

Antropologia pedagógica da santidade e martírio do *lógos* em Edith Stein*

*Delimitações didáticas do caminho de plena formação humana segundo a discursividade filosófica perspectivadas a partir de «Der Aufbau der Menschlichen Person» (1932/33)*¹

«Der Mensch hat keine Macht über die Gewalten der Tiefe und kann von sich aus den Weg zur Höhe nicht finden. Aber es ist ein Weg für ihn bereitet. Um seiner Natur zu heilen und ihm die Erhebung über die Natur, die ihm von Ewigkeit her zgedacht war, zurückzugeben, ist Gott selbst Mensch geworden.»

(E. STEIN, *Der Aufbau...*, p. 32)

O início da investigação deve atender à condição *especulativa* que a faz reflectir sobre si mesma, tomando como pontos de partida, quer *o suposto da realidade que assim se refere*, quer, de forma

* Estas notas de reflexão sobre a *didáctica da perfeição* nesta filósofa alemã correspondem a um estudo de teor monográfico e marginal em relação a uma investigação sobre a *tipologia* na santidade, que deu origem a um texto muito mais extenso e abrangente: «Perfeição e Modelo – Santidade e tipologia espiritual em Edith Stein e Faustina Kowalska», in: *Rev. de Espirit.* 40, Out./Dez. (2002), pp. 272-306; 41, Jan./Março (2003), pp. 27-54 (2.ª parte); e 42, Abril-Junho (2003), pp. 109-134 (3.ª e última parte). *Vide n. 1.*

¹ Trata-se do texto de um Curso universitário, durante o Semestre de Inverno de 1932/33, no «Instituto Alemão de Pedagogia Científica», em Münster (Westfalia). A reconstituição póstuma e recente (1994) deste Curso, foi reeditada nas *Edith Stein Werke*, t. XVI, eds. por Lucy GELBER e Michael LINSSEN, O.C.D., a partir dos *Archivum Carmelitanum Edith Stein*, em Freiburg, Herder, 1994, e constitui o *texto-base* desta

mais ampla, o âmbito possível de tal circunstância comunicável ou equivalentemente assinalável².

«Outra coisa não é possível senão fazer conjecturas mais ou menos fundadas dentro da ordem de facto do mundo da experiência.

nossa investigação de teor monográfico, embora não se dispensando, como é óbvio, cotejo com outras obras da Autora. Por clareza, neste nosso estudo, *distinguimos graficamente, vários níveis de análise*: 1. – em *corpo normal*, vai o nosso texto crítico e pensante; 2. – em *corpo menor*, segue a *lectio* da obra de E. Stein, ou comentário directo da mesma; e, 3. – em *nota*, e respectivo corpo mínimo, como é óbvio, as referências para outras obras, Autores ou demais indicação bibliográfica, bem assim outros nossos comentários subordinados.

Deve acrescentar-se que *reduzimos tal Bibliografia* sobre a Autora *ao mais essencial*, já que tem sido referida noutros nossos estudos (de seguida elencados) e para cujo conspecto geral se remete:

Carlos H. do C. SILVA, «Abertura trinitária do humano ou pedagogia mimética da *imago Dei*? – perspetivação espiritual do tema do Homem, como imagem da Trindade, em Edith Stein» (Confer. na XVII Semana de Espiritualidade), in: *Rev. de Espiritualidade*, VIII, n.º 32, Out./Dez. (2000), pp. 245-278; Id., «Santa Catarina de Sena e Edith Stein: modelos para a Europa ou o Amor da Verdade», in: Vários Autores, *Dois Mil Anos: Vidas e Percursos*, Lisboa, ed. Didaskalia, 2001, pp. 79-116; Id., «A verdade “essencial” da oração – A pretexto de Edith Stein. A procura da verdade pela oração; Oração – linguagem do Essencial», in: *Revista de Espiritualidade*, IX, n.º 36, Out./Dez. (2001), pp. 245-309; ainda nas conferências (por ora inéditas): Id., «Edith Stein (Teresia Benedicta a Cruce), Santa (12 Out. 1891-9 Ag. 1942) – Um perfil intelectual da Fé», Confer. *Capelania da U.C.P.*, a convite Dr. P. Tolentino (15.10.1998); Id., «A Mãe do Senhor, Medianeira de Todas as Graças – Nossa Senhora no Pensamento de Edith Stein», a convite de Pinharanda Gomes e da Confraria de Nossa Senhora do Carmo de Santo António dos Cavaleiros, Conferência in: *XIII Conferências de Maio – «Em Louvor de Nossa Senhora»*, Santo António dos Cavaleiros (22.05.1999); Id., «A Cruz de Cristo, entre o martírio judaico e a inteligência científica – Testemunho de Santa Teresa Bendita da Cruz, ou Edith Stein (12-10-1891 - † 9-08-1942)», Confer. no 6.º *Simpósio sobre Aspectos Teológicos e Antropológicos da Vida Consagrada*: «Sinais dos Tempos... para Grandes Desafios, Grandes Mulheres», Mosteiro de Santa Maria, Quinta do Frade, Lisboa (20.05.2000); etc.

² Escutando um filósofo judeu francês, contemporâneo de Edith Stein, Émile MEYERSON, em *Du cheminement de la pensée*, Paris, Alcan, 1931, t. III, p. 710, reconhece-se esta duplicidade entre a *identidade do pensar* e o seu *âmbito objectivo*: «... il y a bien à la fois accord et désaccord entre l'intellect et le réel.» Tema que havia estado ainda na base da investigação de *Identité et réalité* (Paris, 1908¹ e reed.), ao comparar o «processo consciente e o processo inconsciente» do pensamento... Se se quisesse aduzir, para esta introdução à análise da reflexão em E. Stein, o princípio de Carnot, relembrado na definição da entropia, por aquele filósofo francês, então, poder-se-ia, desde logo compreender numa óptica bem mais rigorosa *aquela comunicabilidade* e recursividade típica do *pensar*. Diz E. MEYERSON, *Identité et réalité*, pp. 289-290 (citando aliás P. DUHEM): «*La valeur de transformation d'une modification est égale à la diminution que subit, par cette modification, une certaine grandeur liée à toutes les propriétés qui fixent l'état du système, mais indépendante de son mouvement.*» *Cette grandeur est ce qu'on appelle l'entropie du système (...).*»

A reflexão filosófica pode trazer uma série de possibilidades essenciais, mas não decidir entre nenhuma delas»³.

Sem ainda se indagar acerca da 'natureza' de tal realidade, mas admitindo apenas que o pensamento parece remeter para uma sua *identificação cogitante*⁴, assim existencial, importa, no entanto, circundar esta auto-referência pela *consciência na sua mesma heterogeneidade*, como balizamento que, a partir do 'outro' e do mundo, pode fazer supor os limites daquele âmbito pensante e de linguagem⁵.

Segundo E. Stein⁶, «a expressão involuntária do próprio modo de ser e o estado anímico de cada momento [na linguagem] parece ser algo de comum ao homem e aos animais. (...) De maneira

³ Salvo razão diversa, damos ali a tradução do texto, citando em nota o original para cotejo: a edição utilizada Edith STEIN, *Der Aufbau der Menschlichen Person* (in: ed. ref. *supra* n. 1), Freiburg, Herder, 1994, será doravante abreviada: *Der Aufbau...* No caso é a citação: *Der Aufbau...*, IX, p. 194: «*Es sind nur mehr oder minder begründet Vermutungen innerhalb der tatsächlichen Ordnung der Erfahrungswelt möglich. Philosophische Besinnung kann darüber hinaus eine Reihe von Wesensmöglichkeiten herausstellen, aber keine Entscheidungen zwischen ihnen treffen.*» (sublinhámos aqui). Trata-se de atender ao pretenso carácter *neutral do pensar*, aqui mais como νόησις, *cogitatio...*, desde o θεωρεῖν aristotélico (cf. *Metaph. A, I, 982b; E, I, 1026a...*) até o *erklären* moderno, ainda retomado na conhecida 'definição' da filosofia de L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prop. 4.112: «*Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen.* (...)» (ed. D. F. PEARS e B. F. MCGUINNESS, London/N.Y., Routledge, 1961 e p. 48). O registro de E. Stein ecoa directamente E. HUSSERL, *Ideen (= Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), reed. in: «*Husserliana*»), II, 1, §§ 27 e segs.

⁴ Tanto na conhecida referência cartesiana, como pela via de uma consciência do pensar em termos de uma actividade que implique *esforço voluntário*, nesta marca quer judaica (de filosofia de acção, como no caso de H. BERGSON, «*L'effort intellectuel*» (*Rev. philos.* janvier (1902)) em *L'énergie spirituelle, Essais et conférences*, in: «*Oeuvres*», ed. du Centen., Paris, P.U.F., 1959¹, 1963, pp. 930 e segs.; ID., «*L'effort intellectuel*», in: ID., *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972, pp. 519 e segs.), quer fenomenológica de sua caracterização como *intuitus* e *intentio...* Vide *infra sub* E. Husserl, M. Blondel...

⁵ Repare-se, neste sentido, na grande diferença entre a noção de *mundo* ou desse *in-der-Welt-sein* da filosofia fenomenológica e a actual *indeterminação* ou, então, a *simbiose*, em que se situa quer a crise da concepção de *ordem (mundana)*, quer a própria superação do *pensamento disjuntivo* (que ainda admitia a correspondência *intencional* entre *conhecimento de algo* e *poder de o julgar*). Cf. Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Penser ou/et rêver, Mécanismes et objectifs de la pensée en Occident et dans le judaïsme*, Le Pleissis-Robinson, Institut Synthélabo, 1997, pp. 180 e segs.

⁶ *Der Aufbau...*, p. 75: «*Der unwillkürliche Ausdruck der Eigenhart und der aktuellen seelischen Verfassung... scheint etwas Tieren und Menschen Gemeinsames zu sein. (...) ... ähnlich wie kleine Kinder von der seelischen Verfassung ihrer Umgebung*

semelhante a como os meninos pequenos ficam influenciados pelos fenômenos anímicos que se desenvolvem à sua volta inclusivamente antes que possam entendê-los»⁷.

Universalidade hipotética, pois, de um 'sujeito', como ponto de partida *unitário* do que venha a ser pensado⁸, mas também globali-

mit erfasst werden, ehe sie sie verstehen können.» Compare-se com L. WITTGENSTEIN (citando, aliás, AGOSTINHO, *Conf. I, 8*), *Philosophische Untersuchungen*, I, § 1 (ed. G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1968, p. 2).

⁷ A partir do «fundo» de uma *Umwelt*, ou mesmo da *Lebenswelt*, husserliana será de considerar o *conatus* da «inter-relação» gregária animal como paralelo do que acontece na sociedade humana e sua organização comunitária... – podendo mesmo falar-se de «intersubjectividade» nesse plano segundo Georges THINÈS, «L'intersubjectivité dans le monde animal», in: ID., *Existence et subjectivité, Études de psychologie phénoménologique*, Bruxelles, Éd. de l'Univ., 1991, pp. 125-152; *vide* também: J.-D. VINCENT, «Animalité de la pensée et subjectivité animale», in: Isabelle STENGERS (dir.), *Importance de l'hypnose*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1993, pp. 143-154. Não é, pois, dispicienda aquela alusão de E. Stein a tal «estrutura» integrativa básica, que aliás analisa ao longo de muitas páginas desta sua obra (*vide Der Aufbau...*, cs. III: «Der Mensch als materielle Ding und als Organismus»; IV: «Der Mensch als animal / Das Animalische»; V: «Problem der Entstehung der Arten. – Genus, Species, Individuum» a VI: «Das Animalische im Menschen und das spezifisch Menschliche», pp. 56-121), convertendo tal *psicologia empírica* num plano de «antropomorfismo filosófico». Postura, aliás, hoje criticável, não só à luz de outra abordagem da *evolução bio-psíquica* (cf., por exemplo: Jean-Didier VINCENT, *Biologie des passions*, Paris, Odile Jacob, 1986; Marc JOHNSON, *The Body in the Mind, The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1987; Peter GODFREY-SMITH, *Complexity and the function of Mind in Nature*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1996...; *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Do espírito da Vida à vida do Espírito – Das perspectivas da sociobiologia à mutação de consciência», Com. às *V Jornadas de Biologia do Desenvolvimento: «O Jogo de Deus»*, org. Clara Pinto CORREIA, Univ. Lusófona (30.06.2000), a publicar), mas mesmo de uma perspectiva fenomenológica, como é o caso: Eugen FINK, *Sein, Wahrheit, Welt*, Hague, M. Nijhoff, 1958, pp. 37 e segs. Registrar-se-ia, entretanto, o seu continuado combate contra uma «psicologia sem alma» como tipificava a escola de W. STERN (cf. *Über Psychologie der individuellen Differenzen...*, Leipzig, 1900; *Die Kindersprache*, Leipzig, 1906; *Die Anwendung der Psychoanalyse auf Kindheit und Jugend, Ein Protest*, Leipzig, 1913, etc.), que chegou inicialmente a frequentar, em Breslau, antes de Göttingen e do seu marcante encontro com a Fenomenologia de Husserl. Por outro lado, aquele interesse a partir de sugestões do biológico, já numa *holística compreensão*, como se documentaria na marcante obra dessa época – Kurt GOLDSTEIN, *Aufbau des Organismus* (Amsterdam, 1934¹) –, permite-lhe um 'ponto de apoio' para a transposição analógica do *infra-humano* em relação ao *sobre-humano*... A própria «empatia» não é a imediata intuição, mas supõe tal intermediação (cf. Jacques PALACI, «Empathie et relation», in: I. STENGERS (dir.), *Importance de l'hypnose*, ed. cit., pp. 219 e segs.) cf. *infra* n. 27.

