

EXPERIÊNCIA MÍSTICA E FILOSOFIA EM EDITH STEIN

*Prof. Dr. Juvenal Savian Filho**

Resumo: Esta conferência compõe-se de três partes, tal com sugerem os elementos do próprio título: num primeiro momento, tecer-se-ão alguns comentários sobre a concepção steiniana de experiência mística, tomando-se por base sua obra *Ciência da cruz – Estudo sobre João da Cruz* e o seu estudo sobre a teologia simbólica do Pseudo-Dionísio, intitulado *As vias do conhecimento de Deus*; num segundo momento, procurar-se-á analisar sua concepção de filosofia como ciência; e, num terceiro, tratar-se-á da relação estabelecida por Edith Stein entre o saber filosófico e o saber resultante da experiência mística. Para os dois últimos momentos, tomar-se-á como base sua obra *Ser finito e ser eterno*.

Palavras-chave: Experiência mística; teologia simbólica; filosofia e ciência.

Abstract: This lecture has three parts, as suggested in the elements of the self title: in a first moment, we'll make some comments about the steinian conception of mystical experience, taking as support her work *Ciência da cruz – Estudo sobre João da Cruz* and her study about symbolical theology of Pseudo-Dionísio, intitled *As vias do conhecimento de Deus*; in a second moment, we try to make an analysis her conception of philosophy as science; and in a third one, we'll treat about the relationship established by Edith Stein between the philosophical knowledge and the resulting knowledge of the mystical experience. For the two last moments, we'll take as support her work *Ser finite e ser eterno*.

Keywords: Mystical experience; symbolic theology; philosophy and science.

Experiência mística em Edith Stein

Para investigar a concepção steiniana de experiência mística, vale evocar o já conhecido episódio de sua conversão à fé cristã: declarando-se indiferente à religião e mesmo ateia já na idade de quinze/dezesseis anos, Edith permanece nessa condição até os trinta anos (1921) quando, ao ler o *Livro da vida*, de Teresa de Ávila, ela decanta sua conversão, após

um período relativamente longo de “crise religiosa” (período assim caracterizado por ela mesma¹).

Esse episódio é muito significativo, porque ilustra o processo de entrada de Edith Stein no universo da fé registrado por ela em suas obras posteriores. E é de destacar-se não apenas a leitura de Teresa de Ávila, mas todo o itinerário percorrido por Edith Stein em sua formação filosófica e em sua experiência docente, sobretudo o seu estudo a respeito da empatia (*Einfühlung*), sob orientação de Husserl (sua tese foi defendida em 1916), pois, como ela mesma afirma, a formação fenomenológica e a convivência com aqueles que ela chamava de seus mestres na fenomenologia (Husserl, Max Scheler, Adolf Reinach, e mesmo, em certa medida, Heidegger) formaram o seu espírito para um interesse incondicional pelas mais variadas formas de vivência, como que lhe inculcando a “objetividade da criança”², ou seja, uma disponibilidade viva, dinâmica e pronta para receber as impressões e a elas corresponder com todo o vigor e naturalidade espontâneos. Essa disponibilidade, com efeito, modelará a aproximação de Edith Stein ao mundo da fé, mesmo antes de seu interesse pessoal e de sua conversão. Nesse sentido, ela diz, por exemplo, que a alegria manifestada por seus amigos crentes passava a despertar mais e mais sua atenção. Pouco tempo antes de ser enviada a Auschwitz, Edith Stein, falando ao Prof. Johannes Hirschmann, relembra um fato que a marcara sobremaneira: quando da morte de Adolf Reinach, ela se sentira paralisada pela dor e tudo lhe parecia desprovido de sentido e vão, de maneira que ela hesitava encontrar a viúva de Reinach, Anne, por não saber como consolá-la nem o que lhe dizer; ocorre, porém, que, indo à residência de Anne, em Göttingen, ela encontrara uma mulher consolada pela fé e amadurecida. Diz Edith Stein que “a causa decisiva de sua conversão ao cristianismo foi a maneira como sua amiga, a esposa de Reinach, vivenciou pela força do mistério da cruz o sacrifício

¹ Cf. a correspondência entre Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius: STEIN, E. **Briefe an Hedwig Conrad-Martius. Mit einem Essay über Edith Stein.** Hrsg. von Hedwig Conrad-Martius. Munique: Kösel, 1960, Einleitung, p. XXX.

² Cf. STEIN, E. **Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz.** Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2003. Citaremos aqui a tradução brasileira, de mais fácil acesso ao leitor brasileiro: STEIN, E. **A ciência da cruz. Estudo sobre São João da Cruz.** Trad. de D. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 1988, p. 13. Cf., também, GUILLEAD, R. **De la phénoménologie à la science de la croix.** Paris: Nauwelaerts, 1974.

que lhe era imposto pela morte de seu marido no *front* da Primeira Guerra Mundial”³.

