

Revista de Espiritualidade

Ano XVII - Nº 65 - Janeiro / Março 2009 - Preço - 5,00 € (IVA incluído)

Imagem da capa: Norberto



À PROCURA DA VERDADE

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

À procura da verdade 3

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Edith Stein
e o «pecado original» 5

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

Filosofia, Ciência da Cruz e Mística
- Pedagogia da fé ou docência religiosa de Edith Stein
em termos comparados 27

NÚMERO 65

Janeiro – Março 2009

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal

Conselho da Direcção

P. Pedro Lourenço Ferreira
P. Jeremias Carlos Vechina
P. Agostinho dos Reis Leal
P. Manuel Fernandes dos Reis
P. Joaquim da Silva Teixeira
P. Vasco Nuno da Costa

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Convento de Avessadas
Apartado 141
4634-909 MARCO DE CANAVESES
Tel. 255 531 354 – Fax 255 531 359
E-Mail: editorial@carmelo.pt

Assinatura Anual (2009)	€ 20,00
Europa	€ 27,00
Fora da Europa	€ 46,00
Número avulso	€ 5,00

Impresso na ARTIPOL - Mourisca do Vouga - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

À PROCURA DA VERDADE

ALPOIM ALVES PORTUGAL

O encontro de Jesus com a Samaritana é o centro do evangelho de S. João. Esta narração, juntamente com a do cego de nascença e a ressurreição de Lázaro, constituem o conjunto de textos para a catequese básica dos candidatos ao baptismo. Juntos, descrevem o caminho que conduz à fé. O pano de fundo do diálogo de Jesus com a mulher samaritana é, certamente, o encontro do Salvador e da mulher, de Deus e da humanidade, da Igreja e do mundo.

Na verdade, a água é a vida; a sede é a morte. Desde o tempo dos patriarcas que este povo nómada procurava, nas suas longas caminhadas, um lugar onde pudesse encontrar uma fonte ou poço e aí pudesse saciar a sua sede, para que não viesse a morrer, mas tivesse a vida. Encontrar um poço naqueles desertos era reencontrar a vida.

O mundo de hoje, continuação, evidentemente, do mundo que sempre existiu, procura também saciar a sua sede: sede de água, sede de saber, sede de verdade, sede de vida..., sede de Deus. O nosso mundo anda à procura de Deus. Dá-lhe, por vezes, outros nomes como: *justiça, paz, harmonia, saber, fraternidade universal...*

Mas é Deus, na verdade, quem procura o homem mais ainda do que o homem procura Deus.

Estamos a recordar que Edith Stein, depois de uma longa caminhada de estudo, de investigação e busca, entrou no dia 14 de Outubro de 1933 no Carmelo de Colónia depois da ascensão ao poder de Adolfo Hitler e do nacional-socialismo. Fez a sua profissão solene a 21 de Abril de 1938. Depois dos acontecimentos da famoso *Kristallnacht* (a noite dos cristais), no dia 6 de Novembro de 1938, a, agora, Irmã Teresa Benedita da Cruz,

para não pôr a comunidade em perigo, pede a sua transferência para o Carmelo de Echt, na Holanda. Ela chega ali no dia 1 de Janeiro de 1939. Em Maio de 1940, os nazis invadem a Holanda. No 8 de Outubro de 1941, a Irmã Benedita, que já está acompanhada da sua irmã Rosa, escreve à Madre Johanna van Weersth, priora do Carmelo de Beck (Holanda): «Segunda-feira pela manhã, Rosa e eu fomos à Perfeitura da Polícia a Maastricht para nos inscrevermos de acordo com os regulamentos». E no dia 18 de Novembro, confidencia-lhe: «Os meus irmãos e as minhas irmãs necessitam muito das nossas orações... Os meus familiares que estão na América... seguem todos os acontecimentos sem se lamentarem».

Na Primavera de 1942, Edith e Rosa são convocadas pela Gestapo de Maastricht; é criada uma lista de judeus residentes na Holanda. A partir do dia 24 de Abril é obrigatório levar sobre o peito uma estrela amarela e a nacionalidade alemã é negada a todos os judeus alemães; a partir de agora são considerados apátridas. No dia 7 de Abril de 1942, a Irmã Benedita escrevera a uma sua amiga dominicana: «Humanamente falando, a minha irmã Rosa e eu estamos numa situação bastante insegura... Cheias de confiança abandonamo-nos à Providência e cumprimos tranquilamente as nossas obrigações». E um pouco mais tarde, escreveu à sua comunidade de Colónia: «Levo sobre o meu peito, há já alguns meses, um pequeno bilhete com o versículo do Evangelho de Mateus 10, 23; ... estou tão ocupada com o nosso Padre João da Cruz, que tudo o resto me é indiferente». No dia 2 de Agosto de 1942 são presas pela Gestapo e levadas para o campo de concentração de Amersfoort; no dia 4, chegam ao campo de Westerbork que abandonarão no dia 7 de Agosto sendo levadas de comboio para o campo de Auschwitz-Birkenau.

Sofrerá o martírio nas câmaras de gás a 9 de Agosto.

Deus «encontrou» Teresa Benedita; e Teresa Benedita da Cruz encontra-se definitivamente com a Fonte que sacia absolutamente a sua sede; a Ciência que transcende toda a sua sabedoria; a Verdade porque anseia na sua procura; a Vida da sua vida; o Poço que lhe dá a água que jorra pela vida eterna.

Que Edith Stein, Teresa Benedita da Cruz, seja nosso guia, modelo e estímulo enquanto lemos estas páginas da Revista de Espiritualidade..

EDITH STEIN E O «PECADO ORIGINAL»

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Um dos traços que caracteriza de forma mais certa a personalidade de Edith Stein é a procura da Verdade. Prodígio intelectual desenvolvido, desejava conhecer mais e mais, determinado a recusar a falta de verdade. Uma vocação pesquisadora acompanhou-a ao longo de toda a vida, na meditação, no estudo, na investigação, na abundante escrita que nos legou. Conseguindo chegar à universidade num tempo em que tal proeza não era habitual nem fácil para uma mulher, só a vontade de saber a movia. Superando a fé dos seus pais no Deus de Israel, todo o seu esforço de procura da verdade baseava-se na razão humana. Já sentia com o Papa João Paulo II: “Privado da verdade, dificilmente o ser humano poderá ser livre”¹.

Esta procura conduziu-a ao filósofo Husserl e à sua fenomenologia. Sentia-se atraída por uma filosofia do realismo, aproximando-se das coisas sem preconceitos, com a vontade de conhecer a realidade tal como ela é. Fazia da sua procura da verdade uma autêntica oração.

O momento mais alto dessa busca apaixonada aconteceu na leitura da autobiografia de S. Teresa de Jesus, que a levou a exclamar, ao jeito de Arquimedes: “Aqui está a verdade!” Procurava a *verdade filosófica*, mas encontrou a *verdade do amor*. Não a obteve como conquista do seu esforço; recebeu-a como dádiva à sua autenticidade. Não encontrou a *verdade de um filósofo* mas a *Verdade que é Jesus Cristo*.

No aprofundamento da verdade, a Sagrada Escritura foi a fonte última das suas reflexões e investigações. Estava convencida de que o crente se deveria ajudar da revelação bíblica para um melhor conhecimento da vida. Se o destino do ser humano é o conhecimento (Gn 3,1-6), para Edith a Bíblia dá profundidade ao conhecimento.

¹ Cf. JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Fides et ratio*, nº 90.

Esta nossa reflexão quer acompanhar Edith Stein enquanto leitora da Bíblia. Mas quer mais. Propõe-se também modestamente – e dentro do reduzido espaço que nos é facultado num artigo – adiantar como podemos nós hoje interpretar os textos bíblicos, num contexto histórico, cultural e religioso bem diferente do dela, embora sempre em diálogo com ela e ao compasso das profundas intuições que ela nos brinda na sua leitura experiencial da Bíblia. Queremos assim ler a Escritura com audácia e humildade, numa atitude descontraída, entendendo-a de uma forma que não era possível no tempo de Edith.

Para não ficarmos na forma genérica de ela olhar para a Bíblia – que nos exigiria mais tempo –, concentramos a atenção num tema bíblico tratado por Edith. Fundamental é o da sua percepção de um plano salvífico da humanidade por parte de Deus, em que Ele emerge como Senhor absoluto da história e a dirige-la, desde a criação do mundo até à realização plena desse plano por meio de Jesus entregue à morte na cruz ².

Outro tema bíblico maior que inspirou a vida e o nome carmelita de Edith Stein é o da centralidade teológica que ela dá à Cruz de Jesus na sua vida:

O gozo nupcial da alma consagrada a Deus e a sua fidelidade têm de ganhar credibilidade nos combates abertos ou escondidos... O esposo escolhido por ela é o Cordeiro que foi imolado. Se quiser entrar com Ele na glória celeste tem que se deixar cravar ela própria na sua Cruz ³.

Ora, esses dois grandes temas estão marcados por outro tema estruturante da sua teologia, antropologia e espiritualidade. Em estreita conformidade com a tradição cristã, católica e protestante, Edith deu lugar central à doutrina do *pecado original*, vendo-a presente na Bíblia, em linha com toda a tradição ⁴. É por ela ligar essa doutrina aos textos bíblicos que a nossa reflexão repousará neste tema.

² É, aliás, essa a leitura existencial que dá valor à Bíblia enquanto grelha teológica que oferece sentido à vida das pessoas, aprendendo pela fé a ver Deus presente nela.

³ “As bodas do Cordeiro”: *Obras Completas*, V: *Escritos espirituais*, p. 651. Citamos as suas *Obras Completas* na versão crítica espanhola (dir. J. URQUIZA – F.J. SANCHO) (Espiritualidad – Monte Carmelo – El Carmen; Madrid – Burgos – Vitoria 2002-2004). Transcrevemos os títulos dos seus escritos traduzidos em português.

⁴ Já só um olhar em diagonal para o seu escrito “Que é o homem? A antropologia da doutrina católica da fé”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, pp. 831-843, convence-nos facilmente da centralidade desse tema nas suas obras.

1. «Pecado original», um problema para Edith Stein

Essa doutrina tradicional do «pecado original» aparece muito frequentemente no horizonte de Edith ao tratar temas teológicos. Damos só alguns exemplos.

O chamamento de Deus aos seres humanos e a vocação do ser humano aparecem essencialmente mudados depois da queda. Eva deixa-se enredar pelo tentador e inclusivamente induz o homem ao pecado. Adão é o primeiro chamado a dar contas dele ⁵.

A realidade da vida dura e crua é vista por ela como consequência da queda e da supressão da ordem original que daí resulta ⁶:

Em torno de nós vemos nas suas formas mais espantosas, precisamente na relação entre os sexos, as consequências do pecado original: uma vida instintiva desencadeada no facto de que todo o vestígio de vocação elevada parece perdido ⁷. As relações [entre os sexos] estavam condicionadas pela queda no pecado ⁸. A consequência do pecado é para a mulher a dificuldade do parto, como para o homem é a dificuldade da luta pela vida ⁹.

A Escritura questionava a sua vida. Esforçando-se “por compreender o papel que nós humanos temos na história do mundo”, propõe:

Para mim, religião e história aproximam-se cada vez mais; e parece-me que os cronistas medievais, que fixaram a história do mundo entre o pecado original e o juízo final, eram mais sagazes do que os modernos especialistas, para os quais, a partir de factos cientificamente comprovados, se perdeu o sentido da história ¹⁰.

Até a visão teológica mas realista da história, à luz do livro do Apocalipse, a levou a enquadrar à sombra do pecado original a miséria e o abismo da maldade humana que a arrastaria para a morte:

⁵ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 275.

⁶ “Ser finito e ser eterno”: *Obras completas*, III: *Escritos filosóficos*, passim.

⁷ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 288.

⁸ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 278.

⁹ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 276.

¹⁰ Carta a Roman Ingarden, de 19 de Fevereiro de 1918: *Obras completas*, I: *Escritos autobiográficos e cartas*, pp. 603-604.

A batalha entre Cristo e o Anti-Cristo ainda não se concluiu. Nessa luta têm o seu lugar os seguidores de Cristo. E a sua arma principal é a Cruz. Como se pode compreender isto? O peso da cruz que Cristo carregou é a corrupção da natureza humana, com todas as conseqüências de pecado e sofrimento, com os quais foi assinalada a humanidade caída. O sentido último da via-sacra é libertar o mundo desse peso... A soma total das culpas humanas, desde a primeira queda até ao dia do juízo final, tem de ser apagada por uma expiação de medidas equivalentes. E essa reparação não é outra coisa que o caminho da cruz. As três quedas de Cristo sob o peso da Cruz correspondem à tríplice queda da humanidade: o pecado original, a rejeição do Redentor pelo seu povo eleito e a apostasia daqueles que têm o nome de cristãos¹¹.

No tempo de Edith a doutrina dogmática do «pecado original», se, por um lado, era exposta com grande segurança, por outro, deixava muitas perplexidades, tanto naqueles que a apresentavam como naqueles que a recebiam. Já o pensador B. Pascal tinha exprimido aquilo que muitos intelectuais, depois de S. Agostinho, sentiriam intimamente:

Certamente, nada nos choca de forma tão rude como esta doutrina [do ‘pecado original’]¹².

Edith Stein sentia algo parecido:

O relato da criação e da queda do ser humano está cheio de mistérios e não seremos nós a resolvê-los. Mas não é atrevido enunciar algumas perguntas que se impõem e intentar um esclarecimento. Por que razão estava proibido comer da árvore do conhecimento? Qual era o fruto que a mulher comeu e deu a comer ao homem? Por que é que o tentador se aproximou primeiro da mulher?¹³

Edith referirá repetidas vezes o texto de S. Paulo na carta aos Romanos 5,12-21:

Assim como por um homem entrou o pecado no mundo e pelo pecado a morte e assim a morte passou a todos os homens porque todos pecaram... , quanto mais a graça de Deus e o dom outorgado pela graça de um homem Jesus Cristo transbordaram sobre todos.

Mas também sobre este texto Edith levanta perguntas muito pertinentes e problemas agudos:

¹¹ “Amor à cruz”: *Obras completas*, V: *Escritos espirituais*, p. 623.

¹² *Pensées*, ed. Lafuma, 131. Cf. G.-H. BAUDRY, “L’hypothèse de l’Adam métahistorique”, *Mélanges de science religieuse* 48 (1991) 215-218.

¹³ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 276.

Como compreender que todos pecaram num só homem?... O facto de a acção do pai original ser atribuída a toda a humanidade... sem haver uma participação pessoal na falta não é admissível sem dano para a liberdade e para a responsabilidade do homem individual ou para a justiça coerciva de Deus ¹⁴.

E o comentador de Edith acrescenta no mesmo tom:

Uma resposta não se torna nada fácil. Ficaria comprometida, de um lado, a justiça e a misericórdia de Deus e, do outro, a liberdade e a responsabilidade do homem ¹⁵.

E nós podemos prolongar a lista de questões problemáticas, como as que se ouvem habitualmente a partir da leitura de Génesis 2,4b-3,24: porquê o Deus bom e justo teria feito recair sobre toda a humanidade as consequências do «pecado original» de um só casal e não lhe teria perdoado? E que culpa teriam os restantes humanos duma falta que não cometeram? E o ‘castigo’ não seria desproporcionado à falta? Quem consegue defender a ‘justiça de Deus’, se afirma que Ele castigou a raça humana inteira com todas as misérias que a esmagam até ao fim da história? Se nenhuma pessoa de sentimentos humanos e justos castigaria uma só criança por um crime dos seus pais, como se pode pensar que Deus procedeu assim? Como chamar misericordioso tal Deus? Pode existir um Deus assim?

Edith não pôs estas questões com tanta radicalidade. Mas já notava o problema que a doutrina do «pecado original» punha à «analogia da fé», segundo a qual uma afirmação deve estar em coerência com todas as outras. Confessa o seu comentador:

Não é fácil resumir em poucas palavras qual é o verdadeiro sentido do pecado original, ao menos tal como o encontramos na Escritura... A acção concreta não se especifica claramente ¹⁶.

Em consonância com esta observação estão muitas outras dificuldades levantadas pela teologia actual para integrar o «pecado original» na globalidade da doutrina cristã. A teologia que imagina um «pecado original» como “um pecado pessoal cometido por Adão e Eva, que corrompe a natureza humana e que eles transmitem numa condição

¹⁴ “Ser finito e ser eterno”, citado por F.J. SANCHO FERMÍN, *A Bíblia lida pela mulher*. Edite Stein e a Sagrada Escritura (Edições Carmelo; Marco de Canaveses 2007) 110.

¹⁵ F.J. SANCHO FERMÍN, *A Bíblia lida pela mulher*. Edite Stein e a Sagrada Escritura (Edições Carmelo; Marco de Canaveses 2007) 110.

¹⁶ F.J. SANCHO FERMÍN, *A Bíblia lida pela mulher*. Edite Stein e a Sagrada Escritura (Edições Carmelo; Marco de Canaveses 2007) 107.109.

decaída”¹⁷, tem dificuldade em dar uma explicação razoável da essência desse pecado. De facto, afirma:

Todos os homens estão envolvidos no pecado de Adão...; todavia, a transmissão do pecado original é um *mistério que não podemos compreender plenamente*¹⁸.

Numa catequese sobre Paulo apóstolo, o Papa Bento XVI exprimiu a mesma dificuldade dessa teologia. Logo após ter afirmado que a fé nos diz que “há um só princípio, o Deus criador, e este princípio é bom, só bom, sem sombra de mal”, continua:

Depois segue-se *um mistério de escuridão, de trevas*. O mal não provém da fonte do próprio ser, não tem a mesma origem. O mal vem de uma liberdade criada, de uma liberdade abusada. Como foi possível, como aconteceu? *Isto permanece obscuro*. O mal não é lógico. Só Deus e o bem são lógicos, são luz. *O mal permanece misterioso*. Foi apresentado com grandes imagens, como faz o *capítulo 3 do Génesis*, com aquela visão das duas árvores, da serpente, do *homem pecador*. Uma grande imagem que nos faz adivinhar, mas *não pode explicar* quanto é em si mesmo ilógico. Podemos adivinhar, *não explicar*; nem sequer o podemos contar como um facto ao lado do outro, porque é uma realidade mais profunda. Permanece *um mistério de escuridão, de trevas*. Mas acrescenta-se imediatamente um mistério de luz. O mal vem de uma fonte subordinada... O mal pode ser superado... O homem, é curável¹⁹.