⁸ Magna *quaestio* desde o lema-orientativo de busca *de si* no γνῶνθι σαυτόν, até às versões do cartesianismo no *ego cogito* e ciclo ulterior de pensamento transcendental da *subjectividade*... (Descartes, Kant, Fichte, Husserl, Sartre... cf. Kenneth F. BARBER

dade da *alteridade multiforme* que se demarca dos limites dizíveis, como se condição sempre regional «deste mundo» de referência – eis os pólos instáveis de uma oscilação indagativa⁹.

Como lembra E. Stein, a propósito da fenomenologia, «existe uma intuição do que a coisa é por essência e isto pode ter um duplo significado: o que a coisa é pelo seu *ser próprio* e o que é pela sua *essência universal*»¹⁰. A intuição fenoménica, capaz de atingir as 'situações vividas', visando, segundo tal método, *as coisas mesmas* – como dizia Husserl –, aparece caracterizada em ordem a um *mundo de essências*, como *intuição espiritual*, o que, como se sabe, seria muito contestável na *interpretação existencial* das consequências desse «empirismo transcendental» husserliano¹¹.

e Jorge J. E. GRACIA (eds.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy, Descartes to Kant*, N.Y., State Univ. Pr., 1994). Vide ainda a propósito David CARR, *The Paradox of Subjectivity, The Self in the Transcendental Tradition*, N.Y./Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1999, pp. 114 e segs.; Michel de FOUCAULT, *L'hermeneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil, 2001. No caso de E. Stein a herança das *Cartesianische Meditationen* husserlianas está muito presente e, em particular, a caracterização volitiva do *cogito* tal se manifesta também em HUSSERL, nas *Ideen I*, §§ 28 e segs. No entanto em contraste com esta *acção intencional*, que também salientámos a propósito de Descartes num nosso estudo (Carlos H. do C. SILVA, «A vontade de pensar ou a cogitatio segundo o voluntarismo cartesiano» (Comun. ao Colóquio «Descartes, Leibniz e a Modernidade», Fac. de Letras de Lisboa, 27-29 Nov. de 1996), in: Vários Autores, *Descartes, Leibniz e a Modernidade* [Actas], Lisboa, Ed. Colibri, 1998, pp. 63-79), em E. Stein o que predomina é a configuração tomista e intelectualista da sua abordagem das *intentiones* e do horizonte intencional em geral. Quase se diria estar nela a muito particular ressonância da própria doutrina aristotélica do *intellecto agente*, retomada por S. Tomás (cf. *Sum. Theol.* I, q. 84, a. 6 resp...: «*sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem...*»), como garantia básica da *unidade e comunicabilidade integrada* de toda a esfera do pensar. Cf. também *Der Aufbau...*, pp. 172 e segs.

⁹ Compare-se com a posição bergsoniana, no caso a propósito da *intelecção*, do esforço intelectual assim assumido contra os automatismos comuns: «... *Toute autre est l'intellection vraie. Elle consiste dans un mouvement de l'esprit qui va et qui vient entre les perceptions ou les images, d'une part, et leur signification, de l'autre. (...) Qu'elle est la direction essentielle de ce mouvement? On pourrait croire que nous partons ici des images pour remonter à leur signification, puisque se sont des images qui sont donnés d'abord, et que "comprendre" consiste, en somme, à interpréter des perceptions ou des images.*» (H. BERGSON, «L'effort intellectuel», in: *L'énergie spirituelle*, ed. cit., p. 942). Entretanto, poder-se-ia perguntar se no «método» fenomenológico não se cederá, de tal orientativo, à vertente *associacionista* ou *autómata* do pensar?

¹⁰ *Der Aufbau...*, II, 2, §2, p. 51: «... *es gibt eine Anschauung dessen, was es seinem Wesen nach ist, und das kann wiederum ein Doppeltes heissen: was es seinem eigentlichen Sein nach ist und was es seinem allgemeinen Wesen nach ist.*»

¹¹ A própria E. Stein refere, embora afastando essa hipótese, o que poderia ser uma tendência *empirista* nessa fenomenologia: *Ibid.*, p. 51: «*Das klingt stark nach Empirismus, ist aber durchaus keiner, wenn man unter Empirie nur die Wahrnehmung*

É no âmbito do *processo dubitativo*¹², exploratório até da sua *ambiguidade*, que o processo especulativo decorre, ora levando a frágil subjectividade a uma *objectiva constituição outra de si*, ora fazendo com que as *diferenças objectivas e transcendentales se tornem homogêneas adentro no mesmo discurso* ou ordem pensante.

No seu vocabulário de psicologia fenomenológica, E. Stein refere esta dupla intencionalidade da 'alma': «Com efeito, a alma não é plenamente transparente para si mesma, não abarca todos os demais seres e não subsiste por si mesma, embora ao tomar consciência de si se encontre como um ente já constituído de determinado modo.» E acrescenta: «Essa abertura deve entender-se no sentido da intencionalidade, da captação de objectos. Mas também encerra outro sentido: o espírito tem capacidade de receber algo em si (...)»¹³. E esta *aperidade* no sentido do 'mundo' envolve a livre relação possível com os outros...

Ora, o que faz com que cada um *se pense*, como um 'centro' de referência e possível início desse discurso cosmo-poiético, será um certo *poder* que cada individualidade tem em relação ao meio, seja no plano bio-psíquico, seja psico-social, etc.¹⁴. Se parece não se me impor que 'me resuma a mim mesmo', porém essa suposta unidade, ou princípio de integração, está implícita na própria autonomia

und Erfahrung von Einzeldingen versteht.» Quanto ao primado da *ek-sistenz* v. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 42 e segs. (Tübingen, Max Niemeyer, 1963¹⁰, pp. 196 e segs.; ainda J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, reed. 1964, pp. 14 e segs., ou M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, «Avant-propos», pp. VIII e segs. e vide outras referências em Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction*, Hague, M. Nijhoff, 1969, 2 ts.

¹² Lembrado ainda o *método* segundo E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen, Eine Einleitung in die Phänomenologie*, §§ 6 e segs. (ed. Elisabeth Ströker, Hamburg, Felix Meiner, 1977, pp. 16 e segs.)

¹³ *Der Aufbau...*, VII, 3, § 2, pp. 142-143: «... sie [die Seele] ist für sich nicht völlig durchsichtig, sie umfasst nicht alle andere Seiende, und sie ist nicht durch sie selbst, sondern findet sich als ein bestimmt konstituiertes Seiendes schon vor, sowie sie ihrer selbst innewird. Das Geöffnetsein ist im Sinne der Intentionalität zu verstehen, des Erfassens von etwas Gegenständlichem. Aber es hat noch einen andern Sinn: es war schon davon die Rede, dass der Geist etwas in sich aufnehmen kann (...).» (sublinhámos aqui).

¹⁴ Cf. *Der Aufbau...*, pp. 137 e segs.: «Einheit der Kraft». Mesmo na perspectiva freudiana tal *Denknötigung*, ou «necessidade de pensar» provém de *die intellektuelle Aktion*, ou seja, do que visa, por último, o *agir (Handeln)*. Cf. S. FREUD, «Entwurf einer Psychologie», in: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* («Werke»), p. 376; e vide *supra* ns. 3 e 8.

moral, na presumida autocracia volitiva de uma entidade que assim se pensa e é dita tal¹⁵.

Analizando esta extensão da ideia de espírito, E. Stein considera que «o círculo se amplia ainda mais: posso ter alegria não só nos meus valores pessoais, mas também na beleza dos seres da natureza e nas obras de arte, na harmonia das cores e dos sons (...)»¹⁶.

E, sendo certo que tal linguagem por esse alastramento prévio 'me precede' e à própria realidade de tal descoberta pensante, o *intervalo* entre o que depois se descobre cristalizado no *mundo circunstante da linguagem* e as *possibilidades individuais de diversa conjugação* abre as fissuras suficientes para um diverso esclarecimento da situação¹⁷.

¹⁵ Poder-se-ia ainda apontar, não apenas para a lição sartriana de que «*Ainsi le moi que je suis dépend en lui-même du moi que je ne suis pas encore, dans l'exacte mesure où le moi que je ne suis pas encore ne dépend du moi que je suis.*» (Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, ed. cit., p. 69), complementada na análise da transcendência dessa identificação «egóica» em relação ao «devir» da consciência (cf. Id., *La transcendance de l'Ego, esquisse d'une description phénoménologique* (1936¹, in: *Recherches philosophiques*), Paris, Vrin, 1965, sobretudo pp. 54 e segs.), mas também para as recentes teses da complexidade e da *personalidade múltipla* na caracterização «holística» da mente. Vide, por exemplo, Stephen E. BRAUDE, *First Person Plural – Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, N.Y., Routledge, 1991; Roger WALSH e Frances VAUGHAN (eds.), *Paths beyond Ego, The Transpersonal Vision*, N.Y., G.P. Putnam's Son's, 1993; ... vide infra n. 76 e tenha-se presente a seguinte observação «analítica» de Jacques J. ROZENBERG, *Philosophie et folie, Fondements psychopathologiques de la métaphysique*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 205: «*Procédant d'une opération de suture, le délire réduit les ordres hétérogènes, il relie ad hoc des domaines incommensurables. (...) Comme le métaphysicien, le délirant ramène tout aux "identiques" (...). C'est précisément sur ce non-dit de la réduction au "même", que fonctionnait la ruse d'Ulysse, se faisant appeler "Personne".*» (sublinhámos).

¹⁶ *Der Aufbau...*, p. 143: «*Der Kreis erweitert sich aber noch viel mehr: ich kann ja nicht nur an personalen Werten Freude haben, sondern auch an der Schönheit von Naturgebilden und Kuntswerken, der Harmonie von Farben und Tönen.*» Numa sensibilidade complementar cf. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1968, pp. 20 e segs.

¹⁷ Neste ponto seria possível continuar o diálogo em contraponto com E. Stein, remetendo até para a descendência psicanalítica deste estado, - que na linguagem de Teresa de Ávila se diria como de «espelho quebrado» (aqui sem conotação paranóica ou de delírio... a expressão é aplicada aos «hereges»): cf. *Libro de la Vida*, 40, 5: «... *los herejes es como si el espejo fuese quebrado*» -, mas que se encontra estudado por Jacques LACAN, «*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*» (1949), ed. in: Id., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, t. I, pp. 89 e segs., cf. pp. 93-94: «... *le stade du miroir est un drame don't la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation – et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent*

E. Stein, partindo da concepção espectral da realidade do *ente finito*, segundo o vocabulário do Estagirita ainda recebido pela escolástica tomista, coloca a delimitação do espírito finito, não tanto a partir das oposições de 'ser' e 'não-ser', de 'acto' e 'potência', mas da relação entre 'forma' e 'matéria' ¹⁸. E é de particular importância reconhecer nesta referência à *materialidade* um duplo sentido, de 'abstracto' material, como a base corpórea em harmonia com a alma, e de *força*, ou 'dinamismo material' que configura e antecipa o *espiritual*, embora necessite da completude *formal*. O que se reconhece é que, por perfeita que seja a *formação* do ser, ainda lhe pode faltar a *realização*, a encarnação daquele dinamismo que leve ao *acto espiritual* propriamente dito ¹⁹.

Donde a destrição entre o sentido, posto que *simbólico* (de tal linguagem), a não confundir com o sentido *prático* ou moral dessa livre realização ²⁰; complementarmente a distinguir ainda entre os

d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité (...).» Ao arripio destas «heresias» mentais em seu espelho deformado, E. Stein recorre à linguagem metafísica e seu perfeito *speculum*...

¹⁸ Cf. *Der Aufbau*..., pp. 146 e segs. Embora vão ser muito importantes as reflexões que ela faz a partir da doutrina da *potência* e do *acto* («Potenz und Akt») e que, como é sabido, irão constituir a base para a primeira versão de *Endliches und Ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, (in: «Gesamtausgabe der Werke», t. II), Louvain/Freiburg, Nauwelaerts/Herder, 1950¹, reed. 1987).