Assim, não parece equivocado dizer que a disponibilidade viva que Edith Stein exprimia como a objetividade da criança levava-a a interessar-se pela vivência da fé, e tal interesse desenvolveu-se, a ponto de ela aderir ao Cristianismo.

Em sua obra *A ciência da cruz – Estudo sobre João da Cruz*, Edith Stein afirma que a “fé” é antecedida por uma aproximação “natural”, uma forma de união com Deus no plano ontológico, como uma ligação de todos os seres a Deus enquanto seu criador e conservador. Essa primeira forma de união com Deus ou primeira modalidade de inabitação de Deus na criatura pode não significar propriamente uma inabitação, caso o ser divino e a criatura permaneçam completamente “separados”. Nesse caso, basta que a criatura exista e, portanto, que ela esteja submetida à essência, ciência e potência divinas. Porém, no caso das criaturas espirituais ou interiores, ou seja, dos seres que se apreendem e se compreendem intimamente a si mesmos e são capazes de receber outro ser – de tal modo que, sem perda da individualidade, possam constituir uma unidade –, pode-se admitir que, já com o uso da dimensão intelectual de sua vida interior, elas podem submeter-se também consciente e voluntariamente à essência, ciência e potência divinas. Ou seja, as criaturas espirituais podem reconhecer, já com o que chamaríamos de “razão natural”, a possibilidade ou mesmo a realidade da existência de Deus. Nesse caso, então, poder-se-ia falar apropriadamente de uma primeira modalidade de inabitação de Deus na criatura, tal como Edith a denomina ao comentar a doutrina mística de João da Cruz⁴, o que, por sua vez, corresponderia àquilo que, ao comentar o Pseudo-Dionísio, ela chama de a primeira via do conhecimento de Deus ou o conhecimento natural de Deus⁵. Nesse degrau, certamente o homem já reage às iniciativas da graça divina, mas não se trata, ainda, de uma inabitação pela graça, pois a relação que se estabelece entre Deus e a alma ainda é operada quase que exclusivamente pelo intelecto, ou seja, consiste numa atividade de conhecimento racional. É evidente que a vontade

³ “Arquivo Edith Stein de Colônia”, fôlio E I 142. Apud: MÜLLER, A. U. & NEYER, M. A. **Edith Stein – Une femme dans le siècle**. Trad. de Françoise Toraille. Paris: J. C. Lattès, 2002, p. 116 (trecho traduzido por J. Savian Filho).

⁴ Cf. STEIN, E. **A ciência da cruz**, *op. cit.*, p. 147.

⁵ Cf. STEIN, E. **Les voies de la connaissance de Dieu. La théologie symbolique de Denys l'Aréopagite**. Trad. de Philibert Secretan. Genebra: Ad Solem, 2003, pp. 43-49. (Infelizmente, até o presente momento, não conseguimos ter acesso ao texto alemão desse estudo de Edith Stein sobre o Pseudo-Dionísio).

também é solicitada, e que há ressonâncias na vida afetiva, mas o interesse por Deus ainda é sobremaneira intelectual. No que se refere à biografia de Edith, parece possível dizer que a sua formação fenomenológica certamente a despertara para a possibilidade desse conhecimento de Deus. E nesse primeiro nível, segundo Edith Stein, pode haver mesmo um “toque” de Deus no íntimo da alma, ou seja, algo como uma inspiração ou uma iluminação, sem que isso signifique já uma relação de entrega mútua. “Esse toque pode ser dado ao incrédulo para o despertar da fé e a preparação à graça santificante. Pode servir também para tornar um incrédulo capaz de se prestar como instrumento para determinadas finalidades. Isso vale quanto às iluminações. A união, porém, que é entrega mútua, não poderá existir sem fé e amor, ou seja, sem a graça santificante”⁶.

