

EXPERIÊNCIA MÍSTICA E FILOSOFIA EM EDITH STEIN

MYSTICAL EXPERIENCE AND PHILOSOPHY IN EDITH STEIN

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho

Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

e-mail: jsfilho@usp.br

Resumo: Este artigo pretende (1) tecer alguns comentários sobre a concepção steiniana de experiência mística, tomando-se por base sua obra *Ciência da cruz* e seu estudo sobre a teologia simbólica do Pseudo-Dionísio; (2) analisar sua concepção de filosofia como ciência; e (3) tratar da relação estabelecida por Edith Stein entre esses dois tipos de saber, ou seja, a experiência mística e a filosofia, tendo por base sua obra *Ser finito e ser eterno*.

Palavras-chave: Experiência Mística, Filosofia, Ciência.

Abstract: This article aims at (1) investigating Edith Stein's conception of mystical experience, as presented both in her book, *The Science of the Cross*, as in her study about the symbolic theology of Pseudo-Dionysius; (2) analyzing her conception of philosophy as a science; (3) and approaching the relation established by Stein between mystical experience and philosophy, as presented in her book *Finite and Eternal Being*.

Keywords: Mystical experience, Philosophy, Science.

Este artigo compõe-se de três momentos, tal como sugerido pelo próprio título: num primeiro momento, serão tecidos alguns comentários sobre a concepção steiniana de experiência mística, tomando-se por base sua obra *Ciência da cruz* e 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, será tratada a relação estabelecida por Edith Stein entre esses dois tipos de saber, ou seja, a experiência mística e a filosofia. Para os dois últimos momentos, será tomada como base sua obra *Ser finito e ser eterno*.

Experiência mística em Edith Stein

Já é conhecido o episódio da conversão de Edith Stein ao cristianismo e ao catolicismo: declarando-se indiferente à religião e mesmo atéia, 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 religiosa, após alguns meses de crise existencial.

Esse episódio é muito significativo, porque ilustra o processo de entrada no mundo da fé registrado por ela em suas obras posteriores. Assim, valeria destacar não apenas a leitura de Santa Teresa, mas todo o itinerário percorrido por Edith Stein em sua formação filosófica e em sua experiência docente, sobretudo seu estudo a respeito da empatia (*Einfühlung*), sob orientação de Husserl (sua tese foi defendida em 1916), pois, como se sabe, a formação fenomenológica e a convivência com os mestres da fenomenologia (Husserl, Max Scheler, Adolf Reinach, e mesmo em certa medida Heidegger, entre outros) formaram seu espírito para um interesse incondicional pelos mais diferentes eventos da existência, como que com a “objetividade da criança”, segundo uma sua expressão (Cf. STEIN, 1988, p. 13; GUILLEAD, 1974), ou seja, com uma disponibilidade viva, dinâmica e pronta para receber as impressões e a elas corresponder com todo o vigor e a naturalidade espontâneos. Esse princípio é fundamental para a postura fenomenológica, e será nesse quadro que se dará a aproximação de Edith Stein com o mundo da fé.

Com efeito, aquilo que Edith Stein chama de “fé” é antecedido por uma aproximação “natural”, uma forma de união com Deus no plano ontológico, como uma ligação de todos os seres a Deus como 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. Para tanto, 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 apreendam e se compreendam intimamente a si mesmos e que sejam capazes de receber outro ser, de tal modo que, sem a perda da individualidade, ambos possam constituir uma unidade, pode-se admitir que, já com o uso da dimensão intelectual de sua vida interior, eles podem submeter-se também voluntária e conscientemente 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, se poderia 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 Cruz (Cf. STEIN, 1988, p. 147), 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 Deus (Cf. STEIN, 2003, p. 43-49). 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 exclusivamente pelo intelecto, ou seja, consiste numa atividade de conhecimento racional. É evidente que a vontade 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 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”. (STEIN, 1988, p. 149; Cf. ALES BELLO, 2000; MÜLLER, NEYER, 2002)

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” (Cf. STEIN, 1988, p. 151-154; Idem, 2003, p. 49-51), 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 seu desígnio salvador. Instalar-se-ia, então, uma relação entre pessoas espirituais¹, 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 intensifica seu conhecimento de Deus, mais também 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 ao ser humano é que, ao encontrar a Deus, ele encontra ao mesmo tempo a si próprio, e isso em seu cerne mais íntimo, ligando-se a Ele num ato único que reúne aquilo que, ordinariamente, está separado, a saber, o conhecimento, o amor e a ação. Segundo o texto da *Ciência da cruz* (1988), 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 crê. Isso se faz por meio da representação intuitiva, da reflexão intelectual 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, tranqüila e amorosa, na presença do Deus que a fé levou a conhecer” (p. 152).