O que é que se diz aqui «mistério»? São os textos bíblicos que supostamente falam de um «pecado original»? Mas, textos não deveriam

¹⁷ *Catecismo da Igreja Católica*, nº 404. Também Edith Stein fala da “natureza corrompida” “restabelecida na sua pureza originária” pela “obra redentora”... “Nós, que estamos *in via*..., experimentamos a luta entre a natureza corrompida e o germe da vida da graça... A alteração da ordem originária após a queda não significa uma completa eliminação dessa ordem, da mesma maneira que tampouco a natureza se corrompeu de todo”: “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas, IV: Escritos antropológicos e pedagógicos*, pp. 288.291.

¹⁸ *Catecismo da Igreja Católica*, nº 404 (sublinhado nosso). O nº 410, entendendo Gn 3,15 (“Deus disse à serpente: porei inimizades entre ti e a mulher e entre a tua posteridade e a posteridade dela...”) como um “proto-evangelho”, afirma que Deus “prediz de modo misterioso que o mal será vencido”. Igualmente, Edith Stein fala do “misterioso anúncio de uma luta épica entre a mulher e a serpente e do seu cumprimento por meio da vitória que a rainha de todas as mulheres conseguiu para o bem de toda a humanidade”: “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas, IV: Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 288. Na realidade, porém, esta interpretação não dá suficiente razão do versículo, que, em contexto de ‘punição’ da serpente e da mulher, não pode ser entendido como anúncio salvífico.

¹⁹ A 3 de Dezembro de 2008, na audiência geral em dia de quarta-feira. Sublinhado nosso. A raiz dessa «escuridão» e da incapacidade de «explicar» esse mal parece-nos estar na posição de que Génesis 2-3 descreve um pecado cometido por Adão e Eva. Mas nem esse texto bíblico fala de dois humanos históricos, nem descreve um pecado cometido por eles, como explicamos mais abaixo.

ser misteriosos: a exegese tem a tarefa de os explicar. Ou é a possibilidade de podermos aprofundar sempre mais a realidade do mal e do pecado humano? De qualquer maneira, os muitos ensaios que intentaram dar razão da essência do chamado «pecado original» acabam sempre por dizê-lo inexplicável: Essa

doutrina clássica suscita nos teólogos um mal-estar geral...A história da teologia do pecado original é um encadeamento de confusões, equívocos e dificuldades não resolvidas²⁰.

A explicação agostiniana do pecado original hipotecou [“a engagé”] definitivamente a teologia ocidental num impasse²¹.

Outros teólogos são mais radicais: “a teologia do pecado original deve ser revista”²².

Porque o cristianismo leu quase à letra a narrativa bíblica do Génesis, onde via fundamento para a doutrina do pecado original, Paul Ricoeur conclui:

“Nunca se dirá suficientemente o mal que a interpretação literal – será preciso dizer «historicista» – do mito adâmico fez à cristandade; mergulhou-a na profissão de uma história absurda e nas especulações pseudo-rationais sobre a transmissão quase biológica de uma culpabilidade quase jurídica da falta de *outro* homem, empurrado para a noite dos tempos... Entretanto, o símbolo continuará a dar que pensar, para além de qualquer crítica redutora”²³.

É, pois, compreensível a queixa do senhor cardeal J. Ratzinger:

A incapacidade de compreender e apresentar o ‘pecado original’ é realmente um dos problemas mais graves da teologia e da pastoral actuais²⁴.

O facto de, por um lado, Edith Stein se referir muitas vezes ao chamado «pecado original» e de, por outro, o considerar um tema difícil convida-nos a revisitar o tema, não contra ela, nem contra ninguém, nem para lhe dar a solução definitiva, que é tarefa do magistério eclesial. A

²⁰ A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel* (Nauwelaerts; Louvain - Paris 1971) 3.

²¹ M.-M. LABOUDETTE, “Le péché originel dans la tradition vivante de l’Église”, *Revue thomiste* (Juil.- Sept. 1984) 365.

²² J.A. ESTRADA, “Desde el sufrimiento encontrarse con Dios?”, *Selecciones de teología* 39, nº 156 (2000) 247.

²³ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*. Essais d’herméneutique (L’ordre philosophique; Seuil; Paris 1969) 280. Exprime a mesma ideia em *Finitud y culpabilidad* (Trotta; Madrid 2004) 383.

²⁴ *Diálogos sobre a fé*. Entrevistas realizadas por Vittorio Messori (Verbo; Lisboa 2005: reimpressão) 65.

nossa intenção é tratar o tema enquanto problema na sua relação com a Bíblia: problema para Edith Stein, problema para o seu tempo, problema ao longo de quinze séculos e problema para muitas pessoas hoje. Fazemos o que continuamente fez a Igreja: pensar Deus e a nossa relação com Deus sempre de novo, em comunhão com a Igreja e com a fé da Igreja, incentivados pelo seu magistério e pela revelação bíblica. Nem estamos contra a opinião do Papa Bento XVI no texto acima referido: estando do mesmo lado que ele, procuramos dialogar com ele. Como, segundo estamos a ver, a principal raiz do problema está na interpretação de Gn 2-3 e de Rm 5,12-21, temos de passar por aí, embora brevemente, até porque é a esses textos que se refaz constantemente Edith Stein.

2. Textos bíblicos e doutrina do «pecado original»

Nossa convicção é que nova luz pode ser projectada nesta questão por um novo olhar para os textos bíblicos considerados base da doutrina do chamado «pecado original»: especialmente Gn 2-3 e Rm 5,12-21.

Uma causa das dificuldades na compreensão de Gn 2-3 foi o facto de não se tomar consciência do tipo de texto que se estava a ler. Pensava-se que se lia história propriamente dita, relato factual do começo físico do mundo e da humanidade. E esse equívoco advinha da dificuldade de situar o texto no contexto histórico, cultural, literário e religioso em que o texto bíblico foi escrito. Hoje esse contexto próximo é bem conhecido, graças aos textos descobertos nas escavações arqueológicas do antigo Próximo Oriente, e estão ao alcance dos leitores ocidentais, em boas traduções críticas a partir do original²⁵. Têm tantas semelhanças com Gn 2-3 e iluminam brilhantemente a compreensão destes capítulos bíblicos: contêm os mesmos motivos literários ou temáticos (todos os de Gn 2-3 encontram-se nas narrações congéneres

²⁵ Cf. L. DEROUSSEAU (dir.), *La création dans l'Orient Ancien*. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985) (Lectio Divina 127; Paris 1987). Os que mais ilustram as narrativas bíblicas da criação em Gn 1-11, pode encontrá-los na antologia de mitos de origem mesopotâmicos, tradução de J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne (Bibliothèque des histoires; Gallimard; Paris 1989); ou na intitulada *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (hrsg. O KAISER) (Gütersloher Verlagshaus; Gütersloh 1993-1997), nos tomos III/3 até III/6: *Mythen und Epen*. Com a intenção de oferecer aos leitores da Bíblia o contexto que lança nova luz sobre a compreensão dos textos bíblicos, surgiu a obra em três volumes *The Context of Scripture*. Tem como editores W.W. HALLO – K.L. YOUNGER. O volume I, que compila os mitos de origem do antigo Próximo Oriente, intitula-se: *Canonical Compositions from the Biblical World* (Brill; Leiden – New York – Köln 1997). O mito que mais luz lança na interpretação de Gn 2-3 é a epopeia de Gilgamesh: a última e mais completa versão é de A. GEORGE, *The Epic of Gilgamesh* (Penguin Books; London 1999).

mesopotâmicas!), o mesmo contexto das origens, a mesma finalidade, o mesmo funcionamento e modo de explicar as realidades actuais da vida humana... Ora, essas narrações extrabíblicas são “mitos de origem”. Logo, Gn 2-3 é igualmente um “mito de origem”, como resulta da sua exegese pormenorizada ²⁶. Esse é o seu «género literário».

Mas essa conclusão não é negativa para a compreensão da espiritualidade do texto bíblico. É muito positiva. Basta, para isso, perceber a espiritualidade dos mitos de origem. Essa proposta até se situa em linha com a metodologia recomendada pelo magistério da Igreja, num desafio ainda hoje de toda a actualidade para a exegese bíblica, apesar de pouco atendido:

Há não poucas coisas [nas Sagradas Letras]..., que não foram explicadas, ou o foram só imperfeitamente, pelos expositores dos séculos passados, porque lhes faltavam os conhecimentos necessários para obter melhores resultados. Quão árduos e quase inacessíveis acharam os próprios Padres algumas passagens, manifestam-no, por exemplo, os repetidos esforços que muitos deles fizeram para interpretar os primeiros capítulos do Génesis... Realmente a nossa época... oferece à exegese novos recursos e subsídios... O intérprete deve transportar-se com o pensamento àqueles antigos tempos do Oriente e, com o auxílio da história, arqueologia, etnologia e outras ciências, examinar e distinguir claramente que *géneros literários* quiseram empregar e de facto empregaram os escritores daquelas épocas remotas... Quais fossem..., pode o exegeta determiná-lo... só por meio dum diligente exame das antigas literaturas orientais... Convença-se que não pode descurar esta parte do seu dever sem grande prejuízo da exegese católica... ²⁷.

Pio XII fazia esta recomendação em 1943. Infelizmente, Edith Stein morrera em 1942. Não tinha sequer conhecido esta nova e fecunda perspectiva que o Papa abria para a exegese católica. Procuremos então descobrir o alto valor e a positiva significação dos mitos de origem.

²⁶ Para essa fundamentação no que diz respeito a Gn 2-3, remetemos para o nosso estudo *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*. Coerência temática e unidade literária (Fundamenta 14; Edições Didaskalia - Edições Carmelo; Lisboa 1996). Cf. “Le Pentateuque”, de *La Bible de Jérusalem* (Cerf; Paris 1998) 32.

²⁷ PIO XII, carta encíclica *Divino afflante Spiritu*, nn. 18-22 (*Acta Apostolicae Sedis* [1943] 314; cf. 315-316); tradução em H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia* [Dinamização bíblica 15; Difusora bíblica; Lisboa 1991] 178-181). Estas ideias de Pio XII foram reassumidas em pleno pelo CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum* 12.

2.1. A espiritualidade de Gn 2-3 enquanto mito de origem

Assumido que Gn 2-3 é um mito de origem, é preciso agora descobrir a profundidade da sua significação, já que até há pouco «mito» tinha ressonância negativa e era considerado fruto da simples fantasia e da ficção, com erros e desvios, e incompatível com a santidade da Bíblia. Estudos mais aprofundados em várias áreas do saber redescobriram as grandes potencialidades do mito como poderoso meio de expressão do pensamento humano ²⁸.

Enquanto narrativa – pois é o que temos em Gn 2-3 – o *mito de origem* é uma história imaginada para compreender, interpretar, ‘explicar’ as realidades humanas do tempo do narrador, *contando* as suas origens pela acção criadora de Deus “no princípio” de tudo. Na convicção de que a forma mais sublime de ver o mundo é contemplá-lo com o olhar de Deus, o mito de origem é um autêntico acto de fé, que vê Deus nas coisas e apreende as coisas à luz d’Ele. É um repositório de significações figuradas e matriz de sentido para a vida: faz pensar, penetra nas entranhas da realidade histórica e aponta para o seu sentido global e profundo. Apreende-a no seu todo, vê a dimensão invisível que envolve as coisas, especialmente através do símbolo, sua linguagem favorita. Dá mais sentido àquilo que não é redutível ao visível (a vida e a morte, o nascimento, o amor, os sentimentos, o sofrimento, a afectividade, a sexualidade). Expressão de humanidade, dá a devida dimensão aos limites e à sede de transcendência da condição humana: dá suporte quase divino à existência do ser humano, enobrecendo de maneira insuperável a sua presença no mundo.

Ora, a grande riqueza de significação própria dos mitos de origem está presente no mito de Gn 2-3, narrativa fundadora, sagrada, projectada em tempo mítico, anterior à história humana e para a ‘explicar’. Então não devemos dizer: a história de Gn 2-3 não é mais do que um mito. Devemos antes dizer: a história de Gn 2-3 tem toda a grandeza e nobreza do mito. E tem mais sentido que uma história verdadeira, na medida em que é uma história com sentido ²⁹. Nunca tendo sucedido à letra o que está narrado

²⁸ Para mais amplo desenvolvimento da significação do mito de origem, remetemos para A. dos S. VAZ, “No princípio da Bíblia está o mito: A espiritualidade dos mitos de criação”, *Didaskalia* 37 (2007) 1.39-67.

²⁹ Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Estructuras y procesos: Filosofía; Trotta; Madrid 2004) 379-383.

(nunca tendo o narrador visto Deus a modelar o homem com terreno humedecido, nunca tendo uma serpente falado com uma mulher, nunca tendo o homem e a mulher comido de uma árvore chamada “árvore do conhecimento do bem e do mal”, nunca tendo existido factualmente uma “árvore do conhecimento do bem e do mal”...), este mito de origem – como outros – é verdadeiro, porque diz verdade. Diz verdade da condição humana bonita, complementar entre homem e mulher, dotada do conhecimento, mas finita, sofredora, mortal. Diz verdade porque nos conduz ao importante encontro original do homem com Deus, ao momento – desconhecido mas fortemente simbólico – de transição da não existência para a sua existência: momento simbólico que fundamenta toda a existência humana e lhe dá significação transcendente, também enquanto pensada, agradecida e admirada. Diz a verdade suprema do sentido da existência humana em masculino e em feminino, ao afirmar na fé que ela provém de Deus e que, portanto, só se define perfeitamente em comunhão com Deus, visto como seu criador. Diz verdade de todas as coisas do mundo e do ser humano, homem e mulher, na medida em que os interpreta e sublima. Este mito de origem, enquanto figuração simbólica que continua a «dar que pensar» (Paul Ricoeur), assume a «responsabilidade antropológica» de dar sentido à vida³⁰. Nesse sentido, a narração é histórica, na medida em que implica e ‘explica’ realidades da história humana.

É por isso que a narração bíblica põe em cena duas personagens míticas, um homem (*‘adam*) e uma mulher (*Hewwa: Dadora de vida*). Pondo o homem a dar este título honorífico simbólico à sua mulher (Gn 3,20), o narrador significava *quem é* ela relativamente à humanidade: é a “mãe” primordial de todos os humanos, criada por Deus. Assim dava sentido também à fecundidade da mulher enquanto geradora de vida humana, e sublimava essa função maravilhosa atribuída a Deus pela fé: “com dor darás à luz os filhos” (3,16). A narração não fala, pois, de «Adão e Eva» como casal histórico com esses nomes próprios e nossos protoparentes biológicos. Edith partilha a opinião de toda a gente no seu tempo que acreditava na historicidade dos chamados «Adão e Eva»: “Deles procederia depois toda a estirpe humana. Todos os homens são filhos de Adão e Eva”³¹. Mas em Gn 2-3, mais do que duas pessoas

³⁰ Algumas destas expressões são usadas pela Professora Dra. Isabel VARANDA a respeito do «pecado original» em “Pecado original”, *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura Verbo* 22 (Edição século XXI; Verbo; Lisboa – São Paulo 2002) 453-454, o qual indica que o mito de origem exerce (pura e eficazmente) a função significante atribuída ao «pecado original» enquanto “símbolo racional”.

³¹ “Que é o homem? A antropologia da doutrina católica da fé”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 782.

históricas, temos personagens representativas, em construção, a mulher “construída a partir de um dos lados... tomado do homem”³². À medida que a história se vai desenrolando, o narrador vai dando sentido à existência e à mútua complementaridade do homem e da mulher, que vai descrevendo os vários aspectos da condição humana como criados por Deus.

Aparecendo o homem e a mulher fisicamente feitos, *ainda não* estavam completos, quando o narrador escreve: “estavam ambos nus, o homem e a sua mulher, e não se envergonhavam um do outro” (Gn 2,25). Personagens míticas, estavam em processo de criação até ao fim da narração, não se podendo pensar – como se fazia tradicionalmente – que “no princípio” Deus criou Adão e Eva e que, já existentes em tempo histórico, eles teriam cometido o pecado original e que, igualmente em tempo histórico, Deus os teria castigado com todas as penas da vida e com a morte. Edith afirma com a tradição que “em cada um deles estavam antes do pecado todas as forças em plena harmonia e o sentido e o espírito em relação justa, sem possibilidade de discórdia. E por isso eles tampouco conheciam algum desejo desordenado, um relativamente ao outro”³³. Na realidade, no texto lido como mito de origem a falta de vergonha significa que o casal primordial – que estava a ser criado – ainda não tinha consciência de que lhe faltava a cultura e civilização para ser humano: ainda estava ao nível dos animais, nus. A descrição da nudez do casal primordial tem a função de ‘explicar’ a civilização humana como dádiva de Deus³⁴.

No princípio do capítulo 3, descreve-se a transgressão, geralmente entendida como o «pecado original» histórico, que teria acarretado a cadeia de desgraças à humanidade. É compreensivelmente o entendimento que dessa transgressão tem Edith Stein:

A raiz do mal encontra-se novamente na perversão da relação com Deus. Porque a mulher no pecado original se levantou contra Deus e, ao mesmo tempo, ao tentar o homem, se levantou contra ele, o castigo é a submissão ao poderio do homem. Porque o pecado

³² E não de “uma costela”, como se traduz correntemente, incorrectamente. A tradução imprecisa de palavras – por não se entender a narrativa como mito de origem – comporta imprecisão na captação das suas imagens e vice-versa. Veja L. LEPORE, “Dentro il costato di Adamo. Alla ricerca dello stato originario di Gen 2,4b-25”, *Bibbia e Oriente* 49/3 (2007) 129-162.

³³ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas, IV: Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 275.

³⁴ Gn 3,21. Edith comenta assim este versículo: “A concupiscência desperta-se neles e torna-se necessário protegê-los contra ela”: “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas, IV: Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 276.

para o qual o conduziu era com toda a probabilidade um pecado da sensualidade, a mulher está exposta em maior medida do que o homem à queda numa vida simplesmente de instintos ³⁵.

Mas, esta desobediência a Deus no mito de origem é funcional: visa ‘explicar’ os aspectos penosos da vida sob a forma de uma sanção divina, necessariamente aplicada aos transgressores por terem atentado contra o processo de criação em curso. Como a sanção, aplicada igualmente à serpente/animal e aos dois humanos, também a transgressão não tem carácter moral, apesar da opinião cristã corrente, partilhada por Edith Stein:

O ser humano não carecia de conhecimento antes da queda: tinha sido criado à imagem de Deus, deu os nomes a todos os seres vivos... Além disso, a ele é-lhe atribuído um conhecimento muito mais perfeito do que o que terá depois da queda... Tampouco se pode aceitar de alguma maneira que aos seres humanos antes da queda lhes tivesse faltado o conhecimento do bem. Eles tinham um conhecimento mais perfeito de Deus, isto é, um conhecimento mais perfeito do sumo bem e, por isso, de cada bem em particular, mas deviam guardar-se do conhecimento do mal que se adquire ao fazer-se ³⁶. Visto que Adão possuía um conhecimento de Deus e das criaturas mais perfeito do que os homens depois da queda e uma vontade ainda não debilitada, podemos imaginar a primeira aceitação da graça nele como uma aceitação inteiramente consciente e livremente consentida ³⁷.