Ao dizer isso, portanto, Edith Stein aponta para uma segunda forma de união com Deus ou uma segunda modalidade de inabitação de Deus na alma, aquela em que, respondendo à iniciativa divina, a criatura espiritual acolhe a presença de Deus e estabelece com ele uma relação de amor. A essa modalidade denomina-se “fé”⁷, que tanto pode designar a entrega amorosa ao Deus do qual fala a Revelação e ao qual se deve essa entrega, como o conteúdo mesmo da Revelação e sua aceitação. Assim, a Revelação viria em socorro da “razão natural”, descortinando para ela a natureza de Deus e o seu desígnio salvador. Instalar-se-ia, então, uma relação entre pessoas espirituais, marcada pelo conhecimento e o amor mútuos. Do lado da criatura, percebe-se que a fé, constantemente renovada, vai transformando, ao longo do tempo, a alma humana, de modo que esta, à medida que mais intensifica seu conhecimento de Deus, mais também se conhece a si mesma como sede da consciência e do amor, ou seja, como lugar de contato pessoal e de união não apenas com Deus, mas com o outro de modo geral. O que ocorre à pessoa humana é que, ao encontrar Deus, ela se encontra ao mesmo tempo a si mesma, e isso em seu cerne mais íntimo, ligando-se a ele num ato único que reúne o que, ordinariamente, se encontra separado, a saber, o conhecimento, o amor e a ação. Segundo o texto da *Ciência da cruz*, essa unidade entre conhecer, amar e agir resulta da meditação do conteúdo revelado da fé, pois esse conteúdo fornece o objeto para a meditação, ou seja, o exercício das faculdades da alma acerca daquilo em que, como fiel, a pessoa humana crê. Isso se faz por meio da representação intuitiva, da reflexão intelectual

⁶ STEIN, E., **A ciência da cruz**, op. cit., p. 149. Cf., também, ALES BELLO, A. **A fenomenologia do ser humano**. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000.

⁷ Cf. STEIN, E., **A ciência da cruz**, op. cit., pp. 151-154; *Idem.*, **Les voies de la connaissance de Dieu**, op. cit., pp. 49-51.

e da decisão da vontade, de modo que, “como fruto da meditação, produz-se um estado permanente de conhecimento amoroso: a alma permanece em extrema paz, tranquila e amorosa, na presença do Deus que a fé levou a conhecer”⁸.

Essa relação de amor, nascida do conhecimento mútuo, poderia ser chamada de “contemplação adquirida”; ela seria o estado mais completo de união com Deus que o homem pode atingir com o auxílio de suas forças, em resposta à ação da graça⁹. Entretanto, no dizer de Edith Stein, a história humana tem mostrado que Deus, em sua liberdade infinita, pode conceder à alma um conhecimento de si mesmo sem que esse conhecimento resulte da meditação. Ele pode pôr a alma subitamente no estado de contemplação e amor; mas, então, não se trata efetivamente da contemplação adquirida, inclusive porque, na contemplação infusa, há um contato direto com o ser divino, sem a mediação das fórmulas de fé: apesar de o conteúdo experimental ser o mesmo na contemplação da fé e na contemplação infusa ou na experiência mística, a diferença, segundo Edith Stein, está na posse da alma pela presença perceptível de Deus ou, no caso daquelas experiências de “noite escura”, “dolorosa ferida de amor”, “amorosa saudade” que permanece quando Deus se retira da alma, quer dizer, quando ele se retira da contemplação direta¹⁰. O conhecimento de Deus proporcionado pela contemplação infusa é chamado de obscuro e geral: obscuro, porque transcende as atividades naturais do entendimento; geral, porque nesse conhecimento não há mais lugar para distinções e particularidades produzidas tanto pelos sentidos exteriores como interiores¹¹. Essa seria a terceira forma de união com Deus, ou a terceira modalidade de inabitação de Deus na alma¹²; e enquanto a fé se apresentava ainda como um ato da razão (em jogo com a vontade, evidentemente, e com ressonâncias afetivas, mas sendo intrinsecamente um ato da inteligência), a contemplação mística é suprarrazional. Numa palavra, enquanto a fé é obra do entendimento, e o papel da vontade não consiste senão em dar seu consentimento a essa obra, a contemplação mística é uma obra do coração, do fundo mais

⁸ STEIN, E., **A ciência da cruz**, op. cit., p. 152.

⁹ Cf. *idem*, *ibidem*.

¹⁰ Cf. *idem*, *ibidem*.

¹¹ Cf. *idem*, pp. 63-66 e 152-154. O vocabulário dos sentidos interiores e exteriores remete à psicologia tomista, que enumera, além dos cinco sentidos físicos, os sentidos internos: o sentido comum (que julga os externos), a fantasia ou imaginação, a cogitação (que percebe representações que não são recebidas pelos sentidos) e a memória.

¹² Cf. STEIN, E., **A ciência da cruz**, op. cit., pp. 151-154; _____, **Les voies de la connaissance de Dieu**, op. cit., pp. 51-65.

íntimo da alma, da fonte original da vida espiritual, na qual todas as capacidades espirituais encontram-se reunidas: aí, Deus e tudo o que ele revela não são apenas meditados e inteligidos, mas percebidos.