¹⁹ Cf. *Der Aufbau*..., pp. 147 e segs. E. Stein considera a diferença entre os *abstractos materiais* (*Stoffen*) e os dados *informativos* (*Formungen*), retomando, de algum modo, a tradição do Estagirita e sobretudo revalorizando a tese realista de S. Tomás a propósito do «princípio de individuação», como *materia quantitatae signata*... Cf. *Der Aufbau*... p. 163: «Wie ich schon früher sagte, scheint mir gerade das Prinzip: Individuum de ratione materiae dafür zu sprechen, dass eine bereits geformte Materie kraft ihres Formprinzips für die Gestaltung des Individuums mitbestimmend ist.»; v. também *Endliches und Ewiges Sein*, c. IV, § 3, pp. 223 e segs. Assim, mais do que à *forma* (*Form*) salienta a *força* (*Kraft*) como δύναμις, ou seja, *potentia*. Cf. *Der Aufbau*... p. 148: «Wir fanden für Materie den doppelten Sinn: "Stoff" und "Kraft" und sahen nun, dass selbst das dem Geist anscheinend Fernste, der Stoff, vom Geist durchdrungen ist. Nun gilt es, die Kraft in ihrem Verhältnis zu Geist, Form und Stoff noch besser zu verstehen.» A questão documenta-se já nas *Ideen* § 85 de HUSSERL, a propósito da diferença entre ὄλη e μορφή. Cf. também Michel HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 17 e segs.

²⁰ Cf. *Der Aufbau*..., p. 147: «Der symbolische Sinn und der praktische Sinn hängen innerlich zusammen, entsprechen einander.» Esta imersão do *sentido*, ainda que interpretado «simbolicamente», no âmago da experiência mais densa poderia abrir esta perspectiva *encarnacional* do humano para dimensões de τέχνη (como se desenvolvem em M. HEIDEGGER, «Die Frage nach der Technik», in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1967³, pp. 5-36 e Id., «Der Ursprung des Kuntswerkes», in: Id., *Hölzwege*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1963³, pp. 7-68...) mais do que de πᾶξις (outrossim muito patente no cunho ético dos pensadores judaicos; vide o caso exemplar de Hannah ARENDT, *The Life of the Mind*, London, Secker & Warburg, 1978, 2 vols., cf. vol. II: *Willing*, pp. 172 e segs. (em crítica de Heidegger): «Heidegger's Will-not-to-will»). A ambiguidade entre a antropologia do *homo faber* e do *homo poli-*

*actos espirituais e os estados vivenciados, traduzidos em propriedades permanentes ou adquiridas...*²¹ – tudo isso a resumir o carácter *viático* e dual do homem entre dois mundos: o da necessidade e o da liberdade, o da natureza e o da graça...²².

Ora a resistência do que nos rodeia, embora assim em tais oposições aparentes, parece suscitar que tal *poder* de diversamente a estruturar o constitua como *mediação* de um processo todo ele metamórfico, dialéctico em relação a si mesmo²³.

Mostra-se, afinal, como não é no princípio formal abstracto da *alma* que se encontra esse «centro» de referência para uma realização espiritual, mas por *via prática* até dessa força implícita a que E. Stein se refere «como propriedade permanente do homem como

ticus parece decidir-se a favor deste último sentido, já implícito nas preocupações *axiológicas* do grupo de pensadores a que E. Stein pertenceu (Max Scheler, Adolf e Anna Reinach, Hans Lipps, E. Conrad-Martius... cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A verdade «essencial» da oração – A pretexto de Edith Stein. A procura da verdade pela oração; Oração – linguagem do Essencial», in: *Revista de Espiritualidade*, IX, n.º 36, Out./Dez. (2001), pp. 245-309, sobretudo pp. 247 e segs.) e pedagógicas desta filósofa. Cf. Bruno REIFENRATH, *Erziehung im Lichte des Ewigen. Die Pädagogik Edith Steins*, Frankfurt a. M., Diesterweg, 1985.

²¹ Sendo diversa da destriça tomista entre *actos de homem* e *actos humanos*, posto que conservando certa analogia, esta distinção que E. STEIN (em *Der Aufbau...*, VII: «Seele als Form und Geist», pp. 154 segs.), faz entre os *actos espirituais* e os estados apropriados – remete também para a intuitiva diferença da ascético-mística entre as funções *deliberadas* ou operações espirituais e a sua tradução em «estados adquiridos» (não *deliberados*) que melhor se diriam *estações de alma*, como também se diz na linguagem técnica do sufismo: entre *hal* (e *awhal*) ou «estado» (provisório) e *maqam* ou «degrau, estação» (cf., entre outros, Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968; Faouzi SKALI, *La Voie soufie*, Paris, Albin Michel, 1985, pp. 166 e segs.), ou forma adquirida e realização habitual... Cf. *Der Aufbau...*, p. 154: «Wir haben also zu scheiden: 1. Zwischen geistigen Akten (...) und Zuständlichkeiten, die mir auch als «meine» bewusst werden (...); 2. Zwischen erlebte Zuständlichkeiten und dauernden Eigenschaften (...).»

²² Cf. *Der Aufbau...*, pp. 162 e segs.: «Zusammenfassende Darstellung des menschlichen Individuums.»

²³ Passar-se-á aqui da consideração gnosiológica e de *método* para o próprio *método* como *capacidade mediativa* de um «agir», uma possível transformação da condição humana, ou o advento da *liberdade*... Relembrando ainda a filosofia da acção, naquele *esforço consciente* (cf. H. BERGSON, *supra*, n. 9), poder-se-ia pôr em paralelo com o intento *personalista* deste passo do pensamento de Edith Stein, a reflexão de Maurice BLONDEL (*L'action*, t. II: *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, Paris, P.U.F. (1937¹), 1963, p. 371) justamente sobre a *acção* nessa tensão em relação ao pensar: «*L'action humaine, si bornée qu'elle soit en apparence, dans la durée, dans l'étendue, par la mort, par l'impossibilité de s'achever ou de se réparer, n'a cependant conscience de se produire, de se diriger qu'en ne cessant pas*

um todo que não se vivencia directamente, mas que se nos dá através do vivenciado de modo imediato: por um lado, pelos “sentimentos vitais” próprios, mas também pelo modo através do qual executamos actos que têm um sentido inteiramente diferente (...)»²⁴.

São dimensões de *virtude* e de *mediações* que melhor exprimem o *dinamismo espiritual* da vida moral assim entendida.

No entanto, tal interferência possível, entre estas mediações, ou o meio e sua linguagem, e, por outro lado, este centro provisório e sua conjugação própria, faz surgir o *a mais* de uma finalidade, de uma orientação, qualquer que ela seja²⁵.

Porém, aqui não basta a mera definição moral da pedagogia do humano, pois é a ‘natureza própria do espírito’ «... a que oferece à alma a possibilidade de deitar raízes no mundo espiritual, vivendo a partir dele, por conseguinte também de viver separada do corpo»²⁶.

d'aspirer au-delà, au-dessus de ce qu'elle est déjà ou de ce qu'elle connaît d'elle-même.» Eis a dinâmica dos obstáculos, ou da «ilógica» resistência à mudança... antecipadora das «noites», «desertos»... dos místicos. A meditação blondeliana ressoa aliás este cristianismo agostiniano e aberto à metamorfose espiritual. Cf. Maurice BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. II: *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Paris, P.U.F., 1946, p. 257: «Comment la philosophie intégrale contribue-t-elle à la solution du problème total de la destinée humaine.»: «*Une étude des méthodes auxquelles a recours l'enseignement de la vérité et la formation de la vie personnelle nous a montré la causalité réciproque de la pensée et de l'action, de la vue savante et de la vie fidèle à la lumière reçue.*»

²⁴ *Der Aufbau...*, VII, 3, § 4, d), p. 155: «*Die Kraft ist dauernde Eigenschaft des ganzen Menschen, die nicht unmittelbar erlebt wird, sondern durch unmittelbar Erlebtes zur Gegebenheit kommt: das sind einmal die eigenen "Lebensgefühle", die sie bekunden, dann aber auch die Vollzugsweisen der Akte, die selbst einen ganz anderen Sinn haben, (...)*» (sublinhámos aqui). Será ainda a lição da *potentia* activa na unificação consciente segundo TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. de Veritate*, XVI, a. 1, 13: «*Dato autem quod sit potentia activa, ulterius non recte procedit: non enim in anima sunt duae formae sed una tantum quae est eius essentia, quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas sed super unam essentiam animae*» (sublinhámos).

²⁵ Cf. *Der Aufbau...*, p. 193: «*Es gehört ferner zum menschlichen Sein, dass es ein Entwicklungsgang ist, ein zielbestimmtes Werden. Was wir in der Erfahrung vor uns haben, ist immer Durchgangsstadium dieses Werdeganges*» (sublinhámos). É a consciência da incompletude do humano, sua *finitude*, mas também *Homo viator* no sentido em que se pode aproximar a «metafísica da esperança» de Gabriel MARCEL, «*Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance.*» (in: ID., *Homo viator, Prologomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944¹, reed. 1963, pp. 37 e segs.) da *pedagogia do desenvolvimento moral e espiritual* da pessoa em E. Stein.

²⁶ *Der Aufbau...*, p. 165: «*Dass sich mie dieser Entfaltung für die Seele die Möglichkeit ergibt, in der geistigen Welt Wurzel zu fassen und aus ihr zu leben, darum*

Normalmente haverá fins bem imediatos e congruentes com a circunstância, adaptativos ou conservadores segundo a repetibilidade ou a manutenção de tal dialéctica²⁷. Porém, pode também advir, *especulativo*, um desdobramento daquele centro subjectivo, dando-lhe um reforço do seu poder de afirmação e justamente pela sua potenciação em relação ao mundo ou ao reino até transcendente da alteridade²⁸.

Por isso, acrescenta E. Stein: «Eis um dos pontos em que o conhecimento natural encontra os seus limites e só um salto para o transcendente poderia tornar compreensível o incompreensível»²⁹.

Porém, a despeito do abrupto dessa extremada alteridade, Edith Stein vai considerar justamente o plano intermediário em que a *comunidade* pode manifestar a congruência entre a condição social, adaptativa, do convívio humano e, por outro lado, o carácter ideal e *tipológico* da comunidade espiritual³⁰. Ou seja, antecipar

*auch getrennt vom Körper zu leben, ist aus dem Wesen des Geistes zu verstehen.» Vide em contraponto a leitura de Michel HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 36 e segs.*

²⁷ É ainda o que E. Stein considera na dimensão «sociológica» do homem em situação (*Der Aufbau...*: VIII «Das soziale Sein der Person», pp. 166 e segs.), nos actos e relações sociais (*Ibid.*, pp. 167 e segs.), nos *tipos humanos* e de comunidade que forma (*Ibid.*, pp. 170 e segs.: «Typen und Typenbildung»), e inclusive deste πολιτικὸν ζῶν (ARIST., *Polit.* I, 1, 1253a 3) em termos de *Volk* (lembrando toda a herança do pensamento alemão neste sentido e desde HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit...*), cf. *Der Aufbau...*, VIII, 3: «Analyse des Volkes und der Volkszugehörigkeit», pp. 177 e segs.

²⁸ Cf. *supra* n. 17. De facto, a partir da *abertura* do ser individual ora para a condição social ora para uma outra possibilidade de seu desenvolvimento *ad intram*, advém o passo da *consideração filosófica do homem à teológica*: «Überleitung von der philosophischen zur theologischen Betrachtung des Menschen.» (*Der Aufbau...*, pp. 193 e segs.).

²⁹ *Der Aufbau...*, p. 165: «Hier ist einer jener Punkte, wo die natürlich Erkenntnis versagt und nur ein Sprung ins Transzendente das Unbegreifliche begreiflich macht.»

³⁰ Cf. *supra* n. 27. Levaria muito longe a ponderação de todas as implicações desta consideração *tipológica* de E. Stein, por um lado rejeitando um forçoso condicionamento ráxico – *Ausschaltung des Rasseproblems* (*Der Aufbau...*, pp. 177 e segs.; o que bem significativo seria na Alemanha da época e da ascensão do *III Reich...*), por outro, não deixando de hipervalorizar a pertença a um povo e, em particular, a uma família («... das menschliche Sein als ein individuell und personal geschaffenes und als ein durch Abstammung schon typisch gesondertes zugrunde liegt. Diese Typie ist uns als Familien- und evtl. Stammestypiebegreiflich (...).» (*Der Aufbau...*, p. 177); v. ainda, no seu caso, a herança judaica... cf. E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*, in: «Werke», VII), e afinal uma certa «alma colectiva», *cultural* de tal desenvolvimento humanístico. Numa palavra: a condição pedagógica que aqui antecipa e dá sentido à Igreja como *escola comunitária*...

neste *ser social* do humano ou nesta condição de *inter-subjectividade* um *modelo* de comunhão espiritual sobrenatural e, enfim, de *união com Deus*³¹.