Mas, como é concebível que dois seres humanos *ainda não acabados* de criar – recordemos que o processo de criação ainda está a decorrer até ao fim do relato e ainda falta atribuir-lhes vários aspectos da sua condição humana –, não conscientes, portanto, do que faziam, tenham cometido um pecado que estaria na origem de todo o mal do mundo? Como poderiam cometer um acto moral imputável se, no momento em que a narração descreve a sua transgressão funcional, ainda não tinham conhecimento (necessário para que um acto seja humano e moralmente responsável), o conhecimento que nesse relato das origens adquirem precisamente comendo da «árvore do conhecimento do bem e do mal»? É esse o significado de “comer” o seu fruto.

Assim, também evitamos facilmente a crença tradicional, expressa por Edith:

O homem tinha de escolher com liberdade entre o mandamento divino e as insinuações do diabo: *eritis sicut Deus*. O homem

³⁵ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 287.

³⁶ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 276.

³⁷ “Ser finito e ser eterno”: *Obras completas*, III: *Escritos filosóficos*, p. 1110.

segiu o conselho do diabo e afastou-se de Deus. Tal foi o abuso da liberdade... Que o homem se tivesse afastado de Deus significa a extinção da vida sobrenatural nele ³⁸.

Se entendemos correctamente o funcionamento dos mitos de origem, esta transgressão não parece ter a função significativa de exprimir figurativamente um mal inqualificável e injustificável de miséria e de absurdo, um mal que marca, em desgraça, a existência. Entendido que a narração da transgressão não fala do mal moral mas só do físico, sugere que os aspectos gravosos da vida são inevitáveis, porque inerentes a uma vida radicalmente finita, mortal (é o que significa o decreto divino proibitivo de “comer da árvore da vida e assim viver para sempre”: Gn 3,22) ³⁹.

A sanção divina aplicada aos transgressores é metafórica: quer dar sentido às penas e ao sofrimento da vida, sugerindo que não se pode entender de forma fatalista. Edith Stein tem a impressão de que a interpretação paulina da dependência da mulher relativamente ao homem “ainda está influenciada pela ordem da natureza caída” ⁴⁰:

A mudança na situação da mulher, condicionada pelo pecado original, consiste, por uma parte, na maior fixação das suas forças nas preocupações relativas às necessidades vitais mais primárias... e, por outra parte, na sujeição ao homem... Dado que a harmonia entre os sexos está quebrada após a queda, nesse estado de natureza corrompida, tanto masculina como feminina, a subordinação teve de converter-se no motivo de luta em torno das possibilidades de actividade da mulher ⁴¹. A corrupção da natureza depois do pecado original é o fundamento para que o desenvolvimento puro e a acção pura da vontade... só sejam possíveis pela graça da redenção ⁴². Depois do seu pecado [do homem e da mulher], a relação recíproca transformou-se de pura comunidade de amor em relação de domínio

³⁸ “Que é o homem? A antropologia da doutrina católica da fé”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, pp. 832-836.

³⁹ Mais razões comprovativas de que a transgressão de Gn 2-3 não tem carácter moral podem ver-se em A. dos S. VAZ, “A força das imagens nas narrativas bíblicas da criação”, *Variações sobre o imaginário* (coord. A.F. ARAÚJO – F.P. BAPTISTA) (Pensamento e Filosofia 95; Instituto Piaget; Lisboa 2003) 431-438.

⁴⁰ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 278. Na p. 281 repete: “a ordem original e a ordem da redenção estão veladas pela ordem da natureza caída”. Veja também pp. 282-283 e “Que é o homem? A antropologia da doutrina católica da fé”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, pp. 836: “A natureza caída... transmitiu-se de Adão a todos os seus descendentes”.

⁴¹ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 292.

⁴² “Ser finito e ser eterno”: *Obras completas*, III: *Escritos filosóficos*, p. 1111.

e de subordinação e transtornou-se pela concupiscência⁴³. Depois da queda de todas as energias, como consequência do pecado original, o ser humano não pode dominar do mesmo modo tudo o que nesta terra poderia pertencer ao seu poder⁴⁴. No estado de pecado, desta relação de companheirismo surgiu uma relação de domínio [do homem sobre a mulher]⁴⁵. O *non serviam* contra Deus tem como consequência a perversão da relação com todas as coisas criadas⁴⁶.

Mas o narrador bíblico não especulava sobre uma eventual situação anterior a essa transgressão mítica. Só queria interpretar teologicamente a vida humana que ele conhecia. Por isso, na sua perspectiva, não faria sentido discutir ou afirmar, como no ambiente filosófico e teológico de Edith Stein, que “a mortalidade pertence à natureza caída”⁴⁷. E, percebendo que o casal humano prototípico que o narrador põe em cena tem a função de apontar para o sentido invisível da existência de todos os humanos vista pelo olhar de Deus, deslocamos o foco interpretativo do entendimento que se tinha no tempo de Edith: “que Adão é o único que age em nome de todos e que arrasta todos os demais para as consequências da sua própria acção. Da universalidade da culpa segue-se logo a universalidade do estado de castigo. Todos os homens desde a queda de Adão, carecem desde o nascimento da amizade com Deus... Todos incorrem na morte corporal”⁴⁸.

A ideia que Gn 2-3 quer comunicar ao leitor é positiva: leva-o à sabedoria de conviver serenamente com o sofrimento e a dor como fazendo parte da sua vida originada por Deus. Assim aparecia à fé que a dor e a morte são essenciais e naturais à condição humana. Esta narração é teologia da criação, não teologia sobre o pecado e a sua redenção. Assim entendida, a transgressão não afunda o leitor na culpabilidade alienante. É libertadora. O seu sentido não está entretecido com o sentido de culpa nem deriva desta. Edith pensava, como a teologia do seu tempo, “que, pelo pecado, ficou inibido o uso do *liberum arbitrium*, tanto nos primeiros seres humanos

⁴³ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 282.

⁴⁴ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 283.

⁴⁵ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 284.

⁴⁶ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 285. A diferente significação das funções na vida do homem e da mulher implica “diferenças na degeneração ocasionada pela queda no pecado” (p. 286).

⁴⁷ “Que é o homem? A antropologia da doutrina católica da fé”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 787.

⁴⁸ “Que é o homem? A antropologia da doutrina católica da fé”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 838.

como nos seus descendentes”⁴⁹. Mas Gn 2-3 parece querer antes ajudar o leitor a conviver positivamente com as limitações e com a morte humanas, meditadas na perspectiva de Deus.

Se essa desobediência a Deus tivesse sentido de pecado moral e fizesse teologia da redenção, haveria que perguntar por que o narrador não pôs Deus misericordioso a perdoar aos transgressores. Não bastaria responder que também noutros textos do Antigo Testamento se põe Deus a castigar: aí o contexto é de apelo à conversão e só em vista dela. Em Gn 2-3 os transgressores são postos a reconhecer a própria transgressão para a pena não parecer arbitrária. Na nossa interpretação, ao cenário para fazer teologia da criação interessava a imagem de Deus criador onipotente e não a de redentor e misericordioso: só pondo Deus a sancionar os transgressores é que o narrador conseguia ‘explicar’ teologicamente as penas da vida em forma de ‘castigo’.

Esta interpretação, só hoje possível – que entende o relato como não falando de «Adão e Eva», primeiro casal *histórico*, nem do «paraíso terrestre» em que tivesse vivido ‘no princípio’, nem de um pecado ou castigo moral –, impede ver nesse texto bíblico a doutrina do «pecado original». Admitir teologicamente que a causa dos males do mundo teria sido o acto pecaminoso de um casal humano durante o processo da sua criação dar-lhe-ia excessivo peso, um peso criador. A Bíblia até rejeita essa doutrina: cada um deve arcar com a responsabilidade moral dos próprios actos e sofre as consequências deles⁵⁰. E o livro de Job nega aos amigos teólogos a tese de que o sofrimento inocente seja consequência do pecado. É a fé expressa também por outros textos: “[Deus] não nos trata segundo os nossos pecados, nem nos paga conforme as nossas culpas...; como o Oriente dista do Ocidente, assim Ele afasta de nós os nossos delitos” (Sl 103,9-12).

Contando que as coisas e as pessoas foram criadas por Deus, este mito de origem sugeria à fé que o sentido delas é Deus! Ou seja, a perda de Deus do horizonte da vida seria a perda do sentido. Ficaria só uma vida sem alma, uma vida desalmada, um deserto insuportável. Lição perene da narração: Deus é o «tudo» de cada coisa e do ser humano.

⁴⁹ “Que é o homem? A antropologia da doutrina católica da fé”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, pp. 783.810.

⁵⁰ Ez 14,12-23; 18,1-32; 33,10-20; Jer 31,29-30.

2.2. Rm 5,12-21: Pecado original ou redenção?

Edith Stein também cita várias vezes o texto de Rm 5,12-21 e interroga-se diante dele. Apresenta-o como prova da propagação da natureza caída e do «pecado original» a todo o género humano ⁵¹. Mas nem aqui parece encontrar-se fundamento para a doutrina do «pecado original».

Esta recusa começa a emergir da análise literária da perícopé. Geralmente lê-se como se fosse um trecho de teologia dogmática, feita à boa maneira ocidental. Mas, o género de texto que temos aqui procede de maneira diferente. Hoje é cada vez mais amplamente reconhecido que, ao fazer a sua teologia a partir da releitura das Sagradas Escrituras, Paulo seguiu as técnicas interpretativas do judaísmo do seu tempo. E usou particularmente o chamado *midrás*, o modo judaico de explicar o texto sagrado actualizando-o, meditando-o e pondo-o a falar para uma situação concreta presente e a iluminá-la, da mesma maneira que tinha falado no passado ⁵². De facto, como para os rabinos do seu tempo, para o rabino Saulo e para o cristão Paulo a Escritura era um texto vivo cuja interpretação não se podia divorciar da sua aplicação. Embora para o cristão Paulo o novo fundamento hermenêutico de sentido para a vida fosse agora Jesus Cristo, os procedimentos da sua exegese das Escrituras eram as judaicas, que Paulo e os escritores do Novo Testamento tinham aprendido e agora praticavam espontaneamente ⁵³. Ora, em Rm 5,12-21 encontramos o recurso típico ao *midrás*, neste caso ao relato de Gn 2-3.

A teologia que Paulo quer evidenciar não é a do «pecado original» mas a da redenção do ser humano do seu pecado por meio de Jesus Cristo como graça divina (Rm 3,24), sublinhando a incapacidade radical de se salvar por mérito próprio e pela prática das boas obras estabelecidas pela Lei de Moisés. Para exprimir esta visão da fé cristã, Paulo pinta um quadro díptico, representando o tempo antes de Jesus Cristo e o tempo inaugurado por ele.

⁵¹ “Que é o homem? A antropologia da doutrina católica da fé”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 836.

⁵² Veja os documentos da COMISSÃO BÍBLICA PONTIFÍCIA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n.º 15 e 84 (Libreria Editrice Vaticana; Città del Vaticano 2001) 39-40,200; e *A interpretação da Bíblia na Igreja* (Rei dos livros; Lisboa 1993) I, C, 2.

⁵³ M. SILVA, “Old Testament in Paul”, *Dictionary of Paul and His Letters* (eds. G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID) (Intervarsity Press; Downers Grove, Illinois - Leicester 1993) 635-638.

Este quadro contém várias antíteses: *um só* e *todos*, homem velho anterior a Jesus e homem novo em Jesus Cristo, vida de pecado e vida da graça. Cada um dos dois painéis pinta um regime de vida, representado por duas figuras humanas: o Homem primordial e o Homem novo, Jesus Cristo.

Para o primeiro painel serve-se de temas de Gn 2-3: o *'adam* primordial, a transgressão, a morte. A figura do *'adam*, “*um só* homem”, é entendida como protótipo e representante [mítico] de toda a humanidade até Jesus, no *regime de vida física*. Nele, toda a humanidade mortal teve um passado de pecado: “porque *todos* pecaram e estão privados da glória de Deus” (Rm 3,23; 5,12), “reinava o pecado dando a morte”. Este painel ilustra a universalidade do pecado ⁵⁴, visando afirmar em primeira linha a universalidade da salvação gratuita do pecador por mediação de Jesus Cristo. De facto, o segundo painel é constituído pelo novo *'adam*, “*um só* homem” Jesus Cristo, protótipo do *regime da vida da graça*, da nova humanidade ou “nova criação”, em que “reina a graça para vida eterna” ⁵⁵. Jesus Cristo “justifica” agora *todos* os humanos que aderem a Deus pela fé: estes “reproduzem a imagem do seu Filho, para que ele seja o primogénito entre muitos irmãos” (Rm 8,29-30). O tema essencial desta passagem é: a vida de Cristo (v. 10) determina e influencia o futuro dos crentes, como a vida da figura [mítica] representativa de todos os humanos, o Homem primordial, determinou o futuro daqueles que o mito descreve como seus descendentes.

É normal que Edit Stein, depois de notar que “o Filho de Deus não escolheu o caminho habitual da reprodução humana para se tornar filho de humano”, se interrogue:

Porventura não há aqui a esse respeito uma alusão à mancha que se torna presente nesse caminho do primeiro pecado e que só *no* reino da graça pôde ser cancelado?... O distintivo do sexo feminino é que uma mulher era o ser humano que podia ajudar a fundar o novo reino de Deus; o distintivo do sexo masculino é que a redenção veio pelo filho do homem, o novo Adão ⁵⁶.

Realmente, a intenção principal de Rm 5,12-21 não é expor uma doutrina do pecado de «Adão», mas demonstrar o alcance do domínio superabundante da graça de Deus por meio de Jesus Cristo na vida de

⁵⁴ Rm 1,18-3,20; Sl 143.

⁵⁵ Veja 1Cor 15,22.45-49.

⁵⁶ “Vocação do homem e da mulher”: *Obras completas*, IV: *Escritos antropológicos e pedagógicos*, p. 278.

todos os crentes ⁵⁷. Paulo só recorre ao 'adam de Gn 2-3 como figura simbólica para – por contraste – demonstrar a salvação efectuada por *um só homem*, Jesus Cristo, e para mostrar a superioridade da situação humana e religiosa em que estavam agora os cristãos. “Dir-se-ia que se não tivesse sido para demonstrar a centralidade da graça, ele não teria demorado a tratar o pecado que, «por causa de um só homem, entrou no mundo e, com o pecado, a morte» (Rm 5, 12)” ⁵⁸. É precisamente para pôr em ressalto o dom incomensurável da graça de Jesus Cristo que Paulo refere o pecado de toda a humanidade, representada pelo 'adam primordial. No centro do seu objectivo não está um pecado do Homem primordial com as suas consequências para toda a humanidade, mas a graça de Jesus Cristo derramada em abundância sobre a humanidade. A comparação “com muito mais razão”, uma das técnicas exegéticas mais usadas no *midrás* judaico, chamada *gal wa-homer*, é repetida até à exaustão, com o fim de fazer sobressair o dom recebido gratuitamente de Jesus Cristo por todos os que pela fé aderirem a ele. E afirma que o dom da salvação supera em grande medida o pecado de toda a humanidade: “Onde, porém, abundou o pecado, superabundou a graça” (Rm 5, 20).

À metáfora da «transgressão» (*paráptoma*) de Gn 2-3 o cristão Paulo deu agora sentido de pecado, em função da teologia da redenção que aqui está a expor e que não estava em Gn 2-3. A sua intenção é cristológica. Do pecado – que, apesar de brotar duma liberdade condicionada pelo precedente e concomitante ambiente, inicia sempre o seu reinado em cada pessoa com um acto livre e consciente, tendo domínio radical e universal sobre o ser humano – só Deus o pode libertar, pelo princípio de justificação que é a sua “fidelidade” às promessas de salvação (1Cor 1,9), manifestada no “Cristo” Jesus ⁵⁹.

Esta teologia bíblica salvaguarda a necessidade e a universalidade absolutas mas também a superabundância da acção salvadora de Jesus Cristo (tão bem entendida e sublinhada por S. Agostinho) sem ser preciso pensar – do ponto de vista bíblico – que o ser humano entra na existência em situação de «pecado original». Para a fé bíblica, ele chega à vida como criatura de Deus Criador (“criado à sua imagem e semelhança”) e o baptismo faz dele filho de Deus Pai, filho no Filho.

⁵⁷ Cf. R. JEWETT, *Romans* (Hermeneia, A Critical and Historical Commentary on the Bible; Fortress Press; Minneapolis 2007) 370-371.

⁵⁸ BENTO XVI, na catequese paulina do 3 de Dezembro de 2008, acima referida.

⁵⁹ 2Cor 1,20; Rm 3,20-26; 5,1-2.6-8.

Conclusão

Fomos provocados à meditação pelas questões postas por Edith Stein em torno do «pecado original». Encontrámo-nos com ela partilhando a fé cristã no patamar comum da tradição eclesial. Com a ajuda do mesmo *lógos*, propusemos uma interpretação do texto bíblico que só recentemente se tornou possível, graças ao método comparativo, que hoje goza da possibilidade de iluminar o texto com o seu contexto próximo. Sendo nova, poderá levantar suspeição, dúvidas, interrogações. Mas, apesar de aqui só o podermos fazer brevemente, ela parece razoável e fundamentada. O que nos parece mais importante na leitura dos textos bíblicos estudados é mudar de paradigma, tirando todas as consequências do entendimento de Gn 2-3 enquanto mito de origem, sem as ambiguidades de continuar a supor que Gn 2-3 fala de uma queda moral ou de um pecado, ou de entender Gn 2-3 a partir de Rm 5,12-21, dizendo novo sobre o velho. Se a interpretação de Gn 2-3 como mito de origem é sustentável, certo é que ela convida a repensar o problema do mal dentro de um novo paradigma de interpretação, sem rejeitar mas recuperando criticamente as riquezas legadas pela tradição teológica. Gn 2-3 e Rm 5,12-21 são hermenêutica do presente, misticamente descrita e misticamente suscitada pela fé. E faz pensar os mistérios da fé de forma nova, como fez Edith Stein. Lendo os seus escritos, parece-nos que ela compreenderia esta interpretação dos textos bíblicos que no seu tempo davam fundamento à doutrina do «pecado original».