E, embora se fale da contemplação mística como um terceiro grau no conhecimento de Deus, e mesmo da fé como preparação para a união mística, há que se observar como Edith Stein fala de ambas como duas vias distintas, cada qual com seus graus progressivos. Já há amor e gozo na fé, pela presença de Deus no íntimo da alma. O que há de diferente na contemplação mística é que ela causa um excesso de brilho que ofusca o intelecto, sem por isso deixar de produzir certeza. O ofuscamento da mística não é o do claro-escuro da fé, mas é o ofuscamento do excesso de luz da certeza¹³. Como se sabe, Teresa de Ávila, mesmo não querendo interpretar suas experiências, insistia no tema da certeza, porque queria exprimir um estado de espírito, ou, se se preferir, um dado da consciência. Sua certeza interior era a prova da autenticidade de suas experiências. Essa experiência, diz Edith Stein, produz as imagens eloquentes empregadas pelos místicos ou faz compreender o teor de imagens já existentes. Assim, embora o núcleo da experiência mística seja o contato com Deus, sem palavras nem imagens, as imagens e palavras acabam se impondo à nossa atividade de conhecimento, para, de um lado, permitir apresentar Deus da maneira mais próxima possível daquela como se o conheceu¹⁴ e, de outro, para permitir reconhecer se se trata realmente de Deus quando se depara com algum discurso sobre ele¹⁵.

A filosofia como ciência

Se, porém, o círculo fenomenológico de Husserl permitiu a Edith Stein a “objetividade da criança”, como se disse acima, proporcionando-lhe um contato sem preconceitos com o mundo da fé (o que confluía para a leitura de Teresa de Ávila e o encontro com a verdade da experiência mística), é preciso lembrar que tanto Husserl como outros de seus discípulos, embora fossem pessoas de fé, procuraram sempre distinguir a análise fenomenológica, rigorosa porque baseada na evidência, de qualquer conhecimento místico, julgando-o arbitrário e não suficientemente

¹³ Cf. STEIN, E. **Le secret de la croix**. Trad. de Sophie Binggeli. Paris : CERP, 1998. Cf., também, SAVIAN FILHO, J. **O toque do Inefável – Apontamentos sobre a experiência de Deus em Edith Stein**. Bauru; EDUSC, 2000; *Idem*. “Sentido e possibilidade de uma filosofia cristã segundo Edith Stein”. In: *Idem*. **Fé e razão: uma questão atual?** São Paulo: Loyola, 2005.

¹⁴ Cf. STEIN, E., **Les voies de la connaissance de Dieu**, op. cit., p. 60.

¹⁵ Cf. *idem*, pp. 63-65.

demonstrado. O que se queria, numa palavra, era contrapor uma investigação válida a conhecimentos não avaliados de um ponto de vista crítico.

Edith Stein, porém, toma justamente a noção husserliana de ciência para conceber a filosofia como ciência e mostrar, por fim, que tipo de relação poder-se-ia estabelecer entre ela e a experiência mística. O texto que serve de base, aqui, para essa análise, é o § 4 do capítulo I da obra de Edith Stein intitulada *Ser finito e ser eterno – Ensaio de uma ascensão ao sentido do ser*¹⁶. Nesse parágrafo, Edith trata do sentido e a possibilidade de uma filosofia cristã, envolvida como ela estava no debate havido nas primeiras décadas do século XX, a respeito da possibilidade ou não de uma filosofia cristã. Ela parte, então, da sugestão de Jacques Maritain, que pensava resolver a questão falando de uma “natureza” e de um “estado” da filosofia. *Grosso modo*, poder-se-ia dizer que, para Maritain a filosofia, por sua natureza, não teria relação direta com a fé ou a teologia; apenas o seu estado faria dela uma filosofia cristã, ou seja, a historicidade do modo como ela se realiza. Assim, se se pratica filosofia num contexto cristão, pode-se falar de filosofia cristã, mas sem postular nenhuma ingerência da fé no fazer-se da filosofia.

Partindo da posição maritainiana, Edith passa a analisar a concepção fenomenológica de ciência. Adiante compreender-se-á o porquê dessa passagem. A posição de Maritain permitia conceber a filosofia (a) em sentido pontual, vivo, como um ato do intelecto, e (b) em sentido permanente, como atitude do espírito, possibilidade de certa atividade intelectual. Segundo Edith Stein, porém, há que se considerar um terceiro sentido, segundo o qual a filosofia é uma ciência (§ 3 {14}).