É esta *comunicação* no exacto sentido de «tornar comum»³² que justifica a própria iniciativa da fala, do uso da linguagem como se um meio de realização, esclarecendo pontos de partida, definindo finalidades, mesmo que assim pedagógicas ou provisórias.

«Ou mais exactamente, na estrutura do ser pessoal há algo de comum com os demais membros dessa comunidade (...)»³³. No entanto, E. Stein – após confirmar a partir de Tönnies, a justa destrição entre *Gesellschaft*, mera *societas*, e *Gemeinschaft*, autêntica *communitas*...³⁴ –, reconhece que o que mais importa não é a pertinência real a tal ou qual comunidade, mas à função do *tipo* ideal que

³¹ O pensamento por *modelos conceptuais* terá sempre as limitações da respectiva lógica *analógica* e, tal como se aponta em relação à transposição da *estrutura psicológica do humano* para uma *compreensão teológica trinitária* (cf. *infra* n. 37 e *vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Abertura trinitária do humano ou pedagogia mimética da *imago Dei?* – perspectivização espiritual do tema do Homem, como imagem da Trindade, em Edith Stein» (Confer. na XVII Semana de Espiritualidade), in: *Rev. de Espiritualidade*, VIII, n.º 32, Out./Dez. (2000), pp. 245-278), assim também no caso deste *paradigma comunitário e relacional intersubjectivo*, a sua projecção para a comunhão e vida espiritual se pode revelar muito limitativa, pelo menos a despeito de outra lição dos místicos... a do *realismo dos santos* que regista na «*Einleitung*» de *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce* (Louvain/Freiburg, Nauwelaerts/Herder V., 1950, reed. in: «*Werke*», t. I).

³² A dimensão social ou colectiva da *comunicação* é aprofundada na *comunidade* (cf. *infra* n. 34 a destrição entre *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*) que E. Stein irá perspectivar como «reino dos espíritos» (*Kreuzeswissenschaft*, pp. 170 e segs.), e, portanto, num tornar *comum* já de relação espiritual... de *comunhão*, como dirá Thomas MERTON, «Symbolism: communication or communion?», in: ID., *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, pp. 54-79.

³³ *Der Aufbau*..., p. 170: «... *er hat im Aufbau seines personalen Seins etwas, was ihm mit allen anderen dieser Gemeinschaft gemeinsam ist und ihn von der Angehörigen anderer Gemeinschaften unterscheidet.*» Apesar de ainda distantes da Escola de Frankfurt, não deixa de ser oportuno convocar a este propósito da *Gemeinschaft* outros paralelos com Karl-Otto APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1972 (cit. *apud* trad. ingl., London, Routledge, 1980, pp. 136 e segs.: «The communication community as the transcendental presupposition for the social sciences»), mesmo com Jürgen HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1981, numa evolução social e comunicativa dessa «condição humana», cf. ainda Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago/London, Chicago Univ. Pr., 1958, pp. 22 e segs.: «The Public and Private Realm».

³⁴ Cf. *supra* n. 32. *Vide* Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887), reed. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

ela representa em cada caso, desde a família, a hereditariedade... até ao povo, à matriz cultural, etc.³⁵.

Será a partir do *dinamismo* suscitado pelo *tipo* assim comunitariamente validado que parece ter sentido a consideração teológica da plena educação do homem ou a pedagogia da sua perfectibilidade³⁶.

E, embora constituindo a mediação de algo que transcende, ou que ontologicamente se supõe 'além da lógica do discurso', esse intento pensante justifica-se ainda a partir da sua *potencialidade*, não tanto em relação a uma sua *representação* (*Vorstellung*) em termos de conhecimento, de finalização útil, de comunicação, mas, outrossim, de pensamento, de *poética* desinteressada ou até de pura expressividade³⁷.

E. Stein admite que na economia espiritual se reponha a fecundidade da vida em comunidade, mesmo fora da relação social... nesse dom de si: «A partir da ordem da redenção compreende-se que também uma vida completamente apartada do

³⁵ Cf. *Der Aufbau...*, p. 170: «*Da jeder Mensch einer ganzen Reihe von Gemeinschaften angehört, verkörpert jede auch eine ganze Mannigfaltigkeit von Typen (...)*»

³⁶ É nesta perspectiva que se deve entender a *santificação* ou a *via perfectionis* do humano, tal reflecte *pedagogicamente* E. Stein a propósito vários exemplos (cf. «*Lebensgestaltung im Geist der heiligen Elisabeth*»; «*Liebe um Liebe: Leben und Werk der hl. Teresa von Jesus*»; «*Die hl. Teresia Margarete vom Herzen Jesu*»; «*Ein auserwähltes Gefäß der göttlichen Weisheit. Sr. Marie-Aimée de Jésus aus dem Karmel der Avenue de Saxe in Paris*»..., in: E. STEIN, *Verborgenes Leben*, in: «*Werke*», t. XI) e perante o «caminho da cruz» no místico Doutor carmelita: *Kreuzeswissenschaft*, ed. cit. *supra*.

³⁷ Cf. *Der Aufbau...*, pp. 195-196: «*Katholischer Glaube steht und fällt mit den Mysterien, und zur Idee des Mysteriums gehört die Unzugänglichkeit für natürliche Erkenntnis. Diese Unzugänglichkeit bedeutet nicht Unbegreiflichkeit.*» (sublinhados). Trata-se de reconhecer que o *lógos* não é tanto *expressão do pensamento*, quanto sua determinação prévia, embora também como *recolhimento*, sendo o humano, como diz M. HEIDEGGER, o «pastor do Ser» («*Ein Brief über den "Humanismus"*» in: ID., *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den »Humanismus«*, Bern, Francke V., 1954, p. 90: «*Der Mensch ist der Hirt des Seins*»), e meditando a partir de Hölderlin essa originária condição de «*dichterisch wöhnet der Mensch...*» (in: ID., *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., t. II, pp. 61-78; também ID., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1971⁴; cf. Arion L. KELKEL, *La légende de l'être, Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980, pp. 322 e segs.; David HALLIBURTON, *Poetic Thinking, An Approach to Heidegger*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1981. Não esquecer que, ainda para J.-P. SARTRE, em *La Transcendance de l'Ego*, ed. cit., p. 61, a própria *egoidade* é tal «constructo» poético: «*Il serait intéressant d'étudier les divers types de procession de l'Ego à ses états. (...) Avec les différentes consciences (prélogiques, enfantines, schizophréniques, logiques, etc.) la nuance de la création varie, mais elle demeure toujours une production poétique.*»

mundo e separada de toda a comunidade terrena possa ser fecunda para a humanidade»³⁸.

A palavra pensante excede, pois, a linguagem comunicativa, e o intento de esclarecimento não é tanto pedagógico ou social, mas reflui sobre si mesmo numa auto-evidenciação que é capacidade de lucidez ou liberta expressão desse poder referenciador³⁹.

É a lição de Agostinho no *De trinitate* quando recupera a imagem da Trindade no homem e revê este à luz dessa relação trinitária, mais num ensinamento antropologicamente rico do que de igual valor teológico: «... as diversas possibilidades de conceber a imagem de Deus inscrita no espírito humano» (cit. Agost., *de Trinit.* IX, 10)⁴⁰.

É neste contexto dúbio de um *dizer* que assim se *indica* e, no entanto, cede desde início ao *falar* da *comunicabilidade* óbvia e finalística⁴¹, que se situa de forma ambígua a reflexão fenomenológica em causa:

³⁸ *Der Aufbau...*, p. 192: «Aus der Erlösungsordnung wird es begreiflich, dass auch ein völlig weltabgeschiedenes und von aller irdischen Gemeinschaft gelöstes Leben für die Menschheit fruchtbar sein kann.»

³⁹ Cf. *Der Aufbau...*, IX, I, § 4 «Unentbehrlichkeit der Offenbarungswahrheit vom Menschen für die Erziehungsarbeit und Erziehungswissenschaft», p. 195: «Zu wissen, was wir sind und was wir sein sollen und wie wir zu dem gelangen können, was wir sein sollen, ist jedes Menschen dringlichste Angelegenheit» (sublinhámos). Mas é importante notar que não se propõe uma *pedagogia da passividade*, outrossim a partir desse mesmo *poder* (*ainda que sem poder*)... cf. Claude MORALI, «La guérison qui fait foi» (in: I. STENGERS (dir.), *L'importance de l'hypnose*, ed. cit., p. 355). Será ainda a essa luz, não já e tão só *lumen naturale*, que se pode apontar para uma *metamorfose espiritual* (em *Llama de Amor Viva*, dir-se-ia)... cf. *Der Aufbau...*, p. 200.

⁴⁰ *Der Aufbau...*, p. 30: «Augustin hat mit äusserster Schärfe verschiedene Möglichkeiten herausgearbeitet, das Gottesbild im Menschengestalt zu fassen.» Vide AGOST., *de Trin.* IX, 11, 16: «Habet ergo animam nonnullam speciei notae similitudinem, sive cum ea placet, sive cum eius privatio displicet. Quocirca in quantum Deum novimus, similes sumus: sed non aequalitatem similes, quia nec tantum eum novimus, quantum ipse se. (...)»

⁴¹ Contrasta-se o *dizer* (< δεικνυμι, *dicere*, da raiz *deik- «indicar», «assinalar»...), no seu carácter *semiótico* (simbólico também) com o *falar* (< *fabulare*, também *parabolare* < παραβολή, «movimento parabólico», «falar acerca»...), numa acepção *semântica* e de «representação» alegórica, desdobramento mental... (*vide* nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein», in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284), pois o que está presente na *mediação* filosófica do caminho de perfeição, segundo E. Stein, é ainda a pedagógica pretensão de uma descrição fenomenológica, um esclarecimento *semântico*... Deve sublinhar-se como divergiram os caminhos dela e de Heidegger, afinal até a partir de interesses semelhantes no âmbito da *filosofia da religião* (a propósito de Schleiermacher, ainda de um texto de

«... a meta geral, comum para todos os homens...»⁴².

Mas acresce à mesma um outro eixo de ambiguidade que, aliás, resulta em parte da conversão daquele na polarização do finito e do infinito, do imanente e do transcendente.

«O espírito do homem ama-se a si mesmo. Para poder amar-se, tem de se conhecer. O conhecimento e o amor estão no espírito; são uma só coisa com ele, são a sua vida. E, entretanto, diferentes dele e entre si. O conhecimento nasce do espírito, e do espírito que conhece procede o amor» – declara E. Stein, comparando nesta relação finita com o modelo trinitário divino⁴³.

De facto, a alteridade do mundo, o antecedente do comunicável ou a periferia do «outro» como orientativo da moção primeira do pensar, da orientação vulgar e intra-mundana de tal consciência, transforma-se numa *transcendência qualificada* como supra-mundana, o que desloca o centro desse Todo para o referencial deste Universo⁴⁴.

«O homem é só por Deus, e é o que é por Deus.» – afirmação esta em que E. Stein muito se afasta da clássica concepção do *ser criado* e da própria autonomia relativa do *humano*, tipificada, por

A. Reinach sobre o tema (cf. A. REINACH, in: *Sämtliche Werke*, München, Philosophia, 1989, t. II, p. 795) e tendo como pano de fundo até pretextos comuns (caso do provocante artigo de Ernst TROELTSCH, «Die Zukunftsmöglichkeit des Christentums», in: *Logos*, 1 (1910-11), pp. 165-185 em que já se defendia a liberdade de consciência e o desenvolvimento da vida interior), já que em Heidegger surge um interesse «apofático» pelos *místicos* (cf. F. O'MEARA, O.P., «Heidegger and His Origins: Theological Perspectives», in: *Theological Studies*, 47 (1986), p. 213: «It's a tragic lacuna in Heideggerian research that his lectures on the winter semester 1919-20, "The Philosophical Foundations of Medieval Mysticism", have not survived.»), enquanto em E. Stein prepondera a preocupação «dominicana» pelo *ensino do caminho* antropológico-espiritual de perfeição. Vide a crítica de Edith Stein a Heidegger: «Martin Heideggers Existentialphilosophie» (in: *Welt und Person. Beiträge zum christlichen Wahrheitsstreben*, «Werke», t. VI).

⁴² *Der Aufbau...*, p. 35: «... für alle Menschen gemeinsamen Ziel eine Differenzierung der Ziele, (...)» Dizia antes: *Ibid.*, p. 35: «Um die Idee des vollkommenen Menschentums zu gewinnen, stehen verschiedene Wege zur Verfügung.» (sublinhámos).