Essa era uma tentativa de explicar o mal no mundo. Hoje a teologia dispõe de outras formas explicativas mais coerentes com a «analogia da fé» cristã, integrando-se harmoniosamente nela sem afundar o crente nas mencionadas interrogações de difícil resposta. Na historicidade do ser humano contingente e finito há uma trama de influências recíprocas, históricas, sociológicas, psicológicas, emocionais, passionais e religiosas. Imagem de Deus (Gn 1,26-27), sobretudo em Jesus Cristo ⁶⁰, o ser humano não é mau. Tem tendência para o mal, como para o bem, que exerce com liberdade, necessariamente limitada, como limitado é tudo o que o constitui: onde há liberdade há possibilidade de pecado, que sempre se pode contrariar, também com a ajuda dos meios espirituais à disposição. Para o

⁶⁰ 1Cor 15,49; Col 1,15.

bem e para o mal, somos seres de relação condicionados, mutuamente influentes e influenciáveis.

Confrontado com a questão da origem do mal moral, Jesus explicou aos discípulos que “vem de dentro do coração, e isso é que contamina o homem; porque do coração saem as más intenções, assassínios, adultérios, prostituição, roubos, falsos testemunhos, injúrias (Mt 15,18-19; o paralelo Mc 7,14-23 prolonga a lista: “avareza, maldade, fraude, libertinagem, inveja, insolência, insensatez”). Isso é que contamina o homem”. Quer dizer, pelos males que se costumam considerar consequência do «pecado original» Jesus responsabiliza somente a liberdade humana, dissociando esses males de Deus e de uma culpa original que tivesse sido castigada por Ele.

O “pecado do mundo” que Jesus “tira”⁶¹ não é natureza nem fatalidade: é obra da responsabilidade humana, como sublinhou S. Agostinho, e propaga-se segundo a sua lógica, como o bem, num entretecido de responsabilidades e faltas. A explicação tradicional da origem do mal argumenta que o ser humano ao nascer entra num mundo já marcado pelo mal, que nos precede sempre. Mas, para ser objectiva, essa explicação deve acrescentar que nos precede igualmente o bem. Se disser que o mal é em larga medida ‘transmitido’, também o é o bem, podendo cada um quebrar a cadeia de transmissão do outro. Se o mal moral é contagioso, também o é o bem. Vivendo o ser humano em comunidade, não faz o bem ou o mal sem consequências para quem o admira ou o sofre. Não há pecado *antes do ser humano* em absoluto e sem ele.

O mal, múltiplo como é, não se justifica de forma simplista. Mas vai nu. É mistério? Certamente é problema. Não obstante, por trás de cada acto mau está, frequentemente de propósito ocultada na “escuridão” – e, neste sentido, compreendemos a palavra usada por Bento XVI no texto acima citado –, uma causa humana que explica a monstruosidade resultante do enleado dos actores do mal. Estruturas de maleficência passam quase imperceptíveis mas bem reais por práticas habituais e instituídas, por legislações ou poderes estabelecidos e legitimados, por grupos de extermínio, cuja rede de acção é tão invisível como perniciososa (que bem entenderia Edith Stein estas denúncias!). Importa desmascarar o mal moral: tornar indivíduos e grupos responsáveis das suas (más) acções e das suas consequências (como fez a Bíblia desde Jeremias e Ezequiel), descobrindo conexões globais, em vez de responsabilizar um longínquo causador original de todo o mal.

⁶¹ Jo 1,29; 12,31; 1Jo 5,19.

Esta nova teologia parece já esboçada pelo Papa João Paulo II:

Os pecados dos indivíduos consolidam aquelas formas de pecado social que são precisamente fruto da acumulação de muitas culpas pessoais. As verdadeiras responsabilidades continuam a ser obviamente das pessoas, dado que a estrutura social enquanto tal não é sujeito de actos morais... A Igreja, quando fala de situações de pecado ou denuncia como pecados sociais certas situações ou certos comportamentos colectivos de grupos sociais mais ou menos vastos, ou até mesmo de nações inteiras e blocos de nações, sabe e proclama que tais casos de pecado social são o fruto, a acumulação e a concentração de muitos pecados pessoais... As verdadeiras responsabilidades, portanto, são das pessoas ⁶².

Os males morais tradicionalmente vistos como consequência do «pecado original» dizem-se agora “*fruto, acumulação e concentração de muitos pecados pessoais*”.

O Papa bate na mesma ideia na visita à Bósnia-Herzegovina: “Para que a sociedade tenha rosto verdadeiramente humano e todos possam encarar o futuro com confiança, é necessário reconstruir o homem a partir de dentro, curando as suas feridas e realizando uma autêntica purificação da memória através do perdão recíproco. É no fundo do coração que se encontra a raiz de todo o bem e, por infortúnio, de todo o mal (cf. Mc 7,21-23). É aí que tem lugar a mudança, graças à qual será possível renovar o tecido social e instaurar relações humanas abertas à colaboração” ⁶³.

Significaria isto que o paradigma teológico que procura compreender o mistério da redenção da humanidade pela graça de Jesus Cristo está a mudar? Uma razão para a mudança de mentalidade está na nova interpretação dos textos bíblicos em questão. Mas ela tem ligação à tradição, que é dinâmica por essência. As declarações magisteriais da Igreja, de um concílio, do Papa que preside à comunidade dos fiéis na caridade são de associar ao dinamismo do Espírito de Jesus ressuscitado, que nos recorda o que ele disse (Jo 14,26) e nos conduz à verdade completa (Jo 16,13). Ele é o garante de uma fiel interpretação das Escrituras e o princípio de progressão dinâmica nessa interpretação.

⁶² *L'Osservatore Romano* 30, n.º 35 (28.8.1999) 8.

⁶³ Discurso de JOÃO PAULO II, à chegada a Banja Luka, Bósnia: texto tirado da *Voz Portucalense* 34, n.º 24 (25.6.2003) 1.

FILOSOFIA, CIÊNCIA DA CRUZ E MÍSTICA

– Pedagogia da fé ou docência religiosa de Edith Stein em termos comparados*

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

“Zu wissen, was wir sind und was wir sein sollen und wie wir zu dem gelangen können, was wir sein sollen, ist jades Menschen dringlichste Angelegenheit.”

(Edith STEIN, *Der Aufbau der Menschlichen Person*, in: «Werke», t. XVI, Freiburg/ Basel/ Wien, Herder, 1994, p. 195)

“...She kept [the mystery of her conversion] as the secretum meum mihi, refusing to divulge, even to her best friend, what she knew each person must find alone.”

(Patricia HAMPL, «Edith Stein (Poland, 1942) – A Book Sealed with Seven Seals», in: Joyce Avrech BERKMAN, (ed.), *Contemplating Edith Stein*, Notre Dame/ Indiana, Univ. of Notre Dame Pr., 2006, p. 75)

* Texto base de Conferência na XXV «Semana de Espiritualidade» (dedicada a Santa Teresa da Cruz/ Edith Stein), org.^a pelos Padres Carmelitas Descalços, no Centro de Espiritualidade em Avessadas-Marco de Canaveses, proferida em 28 de Agosto de 2008.

Parte desta reflexão – de comparação entre a *Kreuzeswissenschaft* de Edith Stein e o *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* de Jean Baruzi – integra estudo mais desenvolvido em artigo em publicação na Revista *Didaskalia*, da Fac. de Teologia da U.C.P. de Lisboa. Deve complementar-se o presente estudo com outras nossas reflexões sobre Edith Stein:

- Carlos H. do C. SILVA, “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)”, in: *Didaskalia*, XXXIV, 1, (2004), pp. 3-33;

Preliminar: Docência ou interrogação filosófica?

Espera-se uma lição, uma *lectio* no ambíguo deste mesmo sentido de “leitura” e de “aula”, como onde também se confere um saber (uma conferência)... Julga-se que há lugar para *aprender* pela mercê de uma *transmissão* a que o antigo regime da *translatio studii* habituou.¹

Se a fé se apresenta como virtude teologal a ser desenvolvida nesse registo de entendimento potenciado, toma-se a tradição dos Padres como

-
- ainda de: Id., “Abertura trinitária do humano ou pedagogia mimética da *imago Dei*? – perspectivacão espiritual do tema do Homem, como imagem da Trindade, em Edith Stein”, (Confer. na XVIIª Semana de Espiritualidade: «Deus é amor. A glorificação da Santíssima Trindade», Padres Carmelitas Descalços, Avessadas, Ag. 2000), in: *Rev. de Espiritualidade*, VIII, nº 32, Outº.-Dez. (2000), pp. 245-278;
 - Id., “Santa Catarina de Sena e Santa Edith Stein: modelos para a Europa ou o Amor da Verdade”, in: Várs. Aut., *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, nº 36, Outº/Dezº. (2001): «Voltar ao Essencial», pp. 245- 309;
 - Id., “Perfeição e modelo: - Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska”, (Confer. na XIXª Semana de Espirit.: «A Santidade», orgª. Padres Carmelitas Descalços, «Centro de Espiritualidade», Avessadas, Marco de Canaveses, 26-31 Agosto, 2002), in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 40, Outº./ Dez., (2002), pp. 272-306; Id., “Perfeição e modelo (II): -A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 41, Jan./ Mar., (2003), pp. 27-54; (2ª parte deste texto); e Id., “Perfeição e modelo (III): - A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 42, Abril/ Junho, (2003), pp. 109-134 (3ª parte e última parte deste texto).
 - Também ainda os trabalhos inéditos: 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), e
 - 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 N. Sr.ª do Carmo de Santo Ant.º dos Cavaleiros, Confer. in: XIII Conf. de Maio «Em Louvor de N. Sr.ª», Santo Ant.º dos Cavaleiros, (22.05.1999).
- ¹ A “translação” dos estudos, ou a trasladação do seu lugar de referência (Jerusalém, Atenas, Roma, Aix-la-Chapelle...) como se disse na medievalidade mais comentadora do que *investigativa*. Cf., por exemplo, Pierre RICHÉ, *Éducation et Culture dans l'Occident barbare, (VI^e – VIII^e siècles)*, Paris, Seuil, 1962; também J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age – L'amour des lettres & le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1973. Valeria a pena reflectir hoje sobre o carácter não só *disciplinar* da leitura, mas neste extremo da **civilização da palavra** e sobretudo do livro (sujeito hoje ao desafio dos meios informáticos e virtuais de outra *inter-actividade*...), também sobre as consequências limitadoras da leitura sobre a criatividade (sobretudo científica...). Cf. noutro contexto mesmo da *lectio divina* P. Armindo dos Santos VAZ, *A arte de ler a Bíblia – Em louvor da lectio divina*, Marco de Canaveses/ Lisboa, Ed. Carmelo/ Fundação ‘Ajuda à Igreja que Sofre’, 2008², pp. 18 e segs.; e *vide* nosso «Posfácio», pp. 173 e segs. Também Ivan ILLICH, *La perte de sens*, trad. do inglês, Paris, Fayard, 2004, pp. 163 e segs.: «*Lectio divina* dans la haute Antiquité et l'Antiquité tardive (1903)»; ainda a meditação de François CASSINGENA-TRÉVEDY, *Nazareth, Maison du Livre*, Genève, Ad Solem, 2004, pp. 31 e segs.: «Un Livre qui nous lit»....

constituição de uma *doctrina* assim a ser ensinada por docência, estabelecido o *dogma* e as técnicas catequéticas daquela didáctica religiosa.²

A tensão entre o que na *lectio* e no *lógos* era “recolhimento” e busca de sentido, até vital e de realização sapiencial e espiritual³, e o que depois se traduz na reprodutividade de autoridade, seja do *magister dixit*, seja da pura repetição doutrinal de certa “leitura”, retoma o que havia sido a dialéctica entre uma procura, um caminho de interrogação, uma investigação “socrática”, e o resultado, a acumulação de saberes, a via de uma *eruditio* (ou *polimatheia*) em que se constitui a sofística cultural, até o modelo da *paideia* dominante.⁴

Para os Antigos o que estava em causa era um *duplo caminho* de pesquisa⁵: ora em termos de uma tradição mítica, ritual, moral... expressa

² Fé, como *virtude sobrenatural infusa*, que como as demais virtudes teológicas demanda uma *atualização* do seu carácter *potencial* – para utilizar uma linguagem aristotélica; donde a *colaboração* do esforço moral humano em concurso com a Graça de Deus. Só que, muitas vezes se há-de reconhecer que esta dimensão *gratuita* e verdadeiramente inspiradora pode ficar por demais reduzida a certo protagonismo ainda das “ciências da educação” numa catequese não isenta de *pelagianismo*. Por isso a *catequese espiritual* tem exigências de orientação e discernimento interior até mais pessoais, que não se confundem com uma *didáctica* genérica. Cf. também reflexão em Luis Maria MENDIZABAL, *Dirección Espiritual – Teoría y práctica*, Madrid, B.A.C., 1982, pp. 112 e segs.: «Educación de las actitudes cristianas»... e *vide* nossa longa meditação: Carlos H. do C. SILVA, “Pedagogia da Fé: «Aprender a Desaprender»” (Palestras proferidas no C.R.C. em Fev./Mar., 1989), in: *Reflexão Cristã*, Bol. do C.R.C., 64/65, Jul./Set. (1989), pp. 5-118.

³ O antigo *lógos*, do gr. *légein*, como “colheita”, tal no lat. *legere*, donde também “ler”, tem um sentido de *recolhimento* que compromete a ordem do *ser* ou da vida real, não constituindo uma “lógica” à parte, ou o plano *cultural*, qual “segunda natureza” do discurso da Cultura. A crítica exemplar a este desvio na própria origem da filosofia grega a partir de Platão e Aristóteles está feita por Martin HEIDEGGER, em *Brief über den «Humanismus»*, (ed. Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den «Humanismus», Bern, Francke V., 1954, p. 55: „Das Sein als das Element des Denkens ist in der technischen Auslegung des Denkens preisgegeben. Die «Logik» ist die seit der Sophistik und Plato beginnende Sanktion dieser Auslegung. Man beurteilt das Denken nach einem ihm unangemessenen Maß.”

⁴ Por muito que se estime o *método socrático*, da ironia à maiêutica, certo é que foi a *didáctica sofisticada* que levou a melhor na síntese da própria *cultura* clássica. *Vide* Werner JAEGER, *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*, (1933...), Berlin/ N.Y., Walter de Gruyter, 1973, reed. Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Iluminismo sofístico ou socratismo cristão? – Escola: Técnicos ou Homens?” (Com. ao Congresso sobre “Filosofia da Educação”, org. Assoc. Prof. Cat., UCP, Lisboa, 13/15 Abril, 1984), in: *Laikos*, VII- 2, Abril-Junho, (1984), pp.189-200.

⁵ Não propriamente no sentido “ontológico” que antes se extremou com PARMÊNIDES DE ÉLIA, *frag. B 2 (4)*, vs. 1-2...(in: D.-K. (= Hermann DIELS e Walter KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zurich, Weidmann, 1966¹²; doravante assim abreviado), t. I, p. 231); *vide* Nestor-Luis CORDERO, *Les deux chemins de Parménide*, Paris/ Bruxelles, Vrin/ Ousia, 1984, pp. 11 *et passim*, mas também na glosa já larga e moral de um percurso moral, “literário” e “axiológico”, face a uma via de investigação da *natureza* (seja da *phýsis*, seja já dos *tà physikká* da Física). Descobrir por via da *natureza* o segredo implícito na “matéria” há-de continuar a constituir

nos costumes e no *ethos* colectivo de códigos e normas – que se haveria de transmitir, ainda que de forma pragmática como no paradigma sofisticado e “enciclopédico”...⁶; ora da possibilidade de uma iniciação por via da natureza, da física de alma ou da descoberta pelo caminho de um “conhece-te a ti mesmo” (*gnothì sautón*), seja pela escuta de um *daímon* interior, seja pelo circuito da *phýsis* e de possibilidades *científicas* de uma gnose real (por exemplo, pitagórica, ainda heracliteana...)⁷.

Sapiência sibilina e *semiótica* desde logo: “O Senhor, cujo oráculo está em Delfos, nem declara, nem esconde, apenas indica.”⁸

Contraste, ainda hoje residual, entre Cultura e Ciência, mas que se antecipa já na tradição cristã pela lógica de “verter o vinho novo da Salvação nos odres velhos da cultura clássica”, reduzindo a interrogação filosófica naquele seu teor gnóstico a uma condição ancilar em relação ao *saber teológico*, ou mais propriamente constringendo a investigação de descoberta científica ao que seja a didáctica da *cultura animi* sobretudo moral (e política) do *credo*.⁹ Face a tal “sofística” cristã, sobretudo a

o “espírito científico” posterior (cf. Léon ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1963...).

⁶ Certo ensino tardio, helenístico, da *en kýklos paidéia*, ou seja de “pedagogia em círculo”, enciclopédico, veio mais ainda valorizar a **síntese moral da Cultura**, face aos conhecimentos *técnicos* das *epístemai* ou “ciências” várias... O paradigma provém até do pragmatismo social do *saber* sofisticado, cf. Mario UNTERSTEINER, *The Sophists*, trad. do ital., Oxford, Blackwell, 1954, pp. 321 e segs.; e *vide* também Eugène DUPRÉEL, *Les Sophistes, Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, Éd. du Griffon, 1948...

⁷ Nem a palavra que “de longe” fala da vida, sem a tocar ou viver, nem o “grito selvático” de uma *manducação vital* ao modo dionisiaco ou “pulsional”: outrossim, uma **inteligência prática**, sobretudo como *métis*, ou “esperteza” e “manha”, ao modo de Ulisses, capaz de ter porte sobre a vida, *assinando-a* como na tradição órfica e pitagórica, até pela sabedoria do número – uma *arítmossophia*. Cf., entre outros, Giorgio COLLI, *La Sapienza Greca*, Milano, Adelphi ed., 1977; e Walter BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*, Nürnberg, Hans Carl V., 1962... Sobre Heraclito, cf. n. seguinte.

⁸ Cf. HERACLITO DE ÉFESO, *frag. B 93*: ‘*ho áanax, ou tò manteíon esti tó en Delphois, ou te légei ou te krýptei allà semáinei.*’ (in: D.K., t. I, p. 172). Sobre esta tradição *sapiencial* jónica, particularmente do Efésio, cf. M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Pr., 1971, pp. 111 e segs. e *vide* também Sri AUROBINDO, «Héraclite», in: Id., *De la Grèce à l’Inde*, Paris, Albin Michel, 1976, pp. 9-82; ou Isabelle DUPÉRON, *Héraclite et le Bouddha – Deux pensées du devenir universel*, Paris/ Budapest/ Torino, L’Harmattan, 2003... Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Do amor da Sabedoria – Carácter estético do filosofar na Antiguidade Clássica”, (Comunic. à «IV Jornada de Estudos Filosóficos», Março de 1997), in: *Arquipélago* (Rev. da Univ. dos Açores, Ponta Delgada), *Série Filosofia*, nº 6 (1998), pp. 11-45.