Ela lembra que o termo latino *scientia* designa, ao mesmo tempo, o saber (*Wissen*), como ato do espírito, e a ciência (*Wissenschaft*), como hábito. Porém, a lógica e a teoria da ciência moderna entendem por ciência uma estrutura ideal (uma formação de ideias) que possui uma existência independente dos espíritos pensantes singulares, um edifício

¹⁶ STEIN, E. **Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.** Friburgo da Brisgóvia: Herder, 1950. Em 2006, a Editora Herder publicou a edição crítica dessa obra (Edith Stein Gesamtausgabe 11/12). Circula entre o público brasileiro uma tradução mexicana (infelizmente, não muito confiável): **Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser.** Tradução de Alberto Perez Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Os parágrafos citados aqui correspondem à edição alemã de 1950. O título da obra será abreviado como **EES (Endliches und ewiges Sein)**. Para localização na edição mexicana, de mais fácil acesso para o público brasileiro (porque mais fácil de encontrar nas livrarias brasileiras), também citaremos os seus parágrafos, que diferem bastante da edição alemã, mas registrá-los-emos entre chaves {}.

de conceitos, juízos e demonstrações intimamente coerentes, e ordenada segundo determinadas leis (cf. § 3 {15}). Dessa perspectiva, a noção de ciência inclui a noção de saber (ato), de hábito e de um corpo independente de doutrina.

O que especifica cada ciência e a delimita em relação às outras é sua relação com certa categoria de objetos e o ser condicionada por esse setor, que lhe prescreve a regra de todo o seu procedimento. Porém, se a noção de ciência, agora, refere-se primordialmente à ideia de uma estrutura ideal, independente de um espírito pensante, há que se distinguir, dessa ciência como ideia, a ciência tida por aqueles indivíduos que se posicionam diante do ente e que conhecem por meio de um processo gradual (cf. § 3 {16}). Ora, essa distinção, cuja necessidade não é difícil de sustentar, seria análoga à distinção maritainiana entre natureza e estado (cf. § 3 {16}).

A ciência, como afirma Husserl na primeira das *Investigações Lógicas*, possui um *status* objetivo apenas na sua literatura; é só na forma de obras escritas que a ciência tem uma existência autônoma, representando uma soma de representações externas que, tendo se formado a partir dos atos cognoscitivos de muitos indivíduos singulares, podem novamente transmitir-se nos atos cognoscitivos de inumeráveis outros indivíduos (cf. § 3 {18-19}). Segundo Husserl, “a ciência (*scientia* – *Wissenschaft*) visa, como indica a palavra, o saber (*scire* – *Wissen*)”; ou, ainda, “no saber possuímos a verdade”¹⁷: a ciência, em cada um dos seus estados, é o êxito de tudo aquilo que o espírito humano fez para pesquisar a verdade, em estruturas que se foram destacando do espírito que as criou e agora conduzem a uma existência própria. O que, portanto, dessa existência própria cai sob nossos sentidos e inteligência é expressão de um significado que quer ser compreendido. A ciência, na configuração que assume, é sempre fragmentária e a esse fato devem-se os erros, os desvios, as deformações da verdade; enfim, tudo a que está sujeito o espírito humano no seu trabalho (cf. § 3 {20-21}).

Cabe, portanto, distinguir, na noção moderna de ciência, a ciência como saber, em suas configurações (*Wissen*), e a ciência como ideia, a ciência perfeita, em que o objeto é todo explorado e expresso sob a forma de proposições verdadeiras (*Wissenschaft*). É certo, porém, que, segundo nossa experiência histórica, nunca haverá a possibilidade de se realizar

¹⁷ HUSSERL, *Investigações lógicas*, I, p. 12, citado por Edith Stein conforme a edição de 1913: *Logische Untersuchungen*. Halle: Niemeyer, 1913.

nada de semelhante: a ciência como ideia trata-se de uma imagem da qual temos de nos aproximar (§ 3 {22-23}). Mas, então, abre-se espaço, aqui, para uma pergunta: até que ponto tem sentido essa imagem? A impossibilidade de se esgotar a investigação do objeto aplica-se a todos os setores (a todas as classes de objetos) ou apenas a alguns setores? Para responder a essa questão, Edith Stein afirma ser necessário investigar o que se entende por verdade no saber (na ciência).

Edith Stein aborda, então (cf. § 4 {24-32}), a concepção de verdade nas ciências e inicia por uma teoria da proposição enquanto figura linguística, “expressão de uma ideia que eu compreendo por um ato de ciência”, “sabendo”. Assim, se eu digo “As cerejeiras florescem”, essa proposição será verdadeira se eu souber que, lá fora, as cerejeiras florescem (cf. § 4 {24}).