⁴³ *Der Aufbau...*, p. 30: «Der Menscheng Geist liebt sich selbst. Er muss sich erkennen, um sich lieben zu können. Erkenntnis und Liebe sind im Geist, sind also eins mit ihm, sind sein Leben. Und noch sind sie von ihm und voneinander unterschieden. Die Erkenntnis wird aus dem Geist geboren, und aus dem erkennenden Geist geht die Liebe hervor.» Cf. *supra* n. 40.

⁴⁴ *Der Aufbau...*, p. 31: «Der Mensch ist nur durch Gott, und ist, was er ist, durch Gott.»

exemplo, no conhecido lema de Píndaro: 'Homem, torna-te naquilo que és'⁴⁵.

A doutrina que aqui se antecipa é, pois, a da *imago Dei* implícita e excedente na alma, qual *verdade divina* assim impressa no espírito, tal E. Stein meditou na sua reflexão sobre as *Quaestiones disputatae de veritate* (sobretudo 10.^a)⁴⁶.

O centro subjectivo como parte desse Todo mundano passa a ser a *individuação central* ou nuclear de uma universalidade em aberto, ou de tal Transcendência assim objectivamente hipostasiada⁴⁷.

E de tal radical *individualidade*, E. Stein, em vários passos, limita-se a sublinhar o seu «carácter misterioso»⁴⁸.

A análise fenomenológica da existência pessoal, e em contexto assim também de abertura *ao mais*, torna-se como que contagiada dessa indefinida actualização transcendente do seu poder, ainda que na potência comunicável e definido discurso dessa mesma finalização em vista⁴⁹. Transcendentalização do mundano ou mundanição do Transcendente? – poder-se-ia questionar.

⁴⁵ Cf. PÍND., *Pít.* II, v. 130: 'Τένοι, οἷος ἐσοὶ μάθων.' Em E. Stein a fórmula é outra: «... was wir sein sollen...» (*Der Aufbau...*, p. 195), no que, por outro lado, relembra o humanismo moral de TERÊNCIO: 'Nil humani mihi alienum puto ergo homo sum'.

⁴⁶ Cf. *Der Aufbau...*, p. 31: «Weil der Geist ist und weil er als Geist mit dem Licht der Vernunft, d.h. mit dem Abbild des göttlichen Logos, ausgerüstet ist, kann er erkennen.» – remetendo em nota para TOMÁS DE AQ., *de Veritate*, quaestio 10 («a Verdade no espírito humano») e 24 («sobre a liberdade»).

⁴⁷ Do ponto de vista *psicológico* (lembrados de «*Psychische Kausalität*», in: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, t. V (1922), pp. 2-116) e num contraponto actual, renovando também as teses psicanalíticas, poder-se-ia dizer que aqui se encontra o passo do *solipsismo*, cujo análogo psicopatológico será a «loucura»: cf. Jacques J. ROZENBERG, *Philosophie et folie*, ed. cit., pp. 156 e segs. De facto, a própria técnica de *substituição* (vide É. LÉVINAS, «La substitution», in: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Hague/Paris, Kluwer Acad./Martinus Nijhoff, 1974, pp. 152 e segs.; *infra* n. 49) como superação desse subjectivismo é secundarizada, pondo em causa aquela abertura ao Outro, como *paranoia*: «Selon l'expression de Lacan: "je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée; je pense à ce que je suis, là, où je ne pense pas penser" [in: *Écrits*, p. 517]» (*Ibid.*, pp. 158-159).

⁴⁸ *Der Aufbau...*, p. 35: «Dabei ist besonders daran zu denken, dass die Individualität etwas Geheimnisvolles ist, (...)»

⁴⁹ Mais que o eco do τὸδε τι ε do *individuum* da tradição metafísica clássica, ou da «auto-referenciação» da *consciência* como a *Selbstbewusstsein* hegeliana, o que está presente é a *pessoa* como *ek-sistenz* posto que assim «aberta ao Outrem»... Está suposto, no entanto, o *connatus* fundamental desta perseverança no ser tal (como se recorda de B. ESPINOZA, *Eth.* III, Prop. vi: «Unaquaeque res, quantum in se est, in suo

Embora E. Stein afirme claramente que: «o ideal da perfeição é [para o ideal humanista] um objectivo terreno para o qual tende a evolução natural da humanidade» e «na concepção cristã se trate de um objectivo transcendente: o homem possa e deva esforçar-se por ele, mas não lhe tendo sido dado alcançá-lo pelas suas exclusivas capacidades...»⁵⁰, – nem sempre se garante tão racional (e humanista) distinção...

Por isso haverá nada menos do que quatro discursividades no caso em presença:

(1) O discurso que representa um olhar incoativo sobre o mundo

– «a tranquila superfície da consciência, ou da vida externa e bem ordenada (...)»⁵¹

e (2) o que neste se potencia como meta-lógica de tal Transcendência assim suposta

– «as doutrinas do estado originário e da natureza humana do Redentor são de especial relevância para a imagem ideal da natureza humana»⁵²;

esse perseverare conatur.»), que parece reiterar-se ainda pela *parthésia* ou correspondência à interpelação essencial da Vida. E, nisto, pressente-se o lastro judaico desta revelação na e pela *palavra* da própria pessoa..., cf. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ed. cit., pp. 43 e segs.; ID., «Éthique et esprit» (in: *Évidences*, n.º 27 (1952), reed. in: ID., *Difficile liberté – Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, pp. 13 e segs., ainda ID., «Langage et proximité», in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, pp. 217 e segs. Vide ainda Marie Catherine BAREHEART, *Person in World, Introduction to the Philosophy of Edith Stein* («Contributions to Phenomenology», vol. 27), N.Y., Kluwer Acad., 1997.

⁵⁰ *Der Aufbau...*, p. 31: «Das Vollkommenheitsideal ist für diese ein irdisches Ziel, das Ziel, dem die natürliche Menschheitsentwicklung zustrebt. Nach christlicher Auffassung ist es ein jenseitiges Ziel, an dem der Mensch wohl mitwirken kann und muss, das er aber nicht allein durch seine natürlichen Kräfte erreichen kann.» (sublinhámos aqui).

⁵¹ *Der Aufbau...*, p. 26: «Wenn der klare Spiegel des Bewusstseins oder auch des wohlgeordneten äusseren Lebens...»

⁵² *Der Aufbau...*, p. 35: «So sind die Lehren vom Urstand und von der menschlichen Natur des Erlösers besonders wichtig für das Idealbild der menschlichen Natur. Es ist ferner zu beachten, dass die Offenbarung nicht nur ein allgemeines Bild des Menschen zeichnet, (...)» E. Stein segue a exegese tradicional do tema da «queda» ou do *pecado original* e até nesta obra se refere às suas consequências na leitura teológica que apresenta da Imaculada Conceição: *Der Aufbau...*, p. 164.

por outro lado, (3) o que neste plano leva a uma discursividade já finalizada, ou postulada tal no seu mesmo antecipar um sentido último para tal Transcendência,

– «Tudo isso nos recorda que o autêntico educador é Deus. Só Ele conhece a todo o homem no seu mais fundo interior, só Ele tem em vista com toda a nitidez o fim de cada um e sabe que meios conduzirão a esse fim»⁵³;

e, enfim, (4) o que, por conseguinte, acabe por ser o da mundani-zação deste mesmo plano.

– «Há que ter em conta que a Revelação não se limita a esboçar uma imagem geral do homem, mas tem em conta as diferenças entre os sexos. Presta atenção à individualidade de cada pessoa (...)»⁵⁴.

Porém, esta estruturação complexa que aqui se manifesta não está explícita no próprio exercício pensante que, outrossim, se constitui num híbrido final, sobretudo na forma textual de uma síntese. É o cerzido final do que não se distingue na literalidade, na estratégia metafórica e meta-linguística, nem sequer nas formas de finalidade moralizante ou de poética de uma experiência mais subida, e, contrariando um tal paralelismo mais típico dos antigos hábitos exegéticos, apresenta-se como uma hermenêutica se não encerrada em círculo fechado, pelo menos no novelo da sua mesma perene dialecticidade pedagógica...⁵⁵.

⁵³ *Der Aufbau...*, pp. 35-36: «Das alles mahnt daran, dass der eigentliche Erzieher Gott ist, der allein jeden einzelden Menschen bis ins Innerste kennt, der allein das Ziel jedes einzelnen zweifellos vor Augen hat und weiss, welche Mittel dazu dienen, ihn ans Ziel zu führen.»

⁵⁴ *Der Aufbau...*, p. 35: «Es ist ferner zu beachten, dass die Offenbarung nicht nur ein allgemeines Bild des Menschen zeichnet, sondern die Differenzen der Geschlechter berücksichtigt und auch der Individualität Rechnung trägt.»

⁵⁵ Poder-se-iam comparar estes vários níveis de *estratificação da discursividade* em E. Stein, aproximando, noutro sentido, a Henry DUMÉRY, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t. II: *Catégorie de foi*, Paris, P.U.F., 1957, pp. 181 e segs.: «De la mentalité projective», ch. X – «De la quadruple racine des expressions de la foi», vide p. 181: «Nous avons montré que la conscience est hiérogénique comme elle est axiogénique; également, qu'elle est mythogénique, parce que l'imagination est spontanément chronomorphe» – e após ter verificado estas três dimensões no Cristianismo (a religiosidade supersticiosa, o valor dogmático da Redenção, a escatologia mítica...) , esclarece a última e específica desta fé: a do *plano histórico* (cf. *Ibid.*, pp. 199 e segs.) Veja-se que são ainda glosas da pluralidade semântica do comentarismo medievo e dos «quatro níveis» fundamentais de exegese escriturística: *literal, alegórico, simbólico ou moral e anagógico*, exigindo

«A teoria da formação de homens que denominamos *pedagogia* é parte orgânica de uma imagem global do mundo, quer dizer de uma *metafísica*». Mas o círculo hermenêutico torna-se claro quando reconhece que irão ser os contextos das teorias e dos procedimentos pedagógicos a manifestarem esses mesmos contextos metafísicos⁵⁶.

Embora a intenção de tal análise fenomenológica se justifique em termos de uma descrição de intencionalidades vividas, mais do que do regime da representação mental e seus critérios teóricos e judicativos, isso não significa que o contágio da representatividade e da referida discursividade não prejudiquem a aporética pureza da investigação em curso.

É muito importante a observação de E. Stein a propósito dos limites desse conhecimento modelar: «Ser exemplar de um tipo nunca implica ser derivável e explicável por completo a partir do mesmo. Com efeito, os tipos não se podem determinar com exactidão matemática. Os seus exemplares não guardam em relação a eles as mesmas correspondências que as cópias com o clichê, mas encarnam o tipo com maior ou menor pureza. Nem sequer a mais pura encarnação do tipo é um *mero* exemplar do mesmo, outrossim mostra-o numa caracterização individual»⁵⁷.

De facto, nesta cerzida linguagem, de ditos esclarecimentos vivenciais e daquela situação inicial, nem há o impossível da linguagem privada ou do individual (tal a aporética de Wittgenstein)⁵⁸,

aqui a correspondência que se deixe para o fim o plano literal-histórico (aliás o místico «encarnacional» por excelência...), cf., entre outros: H. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1964; Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1999, sobretudo para os paralelos com o comentarismo judaico, pp. 359 e segs.; cf. *supra* n. 30 e *infra* n. 85.

⁵⁶ *Der Aufbau...*, p. 23: «Die Theorie der Menschenformung, die wir Erziehungswissenschaft nennen, gehört organisch in den Zusammenhang eines Gesamtbildes der Welt hinein, d.h. in eine Metaphysik (...).»

⁵⁷ *Der Aufbaus...*, p. 42: «Aber Exemplar eines Typus sein heisst niemals: restlos aus dem Typus ableitbar und erklärbar sein. Denn Typen sind nicht mathematisch exact fassbar, und ihre Exemplare entsprechen ihnen nicht wie Abdrucke einem Clichê, sondern verkörpern den Typus mehr oder weniger rein. Und auch die reinste Verkörperung ist nicht bloss Exemplar eines Typus, sondern zeigt ihn in einer individuellen Ausprägung.» Esta «tipologia» contrasta com o realismo judaico da realização de cada pessoa e até se pode analogar ao *daimon* na crítica de Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, trad. ingl., N.Y., Holt, Rinehart & Wilson, 1971, pp. 212 e segs. E. Stein também reconhece que o «eu» não é um *reines Ich* mas esse trânsito mais complexo (cf. *Endliches und ewiges Sein*, in: «Werke», t. II, p. 458 e segs.).

⁵⁸ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophischen Untersuchungen*, ed. cit., §§ 272 e segs.; vide Garth HALLETT, *A Companion to Wittgenstein's «Philosophical Investiga-*

nem o indizível da transcendência temporal e da inquietude perante a espessura angustiante do mundo (nos limites metafísicos da *Sorge* heideggeriana)⁵⁹; e, também, nem há o simples inefável dos místicos (de Plotino a Eckhart, etc.)⁶⁰, ou ainda a denúncia de uma construção mágico-mítica do «eu» de referência (no 'niilismo' de Sartre...)⁶¹.