⁹ **Philosophia ancilla theologiae**... - num lema que mostra a “redução” da especulação clássica à *dialéctica* “lógica” e apenas como *organon* de argumentação adentro de uma fé, como *comentário* (ou um “pensar com” secundário), numa “humildade” intelectual que ao mesmo tempo que evita o

tal enciclopedismo, sobrevive, contudo, a busca da verdade como um “socratismo cristão”, uma pedagogia alternativa que suscita o próprio exercício da razão natural e a legitimidade da *intelligentia fidei* no quadro da imanência das capacidades e até virtudes dianoéticas da pretensa filosofia cristã.¹⁰

Porém, há uma diferença fundamental de atitude entre a *philosophia*, no seu genuíno sentido de “amor à sabedoria”, e este sentido de um *comentário* inteligente mas baseado na fé na Revelação...¹¹ E, embora Santo Agostinho ainda diga no *De magistro* que não é possível “ensinar a verdade”, apenas transmitir os *signa* de uma interior descoberta da mesma

- “*Os homens erram em chamarem mestres os que não o são, pois o mais das vezes entre o tempo da palavra e o do conhecimento nenhum intervalo se interpõe; e, porque apenas advertidos pela palavra exterior, logo recebem o ensino interior, julgam terem-no recebido daquele que de fora os advertiu.*”¹²

orgulho e a alternativa gnóstica, também torna subserviente a indagação *em aberto*... Cf. LECLER-CQ, *Op. cit. supra* e cf. outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Liturgia e Cultura”, (Conferência na Semana de Pastoral Litúrgica em memória de Mons. Pereira dos Reis, Lisboa, 29/11/1979), in: *Ora et Labora*, XXVIII, 2-3, Abril-Set. (1982), pp. 126-156; também Id., “A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia – Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*”, in: *Didaskalia*, X, (1980), pp.363-372; e Id., “Do valor espiritual do trabalho em S. Bento de Núrcia”, (Conferência, XV Centenário de S. Bento, Guimarães, 19/6/81), in: *Revista de Guimarães*, XCI, Jan./Dez. (1981), pp.284-339.

¹⁰ O “**socratismo cristão**” que salientámos a propósito do estudo de Santa Teresa de Ávila: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, ed. Didaskalia, 1986, pp. 57, 95, 99 e segs., 116 *et passim* – constitui uma longa tradição de atitude meditativa, por certo muito marcada pelo neoplatonismo desde Santo Agostinho e de outros Padres da Igreja (cf. ainda nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Solidão ou Comunhão de Ser – Do Neoplatonismo de Agostinho de Hipona”, in: *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade* – Actas do Congresso (11-13 de Novembro de 2004), Leiria, ed. Centro de Formação e Cultura/ Diocese de Leiria-Fátima, 2005, pp. 237-267): cf. Eliza Gregory WILKINS, “*Know Thyself*” in *Greek and Latin Literature*, N.T./ London, Garland Publ., 1979 reed.; e sobretudo Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même – De Socrate à saint Bernard*, Paris, Ét. Augustiniennes, 1974, 3 ts.

¹¹ Não esquecer que a **sabedoria** (seja como *sophía*, seja como *sophrosýne* e até *phrónesis* ou *prudentia*...) reflecte, desde a «Ética» de Aristóteles, uma caracterização em termos de *areté*, ou *uirtus* intelectual, como o dever ser da *recta ratio*, tal o virá a subscrever S. Tomás (*Sum. Theol.*, I-2, q. 57, art. 2 e segs.). Por outras palavras, a *inteligência* constitui-se pela ética (sapiencial) dessa busca de *verdade*, no sentido da *perfeição* de ser. Não se confunde, nem reduz, pois, a um mero comentarismo em que a Escolástica decadente se quedou, sobretudo pelo dito *magisterdixismo*... Cf. sobre o nominalismo: Cyrille MICHON, *Nominalisme, La théorie de la signification d’Occam*, Paris, Vrin, 1994 e vide ainda Alain de LIBERA, *La querelle des universaux – De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996, pp. 27 e segs...

¹² Cf. St.º AGOSTINHO, *De magistro*, XIV, 45: “*Falluntur autem homines ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur;*

– terá razão Martin Heidegger, na *Einführung in die Metaphysik*, ao declarar impossível uma autêntica filosofia cristã, na medida em que a interrogação radical e a dúvida exaustiva não colhem no âmbito da fé, mesmo que de uma *intelligentia fidei*, pois algo está dado como suposto e inabalável nessa economia sobrenatural.

“«Uma filosofia cristã» é uma quadratura do círculo e um equívoco. Há, por certo, uma elaboração pelo pensamento questionante, do mundo de que se faz experiência cristã, quer dizer, da fé, que é a teologia. Mas só as épocas que já não creiam o bastante na verdadeira grandeza da tarefa da teologia vêm a conceber a ruínosa ideia que a teologia poderia ser como que rejuvenescida com a ajuda da filosofia (...).”¹³

Donde que, em relação à filosofia (nessa sua gênese “pagã” ou gnóstica, até de “religião filosófica”...)¹⁴, como aliás sempre em relação à ciência, o comentarismo teológico e a didáctica moral tenham uma “política” de tolerância até certo ponto, ou sobretudo de *travestissement*

et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.”

¹³ Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1966³, »Die Grundfrage der Metaphysik«, p. 6: „Eine »christliche Philosophie« ist ein hölzernes Eisen und die Misverständnis. Zwar gibt es eine denkend fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt, d.h., des Glaubens. Das ist dann Theologie. Nur Zeiten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch verneintliche Auffrischung mit Hilfe der Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhafter gemacht werden.“ Vide também Id., *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1970.

¹⁴ A *philosophia* fala, de facto, grego nesta sua *idiosincrásica* matriz originária, pelo que é difícil assimilá-la seja à tradição *legal* e normativa (dos *mitsvot*) da *yeshivah*, como do modelo “repetitivo” da escola corânica, sendo ainda problemático compará-la com a *darsana* hindu, dos “sistemas” de “visão” (do sânscrito **drs*- “ver”) dessa sabedoria oriental... (cf. Gut BUGAULT, *L’Inde pense-t-elle?*, Paris, PUF, 1994, pp. 39 e segs.) O que reforça o paradoxo de uma *filosofia cristã* (vide ainda Charles MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, Tournai/ Paris, Castermann, 1948), mesmo quando a sua condição de *híbrido cultural* se legitime a partir da tradição paulina (cf. A. BADIOU, *Saint Paul – La fondation de l’universalisme*, Paris, PUF, 1997), da elaboração judaico-helenística de Filon, o Alexandrino (vide, entre outros: David T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, E.J.Brill, 1986, pp. 535 e segs.: «Exegesis and Philosophy»...), ou sobretudo da Escola de Alexandria de Clemente e de Orígenes... Cf. Daniel RUIZ BUENO, “La Santidade n la Primitiva Iglesia – Constantes de la Vida de la Iglesia”, in: Várs. Auts., *Historia de la Espiritualidad – A. Espiritualidad católica, I – Espiritualidades bíblica, de los primeros siglos cristianos y de la Edad Media*, Barcelona, J. Flors Ed., 1969, pp. 391 e segs.; e García M. COLOMBÁS, O.S.B., “La literatura espiritual en los primeros siglos cristianos”, in: *Ibid.*, pp. 448 e segs.: «Los principios de la Gnosis Cristiana». Sobre os contornos dessa gnose antiga, vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Gnose bendita – Realização espiritual e suas contrafacções recentes”, in: *Didaskalia*, XXXI, (2001), pp. 89-123.

numa espécie de ciência baptizada ou de filosofia que *faz de conta* (ainda do ‘*Als ob*’ ... do transcendentalismo kantiano) em relação àquela radicalidade última do pensar e da interrogação vital.¹⁵

Numa humanidade que ainda ecoa o milenar ritmo *repetitivo* das formas rituais e consuetudinárias desde os alvares da Civilização, a originalidade de um percurso mental, interrogativo e da possibilidade de transformação espiritual da vida, surge como raro caminho também do *lógos* da *philosophía*. O que irá subsistir, majoritária, é a lição escolar, já no sentido moderno deste termo, a transmissão de saberes e a estratégia de uma *pedagogia* já longínqua do seu primitivo sentido também de *eisagogé* ou “iniciação”.¹⁶ Impõe-se, segundo o milenar paradigma mítico, hoje histórico (mas não menos “mítico”...), a *didáctica* em que os professores são essencialmente os que dão – os didactas – ou os que providenciam uma *doctrina*, de todos e de ninguém, em que se confunde a universalidade da experiência mental com a totalização opinativa e um tradicionalismo de valores e pré-conceitos comuns.¹⁷ Donde o *pedantismo* implícito na aparente boa disposição e até “obra de misericórdia” que seja o dever de ensinar o ignorante, de dar lições, conselhos, orientações... como se o

¹⁵ Cf. Émile POULAT, *Critique et mystique, Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Le Centurion, 1984, pp. 179 e segs.: «De Kant à Bergson». A questão “política” da *apologética da fé* tornou-se dominante no mundo moderno, não só por motivo das Guerras religiosas, e do Protestantismo em geral, mas de uma implicação política da própria *mística* na acepção *retórica* (cf., por exemplo, Anne FERRARI, *Figures de la contemplation, La «rhétorique divine» de Pierre de Bérulle*, Paris, Cerf, 1997...) da sua “fábula”, como salienta Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, etc. Vide Várs. Aut., *Mystiques et politiques – Une lecture de Bernard de Clairvaux, Claire d'Assise, Julienne de Cornillon, Edith Stein, Etty Hillesum et des sept pères trappistes de Tibhirine*, Bruxelles, Éd. Lumen Vitae, 2005, sobretudo Marguerite LÉNA, “La trace d’une rencontre Edith Stein et Etty Hillesum”, pp. 81-104.

¹⁶ Não uma real *experiência do pensar*, sequer na consciência pensante de uma *eisagogé* ou iniciação inteligente, mas apenas o resultado *escolar* da tradição cultural. Longe da acepção de *skholé*, como “lugar do ócio” (*skholázein*, “contemplar”...: cf. ARISTÓT., *Metaph. A*, 1, 981 a 25), o sistema escolar representa já uma *escolástica* padronizante dos modelos de *transmissão* do ensino. Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Das fantasias escolares à disciplina da imaginação – A importância do Imaginário como referencial epistémico na arte duma educação consciente”, in: *História, Educação e Imaginário, Actas do V Colóquio de «Hist., Educ. e Imag.»*, org Alberto Filipe Araújo, Justino Magalhães e Joaquim Machado de Araújo, Univ. do Minho, Out. 2000, Centro de Est. em Educação e Pedagogia, Instituto de Educação e Psicologia, Braga, Universidade do Minho, 2001, pp. 25-60.

¹⁷ O *universal da Razão*, não se confunde com a totalidade das opiniões... da *dóxa* que, por geral que seja, não se confunde com o plano epistémico. Vide reflexão e referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Epistemologia(s) – conhecimento científico e sua (in-)diferença”, in: Várs. Aut., *Cultura e Conflito – Culturas da Cidadania, Conflitos Epistemológicos*, Lisboa, Universidade Cívica Ed., 2007, pp. 99-126.

saber (saboreado e mesmo que assim sabido por alguém) pudesse valer a quem não tenha tido essa experiência ou essa vivência...¹⁸

Aliás, normalmente do que se trata não é de *ignorância*, real ausência de tal grau de saber..., mas de confundir os *simples* (os “particulares” ou assim *idiotas*, quiçá destinados a outra *docta ignorantia* bem sapiencial), com certa indolência e facilitação que acomoda à estultícia (*estupidez* ou uma recusa em exercitar o caminho da virtude intelectual, que, como diz S. Tomás de Aquino, é pecado).¹⁹ Certo espírito timorato e vício de atitude devota, muitas vezes infantilizante na própria catequese cristã, mormente na denegação da razão, conduziu a que se confundisse a *simplicidade do despojamento* de quem exercitou a inteligência nesse caminho de autenticidade, com o *superficial e dogmático* de uma crença mecânica, uma salvação ‘a dormir’, uma fê absurda (quase o *credo quia absurdum...*), sobretudo porque apoucada à medida dos medos próprios...²⁰

¹⁸ Sobre as *obras de misericórdia* “espirituais”, cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Obras de misericórdia espirituais e «realismo cristão» de Santa Faustina Kowalska”, (Comun. à V Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus, org^o. Padres Marianos, Balsamão, 2-8 Abril, 2002), in: Várs. Auts., *Obras de Misericórdia (IV e V Semanas de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus- Anos 2001 e 2002)*, Fátima, Ed. M.I.C., 2003, pp. 279-342”. A grande questão está na *individuação*, sua singularidade e irrepetibilidade, na *peessoa* como *incommunicabilis substantia* (Duns Escoto...), e na impossibilidade de garantir uma *comunicação de saber* além dos limites da linguagem (nominal). Cf. ainda Thomas MERTON, “Symbolism: Communication or Communion?”, in: Id., *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, pp. 54-79.

¹⁹ “*Stultitia peccatum est*”, como diz S. TOMÁS. A *ignorantia* que pode, outrossim ser valorizada – não só como *douta ignorância* (Nicolau de Cusa...), não se confunde com um **lógos particular** (*idiota*, no etimológico sentido), mas ecoando a própria bem-aventurança de *pobres em espírito*... cf. *Mt* 5, 3.

²⁰ St.^a Teresa do Menino Jesus chega mesmo a admitir que se possa **ser salvo a dormir**, já que, se ela dorme, como o próprio Jesus também *adormeceu na barca*, tal entrega nos braços de Deus, realiza o perfeito *abandono*... (“...*un petit navire qui portait le petit Jésus dormant...* - «*Je dors mais mon coeur veille*» et sur le vaisseau ce seul mot «*Abandon*».” (Ms A 68^o, 9-10) e vide: Ms 75^vº - 76^rº: “*je devrais ne désoler de dormir... pendant mes oraisons... je pense que les petits enfants plaisent autant à leurs parents lorsqu’ils dorment que lorsqu’ils sont éveillés...*”). Porém, se até noutra cultura religiosa como no hinduísmo xivaita se chega a valorizar o *sono* como um perfeito estado de consciência unitiva (cf. *Shíva -- Le Seigneur-du-Sommeil*, Hymne du X^e siècle, trad. do sânsr. por A. Porte, Paris, Sources, 1981; e Wendy Doniger O’FLAHERTY, *Síva, The Erotic Ascetic*, Oxford/ N.Y./ Toronto..., Oxford Univ. Pr., 1973...), a *unio mystica* cristã não supõe dissolução ou sequer a fusão inconsciente (cf. Bernard MCGINN, “Love, Knowledge and *Unio mystica* in the Western Christian Tradition”, in: Moshe IDEL e B. MCGINN, (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*, N.Y., Continuum, 1999, pp. 59-86). Donde um outro sentido para a *infância espiritual*... cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Renascer para uma Vida Nova ou do tempo do Lógos”, in: *Rev. Práxis*, 1, nº 2, (2004), pp. 79-142; também Id., “A criança como mensagem de renascimento espiritual do homem – O sentido do tempo incoativo” (Conf. nas «Jornadas Diocesanas da Criança», Lisboa, 26 Out., 1979), *Itinerarium*, XXXIV, 130-131 (1988), pp. 127-149.

Sem dúvida que há timbres diversos de alma, várias configurações psicológicas e nem todos são chamados ao caminho do pensamento, mesmo quando se interrogam existencialmente, como também não é única a celebração da fé, as estratégias da sua abordagem, inclusive a sua catequese, tão sujeita que está à *variação de culturas*, de épocas, inclusive de técnicas. Donde que seja de relativizar (sem relativismo) o porte do que se pretende dizer, não falar como “fábula” (ainda que mística...), porém *indicando* justamente o que não tenha de ser *doutrina*, mas apenas – na etimológica acepção – *ensinamento* (um *pôr por signos*...).²¹

Vem isto a propósito daquela que foi uma *professora*, uma “ensinante”, talvez mais no registo *docente* – a Doutora Edith Stein – que apesar de tudo se reflecte no que nos deixa através dos seus textos.²² Vem também a eito deste nosso jeito habitual de celebrar pessoas e pensamentos através da referência *biográfica*, como se a vida se deixasse escrever (já que nesta época ainda é do documento livresco que se fala, aquém da vindouro era audiovisual, sobretudo da actual realidade da informática e até do virtual...).²³ Dúvida preliminar que deixamos, mormente no que respeita às ‘Obras’ de Edith Stein, já que a vida canonizada se faz, sobretudo, a partir do seu *martírio*²⁴ e não propriamente por via do que de meritório se haja

²¹ Lembre-se que *doctrina* vem do *doceo*, “ensinar” por docência, ao invés do *aprender*, ou mesmo do “ensino-aprendizagem” tal hoje se salienta. O *ensinamento*, como tal pôr por *signos*, tem inicialmente uma função tão só semiótica... cf. *supra* ns. 7, 8... e *infra* n. 55.

²² Na biografia de Edith Stein pode reconhecer-se a sua grande pretensão em vir a desempenhar **cargo professoral** em alguma Universidade, até pela carta de recomendação escrita pelo seu mestre Husserl, de quem fora excelente aluna e assistente. O facto de, na época, lhe ser recusado o cargo por ser mulher, não suscita apenas um conjunto de reflexões suas sobre o ensino e o lugar feminino no trabalho, etc., como dá uma inflexão particular à sua vida – como docente em Colégio dominicano, depois na vocação religiosa e como carmelita. Cf. Carlos H. do C. SILVA, “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) (inédito).

²³ Ainda um *hábito*, neste caso o da *biografia* como modo de “avaliação” da história pessoal... Sobre as limitações e ambiguidades deste modelo já reflectimos no longo artigo: Carlos H. do C. SILVA, “A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «*Histoire d'une Ame*» e da sua Autora” [1ª parte: «Tempo lembrado»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 52, Outubro/ Dezembro (2005), pp. 245-271; “A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «*Histoire d'une Ame*» e da sua Autora” [2ª parte: «Tempo almejado»]; e 3ª parte: «Tempo absolvido»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIV, nº 53, Janeiro/ Março (2006), pp. 11-80.