A proposição não é apenas a expressão de uma ideia, mas é algo verdadeiro, isto é, tem um ente que lhe corresponde, de maneira que, no uso corrente da língua, quando se fala de verdade, se fala de “proposições verdadeiras”. Esse é um uso impreciso, porque a proposição não é uma verdade (*veritas*), mas algo verdadeiro (*verum*): o fundamento da verdade da proposição é o ser verdadeiro, que precede toda ciência, seja a ciência do saber, seja a ciência enquanto ideia (§ 4 {25-26}).

A proposição se ocupa de um objeto, do qual enuncia alguma coisa (ele constitui o seu sujeito), mas o que a proposição enuncia, segundo seu finalismo próprio, é um estado de coisas completo (“as cerejeiras florescem”, isto é, não se trata “deste” objeto, mas de um estado inteiro de coisas): as proposições são a expressão de estados de coisas existentes e neles radica o seu ser. Por sua vez, o fundamento do estado de coisas são os objetos. A cada objeto pertence uma esfera de estados de coisas e a cada estado de coisas pertence um conjunto de proposições possíveis para exprimi-lo. A riqueza de possibilidades de expressão de um mesmo estado de coisas deve-se à riqueza de significados dos elementos singulares dos estados de coisas (cf. § 4 {27-28}).

Os estados de coisas, com sua estrutura, são conhecidos progressivamente pelo espírito, não no sentido de serem engendrados por ele; ao contrário, eles prescrevem a regra a seguir. Aqui parece possível vislumbrar o fundamento da “independência” da ciência (*Wissenschaft*), pois, nos estados de coisas, as proposições já estão fundadas enquanto possibilidades de expressão, e, dessa maneira “existem”, antes que um espírito humano as tenha pensado e antes de

terem sido vazadas na matéria de uma língua humana, em sons ou em signos de escrita (cf. § 4 {29}).

Dito isso, parece possível entender por que Edith Stein, no momento anterior, ao questionar a viabilidade da imagem da ciência como ideia, disse ser necessário investigar, primeiro, a noção de verdade nas ciências: a partir dessa discussão sobre a verdade, vê-se que a ciência enquanto ideia, que está no fundamento de toda ciência humana, é a expressão pura, desencarnada, sem recortes, em que o ente se manifesta em sua ordem própria. Por outro lado, à pergunta se haveria algum universo de objetos que poderia ser esgotado por alguma ciência, Edith Stein responde negativamente, afinal, do ponto de vista conceitual, toda ciência da realidade nunca chegará jamais a seu fim, pois o mundo, o real, em sua plenitude, é inesgotável para um conhecimento analítico (cf. § 4 {30}). Aqui estaria, ainda, o fundamento para explicar a multiplicidade das ciências pois, na concretização das ciências (nos seus diferentes estados), não se esgota nenhuma região do ser. Cada ciência recorta objetos, de onde nasce a multiplicidade de ciências e de onde vem o fundamento da pergunta que não se pode mais adiar: o que isso ensina a respeito da Filosofia?

Concebida pelos modernos como mais uma abordagem do ente total, que seria o objeto da ciência como ideia, a Filosofia não pode ser entendida como ciência natural, segundo a divisão escolástica dos saberes. O pensamento moderno exige que se leve em conta uma série de disciplinas bem distintas umas das outras, segundo o objeto e o método, para se conhecer, entre elas, que lugar se reserva para a Filosofia (cf. § 5 {33}). Em todo caso, não se trata de um lugar comum, mas de uma posição bastante própria, porque a Filosofia se posiciona diante dos confrontos que se podem estabelecer entre as ciências particulares. A História e a Matemática, por exemplo, podem trabalhar sem se preocupar uma com a outra, ao passo que a Filosofia se vê obrigada a considerar tanto a Matemática quanto a História. A Filosofia se distingue das outras ciências, simplesmente por não operar como elas: ela opera a crítica das ciências, investiga e esclarece os fundamentos de todas as ciências, examinando o que elas recebem do pensamento pré-científico, como dados conhecidos e naturais (cf. § 5 {34-37}), por exemplo.

Entende-se, assim, segundo Edith Stein, por que Tomás de Aquino¹⁸ chama a Filosofia (ou a sabedoria) de um *perfectum opus rationis*,

¹⁸ Cf. *Summa theologiae* IIa. IIae., q. 45, a. 2 (TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Roma: San Paolo, 1984).

uma obra perfeita da razão: a Filosofia visa chegar à claridade última, busca fornecer a razão de ser das coisas até os últimos fundamentos possíveis (cf. § 5 {38}). E somente assim se pode entender o sentido em que se pode conceber a Filosofia como ciência: não se trata de uma das disciplinas particulares, mas daquela disciplina que leva as outras a um “acabamento”, exatamente porque atinge os seus fundamentos, os seus princípios.