¹ “Espiritual”, aqui, designa o ser que é capaz de se apreender e se compreender intimamente a si mesmo e que seja capaz de receber outro ser, de tal modo que, sem a perda da individualidade, ambos possam constituir uma unidade. Não há nenhum desprezo pelo corpo em Edith Stein. Ao contrário, o corpo é um dos meios para o exercício de encontro com Deus.

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 graça (Cf. STEIN, 1988, p. 152). Entretanto, a história humana tem mostrado que Deus, em sua liberdade infinita, pode conceder à alma um conhecimento de si mesma 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 sensível de Deus ou, no caso daquelas experiências de “noite escura”, pela dolorosa ferida de amor, amorosa saudade que permanece quando Deus se retira da alma, quer dizer, quando ele se retira da contemplação direta (Cf. STEIN, 1988, p. 152). O conhecimento de Deus proporcionado pela contemplação infusa é chamado de obscuro e geral: obscuro, porque transcende às atividades naturais do entendimento; geral, porque nesse conhecimento não há mais lugar para distinções e particularidades produzidas tanto pelos sentidos exteriores como interiores (Cf. STEIN, 1988, p. 63-66, 152-154). Esta seria a terceira forma de união com Deus, ou a terceira modalidade de inabitação de Deus na alma (Cf. STEIN, 1988, p. 151-154, Idem, 2003, p. 51-65), 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 supra-racional. Numa palavra, enquanto a fé continua uma obra do entendimento, e o papel da vontade não consiste senão em dar seu consentimento a essa obra, a contemplação mística, ao contrário, é uma obra do coração, do fundo mais 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 sentidos.

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 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 da certeza (Cf. SAVIAN FILHO, 2000, 2005; STEIN, 1998b). 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, como se diria em linguagem fenomenológica, um dado da consciência. Sua certeza interior era a prova da autenticidade de suas experiências. Essa experiência, diz Edith Stein, produz as imagens eloqüentes empregadas pelos místicos ou faz compreender o teor de imagens já existentes. Assim, embora o mais importante 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 conheceu (Cf. STEIN, 2003, p. 60), e, de outro, para permitir reconhecer se se trata realmente de Deus quando se depara com algum discurso sobre Ele (Cf. STEIN, 2003, p. 63-65).

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 confluíu 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 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*². Nesse parágrafo, Edith trata do sentido e da 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 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 da ciência. Adiante compreender-se-á o porquê dessa mudança. 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 uma certa atividade intelectual. Segundo Edith Stein, porém, há que se considerar um terceiro sentido, segundo o qual a filosofia é uma ciência (1950, § 3 {14}).

Mas em que sentido, aqui, Edith fala de ciência?

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 idéias) que possui uma exis-

² **Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.** (1950). No presente trabalho, utilizamos também a tradução italiana do parágrafo 4 do cap. I, publicada na seguinte coletânea de textos: STEIN, E. **La ricerca della Verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana.** (1993, p. 132-152: “*Senso e possibilità di una filosofia cristiana*”; tradução de Luciana Vigone). Também nos servimos da edição mexicana da obra **Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser.** (1996). Os parágrafos citados no texto correspondem à edição alemã de 1950, de cuja paragrafação se aproxima um pouco a edição italiana aqui mencionada. 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 seus parágrafos, que diferem bastante da edição alemã, registrando-os, porém, entre chaves {}.

tência independente dos espíritos pensantes singulares, um edifício de conceitos, juízos e demonstrações intimamente coerentes e ordenados segundo determinadas leis (Cf. STEIN, 1950, § 3 {15}). Dessa perspectiva, a noção de ciência inclui a noção de saber (ato), de ciência como hábito e de ciência como 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 idéia de uma estrutura ideal, independente de um espírito pensante, há que se distinguir, dessa ciência como idéia, a ciência tida por aqueles indivíduos que se posicionam diante do ente e que conhecem por meio de um processo gradual (Cf. STEIN, 1950, § 3 {16}). Ora, essa distinção, cuja necessidade não é difícil de sustentar, seria análoga à distinção maritainiana entre natureza e estado (Cf. STEIN, 1950, § 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, apresentando 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. STEIN, 1950, § 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” (Apud STEIN, 1993, p. 136): 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 recriou e agora conduzem 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. STEIN, 1950, § 3 {20-21}).