²⁴ Sabe-se das **polêmicas judias** contra a “canonização” de Edith Stein, enquanto cristã, e não só como mártir judaica... Cf. vários estudos em Waltraud HERSTRITH, O.C.D., (ed.), *Erinnere dich – vergiß es nicht: Edith Stein – christlich-jüdische Perspektiven*, Essen, Plöger V., 1990; *vide* também outra documentação em Micheline e Nathan WEINSTOCK, (eds.), *Pourquoi le carmel d'Auschwitz?*, (Bruxelles, Ed. de l'Université), Revue de l'Université de Bruxelles, 1990/ 3-4. Independentemente destas questões inter-religiosas e políticas, certo é que foi como *mártir* que a Ir.ª Teresa Bendita da Cruz foi elevada aos altares. Mas *martírio* para Edith Stein, não será só como ecoa da etimologia grega de *martyros* - “testemunho”, é ainda numa outra vertente indo-ária da mesma etimologia “memória” (do sânscrito *smar-* “lembrança”) num nítido e concordante eco com o ritmo de

escrito. Ao arrepio de mensagens espirituais de sobrenatural inspiração e economia (seja a «História de uma Alma» de Teresa de Lisieux...), ou do *doutorado da Igreja* ainda de Santos Mestres do Carmelo, como Teresa de Ávila ou João da Cruz, cujos textos têm particular relevância no *ensinamento* vivido dos caminhos do Espírito, as Obras de Edith Stein, por inteligentes e até muito rezadas que hajam sido, reflectem o teor pensante e devocional, da filósofa e religiosa carmelita, mais num registo didáctico do que daquele modo experiencial.²⁵

Aliás, é sabido que certo culto da “personalidade”, mesmo quando determinado pelo exemplarismo de *santos*, não dispensa o sentido *objectivo* de uma realização espiritual que não deve ficar circunscrito por este ciclo pós-renascentista e, sobretudo romântico, de valorização do que seja um interiorismo ou uma ambígua subjectividade.²⁶ O próprio *método fenomenológico*, desde cedo aprendido pela notável discípula de Husserl, não escapa a essa herança “interiorista” do que Edith Stein virá a estudar como *Einführung*, ou “intropatia” e que lembra como tal estética impressionista do filosofar, tal como na pintura, ainda fica sob o

teshuvah, ou “regresso”, “conversão”, e também de *kavannah*, “atenção”, “intenção” que a sua vida reflecte... Cf. Patrícia HAMPL, «Edith Stein (Poland, 1942) – A Book Sealed with Seven Seals», in: Joyce Avrech BERKMAN, (ed.), *Contemplating Edith Stein*, Notre Dame/ Indiana, Univ. of Notre Dame Pr., 2006, p. 74.

²⁵ Na edição da *Gesamtausgabe* editada mais recentemente pelo Carmelo Teresiano e o Instituto Internacional Edith Stein de Würzburg, enumeram-se 25 ts., desde os *Biographische Schriften*, aos *Schriften zu Mystik und Spiritualität*, passando pelo maior volume dos *Philosophische Schriften*, incluindo a sua tese doutoral: *Zum Problem der Einführung, a Einführung in die Philosophie*, e a sua obra magna *Endliches und ewiges Sein*, (reformulação de *Potenz und Akt...*), além das obras sobre a Mulher e po Ensino: *Schriften zu Anthropologie und Pädagogik*. Ora, apesar de extensa e de indiscutível qualidade pensante, não é sobretudo *obra espiritual*, sendo os seus textos meditativos muito “impessoais” ou mais *sobre* a experiência espiritual do que *testemunhando-a*. O conjunto dos textos com este timbre, excluindo-se estudos e textos litúrgicos ou festivos, cinge-se a uma centena de páginas ou nem tanto, de alguns trechos de ênfase orante e meditativa... Cf. E. STEIN, *Geistliche Texte II*, ed. Sophie Bingelli, (in: *Gesamtausgabe*, ed. cit., t. XX), Freiburg/ Basel/ Wien, Herder, 2007, pp. 102- 201: *Ansprachen und Betrachtungen e Gebete und Gedichte*. Cf. L. GELBER, «Preface», a E. S., *The Hidden Life – Hagiographic Essays, Meditations, Spiritual Texts*, Washington, ICS Publ. / Institute of Carmelite Studies, 1992, pp. XI-XXV, e *vide* também: Francisco Javier SANCHO FERMÍN, E. S., *Escritos Espirituales*, Madrid, B.A.C., 1998, pp. XIII-XXXIII, sobretudo pp. XXIX e segs.

²⁶ Toda a nossa intelectualidade ocidental encontra-se ainda marcada pelo individualismo pós-renascentista e pela *propriedade intelectual* assinada pela *subjectividade da pessoa*. Cf., entre outros: David CARR, *The Paradox of Subjectivity – The Self in the Transcendental Tradition*, N.Y./ Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1999, pp. 11 e segs. Tal individualismo agrava-se num *interiorismo* que muitas vezes “romantiza” a experiência espiritual num seu *imaginário*... Cf. Max SCHELER, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, trad. cast., Salamanca, ed. Sígueme, 2003... O interesse da Fenomenologia pelas *vivências*, sem decair nesse “interiorismo” *psicologista*, não deixa de estar afecto ao tema da *interioridade*. Cf. Georges THINÈS, *Existence et subjectivité – Études de psychologie phénoménologique*, Bruxelles, Éd. de l’Université, 1991. *Vide* n. seguinte.

signo romântico de um *cogito* de qualquer modo também psicológico.²⁷ E, não sendo aqui ocasião para diagnosticar a vertente ‘protestante’ desta tendência para a *subjectividade*, ainda no campo da fé e da sobrevalorização das suas *vivências* (*Erlebnisse*)²⁸, não se deixa de apontar para o que a partir do *método fenomenológico* vai ser o *teor pedagógico*, o desejo de ensinar, percorrendo a vida com o pensamento, mais propriamente com um discurso, uma narrativa suposta esclarecedora..., porém longe de suscitar outra experiência, como, outrossim, se testemunha na reflexão existencial.²⁹

Dirá Edith Stein, em *Der Aufbau der Menschlichen Person*, (ed. cit., p. 195): “Educar quer dizer levar outros homens a tornarem-se no que devem ser (*sein sollen*). Mas não se pode educar sem saber antes o que é o homem e como é, para onde se deve conduzi-lo (*wohin er geführt werden soll*) e quais os possíveis caminhos para tal.”³⁰

O contraponto entre o essencialismo e até a tendência para a constituição ideal de valores de significação (com Edwig Conrad-Martius, sobretudo com Max Scheller...), e, por outro lado, a consciência de um irreduzível ontológico e existencial, quiçá pelo drama do *homem face à morte* (*Dasein* como *Sein zum Tode...*), ou mesmo pelo *absurdo da situação*, do angustiante da situação humana, como Martin Heidegger pensou³¹ – é

²⁷ Cf. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, in: *Werke*, aliás publicada em 1917 em Halle com o título: «Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung» (reed. München, Gerhard Kaffke, 1980). Vide também Sarah BODEN, “What Makes You You? Individuality in Edith Stein”, in: J. A. BERKMAN, (ed.), *Contemplating Edith Stein*, ed. cit., pp. 283-300.

²⁸ Cf. n. 26 e tenha-se em conta a noção de *experiência*, outrossim determinante na tradição espiritual e cristã: cf. Jean MOUROUX, *L’expérience chrétienne – Introduction à une théologie*, Paris, Aubier, 1952.

²⁹ Donde a separação de caminhos em relação à Fenomenologia: além da via essencialista (em que se mantém E. Stein...), a linha *existencial* atenta de outro modo ao carácter *radicalizante* de um ante-predicativo, até “material”, como depois se desenvolverá em Michel HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, pp. 61 e segs.: «La méthode phénoménologique».

³⁰ Edith STEIN, *Der Aufbau der Menschlichen Person*, in: »Werke«, t. XVI, Freiburg/ Basel/ Wien, Herder, 1994, p. 195: „Erziehen heißt andere Menschen dahin führewn, daß sie werden, was sie sein sollen. Das kann man nicht, ohne zu wissen, was der Mensch ist und wie er ist, wohin er geführt werden soll und welche die möglichen Wege sind.“

³¹ Cf. Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement – A Historical Introduction*, Hague, M. Nijhoff, 1969, t. I., pp. 218 e segs.; e vide a própria adenda que Edith STEIN em *Endliches und ewiges Sein*, sobre “A Filosofia existencial de M. Heidegger», (ed. e trad. in: Philibert Secrétan, E.S., *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, pp. 63-130), dedicou ao contraponto com a lição antropológica de *Sein und Zeit* (1927) de Heidegger. (reed., Tübingen, Max Niemeyer V., 1963¹⁰) Vide ainda vários estudos em: Hubert L. DREYFUS, (ed.), *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge (Mass.)/ London, The MIT Pr., 1984.

exemplar de uma filosofia em que o drama vivido é teoricamente superado e outra em que a vivência se confronta com uma poética originária e sem solução ideal.³²

Tal chega a meditar em aproximação a um místico: Angelus Silesius, quando se relembra a propósito de *Der Satz vom Grund*, um célebre verso do *Cherubinischer Wandersmann*:

»Die Rost ist ohn warumb, sie blühet weil sie blüht.(...)«
– “A rosa é sem porquê, floresce porque floresce.”³³

Neste sentido, o repto heideggeriano foi mais fecundo para a reflexão teológica, até pelas dificuldades que lhe suscitou, do que a aparente convergência fenomenológico-tomista de Edith Stein, numa defesa conservadora das certezas da fé, do personalismo e de uma síntese espiritual que vem colmatar as suas antigas angústias vividas.³⁴

De facto, o que levou a jovem judia Edith, em crise de fé em relação à sua tradição religiosa familiar, a buscar na filosofia, sobretudo em Göttingen e junto de Husserl³⁵, uma “solução” inteligente para o seu drama, (talvez só realmente *transformado*, outrossim, pela conversão “teresiana”

³² De facto, o que se vive poderá ser mais o que se faz, a “**poiética**” do existir, do que a *história moral* do que se julgue ter *agido*... A perspectiva heideggeriana repercute a *existência* do “viver poético”, no eco de Rilke, ainda de Hölderlin (cf. M. HEIDEGGER, »Hölderlin und das Wesen der Dichtung«, in: Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1971⁴, pp. 33 e segs.; também Id., «...dichterisch wohnet der Mensch...», in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1967³, t. II, pp. 61-78), etc. Cf. David HALLIBURTON, *Poetic Thinking – An Approach to Heidegger*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1981, pp. 77 e segs.

³³ Cf. ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, I, § 289: „Die Rost ist ohn warumb, sie blühet weil sie blüht./ Sie acht nicht jhrer selbst, fragt nicht ob man sie sihet.“ – “...não dá atenção a si própria, nem pergunta se é vista.” Cf. Martin HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, G. Neske, 1957, pp. 63 e segs.; e vide ANGELUS SILESIUS – *A rosa é sem porquê*, trad. , Lisboa, Veja, 1991.

³⁴ Seria sempre de relembrar o período depressivo e até de tendências neuróticas por que passou Edith Stein ainda na sua adolescência, crise essa que parece ter sido superada mais *intelectualmente*, do que em termos afectivos ou vivenciais... Em comparação o testemunho, por exemplo, de Etty HILLESUM, *apud* PAUL LEBEAU, *Etty Hillesum – Un itinéraire spirituel (Amsterdam 1941 – Auschwitz 1943)*, Namur/ Bruxelles, éd. Fidélité/ éd. Racines, 1998; também Simone WEIL, *apud* Julien MOLARD, *S.W. – En quête de vérité*, (Texte integral de son *Autobiographie spirituelle* présenté et analysé), Saint-Maur, Parole et Silence, 2004... - reflectem uma outra “solução” para a problemática existencial... Cf. Sylvie COURTINE-DENAMY, *Trois femmes dans de sombres temps: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil ou Amor fati, amor mundi*, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 56 e segs.; e pp. 221 e segs.; ainda Jean-François THOMAS, *Simone Weil et Edith Stein, Malheur et souffrance*, Bruxelles/ Namur, Culture et Vérité, 1992.

³⁵ Cf. Elisabeth ENDRES, *Edith Stein, Christliche Philosophin und jüdische Märtyrein*, München/ Zürich, Piper V., 1987, pp. 44 e segs.; vide resumo gráfico em Maria Amata NEYER, *Edith Stein. Ihr Leben in Dokumenten und Bildern*, Würzburg, Echter-Verlag, 1977; ainda Christian FELDMANN, *Liebe, die das Leben kostet. Edith Stein: Jüdin, Philosophin, Ordensfrau*, Freiburg, Herder V., 1987...

no seu ulterior período cristão...), estará na referida perspectiva “escolar” que reduz a interrogação existencial a um problema filosófico e sobretudo numa *conversão mental*.³⁶

Enquanto a linguagem de Teresa de Lisieux é essencialmente a do Amor, porque isso se decanta do seu viver em *actos de amor*; na caridade activa, como em Teresa de Ávila, João da Cruz e em toda a “razão” de *santidade cristã* – que o que conta é o que se age, o que se aja amado, ou seja, a vontade, a acção...³⁷ não o pensamento, a sabedoria intelectual, menos ainda a interrogação ou a dúvida por muito sinceramente vivida... – em Edith Stein a “solução” de vida está na *Wissenschaft* ou Ciência (embora depois *Kreuzeswissenschaft*...), no entendimento (*Verstand*) ou na razão (*Vernunft*), no discernimento (*Krisis*) e na busca da verdade (*Wahrheit*), mesmo que, depois, essa verdade se lhe revele como a Verdade que transcende esse teor analítico.³⁸

Dir-se-ia uma questão “de temperamento”, ao modo do que Nietzsche diagnosticava nos filósofos, aquele seu privilegiar a (arte de) busca da Verdade, sobre outra dimensão volitiva ou até sentimental que na adolescência lhe havia causado problema existencial³⁹; mas, de facto, o que mais importa a Edith Stein é o ensino, uma *razão para dizer e*, mesmo mais tarde, como se refere, uma “oração de causas”.⁴⁰ Sempre o pedagogismo de

³⁶ Sobre a sua **conversão** vide Christian FELDMANN, *Liebe, die das Leben kostet. Edith Stein*, ed. cit., pp. 45 e segs., etc.; tema este já por nós analisado e para o qual remetemos: Carlos H. do C. SILVA, 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, nº 36, Outº/Dezº. (2001): «Voltar ao Essencial», pp. 245-309.

³⁷ A palavra-chave **Amor**, repetida até à exaustão na Doutora do Amor ou da Caridade: Teresa do Menino Jesus e da Santa Face. Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243. Também em Santa Teresa de Jesus, em São João da Cruz... Cf. ainda nossas reflexões: Carlos H. do C. SILVA, “Santa Teresa de Jesus e Santa Teresa de Lisieux ou a Verdade do Amor”, in: Várs. Aut., *Dois Mil Anos: Vidas e Percursos*, Lisboa, ed. Didaskalia, 2001, pp. 117-158; Id., “Tudo sofrer por Amor – O tempo da *mortificatio* segundo S. João da Cruz”, in: *Carmelo Lusitano*, nº 8-9 (1990-91), pp. 135-157.

³⁸ Todo um vocabulário de **conhecimento** (*Erkenntnis*) e de busca da ciência (*Wissenschaft*) tal como na boa tradição pensante *fenomenológica* (E. HUSSERL, *Ideen*...), e também (neo-)tomista (Erich PRYZWARA, S.J., „Thomas von Aquin deutsch“, in: *Stimmen der Zeit*, 121 (Freiburg 1931), pp. 383-386)...

³⁹ Cf. *supra* n. 34 e vide Angelika von RENTELN, “Moments in Edith Stein’s Years of Crisis, 1918-1922”, in: Joyce Avrech BERKMAN, (ed.), *Contemplating Edith Stein*, Notre Dame (Indiana, Univ. of Notre Dame Pr., 2006, pp. 134-148.

⁴⁰ Cf. E. STEIN, *Aus dem Leben einer Jüdischen Familie, Das Leben Edith Stein: Kindheit und Jugend*, in: ed. »Werke«, t. VII, 1985. É o tema de uma **espiritualidade comprometida**, até em torno da questão judaica: vide *supra* n. 24 e cf. ainda Bernard MOLTER, *Edith Stein, martyre juive de confession chrétienne*, Paris, Cana, 1998... Joachim BOUFLET, “Le sens de l’offrande d’Edith Stein pour son peuple”, in: Várs. Aut., *Edith Stein, la quête de vérité*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1999, pp. 187-188.

quem um dia se deslumbrou com uma inteligência possível da vida, e logo se pôs a divulgar essa descoberta, sem aprofundar mais tal descoberta senão pela ordem de consequências de um *comentário*, seja ele como mulher e reflectindo a verdade da condição feminina⁴¹, seja numa antropologia pedagógica e numa concepção do ser pessoal⁴², seja ainda no modo de acompanhar os Santos do Carmelo da inteligência do *De veritate* de Tomás de Aquino e segundo o método fenomenológico.⁴³ O que não quer dizer que o drama pessoal, o *secretum meum mihi*, e até o gosto e a fuga para uma interioridade, não constituíssem o lado não-público do seu magistério, o resíduo sempre aquém dessa filosofia doutrinal de resolução de problemas, quando o enigma demandaria uma outra experiência pensante...⁴⁴

A convicção de que se compreende algo e se opera uma síntese “doutrinal” da vida é, no fundo, alienante da *função semiótica* da razão, cuja medida seria a de se deixar transcender pelo que é uma realização *ao nível do ser e não do conhecimento*. Este o equívoco maior de toda a Cultura e mesmo de certa racionalidade teológica que julga poder satisfazer-se de uma síntese intelectual da experiência espiritual.⁴⁵

Edith Stein justifica (naquela mesma obra) a ordem cognoscitiva desta “verdade”, mesmo quando *revelada*: “Os mistérios são parte essencial integrante da fé católica, e a ideia de mistério não é acessível ao conhecimento natural. Mas que sejam inacessíveis não significa que sejam incompreensíveis. A verdade revelada não deixa de ser uma verdade e uma verdade que se tornou manifesta para

⁴¹ Sobre o tema da mulher, cf. E. STEIN, *Die Bestimmung der Frau*, in: *Frauenleben*, «Werke», t. XII, ed. cit.; cf. Sophie BINGELLI, “Vers une anthropologie de la femme”, in: Várs. Auts., *Edith Stein, la quête de vérité*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1999, pp. 101-116.

⁴² Estudámos esta temática no nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Antropologia pedagógica da santidade e martírio do *Lógos* em Edith Stein - Delimitações didácticas do caminho de plena formação humana segundo a discursividade filosófica perspectivadas a partir de «*Der Aufbau der Menschlichen Person*» (1932/33)”, in: *Didaskalia*, XXXIV, 1, (2004), pp. 3-33.

⁴³ Cf. a tradução exemplar e a meditação que Edith STEIN fez das *Quaestiones disputatae de Veritate* de S. Tomás: *vide* “Gesamtausgabe”, ed. cit., ts. 23 e 24.

⁴⁴ A reserva íntima de Edith Stein deixa-se sintetizar nessa fórmula latina – **o meu segredo fica comigo** – que ela mesma usou, com uma amiga próxima, ocultando assim o que não deva ser dito, mas procurado por cada um... *Vide* exergo com citação de Patricia HAMPL, «Edith Stein (Poland, 1942) – A Book Sealed with Seven Seals», in: Joyce Avrech BERKMAN, (ed.), *Contemplating Edith Stein*, Notre Dame/ Indiana, Univ. of Notre Dame Pr., 2006, p. 75, desta parte *supra*. Cf. ainda Vincent AUCANTE, E.S., *Chemins vers le silence intérieur*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1998.