Seria o recuo do plano da linguagem interpelante para o da espessura do *ser-estar* sem mais: «Há algo que ele [E. Stein está a referir-se a M. Heidegger] recorda e contudo o leva uma vez mais a refugiar-se no mundo: trata-se da *angústia*, que acompanha o ser mesmo. Na angústia manifesta-se ao homem o que é a sua existência. (...) À sua existência pertencem possibilidades que tem de aceitar livremente e entre as quais tem de decidir. (...) Mas não lhe foi assinalado nenhum outro fim que o ser mesmo e o de perseverar no nada do seu ser»⁶².

Ora, no seu *falar* ou justamente *efabulação* são aparentemente superados aqueles impedimentos, 'caminhos que não levam a parte alguma', e, evitando essa «quadratura» – essa *crux philosophorum* –, a fala torna-se *teologicamente convergente* fazendo das valências da *fé e da vivência religiosa* o contornar possível de tais dificuldades⁶³.

tions», Ithaca/London, Cornell Univ. Pr., 1977, pp. 306 e segs.: «The Problem of Privacy»... e outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, «A cor do Indizível ou da Estética da Lógica em Ludwig Wittgenstein», (Com. ao Colóquio Luso-Austríaco Wittgenstein), Lisboa, 15-16 de Dez. 1980), in: *Rev. Port. Filosofia*, XXXVIII - I, n.º 1, Jan./Março (1982), pp. 87-120; Id., «Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein», in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

⁵⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 41: «Das Sein des Daseins als Sorge», ed. cit., pp. 191 e segs.; também ID., *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1969, pp. 33 e segs.; e cf. E. STEIN, *Martin Heideggers Existentialphilosophie* (in: *Welt und Person*, «Werke», t. VI, cf. Vincent AUCANTE, «La mort et le néant chez edith Stein et Martin Heidegger», in: Vários Autores, *Edith Stein – La quête de la vérité*, Saint-Maur, Éd. Parole et Silence, 1999, pp. 87-99.

⁶⁰ Entre outros estudos cf. Michael A. SELLS, *Mystical Languages of Unsayng*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1994, pp. 6 e segs.

⁶¹ Cf. *supra* ns. 15 e 37 e vide J.-P. SARTRE, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 23 e segs.

⁶² *Der Aufbau...*, pp. 28-29: «... was ihn unablässig daran mahnt und doch immer wieder treibt, sich davor in die Welt zu flüchten: das ist die angst, die unabhebbbar mit seinem Dasein selbst verknüpft ist. In ihr kündigkeit sich ihm an, was sein Dasein ist, (...). Zu seiner Existenz gehören Möglichkeiten, die er frei ergreifen, zwischen denen er sich entscheiden soll. (...) Aber es ist ihm kein anderes Ziel gesteckt, als er selbst zu sein und in der Nichtigkeit seines Seins auszuharren.»

⁶³ Seria a lição de Max SCHELER em *Vom Ewigen in Menschen...* e em Edith Stein são por demais importantes as suas investigações psicológicas (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (1922),

E se, como diz Edith Stein, Heidegger não edificou qualquer teoria pedagógica, «só será possível evitar o niilismo pedagógico derivado do niilismo metafísico se se conseguir superar este último com uma metafísica positiva que dê resposta adequada ao nada e aos abismos da existência humana»⁶⁴.

Os «jogos de linguagem» permitem atenuar o *angustiante indizível*, como, por outra parte, esta dimensão emocional permite identificar uma subjectividade, um projecto vivencial que assim se legitima mesmo transpondo tal figurino de pessoa para o inenarrável transcendente⁶⁵.

A própria posição crítica em relação à base 'material' do psiquismo e da vida humana – ela fala mesmo do carácter nocivo dessa psicologia até no âmbito da direcção espiritual...⁶⁶ – não tem correlativa posição crítica do lado 'espiritual' da sua definição ideal. De facto, ao analisar a condição básica do homem procura-lhe, quer

in: Tübingen, M. Niemeyer, reed. 1970) que a levam a exigir em *termos emocionais e éticos* o complemento de uma *causalidade física* e, por conseguinte, a ordem metafísica de um *sobrenatural*... No entanto, poder-se-ia levantar a esta indagação da *subjectividade* à Transcendência a ambiguidade entre a identificação psíquica *idiopática* ou meramente *heteropática* e, assim ilusória para uma real descoberta de tal transcendência. Observação crítica em M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), in: «Gesammelte Werke», Bern/München, Francke, t. VII).

⁶⁴ *Der Aufbau...*, pp. 29-30: «*Dem pädagogischen Nihilismus zu entgehen, der in der Konsequenz des metaphysischen Nihilismus liegt, ist nur möglich, wenn der metaphysische Nihilismus überwunden wird durch eine positive Metaphysik, die dem Nichts und den Abgründen des menschlichen Daseins selbst gerecht wird.*» Cf. *Ibid.*, p. 29: «*Heidegger hat keine pädagogische Theorie aufgebaut (...)*» Cf. ainda *supra* n. 59.

⁶⁵ Já em J.-P. SARTRE se reflecte no contexto extremado das 'metáforas' da subjectividade, ou como a sua necessária *representação* a título de eventual superação. Caso de Kierkegaard, segundo a sua interpretação do «passo» para Deus gerado a partir desse «*témoin singulier, ou, comme il dit, "extraordinaire" par le redoublement, en lui, de l'attitude subjective: il est pour nous objet de savoir en tant que témoin subjectif de sa propre subjectivité, (...)*» («L'universel singulier», in: *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, reed. 1990, p. 297). Por um lado, tenha-se ainda presente a análise feita a partir de Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, ed. cit., pp. 240 e segs., quando chama a atenção para os estados psicológicos como *representações* do mundo e, posto que demarcando-se de Fodor (*The Language of Thought*) e, outrossim, retomando Quine («*Grades of Theoreticity*», in: L. FOSTER e J. W. SWANSON (eds.), *Experience and Theory...*), salienta as *sub-determinações da teoria pela experiência*. Por outro lado, o efeito «especular» da transposição *metafísica* pode ter um particular valor «edificante» (*Ibid.*, pp. 373 e segs.).

⁶⁶ Cf. *Der Aufbau...*, p. 28: «*darum ist die laienhaft geübte Psychoanalyse nicht nur eine pädagogische Gefahr, sondern eine Gefahr für das gesamte soziale Leben, eine ganz besonder auch in der Seelensorge.*»

o restauro do *estado originário*, à luz da herança adâmica⁶⁷, quer as *marcas trinitárias no espírito humano*, base de um movimento anagógico ou de analogia que permite ascender à perfeita Imagem no homem.

No entanto, observa que tais sinais na alma são apenas «um ponto de partida...»⁶⁸.

As mediações compósitas fazem, então, desta hermenêutica um âmbito reflexivamente antropológico e centrado no humano, mesmo quando pretendam fundamentar tal ontologia antropológica a partir da excedência teológica, de abertura à transcendência, ou quando introduzem o discurso da vida espiritual no quadro especulativo e mental de uma sua inteligência antropocêntrica.

Trata-se do âmbito da 'teoria e *práxis* da metafísica antropológica educativa', como caracteriza Edith Stein logo no início de *Der Aufbau...*: «Em toda a acção do homem está implícito o *Lógos* que a dirige. É muito difícil repor numa palavra alemã o significado que encerra o substantivo «*Lógos*», como se torna manifesto nos esforços de Fausto em encontrar uma tradução rigorosa deste termo. Com «*lógos*» referimo-nos, por um lado, a uma *ordem objectiva* dos entes, na qual também se insere a acção humana. Por outro lado, aludimos a uma *concepção viva* no homem desta ordem, que lhe permite conduzir-se na sua *práxis* regulado (i.e. «com sentido») pelo mesmo»⁶⁹.

Aqui os limites sublinhados e sobrevalorizados ao longo dessa hermenêutica não-de ser justamente estes últimos de ordem *ética e pessoal*⁷⁰.

As glosas actuais alternativas desta hermenêutica *logíca*, outrossim baseadas em estruturações infra ou supra-rationais, seja de índole neuro-psíquica, socio-biológica e dos *autómata* da inteligência artificial, seja sobretudo dos estudos do subconsciente e dos

⁶⁷ Cf. *Der Aufbau...*, p. 35: «Für das Verständnis des pädagogischen Tuns ist grundlegend die Lehre von der Einheit des Menschengeschlechts, der Verehrung der menschlichen Natur von den Stammeltern auf alle folgenden Geschlechter, die Einordnung der Eltern als Werkzeuge der göttlichen Schöpfertätigkeit in der Erzeugung und der göttlichen Führung in der Erziehung (...).»

⁶⁸ *Der Aufbau...*, p. 35: «Die Spuren der Trinität im Menschengeist sind nur ein Ausgangspunkt.»

⁶⁹ *Der Aufbau...*, p. 23: «Hinter allem Tun des Menschen steht ein Logos, der es leitet. Wie schwer es ist, in einem deutschen Wort das widerzugeben, was der Name »Logos« umschliesst, das hat uns Faust Bemühen um eine treffende Übersetzung anschaulich klar gemacht. Es bezeichnet einmal eine objektive Ordnung des Seienden, in die auch das menschliche Tun eigenfügt ist. Es bedeutet sodann eine im Menschen lebendige Auffassung dieser Ordnung, die es ihm möglich macht, in seiner Praxis dieser Ordnung gemäss (= »sinngemäss«) zu verfahren.»

estados alterados de consciência, bem assim da complexidade cósmico-antropológica e das filosofias do todo..., mostram o carácter muito regional e datado daquela interpretação do homem e do mundo, da vida e da abertura para Deus, que, assim, aparece hoje como uma *topica linguística* de um outro «senso comum»⁷¹.

Quanto à abordagem *psicanalítica*, E. Stein, já na sua época, refere como incapaz de contribuir para a síntese que constitua a *unidade da pessoa*: «Para o fundador da psicanálise (...) as forças profundas que determinam a vida na qualidade de poderes invencíveis são os instintos do homem. Os psicólogos também discutem a unidade da alma em que se inserem os instintos (...) qual caos que já não seja possível reduzir ao denominador comum da unidade da pessoa»⁷².

E, embora tal denominador comum de estudo, do que assim se supõe ser, não seja mais do que um co-mentário redutível a essa mesma situação vivida, mesmo essa aparente utilidade de esclarecimento se reduz a meros graus de *liberdade adentro do mesmo horizonte* de referência dessa situação, que *não à alteração da mesma*.

A percepção da mundividência cristã é de tal modo retomada por Edith Stein, reiterando, de facto, esta noção de *finitude* perante uma escala de abertura cósmica, quais 'abismos' que presente mas se apressa a vedar.

⁷⁰ Cf. *Der Aufbau...*, pp. 101 e segs. sobretudo pp. 119 e segs.: «Das Sollen».

⁷¹ Vide várias linhas de investigação actual: Isabelle STENGERS (dir.), *D'une science à l'autre – Des concepts nomades*, Paris, Seuil, 1987; Freeman J. DYSON, *Infinite in All Directions*, Harmondsworth, Penguin B., 1988; Françoise Fogelman SOULIÉ (dir.), *Les théories de la complexité (Autour de l'oeuvre d'Henri Atlan)*, Paris, Seuil, 1991... cf. *infra* n. 76. Afinal poder-se-ia dizer que certa linguagem 'conceptual' da filosofia poderia ser utilizada mais na acepção 'retórica' de um certo estilo pensante... Neste sentido vide Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1979, e mesmo Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 103 e segs. (transpondo da linguagem mística para a expressão filosófica) e ID., *L'invention du quotidien*, t. I - *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 279 e segs.: «Dire, c'est croire».

⁷² *Der Aufbau...*, p. 27: «Für den Begründer der Psychoanalyse (...) sind die Gewalten der Tiefe, die als unüberwindliche Mächte das Leben bestimmen, die menschlichen Triebe. (...) Ferner danach, ob sie noch eine Einheit der Seele annehmen, der sich die Triebe einordnen (...)» Seria necessário confrontar esta perspectiva sobre as investigações de Freud com o que em 1934 era já a divergente orientação analítica de Carl Gustav JUNG (vide: «Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten» (in: *Eranos Jahrbuch* (1934), pp. 179 e segs.; reed. em *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, Rascher V., 1954...) onde se aponta a estruturação de *arquétipos subconscientes e colectivos* e não apenas como na Fenomenologia e em E. Stein para *tipos irreflectidos*, embora *intencionais e inter-subjectivos*...

«O homem não tem nenhum poder sobre as forças profundas, e não pode por si mesmo encontrar o caminho que o conduz às alturas»⁷³.

Posição que se poderia considerar equívoca quanto à desproporção de conhecimento e vontade e sobretudo paradoxalmente problematizante da autonomia científica, quando se serve da concepção tomista da capacidade natural da razão e do primado intelectual sobre o voluntarismo⁷⁴.