Mas como a Filosofia pode ser fundamento das outras ciências?

Para responder a essa pergunta, é preciso dizer que, se o mundo da experiência, graças à plenitude que oferece aos sentidos e ao entendimento, estimula o desejo de saber natural, e se ele nos sugere pontos de vista distintos para explorar em tal ou tal direção, o fim da Filosofia será penetrar até o último elemento compreensível, até o ser mesmo, a estrutura do ente como tal e a divisão em gêneros e espécies do ente segundo sua estrutura. Partindo dali, chegará a temas e métodos de investigação diferenciados (§ 5 {38}). Investigar o ser ou o ente enquanto ente é a tarefa disso que Aristóteles, na *Metafísica*, chamou de Filosofia primeira. Cabe, pois, aos setores da Filosofia, que são a base das ciências particulares, tratar das diferentes categorias fundamentais do ente.

A unidade da ciência corresponderia, assim, à unidade do ente, embora essa realização não signifique senão um estado ideal para o qual tende a ciência humana, sem jamais poder alcançá-lo enquanto está *in via*, afinal, a Filosofia e as ciências particulares seguem direções diferentes. São, sim, chamadas a pôr-se, reciprocamente, sempre novas tarefas, e, ao aprofundar seus resultados, a fecundar-se umas às outras (cf. § 5 {39-40}).

Pode-se, portanto, perceber a articulação que Edith Stein estabelece entre as noções de ciência e verdade, desdobrando-as para o campo da ciência como saber e da ciência como ideia e chegando à divisão moderna das ciências como configurações históricas (saberes) daquela ciência ideal, para suscitar, finalmente, a questão do papel da Filosofia frente às ciências particulares, encontrando ocasião para fornecer a sua própria definição de Filosofia como *perfectum opus rationis*, citando o mestre Tomás de Aquino¹⁹.

¹⁹ Cf., também, STEIN, E. *Einführung in die Philosophie*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2004.

Experiência mística e filosofia

Por fim, depois de haver afirmado que a realização do ideal de ciência (isto é, do ideal de colher a totalidade do real – todos os entes e o ser todo – na sua unidade profunda e na sua plenitude) é algo que se subtrai, por princípio, a toda ciência humana (que é sempre fragmentária), Edith Stein chega à conclusão de que esse ideal pode ser associado à visão que a fé promete para quando o ser humano deixar sua condição de peregrino e chegar à contemplação da sabedoria divina mesma, a visão simples pela qual Deus se compreende a si mesmo e a todo o criado (cf. § 8 {61}). Em outras palavras, a perfeição do ideal para o qual tende a filosofia é a sabedoria mesma de Deus.

Nesta vida, a maior aproximação que se pode ter do ideal da ciência perfeita seria a visão mística, havendo, também, o grau anterior da fé viva e autêntica. A experiência de fé, embora implique conhecimentos sem compreensão total, é, já, nesta vida, com o auxílio da graça, o início da vida eterna na pessoa humana, pois consiste numa vivência indubitável, comportando elementos de conhecimento direto e não se contentando apenas com a fé do “ouvir dizer”.

O pensador cristão será aquele que se aproximar da sabedoria divina, o que se faz mais pela experiência de fé e pela experiência mística do que pela investigação filosófica ou teológica. Porém, como não suportamos o escuro da noite, procuramos e acolhemos todo raio de luz que nos ajude a colher algum sentido em meio a esses dados, que, embora transcendentais, não são de todo incompreensíveis. Nesse sentido, também a luz da razão natural é uma ajuda inestimável para não esmorecer diante da luz ofuscante do mistério de Deus (cf. § 9 {68}).

Diante dessa experiência, como poderá o filósofo, em sua busca dos fundamentos últimos da totalidade do real, pretender um tipo de saber filosófico que considere racional apenas aquilo que se situe exclusivamente dentro dos limites das ciências? A experiência de fé revela uma região do ser que também diz algo sobre a totalidade. E a certeza obtida nas trevas da fé termina por ter implicações na visão de mundo, desde a mais primária até a mais elaborada.