⁴⁵ Não haverá que pensar, desse **modo hermenêutico**, uma experiência, mas talvez até permitir a linguagem, cuja *performance*, conduza ao útil “mimetismo” de um *exemplum*, e, em última análise, à realização *pessoal* do que como *mistério* assim seja vivido... Cf. Philip STOLTZFUS, *Theology as Performance, Music, Aesthetics, and God in Western Thought*, N.Y./ London, T & T Clark, 2006, pp. 242 e segs.

nós. E, assim, quando interiormente fazemos nossa uma verdade de fé, obtemos conhecimento.” (Ibid., pp. 195-196)⁴⁶

É o caminho dos *letrados* a que falta a *experiência*, embora esta última não se possa confundir com uma qualquer vivência mais ou menos estática e subjectiva.⁴⁷

Sem aqui se discutir o teor desta experiência, particularmente quando amplificada pela *dimensão espiritual*, importa deixar claro o seu *incomunicável* e, por conseguinte, que não pode ser ensinada, menos ainda verificada ou justificada.⁴⁸ A vida é para ser *comungada* no mistério irreduzível, não conferida no âmbito linguístico de uma “lógica de comunicação”⁴⁹, pelo que o intento ético – melhor dizendo, moral e político – não tem uma pertinência quanto à consciência, apenas no que respeita ao público, “aos frutos pela qual se vê a árvore”.⁵⁰ Ou seja, o *ensino moral* – ao arrepio do *conhecimento científico* ou do *questionamento filosófico* na “experiência do pensar” (*die Erfahrung des Denkens...*) – julga que pode “transformar” alguém sujeitando-a a doutrina ou mesmo a experiência alheia, por exemplar que pareça, mas isso redundaria apenas numa *Bildung*, uma “formação” que bem mais é uma formatação exterior.

⁴⁶ Edith STEIN, *Der Aufbau der Menschlichen Person*, in: »Werke«, ed. cit., 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. 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.“

⁴⁷ A célebre destriça entre *letrados* e *homens de experiência* é de TERESA DE ÁVILA, *Libro de la Vida*, 13, 16 e segs. “que importa mucho ser el maestro avisado – digo de buen entendimiento – y que tenga espiriencia; si con esto tiene letras, es grandísimo negocio...” (in: ed. EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., e Otger STEGGINK, O. Carm., *S. T. de J., Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1986⁸, p. 82) e constitui importante advertência para os caminhos do Espírito... Cf., entre outros, Manuel RUIZ JURADO, S.I., *El Discernimiento Espiritual, - Teología, Historia, Práctica*, Madrid, B.A.C., 1994, pp. 34 et passim.

⁴⁸ Talvez apenas passível de mero *esclarecimento* (no sentido de *erklären*, tal como usado pelo filósofo da linguagem Ludwig WITTGENSTEIN, *Vorlesungen und Gespräche über Aesthetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Frankfurt-a.-M., Fischer Taschenbuch V., 2005³; também Id., *Vermischte Bemerkungen/ Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 1984...), salientando *os limites do dizível*. Cf. ainda a herança do seu *Tractatus Logico-philosophicus*, ed. D. F. Pears e B. F. McGuinness, London/N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1971 e *vide* outras referências em nosso estudo: 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.

⁴⁹ Cf. Thomas MERTON, “Symbolism: Communication or Communion?”, in: Id. *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, pp. 54-79; *vide supra* n. 18.

⁵⁰ Cf. *Mt* 12, 33... - só Deus sondará as consciências, já que o agir é invisível, ficando os actos com quem os pratica... Só a consequência pública, ou os “resultados” ilegítimos do ponto de vista da “lei” objectiva serão *judgáveis*... Cf. Karol WOJTYLA (Papa João Paulo II), *Persona y Acción*, trad. do pol. e do ingl., Madrid, B.A.C., 1982, pp. 74 e segs.

O eco está ainda em Edith Stein, na sequência explicativa do (primeiro) texto já citado: “*Deste modo, o que a nossa fé diz sobre o homem é um indispensável fundamento teórico para o trabalho educativo prático, se é que consideramos que o objectivo da educação é o de conduzir os homens onde a nossa fé situa o objectivo do homem.*” (*ibid.*, p. 195)⁵¹

Ora, a nossa interrogação, outrossim, pelo itinerário vero e pobre da filosofia, como pelo despojamento orante e espiritual, ousa quase repetir a denúncia “estética” deste postigo *pedante*, desta “mania” que os professores têm de ensinar, de dar conselhos, de orientar... e, o que é pior, julgando que estarão a fazer bem, sentindo-se justificados na sua “boa consciência”. Denúncia que retomamos de Alberto Caeiro (F. Pessoa), também contemporâneo de Edith Stein, tal de Heidegger e, como este último, avesso a *doutrinar* uma moral:

*“Falas de civilização, e de não dever ser,
Ou de não dever ser assim.
Dizes que todos sofrem, ou a maioria de todos,
Com as coisas postas desta maneira.
Dizes que se fossem diferentes, sofreriam menos.
Dizes que se fossem como tu queres, seria melhor:
Escuto sem te ouvir:
Para que te quereria eu ouvir?
Ouvindo-te nada ficaria sabendo.
Se as coisas fossem diferentes, seriam diferentes: eis tudo.
Se as coisas fossem como tu queres, seriam só como tu queres.
Ai de ti e de todos que levam a vida
A querer inventar a máquina de fazer felicidade!”*⁵²

Os Espirituais são também *poetas* e, como as *crianças*, nada acusam, justificam ou julgam; e tal ainda os filósofos incómodos no seu questionar, quando vital e perturbador, deixam-se deslumbrar por *um desaprender*, um “não-saber”, um dar espaço à diferença... à própria transcendência do Deus

⁵¹ Edith STEIN, *Der Aufbau der Menschlichen Person*, in: »Werke«, ed. cit., pp. 195: „*So ist das, was unser Glaube über den Menschen sagt, unentbehrliches theoretisches Fundament für die praktische Erziehungsarbeit, falls wir es für das Ziel der Erziehung halten, die Menschen zu dem zu führen, was unser Glaube als Ziel es Menschen ansieht.*“

⁵² Cf. Alberto CAEIRO, em «Poemas inconjuntos (1913-1915)», in: Fernando PESSOA, *Obra Poética*, ed. M.^a Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1972, p. 231.

desconhecido.⁵³ Em Edith Stein terá havido o arrepio desta busca na sua adolescência pensante, embora, depois, pareça ser já o eco escrito, ensinado, pensado, de uma justificação: quer da conversão, quer de um ensino em que explica, se explica e, afinal, não interroga porquê explicar (em vez de outra alternativa de vida, como fosse a interrogação, o amor, a descoberta do outro...)⁵⁴ A formação intelectual deixa marca e, se não se estiver muito atento, sobretudo com a ironia de não nos levarmos muito a sério nesse percurso tão só de jogo filológico da *soit disant* filosofia, não se captará por outro uso sapiente do *lógos* que a verdadeira metamorfose espiritual nada tem a ver com sínteses doutrinárias. Como dizem os budistas será *siddhanta* ou ensinamento vital, não *sutras* ou mera *doctrina* “polimateica”.⁵⁵

Polimatheía, qual *tête pleine* de Rabelais, a *eruditio*..., criticada desde Heraclito: “o saber muitas coisas (*polymathía*) não instrui a inteligência...”⁵⁶

Por isso, entendemos importante retrotrair de um crédulo sistema escolar, de “soldadinhos para a produção” (Agostinho da Silva) a uma autêntica *pedagogia da fé*, até pelo “desaprendizado” que implicará, pela verdade do despojamento, também na orientação que fica em S. João da Cruz⁵⁷ pela ascese de todas as inutilidades e adornos religiosos, para o

⁵³ Cf. ainda longa reflexão nossa sobre essa *pedagogia da Fé*... Carlos H. do C. SILVA, “Pedagogia da Fé: «Aprender a Desaprender»” (Palestras proferidas no C.R.C. em Fev./Mar., 1989), in: *Reflexão Cristã*, Bol. do C.R.C., 64/65, Jul./Set. (1989), pp. 5-118; e veja-se também nosso estudo sobre o *incrível da Fé*, na tradição da *parrhesia* cristã... Id., *Libertação da Palavra – Do incrível e do incomunicável*, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação da Fé*, Covilhã, Univ. da Beira Interior, 2005, pp. 145-262.

⁵⁴ A radicalidade da interrogação não tem em Edith Stein a incomodidade de uma prática intelectual e de escrita mais solta do seu *métier* académico, ainda que no Convento... Longe do *temor e tremor* de Sören KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, trad. do dinam., in: «Œuvres complètes de S. K.», t. 5, pp. 97 e segs., bem assim do *embaraço* dum Bernardo SOARES, *Livro do Desassossego*, ed. M.^a Aliete Galhoz, Teresa Sobral Cunha e J. do Prado Coelho, Lisboa, Ática, 1982, 2 vols.

⁵⁵ Cf. *supra* n. 21. *Siddhanta* é um “ensinamento” *próprio*, algo decantado pela experiência *vital*, como um “livro de vida”, tão intransmissível quanto um *mantra*, ou algum indicativo transmitido de Mestre a discípulo... Cf. Yves RAGUIN, s.j., *Maître et disciple – La direction spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, pp. 31 e segs.

⁵⁶ Cf. HERACLITO, *frag.* B 40: ‘*polymathie nóon ékhein ou didáskei: Hesíodon gár ân edídaxe kai Pythagóren autís te Xenophánéa te kai Hekataion.*’ (in: D.-K., t. I, p. 160; trad.: “o saber muitas coisas (*polymathía*) não instrui a inteligência: de outro modo teria instruído Pitágoras e também Xenófanes e Hecateu.”).

⁵⁷ Cf. Agostinho da SILVA, “A nossa obrigação é ser poeta à solta” (Entrevista ao *JL*, 15 Set. 1986), reed. in: Id., *Dispersos*, ed. Paulo A. E. Borges, Lisboa, Ministério da Educação/ICALP, 1988, pp. 157 e segs., cf. pp. 160-161... *Vide* nossa reflexão em Carlos H. do C. SILVA, “De como metade é igual ao seu dobro... ou da sabedoria paradoxal de Agostinho da Silva”, (elaborado em Julho de 1996), in: *Várs. Auts., Agostinho*, S. Paulo, Green Forest do Brasil Ed., 2000, pp. 63-103... Quanto a S. João da Cruz lembre-se a sua ascese “religiosa” na última parte da *Subida del Monte Carmelo*,

encontro do *essencial*, *Unum necessarium*, como ainda sublinha Isabel da Trindade num recolhimento abissal.

“*Quão indispensável esta bela unidade interior; à alma que quer viver já aqui a vida dos bem-aventurados, quer dizer, dos seres simples, dos espíritos. Parece-me que o Mestre tinha isso em vista, quando falava com Madalena do «Unum necessarium»...⁵⁸*”

Mostrar, enfim, como a filosofia e a mística se interpelam (tal o reconheceu Henri Bergson e depois muitos outros pensadores) em contraste com tal didáctica teológica ou tal pedagogia espiritual que procure ser Ciência, ainda que dos Santos, da Cruz, do Amor...

Edith, judia, *Fraulein* Edith Stein... uma adolescência indagadora e crítica... mas, se a conhecemos hoje como a filósofa sacrificada, no percurso do seu martírio, deixando de ser a Ir.^a Teresa (Benedicta a Cruze) para ser a matrícula nº 44074 de Auschwitz, assassinada e elevada depois ao altar como Santa Teresa da Cruz, no centro da sua *obra* está a *Doktor Edith Stein*...⁵⁹ docente e docente ainda mesmo quando ex-colegas universitários a iam visitar ao locutório do Carmelo.

Então, a equação do nome de Edith Stein, sublinha-se desta sua exigência de Ciência, de Verdade assim, numa restrição de outra escuta que o seu nome interpela, em sangue e até no martírio pela Cruz...⁶⁰ Será sempre um discernir *além da sua razão*, no que exigirá uma outra inteligência – inspirada ou não – mais liberta..., como se verá comparativamente, e a propósito até da sua *Kreuzeswissenschaft*, em relação ao intento de Jean Baruzi.

Aquém da Santa e mártir carmelita, também irmã do seu povo judeu, persiste a *Doktorin*, a filósofa escolar com quem ainda se pode continuar a dialéctica, mesmo que no diálogo de uma discordância...

III, 25, 1 e segs. (ed. Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, O.C.D., *S. J. de la Cruz, Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989, pp. 279 e segs.).

⁵⁸ Cf. *Lc* 10, 42: “...*unum est necessarium*” a traduzir o gr.: ‘*henòs dè estin khreía*’; e vide ÉLISA-BETH DE LA TRINITÉ, «*Dernière retraite*», 4: “*Combien elle est indispensable, cette belle unité intérieure, ...des êtres simples, des esprits. Il me semble que le Maître regardai là lorsqu’il parlait à Madeleine de l’«Unum necessarium».*” (in: Ed. Conrad De MEESTER, *E. de la T., Oeuvres complètes*, Paris, Cerf, 1991, pp. 155).

⁵⁹ Cf. Yaun MOIX, *Mort et vie d’Edith Stein*, Paris, Grasset/ Fasquelle, 2008 e vide também *supra* n. 35. Dela própria dirá: «Without Personally Having Done Such Creative Philosophical Work a Person Cannot Possibly Imagine What It Demanded of Me» - *apud* J. A. BERKMAN, *Contemplating Edith Stein*, ed. cit., pp. 241 e segs.

⁶⁰ Cf. Joachim BOUFLET, *Edith Stein, philosophe sacrifiée*, Paris, Presses de la Renaissance, 1997.

A Kreuzeswissenschaft (1941-42) de Edith Stein e a releitura da obra de Jean Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique (1924¹ ;1931² ...).

“Este desposorio que se hizo en la cruz no es del que ahora vamos hablando; porque aquél es desposorio que se hizo de una vez dando Dios al alma la primera gracia (...); mas éste es por vía de perfección (...).” (S. JUAN DE LA CRUZ, *Cánt.* (B), c. 23, 6)

“Esta propiedad de [ser] secreta y sobre la capacidad natural esta divina contemplación ténela, no sólo por ser cosa sobrenatural, sino también en cuanto es vía que guía y lleva al alma a las perfecciones de la unión de Dios, las cuales, como son cosas no sabidas humanamente, hase de caminar a ellas humanamente no sabiendo (...); porque hablando místicamente (...), las cosas y perfecciones divinas no se conocen ni entienden como ellas son cuando las van buscando y ejercitando, sino cuando las tienen halladas y ejercitadas.” (Id., *2 Noche*, 17, 7)

A obra de Edith Stein tem como intenção explícita constituir *um ensaio para captar João da Cruz na unidade do seu ser; tal como se apresenta na sua vida e obras*⁶¹, o que envolve um método *fenomenológico* de deixar mostrar os factos da sua existência ligados com a doutrina em causa. Está suposto que há estruturas universais que se manifestam mesmo no plano da *vivência espiritual*, como formas “encarnadas” de uma intencionalidade que é *regida por leis*, a que Edith Stein vai estar atenta⁶² e, mais até, ousar elaborar já como *hermenêutica* dos escritos de S. João da Cruz. Donde o iluminativo capítulo sobre *a alma no reino do*

⁶¹ Cf. K (=Edith STEIN, *Kreuzeswissenschaft*, (1940-42), ed. Louvain/ Freiburg, Nauwelaerts/ Herder V., 1950¹; reed.: Ulrich DOBHAN, O.C.D., (ed.), *Kreuzeswissenschaft, Studie über Johannes vom Kreuz*, (in: «Edith Stein Gesamtausgabe», t. 18), Freiburg/ Basel/ Wien, Herder V., 2004²; doravante sempre cit. por esta ed. sob a sigla **K**) 3: „Auf den folgenden Blättern wird der Versuch gemacht, Johannes vom Kreuz in der Einheit seines Wesens zu fassen, wie sie sich in seinem Leben und in seinen Werken zu fassen, (...)“ Sobre o seu “encontro” com as obras e figura de S. João da Cruz, vide: Steven PAYNE, OCD, “Edith Stein e S. Giovanni della Croce”, (com. *Simposio Internazionale: Edith Stein – Testimone per oggi, Profeta per domani*, in: *Teresianum* –Roma, 7-9 ottobre 1998).

⁶² Cf. K 3: „...Was die Verfasserin in einem lebenslangen Bemühen von den Gesetzen geistigen Seins und Lebens erfasst zu haben glaubt.“

espírito e dos espíritos, da sua lavra e que esclarece noções fundamentais do *eu*, da *liberdade* e da constituição da *pessoa*, que são decisivas para a compreensão da *ciência da Cruz* e da *Cristologia* assim implícita.⁶³

Deve notar-se que desde este «Prefácio», Edith Stein chama a atenção para o valor e limites da obra de Jean Baruzi, que conhece em segunda edição: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*⁶⁴, e inclusive à sua declaração de que recebeu influência deste estudo, sobretudo em passos que dão origem a comentários críticos.⁶⁵

⁶³ Cf. K 3: „... in dem Abschnitt Die Seele im Reich des Geistes und der Geister. Was dort über Ich, Freiheit und Person gesagt ist, stammt nicht aus den Schriften des hl. Vaters Johannes.“ Vejam-se os estudos complementares de St^a. Teresa de Ávila e da reflexão filosófica sobre a *antropologia espiritual*, cf. E. STEIN, «*Seelenburg*», (1936), in: «*Werke*», (ed. Louvain/ Freiburg, Nauwelaerts/ Herder, 1962), t. VI, pp. 61 e segs. e Id., *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, in: *Ibid.*; hoje reed. Cf. E. STEIN, *Einführung in die Philosophie*, ed. Claudia Maréle Wulf, (in: «*Gesamtausgabe*», vol. 8, 4), Freiburg/ Basel/ Wien, Herder V., 2004, pp. 101 e segs.: «*Die Probleme der Subjektivität*».

⁶⁴ Refere-se à edição de 1931²; embora também cite os clássicos **estudos históricos e doutrinários** do P. BRUNO DE SAINTE-MARIE, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1929; e Id., *Vie d'Amour de Saint Jean de la Croix*, Paris, 1936. (*Ibid.*, p. 3).