De facto, a atenção por exemplo aos mínimos ingredientes subjacentes na aparente unidade da noção de intencionalidade exigiria uma *mudança de escala* de análise e não que se encare desse mesmo modo conceptual uniforme todo um diferente contexto.

Mas, para Edith Stein, a própria definição tomista da 'natureza espiritual do homem', confundida com 'a sua racionalidade e liberdade', não permite a *transcendência* de patamares desta intencionalidade⁷⁵.

O mesmo se poderia complementar hoje em relação aos próprios paradigmas, não só genéticos, mas miméticos e até da complexidade dos sistemas, quer da linguagem, quer da estruturação mental do que por «humano» se possa dizer, em perspectivas que vão desde a despersonalização à personalidade múltipla, desde as semióticas de poder e desejo, até às simbolizações emocionais e imaginárias..., enfim, desde os sistemas unitários e de uma razão clássica ainda, até aos modelos pluri-dimensionais e que apontam para formas quer intuitivas, quer polimórficas de inteligência⁷⁶.

⁷³ *Der Aufbau...*, p. 32: «Der Mensch hat keine Macht über die Gewalten der Tiefe und kann von sich aus den Weg zur Höhe nicht finden.»

⁷⁴ Claro que a referência tomista do pensamento de E. Stein (que servira à Autora em diálogo com a fenomenologia husserliana: E. STEIN, «*Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquinas*», in: *Festschrift Edmund Husserl (zum 70 Geburtstag gewidmet)*, Halle, M. Niemeyer, 1929, pp. 315-338., reed. in: E. STEIN, «*Werke*», t. XV) se atenua a partir do seu estudo sobre Dionísio, o Pseudo-Areopagita («*Wege der Gotteserkenntnis – [Die Symbolische Theologie des] Dionysius Areopagit [und die sachlichen Voraussetzungen]*», München, Gerhard Kaffke, 1979, reed. in: «*Werke*», t. XV: *Erkenntnis und Glaube*, pp. 65-127), o qual, por via de mais atenção ao *apofatismo* se reflecte também na sua última obra *Kreuzeswissenschaft* já sobre a mística inteligência de João da Cruz. Cf. Josef STALLMACH, «Edith Stein, Von Husserl zu Thomas von Aquin», in: Waltraud HERBSTTRITH (ed.), *Denken in Dialog, Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen, Attempo V., 1991, pp. 55 e segs.

⁷⁵ Cf. *Der Aufbau...*, pp. 35 e seg.

⁷⁶ Já apresentámos este contraste das perspectivas recentes sobre paradigmas alternativos da inteligibilidade em relação ainda ao modelo conceptual da *ratio* clássica em E. Stein, cf. Carlos H. do C. SILVA, «Abertura trinitária do humano ou

É curioso que em sua época E. Stein tenha manifestado grande sensibilidade à questão educativa já na moderna orientação da pedagogia nova e até, de certo modo, valorize aquelas «outras» dimensões *empáticas* com a criança ou a espontaneidade vital... «Com efeito – afirma ela –, só ao acto peculiar da compreensão, que sabe interpretar a linguagem da alma nas diferentes formas em que se expressa (olhar, gesto e porte, palavra e maneira de escrever, actuação prática e criatividade), lhe é dado penetrar até às profundidades. A compreensão só será possível quando a alma se expresse livremente (...) O olhar, os gestos e as palavras espontâneas dessa criança são o espelho da sua alma (...)»⁷⁷.

Afinal, muitas daquelas referenciações de escala alterada, e recentes, teriam até o seu correlato na filosofia antiga, ou na própria prática metafísica escolástica, posto que esquecidas tais dimensões de *mudança de consciência* se tenha tendido a reduzir e generalizar o procedimento representativo da mente num antropocentrismo de igualitária razão, e razão assim cultural sobretudo⁷⁸.

pedagogia mimética da *imago Dei*? – perspectivação espiritual do tema do Homem, como imagem da Trindade, em Edith Stein» (Confer. na XVII Semana de Espiritualidade), in: *Rev. de Espiritualidade*, VIII, n.º 32, Out./Dez. (2000), pp. 245-278, sobretudo pp. 264 e segs. Tendo em conta investigações como as de: Ludwig von BERTALANFFY, *General System Theory, Foundations, Development, Applications*, N.Y., George Brazillier, 1969; David BOHM, *Thought as a System* (1990), London/N.Y., Routledge, 1992; Roger PENROSE, *The Emperor's New Mind, Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, N.Y., Oxford Univ. Pr., 1989; Michael LOCKWOOD, *Mind, Brain and the Quantum, The Compound 'I'*, Oxford, B. Blackwell, 1989; Stephen E. BRAUDE, *First Person Plural*, ed. cit.; Susan BLACKMORE, *The Meme Machine*, Oxford, Univ. Pr., 1999..., entre muitas outras, poderíamos corroborar as perspectivas que temos defendido no sentido de uma *mudança de escala* para nova abordagem da questão da pensatividade. Só a partir de uma «micro-lógica», ou de signos mais radicais, se poderá avaliar criticamente o que tem sido a fenomenologia conceptual de base macroscópica e humanista no seu eventual carácter redutor, quando transponha para a compreensão do infinito aquilo que é ainda analogado das exigências de unidade e mesmidade do pensar nominal... Cf. *infra* n. 80.

⁷⁷ *Der Aufbau...*, p. 36: «... *Der eigentümliche Akt des Verstehens, der die Sprache der Seele in ihren verschiedenen Ausdrucksformen (Blick, Miene und Gebärde, Wort und Schrift, praktisches und schöpferisches Tun) zu deuten weiss, kann in die Tiefen eindringen. Aber der Weg ist für ihn nur frei, wenn die Seele sich ungehemmt ausspricht, (...). Bei ihm sins Auge und Mienenspiel und unbekümmertes Wort der ungetrübte Spiegel der Seele.*»

⁷⁸ Cf. em paralelo René THOM, *Apologie du logos*, Paris, Hachette, 1990, pp. 455 e segs. («Philosophie et Culture») e, em divergência, Edgar MORIN, *La méthode*, III - *La Connaissance de la Connaissance*, I - *Anthropologie de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986, pp. 182 e segs. Cf. nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, «Caos e experiência espiritual», in: Vários Autores, *Caos e meta-psicologia*, Colóq. LNETI, Lisboa, 17-19/Dez./1992, Lisboa, ed. Fenda, 1994, pp. 279-306; Id., «Trans-disciplinarité et

De facto, E. Stein pensa a «natureza espiritual» do homem, não segundo essa *transcendência* mas de acordo com uma *unidade prática* ou uma *sinergia de atitudes*: «... deve-se à natureza espiritual do homem que lhe permita executar actos em comum.» No entanto, tal *comunidade prática* não elide a pluralidade de possibilidades e de auto-determinação espiritual..., pelo que parece extrapolar-se do 'gregarismo' cultural básico dessa comunidade para uma *comunidade de destino*, cuja unidade se analogia da mente para «o logos eterno como fundamento ontológico da unidade da humanidade»⁷⁹.

Donde que não se salvaguarde nem ensaie *um pensar diferente*, uma *inteligência diversificadora* (tocada de tal criatividade) do mesmo, mas se tenda a encarar na *mesmidade* deste exacto método o que é esse diverso (o «outro», a Transcendência...) ⁸⁰.

Para E. Stein é tal unidade uma garantia na fundamentação de todo o caminho de desenvolvimento humano, ou seja, «do fundamento ontológico que permite pôr em relação a ideia de homem com a teoria e práxis pedagógica»; e «A humanidade é um grande todo: procede de *uma mesma raiz*, dirige-se para *um mesmo fim*, está implicada em *um mesmo destino*» ⁸¹.

Repete-se, então, até à exaustão o círculo de uma narrativa comentarista, no iterativo de uma justificação nos limites do conhecido, disso mesmo que se parecia des-conhecer e surgir como o in-dizível dentro desses mesmo quadros de intencionalidade comum...

Donde o extremado racionalismo optimista de E. Stein, quando chega a afirmar: «A fé é um dom de graça. Mas o despertar da fé vai junto com a colaboração humana e, concretamente, por

mutation de conscience» (Comun. ao 1.º Congrès Mondial de la Transdisciplinarité, Arrábida, Nov. 1994), in: VV.AA., *Transdisciplinarity/Transdisciplinarité – 1st World Congress at Arrabida* [Actas], Lisboa, Huguin, 1999, pp. 181-192.

⁷⁹ *Der Aufbau...*, pp. 38 e 39: «Das hängt zusammen mit der Geistenatur des Menschen: so ermöglicht gemeinsamen Vollzug von Akten (...).»; «Der ewige Logos ist die Seinsgrundlage für die Einheit der Menschheit (...).»

⁸⁰ Por contraste com a filosofia da mesmidade e unidade em E. Stein, apontem-se, por exemplo: É. LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984; Alain BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988; Gianni VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Roma, Garzanti Ed., 1980...; ainda nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «Trans-disciplinarité et mutation de conscience», ed. cit., pp. 181-192.

⁸¹ *Der Aufbau...*, p. 38: «... die Seinsgrundlage für den Zusammenhang der Idee des Menschen und der pädagogischen Theorie und Praxis.»; «Die Menschheit ist ein grosses Ganzes: einer Wurzel entstammend, auf ein Ziel hingerichtet, in ein Schicksal verflochten.»

regra geral, não só à colaboração daquele a quem se concede o dom da fé, mas também à de um «arauto da fé» humano». E acrescenta: «É certo que, por vezes, a mera transmissão intelectual e a explicação do sentido de uma verdade de fé bastam para despertar a fé nela (...). Porém, onde a verdade que se nos comunica não é imediatamente evidente, para motivar a aceitação crente é preciso que se junte algo mais. Um momento essencial é a credibilidade do comunicante»⁸².

Mas esta credibilidade funda-se ainda num juízo interior que, frequentemente colide com a possibilidade de erro: «É muito típico de uma pessoa o facto de que possa ser "imitadora", ou que pelo contrário configure a sua conduta externa a partir duma convicção interior»⁸³.

Assim, um tal regime ou arte de ensinar, ainda que de *encenação* da própria veracidade discursiva, gerando, contudo, menor *empatia* do que a retórica literária – também mais rica de variações de «drama» e de «personagens» –, queda-se num *exercício de conhecimento* que não é acesso, mas pode ser até obstáculo, a uma outra mais 'complexa' e, simultaneamente, simples *visão sapiencial*⁸⁴.

É que, como sublinha E. Stein, mesmo «a verdade revelada não deixa de ser uma *verdade*, e concretamente uma *verdade que se*

⁸² *Der Aufbau...*, pp. 197 e 198: «Glaube ist Gnadengeschenk. Aber die Erweckung des Glaubens ist an menschliche Mitwirkung gebunden, und zwar in der Regel nicht nur an die Mitwirkung dessen, dem der Glaube geschenkt wird, sondern auch eines menschlichen "Glaubensboten". Es gibt wohl Fälle, in denen die bloße verstandesmäßige Übermittlung und Sinnerklärung eines Glaubenssatzes schon genügt, um den Glauben daran zu erwecken.»; «Wo die Wahrheit, die uns mitgeteilt wird, keine unmittelbar einsichtige ist, da muss etwas anderes hinzutreten, um die gläubige Hinnahme zu motivieren. Ein wesentliches Moment ist die Glaubwürdigkeit des Mitteilenden.»

⁸³ *Der Aufbau...*, p. 172: «Es ist charakteristisch für einen Menschen, ob er "Mitläufer" sein kann oder ob er aus innerer Überzeugung heraus sein äusseres Verhalten gestaltet.»

⁸⁴ Michel de CERTEAU, em *La fable mystique*, ed. cit., pp. 158 e segs., falando sobre os testemunhos dos *místicos* refere esta *encenação* que aqui poderíamos também identificar como *retórica da santidade* (cf. Anne FERRARI, *Figures de la contemplation, La «rhétorique divine» de Pierre de Bérulle*, Paris, Cerf, 1997; também Pierre BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, reed. 2001, pp. 281 e segs.;... e referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, «Diário da Misericórdia e dom imaginário da linguagem – Condições diferenciais e regime redaccional da mensagem mística de Santa Faustina Kowalska», in: *Rev. de Espirit.* 39, Julho/Set. (2002), pp. 165-224; ID., «Perfeição e Modelo – Santidade e tipologia espiritual em Edith Stein e Faustina Kowalska», in: *Rev. de Espirit.* 40, Out./Dez. (2002), pp. 272-306; 41, Jan./Março (2003), pp. 27-54 (2.ª parte); e 42, Abril-Junho (2003), pp. 109-134 (3.ª e última parte); ou mais propriamente como uma filosofia pedagógica que tem também o porte de uma *apologética* na tradição da *fides quaerens intellectum*...

tornou patente para nós. E, desta maneira, quando fazemos nossa interiormente uma verdade de fé obtemos *conhecimento*»⁸⁵.

