que o nosso ser contingente é temporal e, assim, está sempre na tensão entre ser e não ser. O estado “anterior” de ser é passado e deu lugar ao

“presente” estado de ser. Isso significa que o ser pelo qual eu tenho consciência de mim é inseparável da temporalidade.

Porém, enquanto ser atual – isto é, enquanto ser atualmente presente –, ele não tem uma dimensão temporal, ou seja, está entre um “não mais” e um “não ainda”. Nessa ruptura em seu fluxo de ser e não ser, a *ideia de um puro ser* é manifestada para nós. Ou seja, quando penso naquele instante puro me vem a ideia de um momento eterno. No puro ser não há mais uma mistura de não ser, nem qualquer “não mais” ou “não ainda”. Em resumo, o puro ser não é temporal, mas é supratemporal, ou eterno (STEIN, 2002, p. 37). A comentarista Sarah Borden Sharkey assim sintetiza a posição de Edith Stein:

Edith Stein afirma que vivemos em um “agora” suspenso entre aquilo que já é e o que ainda não é. Mas, ainda assim, nós somos em cada momento. Em cada momento, temos algo de completude de ser, embora apenas momentaneamente. Nessa plenitude momentânea, encontramos uma imagem do eterno, embora seja uma imagem fraca e muito distante e o “Eu” consciente é, portanto – e de maneira muito distante – análogo ao eterno. (SHARKEY, 2009, p. 98).

O tornar-se e o desaparecer, que encontramos em nós mesmos, revelam-nos a ideia do ser eternamente imutável. Além do mais, o eu, diferentemente das unidades experienciais que dele dependem para receberem o ser, parece estar mais perto do puro ser. As unidades experienciais recebem o ser através da mediação do eu apenas em um momento singular: “o ser que elas recebem é meramente esse próprio tornar-se e desaparecer, como uma crista adicional de ser no momento de transição da fase de tornar-se à fase de desaparecer” (STEIN, 2002, p. 56). Por sua vez, o eu não atinge somente uma crista de ser em um momento singular, mas é sustentado no ser em cada momento, embora, como a autora destaca, não enquanto ser imutável, “mas enquanto um ser que constantemente se altera em seu contexto existencial” (2002, p. 56).

Enquanto ser sujeito a mudanças, o ser do eu é limitado a uma existência de momento a momento, o que indica uma certa fragilidade. Porém, nessa fragilidade e nessa fragmentação, há um desejo de plenitude do eu³. Edith Stein afirma:

[...] (o eu) deseja um ser capaz de abranger a totalidade dos conteúdos do eu em uma imutável presença ao invés de ter de testemunhar o desaparecimento

3. O desejo de plenitude do eu vivo explica-se porque a subjetividade transcendental, de acordo com Husserl, é teleológica: “a teleologia é a forma do seu ser ou do processo do seu devir, já que o ser é um processo, um tornar-se, e não uma substância estática ou um conceito ou ideia formal (KORELC, 2013, p. 344-345)”. Um indício de teleologia do eu puro encontra-se na intencionalidade da consciência transcendental. No âmbito da subjetividade transcendental, há uma tendência para conhecer e para preencher uma dada inte

continuamente repetido de todos esses conteúdos quase no momento em que eles ascenderam ao estágio de vida. (STEIN, 2002, p. 56).

Dessa maneira, para o eu que uma vez atingiu a ideia de puro ser ou de ser eterno, essa ideia se torna a medida do seu próprio ser. Porém, há uma questão que a própria autora levanta: “como o eu aprende a ver no ser eterno também a fonte ou causa genuína do seu próprio ser” (STEIN, 2002, p. 57)?

O ser eterno enquanto causa do ser do eu

O eu atinge a ideia de puro ser, e isso foi demonstrado pela autora no âmbito fenomênico, por meio da análise fenomenológica do eu puro. Porém, quando se trata de conferir ao puro ser eterno a fonte ou a causa de nosso próprio ser, Edith Stein se apoia, entre outros, na terceira via do argumento de Tomás de Aquino em favor da existência de Deus.

A argumentação de Tomás de Aquino favorável à existência de Deus é dividida em cinco vias. A terceira via se utiliza dos conceitos do possível e do necessário e defende a tese de que aquilo que pode não ser, como é o caso dos seres contingentes, somente é por intermédio de algo que já é (AQUINO, 2009, p. 167). Edith Stein afirma:

A base e a sustentação do meu ser – como de todos os outros seres finitos – pode ultimamente ser apenas um ser que não é algum ser recebido (como o é todo ser humano). Ele deve ser um ser necessário, isto é, deve diferir de tudo aquilo que tem um início e que sozinho não pode ser. Porque o ser desse ente não é um ser recebido, não pode haver qualquer separação entre o que ele é (e o que poderia ou não poderia ser) e sua existência atual: Ele deve ser seu próprio ato de ser. (STEIN, 2002, p. 59).