Cabe, portanto, distinguir, na noção moderna de ciência, a ciência

como saber, em suas configurações (*Wissen*), e a ciência como idéia, 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 nada de semelhante: a ciência como idéia trata-se de uma imagem da qual temos de nos aproximar (STEIN, 1950, § 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. 1950, § 4 {24-32}), a concepção de verdade nas ciências e inicia por uma teoria da proposição como figura lingüística, “expressão de uma idéia 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. 1950, § 4 {24}).

A proposição não é apenas a expressão de uma idéia, 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 idéia (STEIN, 1950, § 4 {25-26}).

A proposição se ocupa de um objeto, do qual enuncia alguma coisa (ele constitui 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 o exprimir. 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. STEIN, 1950, § 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. STEIN, 1950, § 4 {29}).

Dito isso, parece possível entender por que Edith Stein, no momento anterior, ao questionar a viabilidade da imagem da ciência como idéia, disse ser necessário investigar, primeiro, a noção de verdade nas ciências: a partir dessa discussão sobre a verdade, vê-se que a ciência como idéia, 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, a ciência da realidade nunca chegará a seu fim, pois o mundo, o real, em sua plenitude, é inesgotável para um conhecimento analítico (Cf. 1950, § 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 idéia, 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. STEIN, 1950, § 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 como a história. A filosofia se distingue das outras ciências simplesmente por não operar do mesmo modo que 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. STEIN, 1950, § 5 {34-37}), por exemplo.

Entende-se, assim, segundo Edith Stein, por que Tomás de Aquino (1984, IIa. IIae., q. 45, a. 2) chama a filosofia (ou a sabedoria) de um *perfectum opus rationis*, 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. STEIN, 1950, § 5 {38}). E somente assim é possível 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 qual 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 (STEIN, 1950, § 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 uma à outra (Cf. STEIN, 1950, § 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 idéia 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 sua própria definição de filosofia como *perfectum opus rationis*, citando o mestre Tomás de Aquino. (Cf. STEIN, 1998a)

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 compreende a si mesmo e a todo o criado (Cf. 1950, § 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 poderia 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 no ser humano, 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.

tica 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. STEIN, 1950, § 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 do sujeito transcendental ou algo que o valha? A experiência de fé não revelaria uma região do ser que diz algo sobre a totalidade? Os dados captados nas trevas da fé não têm implicação 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. Ao contrário, o retrato do exercício filosófico pintado por Edith Stein como *perfectum opus rationis* permite, inclusive, vislumbrar 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. STEIN, 1950, § 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. 1950, § 9 {71}).

A essa altura compreende-se por que, partindo da inspiração tomada

de Jacques Maritain, Edith Stein precisava superá-lo. 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 (Cf. MERLEAU-PONTY, 1989, p. 169), mas filosofia feita por cristãos. Para Edith Stein, ao contrário, a experiência mística nutre a experiência do filósofo porque lhe abre uma outra perspectiva e um outro recorte no ser, até então não alcançável 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. A fé, como agradava a Edith 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”.

Referências

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

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

MERLEAU-PONTY, M. Em toda e em nenhuma parte. In: _____. *Textos Seleccionados*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 169. (Coleção Os Pensadores)

MÜLLER, A. U. ; NEYER, M. A. *Edith Stein: Une femme dans le siècle*. Trad. 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.

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

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

_____. *Introduzione alla filosofia*. Trad. Anna Maria Pezzella. Roma: Città Nuova, 1998a.

_____. *La ricerca della Verità: Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. Ed. Angela Ales Bello. Roma: Città Nuova, 1993.

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

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

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

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

Recebido em dezembro de 2006

Aprovado em janeiro de 2007