Atender, porém, a esse fundo experiencial, que revela dimensões inusitadas do ser, não significa atentar contra a autonomia e a liberdade do exercício racional. Também não significa um exercício tutelado da razão. Ademais, o retrato do exercício filosófico pintado por Edith Stein como *perfectum opus rationis* permite vislumbrar, inclusive, o modo como

o não-crente poderia ter contato com esse filosofar cristão: o que, para o cristão, dada sua adesão ao mistério de Deus, se constitui em tese (*Sätze*), para o não-crente pode ser tomado, ao menos, como hipótese (*Ansätze*). Com essa postura, fundamenta-se a possibilidade de um discurso inteligível, mesmo que se prescindia da fé no sentido existencial do *credere* e se lide apenas com ela no sentido do conjunto de expressões dogmáticas, a *fides quae* (cf. § 9 {70}). Porém, não se deixa excluir do horizonte dessa reflexão a possibilidade de que o filósofo não-crente, depois de uma busca paciente, possa atingir a *visão* englobante dos entes e do ser, que, para o filósofo crente, resulta do jogo estabelecido entre a razão e a revelação e conduz a uma compreensão mais profunda e mais vasta. Como diz Edith Stein, se ele for uma pessoa sem preconceitos ou opiniões pré-estabelecidas, ele não se subtrairá a essa tentativa (cf. § 9 {71}).

A essas alturas, compreende-se por que, partindo da inspiração tomada de Jacques Maritain, Edith Stein precisava superá-lo e passar a uma abordagem fenomenológica do saber. A posição de Maritain terminava por separar, de um lado, a Filosofia como sistema rigoroso de noções, e, de outro, a experiência cristã como revelação de uma história sobrenatural do homem. Isso levaria à conclusão de que nenhuma filosofia, como filosofia, poderia ser cristã, mas filosofia feita por cristãos. Para Edith Stein, ao contrário, a experiência mística nutre a experiência do filósofo porque lhe abre outra perspectiva e outro recorte no ser, até então inalcançável com o trabalho da simples razão. Desconsiderar a experiência mística seria fazer da razão uma desrazão, e da filosofia, um contra-senso, porque isso trairia a abertura da pesquisa filosófica a toda experiência autenticamente humana. Tomando-se por base a noção de sujeito espiritual, que Edith Stein sustentava principalmente contra as abordagens “cientificistas” da vida psíquica, é possível encontrar base já em sua tese doutoral – escrita muito antes de sua crise religiosa – para confirmar a afirmação dessa exigência de uma investigação racional a respeito da vivência da fé. Em outras palavras, seria como que natural que se investigue racionalmente – científica, mas, sobretudo, filosoficamente – a experiência da fé, afinal, a fé é uma obra do espírito, e, como diz Stein, “as ciências do espírito (ciências da cultura) descrevem as obras do espírito, mas não se contentam com isso; elas, enquanto ‘história’ tomada em sentido amplo, compreendidas aí a história da cultura, da literatura, da linguagem, da arte etc., perseguem a origem dessas obras, seu nascimento no espírito”²⁰.

²⁰ STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung*, op. cit., p. 197.

A fé, como agradava a Edith Stein repetir, não é como uma planta, nascida na terra e melhor do que as outras plantas, crescendo mais alto e de maneira mais durável; ao contrário, ela é o fermento que muda toda a massa da terra e a infla com propriedades novas, inusitadas para sua natureza.

Bibliografia

STEIN, E. **A ciência da cruz. Estudo sobre São João da Cruz.** Trad. de D. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. **Briefe an Hedwig Conrad-Martius. Mit einem Essay über Edith Stein.** Hrsg. von Hedwig Conrad-Martius. Munique: Kösel, 1960.

_____. **Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.** Friburgo da Brisgóvia: Herder, 1950.

_____. **Einführung in die Philosophie.** Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2004.

_____. **Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz.** Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2003.

_____. **Le secret de la croix.** Trad. de Sophie Binggeli. Paris: CERP, 1998.

_____. **Les voies de la connaissance de Dieu. La théologie symbolique de Denys l'Aréopagite.** Trad. de Philibert Secretan. Genebra: Ad Solem, 2003.

_____. **Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser.** Tradução de Alberto Perez Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. **Zum Problem der Einfühlung.** Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2008.

ALES BELLO, A. **A fenomenologia do ser humano.** Trad. de Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000.

GUILEAD, R. **De la phénoménologie à la science de la croix.** Paris : Nauwelaerts, 1974.

MACINTYRE, A. **Edith Stein – A philosophical prologue (1913-1922).** Nova Iorque: Sheed & Ward, 2005.

MÜLLER, A. U. & NEYER, M. A. **Edith Stein – Une femme dans le siècle.** Trad. de Françoise Toraille. Paris : Lattès, 2002.

SAVIAN FILHO, J. **Fé e razão: uma questão atual?** São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **O toque do Inefável. Apontamentos sobre a experiência de Deus em Edith Stein.** Bauru: EDUSC, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa theologiae.** Roma: San Paolo, 1984.

**Prof. Dr. Juvenal Savian Filho*

Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, USP.

Especialista em Teologia pelo Instituto Teológico Pio XI.