Observemos que a argumentação de Edith Stein em favor da existência de Deus, enquanto ser supratemporal, imutável, necessário e próprio doador de ser ao eu, busca, simultaneamente, uma fundamentação fenomênica e uma fundamentação metafísica.

Porém, a autora ainda lança mão de uma argumentação em favor da existência de Deus que, a meu ver, dificilmente poderia ser classificada como fenomênica ou metafísica. Nesse sentido, defendendo a ideia de que o argumento que vou reconstruir a seguir demonstra como Edith Stein, ao buscar um modo de fazer filosófico em que a fenomenologia e a metafísica realista caminham juntas, acabou por desenvolver uma terceira via de fundamentação para problemas filosóficos, que denominarei de “atitude de confiança”.

Antes, porém, de reconstruir a argumentação da autora em favor da existência de Deus, a partir dessa “atitude de confiança”, quero situar tal atitude no contexto das distinções que Husserl faz entre atitude natural e atitude fenomenológica.

Atitude natural e atitude fenomenológica

Para Husserl, as ciências existentes, notadamente as ciências positivas, tinham fundamentos obscuros, horizontes intencionais indeterminados e, assim como procedemos em nossas atitudes naturais e cotidianas, elas admitiam a possibilidade do conhecimento como óbvia e admitiam ingenuamente todo o campo transcendente que constitui o mundo como existente, independentemente de uma consciência que o perceba. E a filosofia, que deveria se prestar a fundamentar as ciências, ao proceder ingenuamente, admitindo pressupostos positivos e até mesmo matemáticos, padecia de ceticismo, de irracionalismo ou ainda de misticismo (HUSSERL, 2012, p. 1). Ceticismo, irracionalismo e misticismo não são atitudes que podem conceder ao filósofo um método e uma tarefa radicalmente fundamentadora.

Husserl propôs, por conseguinte, uma nova atitude filosófica, não mais alicerçada ingenuamente em nossa atitude natural, mas numa tomada de consciência de si próprio resultante de um novo método, a saber, a fenomenologia. A suspensão se constituirá como método fenomenológico. Porém, uma tal suspensão não significa necessariamente a negação do mundo objetivo, isto é, de todo campo transcendente de caráter psicofísico. Isso quer dizer apenas que os pressupostos do campo transcendente não são negados, mas apenas suspensos no método que busca, por depuração, chegar ao resíduo evidente do “eu penso”.

Dessa maneira, Husserl diferencia atitude natural de atitude fenomenológica. Seguindo as teses desse autor, chegaríamos à conclusão de que uma metafísica realista, não sendo radicalmente fundamentada no domínio puro e evidente da consciência, desenrolar-se-ia problematicamente a partir das teses da atitude natural, que admitem as coisas como existentes, independente de uma consciência a lhes constituir. Em relação a esse tipo de interpretação da metafísica, que opera sem pressupor a consciência como campo de doação de sentido, Husserl afirma que aquilo que faz sentido na consideração natural do mundo não pode fazer sentido quando se filosofa sobre o mundo. Husserl não pretende negar a efetividade real das coisas do mundo, mas enfatiza que o problema está na “absolutização filosófica do mundo” (HUSSERL, 2012, p. 129). Para o autor, a fenomenologia não exclui a metafísica em geral, mas “elimina apenas a metafísica ingênua que opera com os absurdos que são as coisas em si” (HUSSERL, s.d., p. 196).

Porém, conforme observamos, Edith Stein, sem negar o método fenomenológico de preocupação constitutiva, apoia-se também em teses metafísicas de cunho realista

– que talvez Husserl poderia chamar de ingênuas – uma vez que sua investigação não pode deixar de ser, também, uma ontologia: afinal, “se não compreendemos o que é o ser, não compreendemos nada. Portanto, devemos chamar o nosso procedimento investigativo de uma ‘ontologia’” (STEIN, 2009, p. 9).

Isso parece significar que Edith Stein não recusa a atitude natural enquanto possibilidade fundamentadora de fazer filosófico. Em *Potenz und akt*, ela admite que uma análise da imanência não ensina nada sobre “alguma coisa” e que, dessa maneira, “percebemos claramente que para alcançar as categorias aristotélicas e escolásticas devemos fazer uma travessia para o domínio dos objetos transcendentais” (STEIN, 2009, p. 15). Contudo, conforme vimos na argumentação da autora acerca do eu puro que se experimenta como vivo ou como ente, ela não faz um simplesmente um “salto” para o domínio transcendente; antes, ela busca sempre uma fundamentação fenomênica para isso.