Vantagem, quando muito, no didactismo do ensino letrado e endoutrinante, na escola da repetição que ecoará ainda dessa leitura infinita e dessa tradição do livro e da *yeshiva*...⁸⁶.

E conclui Edith Stein, neste caso a partir da vida eucarística (como a que leva à união com Cristo): «...Um exemplo de como a verdade dogmática, quando – de acordo com o seu autêntico sentido – fazemos dela algo interiormente próprio, possui a maior força formadora, e de como o homem necessita dela para se tornar o que deve ser»⁸⁷.

Na perspectiva doutrinal o carácter iterativo do tempo de aprendizagem e da *potencialidade* de um desenvolvimento possível do homem converte-se na urgência didáctica do uso das próprias verdades supremas como antecipação exemplar desse *dever ser*. A educação ganha, então, um direito de primazia em relação à experiência vivida, já que a catolicidade inteligível dessa comunhão exemplar sobreleva em relação à circunstancialidade prática.

E. Stein, afirmando essa «urgência de chegar através dessas verdades da fé a uma imagem do ser do homem (...)», faz depender o *labor educativo prático* do fundamento teórico indispensável que é o que a fé declara sobre o ser do homem⁸⁸.

⁸⁵ *Der Aufbau...*, p. 196: «Die Offenbarungswahrheit ist ja Wahrheit und für uns offenbar gewordene Wahrheit. Und so gewinnen wir Erkenntnis, wenn wir eine Glaubenswahrheit uns innerlich zu eigen machen.»

⁸⁶ Labor de paciente aperfeiçoamento... eco ainda da tradição judaica, que Edith recorda da infância (*Aus dem Leben einer jüdischen Familie...*, ed. cit.), ou o retomar com o filósofo judeu e seu mestre E. Husserl do que é o análogo ao trabalho do comentário na Sinagoga (*yeshiva*)...? Cf. Daniel SIBONY, *Le Nom et le corps*, Paris, Seuil, 1974; David BANON, *La lecture infinie*, Paris, Seuil, 1987... Escute-se o que diz J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, p. 137 sobre a atitude típica da inteligência judaica: «... Son [du juif] but est de persuader à ses interlocuteurs qu'il y a une valeur absolue et incondicionée du rationalisme. Il se considère comme un missionnaire de l'universel, en face de la religion catholique, don't il est exclu, il veut établir la "catholicité" du rationnel, instrument pour atteindre le vrai et lien spirituel entre les hommes.» (sublinhámos). Ainda: cf. Joachim BOUFLET, «Edith Stein, fille d'Israel», in: VV.AA., *Edith Stein, La quête de la vérité*, ed. cit., pp. 21-35; Olivier de BERRANGER, «Edith Stein, juive et chrétienne», in: *Ibid.*, pp. 175-184.

⁸⁷ *Der Aufbau...*, p. 200: «Das ist ein Beispiel dafür, dass dogmatische Wahrheit, innerlich angeeignet, wie es ihr eigentlicher Sinn ist, höchste bildende Kraft besitzt; dass sie dem Menschen nottut, um das zu werden, was er sein soll.»

⁸⁸ *Der Aufbau...*, p. 195: «Die Dringlichkeit, über solche einzelnen Glaubenssätze hinaus zu einem möglichst geschlossenen Bild des menschlichen Seins zu kommen, leuchtet ein.» Cf. *Ibid.*, pp. 196 e segs.

E se tal linguagem didáctica traça o caminho, não apenas da atitude natural, mas desta exigência transcendental de entendimento da fé, num acréscimo de perfeição, determina-se já não em si mesma, mas pelo acréscimo da economia do gratuito. Gratuidade, porém, lida à luz daquele critério transcendental de verdade, ou seja inteligida segundo os limites da compreensão natural.

Para a compreensão da plena perfeição assim apontada como *vida eterna*, E. Stein considera o *exemplum* acabado da verdade cristã: «O objectivo último do homem é a sua própria vida. A humanidade pecadora recuperou a possibilidade de obter a vida eterna graças à morte de Cristo na cruz. O fruto da Redenção, pela sua livre acção, deve tornar-se para cada homem pessoalmente seu. Para que essa apropriação pessoal seja possível, Cristo renova o seu sacrifício da cruz no santo sacrifício da Missa. O actuar livre do indivíduo que o faz partícipe da vida eterna é a participação no sacrifício eucarístico (...)»⁸⁹.

Aqui observa-se a doutrina paulina da Morte e Ressurreição exemplares na estrita economia reparadora, mas também o sentido central eucarístico dessa renovação espiritual que, embora se dê no tempo e segundo essa repetibilidade livre, é já um sacrifício de si mesmo e uma real santificação.

O *lógos* de uma ordem inteligível, retomado nesta *encarnação* da fé, como Palavra de vida serve, pois, de testemunho – martírio último – para toda a compreensão da vida em sua completude perfeita ou eterna. O *Lógos* – desse modo exemplar - morre no inefável mistério da própria vida, porém ressurge no sacramento dessa adesão ou transformação nele.

«... O homem é transformado em Cristo com esses mesmos dons, e converte-se de modo plenamente real num membro vivo do corpo de Cristo»⁹⁰.

Sendo, entretanto, de notar a desproporção entre o acontecimento Único e, ainda, o carácter discursivo e pedagógico que uma e

⁸⁹ *Der Aufbau...*, p. 197: «*Letztes Ziel des Menschen ist das eigene Leben. Die Anwartschaft auf das ewige Leben ist der sündigen Menschheit wiedergewonnen durch den Kreuzestod Christi. Die Frucht der Erlösung muss durch die freie Tat jedes einzelnen Menschen persönlich angeeignet werden. Um diese persönliche Aneignung möglich zu machen, erneuert Christus sein Kreuzopfer im Hl. Messopfer. Die freie Tat des Einzelnen, die ihn des ewigen Lebens teilhaftig macht, ist die Teilnahme am eucharistischen Opfer (...)*»

⁹⁰ *Der Aufbau...*, p. 197: «*... dann wird er mit den Gaben in Christus umgewandelt, wird ganz real lebendiges Glied des Leibes Christi (...)*»

outra vez o refere, transformando intencionalmente uma *pedagogia do acto* sacrificial no mero *acto pedagógico* correspondente.

E, embora E. Stein afirme que «também para as verdades da fé haja uma prova prática análoga»⁹¹, referindo-se à graça eucarística caracteriza a sua acção como um acto pedagógico, posto que essencial: «... a acção eucarística é o acto pedagógico mais essencial: a cooperação de Deus e do homem, cujo resultado é a aquisição da vida eterna»⁹². Por isso, apesar de ela reconhecer que «é importante que não só se transmita uma compreensão, mas que se desperte uma fé viva»⁹³, por outro lado, insiste nessa relevância pedagógica – a acção eucarística como acto pedagógico – da capacidade de educador e educando serem capazes de colaborar em tal instrução assim relativa ao sacramento.

A santidade não é aqui *mística* mas tão só *sacramental*, situada nos limites «transcendentais» da prática virtuosa no que como colaboração entre humano e divino, entre natural e sobrenatural, seja ainda *naturalmente* ou humanamente possível. Eis o realismo teresiano de E. Stein arrimando-se, assim, à encarnação da doutrina numa compreensão antropológica da santidade e num convite a esse martírio do Verbo na vivida prática eucarística⁹⁴.

Então, o pensamento, tendo cumprido utilmente esta auto-poiese na compreensão da abertura ao espiritual, recolhe-se não só no memorial deste itinerário didáctico e livremente optado⁹⁵, mas

⁹¹ *Der Aufbau...*, p. 199: «Eine analoge praktische Bewährung gibt es auch für die Glaubenswahrheiten.»

⁹² *Der Aufbau...*, p. 197: «... Dass das eucharistie Geschehen der wesentliche pädagogische Akt ist: Zusammenwirken Gottes und des Menschen, dessen Ergebnis die Gewinnung des ewigen Lebens ist.» Cf. MAX SCHELER, *Vom Ewigen in Menschen*, ed. cit., vide supra n. 63.

⁹³ *Der Aufbau...*, p. 197: «Es kommt aber darauf an, dass nicht nur ein blosses Verständnis vermittelt, sondern lebendiger Glaube erweckt wird.» (sublinhamos).

⁹⁴ Cf. Antony KAVUNGUVALAPPII, *Theology of Suffering and Cross in the Life and Works of Blessed Edith Stein*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern..., Peter Lang V., 1998, pp. 56 e segs. É este o registo oblativo, da ascética também da vivência austera desta filósofa no Carmelo... cf. referências testemunhais da época em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A verdade «essencial» da oração – A pretexto de Edith Stein. A procura da verdade pela oração; Oração – linguagem do Essencial.», in: *Revista de Espiritualidade*, IX, n.º 36, Out./Dez. (2001) pp. 245- 309.

⁹⁵ Memorial tanto no eco agostiniano (cf. *Der Aufbau...*, pp. 33 citando *Confes. X*, 1: «Cognoscam te, cognitur meus, cognoscam, sicut et cognitus sum.»...), como no modelo repetível da *Vida* de Teresa de Ávila reiterado na sua experiência pedagógica (cf. «Eine Meisterin der Erziehung – und Bildungsarbeit- Teresa von Jesus» in: *Ganzheitliches Leben – Schriften zu religiösen Bildung*, in: «Werke», Freiburg, De Mass & Walen Druten, 1989), também numa *arte mnemónica* (cf. Frances YATES, *The Art of Memory*, London, Routledge, 1966, pp. 27 e segs.) , porém desta *celebração litúrgica*

em mais enigmática *manducação da palavra*⁹⁶ que testemunha – em silenciosa oração⁹⁷ – a conversão a algo sempre talvez esquecido, porém que assim se deixa assimilar como a lucidez mais essencial.

CARLOS H. DO C. SILVA

ABSTRACT

This paper has the purpose of studying the pedagogical doctrine of Edith Stein's in her course: *The Structure of the Human Person*, at Münster Institut (1933-34). Our reflection puts in dialogue our way of thinking with the phenomenological views of E. Stein, and it remarks the ambiguities and limitations of such intentional approach based on an ontological anthropology. Nevertheless we recognise the virtualities of the analysis of human levels (from the material and biological, to psycho-social and spiritual), as a *pattern* to conceive the necessary transcendence that guides mankind to its perfection. Discussing some topics of this overpassing the subjective and the communitary realms, we underline the meaning of *the practical approach* to a supernatural perfection. In this last point we recognise the religious experience of E. Stein as the *understanding exercise* of the redemption mystery of the Cross.

que encontra ainda no paradigma das *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1905) (in: E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeibewusstseins*, in: «Gesam. Werke-Husserliana», t. X, Haag, M. Nijhoff, 1966, § 13, pp. 33 e segs.: «... Evidenz der Retention.») a sua fundamentação de uma *retenção essencial*... É também a temporalidade que, de Kant a Heidegger, se auto-refere como condição de «identidade»: assim *l'essence de la spontanéité réside dans la réceptivité...*» como sintetiza M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963, p. 215. A *Bildung* assim didáctica de E. Stein remeterá para aquela *wikungsgechichtliches Bewusstsein* que H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1960, p. 15) defende como tal *narrativo da consciência*...

⁹⁶ A expressão retomada de Marcel JOUSSE, *La Manducation de la Parole (Anthropologie du geste*, t. II), Paris, Gallimard, 1975, pp. 63 e segs.) tem cabimento na judia E. Stein e mesmo na conversão desta *ruminação* da palavra, à *comunhão eucarística* com toda a silenciosa transfiguração que assim opere...

⁹⁷ Falámos do tema da *oração recolhida* e da atitude meditativa em E. Stein: cf. Carlos H. do C. SILVA, «A verdade «essencial» da oração – A pretexto de Edith Stein. A procura da verdade pela oração; Oração – linguagem do Essencial.», in: *Revista de Espiritualidade*, IX, n.º 36, Out./Dez. (2001), pp. 245-309, sobretudo pp. 249-258. Nela o *secretum meum mihi* é o lema dessa santa correspondência a esse mais Essencial e, assim se cumpre em silêncio, o martírio – testemunho de santidade assim – muito antes daquele outro de que fala o holocausto de fogo exterior. Cf. «Ave Crux, spes unica! O mundo está em chamas. – exclama em Setembro de 1939 – O incêndio pode alcançar também a nossa casa. Mas no alto, acima de todas as chamas, eleva-se a Cruz.» (in: «Kreuzerhöhung, 14.9.1939. Ave Crux – Spes unica.», in: *Verborgenes Leben (III: Am Fuss des Kreuzes)* (in: «Werke», t. XI, Freiburg, De Mass & Wlen Druten, 1988).