De qualquer maneira, mesmo que Edith Stein conceda à atitude natural uma legitimidade filosófica que não seria o caso em Husserl, parece-me que ela busca ainda enriquecer seu procedimento argumentativo com uma nova atitude, que não chega a ser nem estritamente natural nem estritamente fenomenológica.

A “atitude da confiança”

A argumentação de Edith Stein sobre a existência de um ser eterno parte também de uma confiança e de uma grande segurança que temos acerca de nosso próprio ser. Diferentemente de Heidegger, que tomava a angústia como o sentimento humano fundamental, uma vez que temos um receio do nada, da morte e do deixar de ser, Edith Stein considera, a partir das nossas próprias experiências, aquela confiança sobre o nosso próprio ser como uma atitude mais fundamental perante a vida:

[...] essa ansiedade ou pavor é o medo de não mais ser, e é portanto a experiência da angústia que faz com que as pessoas estejam face a face com o nada. Porém, a angústia, em circunstâncias ordinárias, não é o estado de espírito dominante da vida humana. Ela é preponderante apenas em situações patológicas, enquanto normalmente passamos pela vida quase tão seguramente, como se tivéssemos um domínio realmente firme sobre nossa existência. (STEIN, 2002, p. 57).

De fato, a morte virá e, na tensão entre o ser e o não ser, é fato que não somos a fonte que sustenta o nosso próprio ser. Mas é justamente porque não somos fonte de nosso próprio ser é que se legitima a confiança em outro suporte. Edith Stein classifica essa confiança como a “doce e bem-aventurada segurança de uma criança que é levantada e apoiada por um braço forte” (STEIN, 2002, p. 58) e que, objetivamente

falando, há racionalidade nessa segurança. Utilizando novamente a imagem da criança, a autora afirma que “se uma criança vivesse em constante medo que sua mãe pudesse cair, não poderíamos de maneira alguma chamar essa atitude de racional” (2002, p. 58). A atitude de confiança em relação ao ser supratemporal ou eterno que sustenta a nossa existência pode ser caracterizada a partir de um “assentimento real”.

É sabido que, além dos Padres da Igreja e de filósofos medievais, Edith Stein também foi influenciada por pensadores cristãos historicamente mais próximos a ela, entre eles o teólogo inglês John Henry Newman, do qual ela traduziu algumas obras para a língua alemã. Entre as obras mais conhecidas de Newman, está *An essay in aid for a grammar of assent* (*Um ensaio em favor de uma gramática do assentimento*), publicada em 1870, na qual o autor tem por objetivo legitimar a credibilidade, pela via da razão, ao assentimento à fé religiosa.

Ao analisar como a mente opera ao realizar atos de assentimento, Newman propõe dois tipos de assentimento: o assentimento nocional e o assentimento real, uma vez que os assentimentos dados a noções são diferentes dos assentimentos dados às experiências.

Segundo Newman, é no âmbito da experiência, que provê *imagens*, que se originam os assentimentos mais fortes, isto é, aqueles em que nossa adesão interior é mais intensa e que impactam mais a nossa vida concreta. Embora um assentimento dado a uma noção racional seja, enquanto assentimento, tão indubitável quanto um assentimento dado a uma experiência, para Newman é mais próprio da natureza humana ser afetada pelo concreto do que pelo abstrato:

Em seus assentimentos nocionais, assim como em suas inferências, a mente contempla suas próprias criações ao invés de coisas; no assentimento real, ela se dirige para coisas, representadas pelas impressões que deixaram na imaginação. Quando assentimos a essas imagens, elas têm uma influência tanto na vida social quanto individual que os assentimentos nocionais não podem exercer. (NEWMAN, 1955, p. 56).

Embora “nem o puro intelecto nem a imaginação induzam diretamente à ação, a imaginação pode fazê-lo indiretamente, pois tem meios de estimular os poderes da mente dos quais brota a ação” (PAIVA, 2013, p. 50). Entre esses poderes da mente, estimulados por imagens retidas na mente, estão a “esperança, o medo, os gostos, as aversões, o apetite, a afecção, os tumultos do egoísmo e o amor de si” (PAIVA, 2013, p. 50). Mais adiante, Newman esclarece:

O coração é comumente atingido, não por meio da razão, mas pela imaginação; por meio de impressões diretas, pelo testemunho de fatos e eventos, pela história e pela descrição. Pessoas nos influenciam, vozes nos fundamentam, olhares nos dominam e obras nos inflamam. Muitos homens vivem e morrem por

um dogma, ao passo que nenhum homem será um mártir por uma conclusão.
(NEWMAN, 1955, p. 89).

O exemplo que Edith Stein sugere da criança que confia fortemente na mãe a qual a sustenta enquanto “confiança” pode ser classificado, no âmbito da consciência, como assentimento real. Por meio dessa imagem da criança sustentada pela mãe (que poderia ser substituída por qualquer outra imagem de confiança), Edith Stein fundamenta seu assentimento real à ideia de que somos sustentados em nosso ser por Deus. Por outro lado, tanto a terceira via tomista, quanto a fundamentação fenomênica que pode legitimá-la, uma vez assentidas, poderiam ser caracterizadas como assentimentos nocionais.

Dessa maneira, na argumentação de Edith Stein, podemos encontrar três caminhos filosóficos favoráveis à existência de Deus, sendo a via que pode ser descrita a partir do assentimento nocional mais “eloquente” do que as vias dadas pela prova metafísica e pela fundamentação fenomenológica. Portanto, sugiro que a filosofia de Edith Stein pode ser compreendida a partir de uma terceira atitude, diferente da natural e da fenomenológica, que denomino como “atitude de confiança”.

Conclusão

Edith Stein alinha-se com a doutrina filosófica cristã cuja concepção de ser absoluto, por excelência, do qual todos os outros seres dele derivam por participação, é Deus. Desse modo, se “todas as questões filosóficas conduzem, no fundo, à questão do ser, e todas as disciplinas filosóficas são parte de uma grande ontologia e metafísica” (STEIN, 2005, p. 84), um dos esforços filosóficos da autora tem como objetivo estabelecer como o seu primeiro ponto de partida filosófico, de caráter fenomênico, a saber, a esfera da consciência transcendentalmente purificada, deverá fazer parte de uma teoria universal sobre o ser.

No ponto de partida de Husserl, existe, para Edith Stein, uma dificuldade em delimitar dentro daquele campo da consciência um âmbito de autêntica imanência, um conhecimento absolutamente uno com o seu objeto e assegurado contra qualquer dúvida. Para a autora, esse ideal de conhecimento “realiza-se no conhecimento de Deus: para ele, ser e conhecer são o mesmo” (STEIN, 2005, p. 81). Nesse sentido, a autora alinha-se fortemente com a tese tomista, de viés metafísico.

Porém, de qualquer maneira, Edith Stein valoriza o procedimento crítico e fenomenológico de Husserl, porque ele torna possível distinguir e ordenar os meios de

conhecimento, conquistando uma “limpidez metodológica como jamais havia sido vista anteriormente” (2005, p. 81).

Em relação aos argumentos filosóficos da autora em favor da existência de Deus, parece-me que a autora, mais do que simplesmente recorrer à via fenomênica e à via metafísica, também adota uma nova atitude, que chamo de “atitude de confiança”.

Portanto, como conclusão deste artigo, proponho que, para compreendermos como Edith Stein investiga o problema da demonstração da existência de Deus, a autora, além de estabelecer que é possível uma ponte entre a fenomenologia de Husserl e a metafísica realista de Tomás de Aquino, desenvolve, ela mesma, uma atitude filosófica diferente daquelas de seus dois mestres mais evidentes.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *A trindade*. Tradução do original latino e introdução de Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*. Organização e tradução de Clio Francesca Tricarico. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.

AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Texto latino e português. Introdução, tradução e notas de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Editora Presença, 1981.

_____. *Suma Teológica. Livro I*. Vários tradutores. Coordenação-geral: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BASEHEART, Mary C. *Person in the world: introduction to the philosophy of Edith Stein*. Louisville, Kentucky: Edith Stein Center for Study and Research, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Meditações cartesianas: Introdução à fenomenologia*. Tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto-Portugal: RÉS-Editora, s.d. Edições 70, 1990.

KORELC, Martina. “Teleologia e vontade segundo Husserl”. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 343-382, jan./jun.2013.

MACINTYRE, Alasdair. *Edith Stein: a philosophical prologue, 1913/1922*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

NEWMAN, John H. *Grammar of assent*. New York: Image Books, 1955.

PAIVA, Fernando M. *Consciência Moral em John Henry Newman*. Covilhã: LusoSofia: Press, 2013.

SHARKEY, Sarah B. *Thine own self: Individuality in Edith Stein's later writings*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2009.

STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*. Freiburg: Herder, 2006. Tradução para o inglês: *Finite and eternal being*. Tradutor: Kurt F. Reindhart. Washington, DC: ICS Publications, 2002.

_____. *Knowledge and faith*. Ensaios selecionados traduzidos para o inglês por Walter Redmond. Washington, DC: ICS Publications, 2000.

_____. "O que é filosofia?" Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: *Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Volume 2, número 2, 2005, p. 71-99.

_____. *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*. Freiburg: Herder, 2006. Tradução para o inglês: *Potency and act*. Tradutor: Walter Redmond. Washington, DC: ICS Publications, 2000.

_____. *Zum Problem der Einfühlung*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964. Tradução para o inglês: *On the problem of empathy*. Tradutor: Waltraut Stein. Springer-Science + Business Media, 1964.