⁶⁵ Cf. K 3: „*Wer Baruzi kennt, wird die Spuren seines Einflusses entdecken und auch die Ansatzpunkte für eine Kritik.*“ **Reparos críticos** que o estudo de Baruzi desde logo suscitou (cf. *supra* n. 83) e cuja resenha se pode encontrar em André BORD, *Jean de la Croix en France*, ed. cit., pp. 149 e segs. Recorde-se a crítica de Dom Philippe CHEVALIER (“Saint Jean de la Croix en Sorbonne”, in: *Vie spirituelle*, mai (1925), pp. 189-212) ao “idealismo intelectualista” na apreciação mediata da experiência da *noite*, do *nada*..., perdendo de vista a união de amor. Esta apreciação restritiva de *intelectualismo*, prolonga-se em P. GARRIGOU-LAGRANGE (in: *Vie spirituelle*, juil.-août (1925), pp. 513-516) e repete-se ainda em Roland DALBIEZ («*Une récente interprétation de saint Jean de la Croix*», in: *Vie spirituelle*, oct. (1928), p. 1 e nov. (1928), p. 49), insistindo-se na redução noética da experiência mística. Da parte de filósofos, como Laberthonnière, Le Roy, Lenoir e mesmo E. Blondel, apesar de valorarem o esforço dessa procura de uma “*lógica da mística*” (de acordo com o sumário da sessão de 2 de Maio de 1925 da *Société Française de Philosophie*; vide *Bulletin*..., t. XXV, mai-juin (1925), pp. 25-88), não deixam de levantar críticas à tendência para o *plotinianismo* na caracterização da *unio mystica*, ou para a *universalização* do que será experiência única... Estas mesmas perspectivas reforçam-se em J. MARITAIN (*Distinguer pour unir*..., pp. 17 e segs.), quando acentua a dificuldade de uma abordagem “leibniziana” da vida contemplativa, carecida da luz da graça infusa e do sentido trinitário revelado pela fé, irreduzível a *hénosis* metafísica...

Porém, o que julgamos ter sido subtilmente detectado em J. Baruzi foi uma **outra abordagem «experiencial»** do Cristo místico de S. João da Cruz, que não uma interpretação “baptizada” da experiência espiritual, ou uma mera leitura pagã da mística. Onde os teólogos procuram, em geral, uma *razão* (até a *Ciência da Cruz*...) alargada ao excesso da *vida contemplativa*, Jean Baruzi contrapõe com uma *inteligência mística* que determina criticamente outras possibilidades da sua compreensão... Cf. Thomas MERTON, *The Ascent to Truth*, ed. cit., pp. 161 e segs.: «*Intelligence in the Prayer of Quiet*», sobretudo a propósito da *oração de recolhimento* e do discernimento, entre o *adquirido* e o realmente *infuso*. (*Ibid.*, pp. 170 e segs.)

Anteçipe-se aqui breve nótila sobre **Jean Baruzi (1881-1953)** - de família burguesa e liberal, católica, formou-se em Filosofia na Sorbonne, onde apresenta tese sobre Leibniz sob orientação de E. Boutroux. Apesar de interessado pela experiência religiosa vive as dificuldades da crença católica, ainda atingida pela crise do Modernismo, e, em especial, da influência de Loisy. Aliás, é com pensadores laicos e académicos como Boutroux, Lachelier, Bergson e Le Roy..., que estabelece relações preferenciais. Embora vivendo uma *interioridade espiritual* declara-se fora do catolicismo, embora não alheio à Igreja. Sucedeu a Henri-Charles Puech, como professor no Collège de France,

O que substancialmente estava em causa era a abordagem *metafísica* da experiência espiritual, autonomizando-a de certo modo do testemunho vivido do seu Autor, bem assim da *imitação* de Cristo que Edith Stein salienta, desde o início da sua reflexão, como perspectiva da *ciência dos santos* e que deriva em absoluto de Cristo e dessa verdade n'Ele assim *crucial*. Não, pois, uma teoria (epistémica, ideológica...), mas arriscamos dizê-lo segundo a valência “contemplativa” da sua etimologia, como uma *irradiação* “dessa forma viva, dessa força oculta no mais profundo da alma, donde nasce uma nova maneira de encarar a vida, uma certa imagem que o homem faz de Deus e do mundo.”⁶⁶

Porém, não uma *contemplação* que fuja à sensibilidade de tal *vivência* a que Edith Stein e a linhagem fenomenológica havia sido particularmente atenta: a *Einfühlung* que constituíra a sua tese doutoral já salientava o que um filósofo seu colega, Max Scheller desenvolvera em *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, na relevância de uma tal *intuição afectiva*, ou de uma compreensão da própria fé a partir da sua *dramática experiência*.⁶⁷

Por isso, o ponto de partida para este estudo de Edith Stein sobre S. João da Cruz vai ser, nesse *realismo exemplar dos Santos*, a sensibilidade ao sofrimento até como graça de tal compreensão. E é esta perspectiva que vai centrar a abordagem do Santo místico das *noites*. Neste sentido parece por demais oportuna a visão da Cruz como *espontânea expressão* na sensibilidade deste poeta e pintor, não só aludindo ao dramático desenho do Crucificado feito por S. João da Cruz, mas tendo em conta o *topos artístico*

dedicando-se à problemática da História das Religiões. (Cf. Charles DEVIVAISE, «Jean Baruzi», in: *Études philosophiques*, nº 8 (1953).) Correspondendo-se com J. Maritain, É. Blondel, I. Meyerson, etc., e recebe de alguns destes interlocutores, na reflexão da vida religiosa e espiritual, críticas à sua obra maior (tese maior na Sorbonne): *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, suspeita de certo “espinozismo” (da preferência de Brunschvicg), ou de posição *intelectualista* prosseguida por Baruzi no seu equacionamento *metafísico* da doutrina sanjuanista. Baruzi, sem estar dependente de certas reduções positivistas da *mística* (de Lhermitte, Janet, mesmo de Bastide e do próprio Boutroux: «*toute la vie mystique est auto-suggestion*»...), procura uma *fundamentação positiva*, quase se diria kantiana, para a economia da experiência espiritual.

⁶⁶ Cf. K, «Einleitung», p. 5: „Dieser lebendigen Form und Kraft im tiefsten Innern entspringt auch die Lebensauffassung, das Gottes- und Weltbild des Menschen, (...)“.

⁶⁷ Cf. Max SCHELLER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913), também Id., *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), in: «*Gesammelte Werke*», Bern/ München, Francke V., vols. 2 e 7; vide Edith STEIN, *Zum Problem der Einfühlung* (1916-7), München, G. Kaffke V., 1980 reed. Vide também outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “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)”, in: *Didaskalia*, XXXIV, 1, (2004), pp. 3-33.

dessa ‘Teodramática’: “*Não há artista crente que não se tenha sentido impelido a reproduzir o Cristo na Cruz ou Cristo levando a Cruz.*”⁶⁸

Trata-se, porém, de um postulado “estético” da doutrina dolorosa e reparadora de tal economia cristológica, não só ecoando a tradição alemã desde a pintura dolorista do séc. XV, mas até na convergência com o “tempo de densas trevas” que se vive nos alvares da Segunda Guerra Mundial e no Terceiro Reich.⁶⁹ Hipótese de trabalho ainda mais discutível se se tiver em conta que, apesar dos excessos ascéticos e até de mortificações de Frei João de S. Matias, até criticados pela Santa Madre de Ávila, para lá de tal *encenação dramática* da vida, há a irradiação, outrossim, gloriosa, o poeta cantor dos louvores cósmicos por via do pleno *incendium amoris*.⁷⁰

⁶⁸ Cf. K. »Einleitung«, p. 8: „*Es wird kaum einen gläubigen Künstler geben, der sich nicht gedrängt fühle, einen Christus am Kreuz oder den Kreuztragenden zu gestalten.*“ Sobre a sensibilidade artística de S. João da Cruz, cf. Michel FLORISOÛNE, *Esthétique et Mystique d’après sainte Thérèse d’Avila et saint Jean de la Croix*, Paris, Seuil, 1956, pp. pp. 99 e segs. e pp. 191 e segs.: «La vision de Jésus crucifié», e *vide infra* n. 108; veja-se também a poética desta **dolorosa sensibilidade** mística: Max MILNER, *Poésie et vie mystique chez saint Jean de la Croix*, Paris, Seuil, 1951 (e lembramos referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Tudo sofrer por Amor – O tempo da *mortificatio* segundo S. João da Cruz”, in: *Carmelo Lusitano*, nº 8-9 (1990-91), pp. 135-157); no que respeita ao nexo entre *estética* e *teologia espiritual*, cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, 5 ts., Einsiedeln, Johannes V., 1973..., *vide t. I: Prolegomena*, pp. 23 e segs.; Id., *Herrlichkeit eine theologische Ästhetik*, t. II: *Fätscher der Stile*, 2 – *Laikale Stile*, ed. cit., pp. 465 e segs.

⁶⁹ *Vide* Victor I. STOICHITA, *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, London, Reaktion B., 1995, Max MILNER, *L’envers du visible, Essai sur l’ombre*, Paris, Seuil, 2005...; e no contexto do séc. XX: Sylvie COURTINE-DENAMY, *Trois femmes dans de sombres temps, Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil, ou Amor fati, amor mundi*, Paris, Albin Michel, 1997, também Jean-François THOMAS, *Simone Weil et Edith Stein, Malheur et souffrance*, Namur, Culture et vérité, 1992. Cf. referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “«Esconde-Te, ó Amado» (C(B)19, 3) – Do Conhecimento Místico pela Sombra, em S. João da Cruz”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XV, nº 60, Out./Dez. (2007), pp. 245-316; e Id., “Tempo de densas trevas – Questão da «noite escura» em Thérèse de Lisieux ou de «sensível obscurecimento» da Fé?”, (in: *Actas do Congresso Internacional: «A Ciência do Amor em Teresa de Lisieux»*), in: *Rev. de Espiritualidade*, ns. 54-56, Abril-Dez. (2006), pp. 347-416.

⁷⁰ *Vide* Pierre GOURAUD, *La gloire et la unification de l’univers chez saint Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1998, pp. 136 e segs. Para os **traços biográficos** consultem-se: EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. e Otger STEGGINK, O. Carm., *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, B.A.C., 1992; também Id./Id., *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, Madrid, B.A.C., 1996, pp. 327 e *passim*; ainda: Várs. Auts., *Dios habla en la noche. Vida, palabra, ambiente de San Juan de la Cruz*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1990. Trata-se do contexto mimado da *mortificatio* do Místico...: cf. referência em CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida de São João da Cruz*, trad. port., Paço de Arcos/Oeiras, Ed. Carmelo, 1986, por exemplo, p. 104: “...colocou uma grande cruz de madeira com a correspondente caveira. Quando os lavadores, ao ir e vir dos seus trabalhos, se aproximam para admirar a alçaria que lhes era tão familiar transformada em pequeno convento, interrogam-se, impressionados e atônitos: «para que servirão tantas cruzes e caveiras?».” Também Edith STEIN se refere a esta extrema *penitência* dos alvares do Carmelo Reformado: „Die Bußstrenge der beiden ersten Unbeschuhten Karmeliten war so groß, daß die heilige Mutter sie bat, sich etwas zu mäßigen. (...)“ (K, p. 239)

Aliás, Edith Stein tem a noção do reenvio da *crux exterior* (estética) e dolorosa para a mais *crucial ou angustiante* interioridade da alma: a *crux interior* que resulta da vera *imitação de Cristo*. E é nesta óptica que ela passa em revisão os antecedentes de infância e juventude em que se manifesta o seu grande *amor pela Cruz*, devendo lembrar-se como também para Teresa de Jesus havia sido a contemplação de uma imagem do *Ecce Homo* que lhe havia despertado a mais funda conversão.⁷¹

É, pois, no clima também jesuíta da meditação da Paixão, da prática vivência mística desse encontro na *Via Sacra*, com o Homem das Dores, ou mesmo, por excelência na cena do Calvário, de Jesus Cristo crucificado, que se situa a *iniciação* desta pedagogia espiritual do Santo do *siglo d'oro* aqui invocada.⁷²

⁷¹ Em TERESA DE JESUS, *Vida*, 9, 1: “...vi una imagen que havían traído allí a guardar... Era de Cristo muy llagado y tan devota, que en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fué tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía y arrojéme cabe El com grandísimo derramamiento de lágrimas...” (in: (in: EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., e Otger STEGGINK, O. Carm., *S.T.de JESUS, Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1986⁸; doravante cit. por esta ed.; p. 63); – a cena é mais naturalmente *humana*, embora numa luz de graça transfigurante; em JOÃO DA CRUZ, *Sub* [= *Subida del Monte Carmelo*] II, 7, 9: “...que Cristo es el camino, y que este camino es morir a nuestra naturaleza...” (in: ed. Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, OCD, *S. J. de la CRUZ, Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989²; doravante sempre cit. por esta ed.; p. 144), a linguagem transpõe por inteiro para o clima sobrenatural dir-se-ia da dor metafísica de um Cristo cósmico, de uma **noite escura universal**, se bem que sem deixar o desenho da Santa Humanidade, até pela extraordinária figura do Crucificado (cf. Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d'après sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix*, ed. cit., pp. 99 e segs. e pp. 191 e segs.: «La vision de Jésus crucifié: I *Dessin par saint Jean de la Croix*», muito mais tarde ainda inspiradora numa similar leitura no Cristo pintado por Salvador Dali em 1951...).

Sobre a *encenação* do *topos místico*, cf. ainda M. de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 103 e segs.; e sobre aquela linguagem também pictórica de S. João da Cruz, cf. ainda: Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d'après sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix*, ed. cit., pp. 87 e segs.: «La nature artiste de saint Jean de la Croix», etc. e *vide* também Louis COGNET, *La spiritualité moderne, I. L'essor: 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966, pp. 111 e segs.: «L'artiste et le penseur en saint Jean de la Croix».

⁷² Abordamos esta temática do **doloroso** num primeiro estudo sobre S. João da Cruz (cf. Carlos H. do C. SILVA, “Tudo sofrer por Amor – O tempo da *mortificatio* segundo S. João da Cruz”, in: *Carmelo Lusitano*, nº 8-9 (1990-91), pp.135-157), pois sem a economia não só do nocturno (cf. Id., “Una interpretación diferencial de la Noche oscura”, Set., 1991 (inédita)), mas até da via sombria (aliás muito em consonância com o tenebrismo da pintura da época, cf. Id., “«Esconde-Te, ó Amado» (C(B)19, 3) – Do Conhecimento Místico pela Sombra, em S. João da Cruz”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XV, nº 60, Out./ Dez. (2007), pp. 245-316), como trânsito crucial para a compreensão, depois, do *Cântico espiritual* e da *Llama...* não se compreenderia a via sanjuanina. Cf. Jad HATEM, «Jean de la Croix et Thérèse sur la quête de soi», in: Id., *Théologie de l'oeuvre d'art mystique et messianique*, Bruxelles, Éd. Lessius, 2006, pp. 143-157. Haverá uma pedagogia que se liga à figura sofredora e à contemplação piedosíssima dos sofrimentos da Paixão, como também já era recomendado em St^o. IGNACIO DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, §§ 91 e segs. e §§ 200 e segs. (ed. Ignacio IPARRAGUIRRE, S.I. e Candido de

O fundamento desta catequese encontra-se obviamente em S. Paulo, no texto de *1Cor*, 1, 17..., que lembrámos de início e que Edith Stein não deixa de citar como “resumo” da *doutrina da Cruz*.⁷³

Ora, Edith Stein que tanto também meditara sobre o sentido da *educação* numa acepção abrangente que ultrapassava o sistema de ensino e envolvia o desenvolvimento harmonioso da *persona* – em temática que estudámos noutra lugar⁷⁴ –, não podia deixar de reflectir sobre o carácter específico da “transmissão da fé” no âmago da tradição cristã e à luz do Evangelho. Era a questão, uma e outra vez, retomada desde os Padres da Igreja, do *De magistro* de Santo Agostinho, depois reflectido por S. Boaventura, por S. Tomás... - de um *ensino* que de acordo com a lição de Sócrates só poderia suscitar uma *conversão* à voz da *Sapientia eterna* no íntimo da alma.⁷⁵ Por outras palavras: encontra-se neste “socratismo cristão” o que é a economia da Nova Aliança: já não um saber por *outram*, não uma “transmissão” indirecta pela incompleta Revelação da Lei e dos Profetas, mas na recepção da luz de Cristo, que é *o Caminho, a Verdade e a Vida*.⁷⁶

Esta diferença entre o conhecimento ainda pelo mundo (e pela carne) e a revelação espiritual (pelo espírito, ou pelo Verbo) está sublinhada por Edith Stein no que justamente evoca páginas essenciais de S. João da

DALMASES, S.I., *S. Ign. De Loyola, Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1977, pp. 230 e segs. e pp. 251 e segs.).

⁷³ Cf. *1Cor* 1, 17-18; *vide K*, I: «Kreuzesbotschaft: 2 – Die Botschaft der Heiligen Schrift», pp. 14-15 : „Christus hat mich...gesandt..., das Evangelium zu verkünden; doch nicht mit Wortweisheit, damit das Kreuz Christi nicht seiner Kraft beraubt werde. Denn das Wort vom Kreuz ist zwar denen, die verlorengehen, Torheit; denen aber, die selig werden, das ist uns, ist es Gottes Kraft. (...)“ – e Edith Stein, resume esta citação: „Das „Wort vom Kreuz“ ist das Evangelium Pauli – die Botschaft, die er Juden und Heiden verkündet.“ Reforça assim a sua indicação paulina de tal *Kreuzeswissenschaft*, como „eine Theologie des Kreuzes aus innerster Erfahrung.“ (*Ibid.*, p. 14).

⁷⁴ Cf. Carlos H. do C. SILVA, “Antropologia pedagógica da santidade e martírio do *Lógos* em Edith Stein - Delimitações didácticas do caminho de plena formação humana segundo a discursividade filosófica perspectivadas a partir de «*Der Aufbau der Menschlichen Person*» (1932/33)”, in: *Di-daskalia*, XXXIV, 1, (2004), pp. 3-33.

⁷⁵ Cf. Stº. AGOSTINHO, *De Magistro*, II, § 38: «Veritatis Magister solus est Christus»: “*Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia.*” *Vide* também Goulven MADEC, *S. BONAVENTURE, Le Christ Maître, «Unus est magister noster Christus»*, Paris, Vrin, 1990 ; S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. Disputatae de Veritate*, XI : «De Magistro»... ; *vide* também Karlfried Graf DÜRCKHEIM, *Der Ruf nach dem Meister*, Bern/ München/ Wien, Otto Wilhelm Barth V., 1975; e cf. Ainda Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 1974-75, 3 ts.

⁷⁶ Cf. *Jo* 14, 6: ‘*egó eimi ho hodòs kai he alétheia kai he zoéi*’ *Vide supra* n. 50.

Cruz (curiosamente não citadas inicialmente) a propósito da completude da *Revelação em Cristo crucificado*, no seu *Consumatum est*. Trata-se do passo da *Subida del Monte Carmelo* em que S. João da Cruz extrema toda a fé na *mediação* de Cristo “consumada” revelação na Cruz⁷⁷, pondo na boca de Deus Pai esse convite à *contemplação* de tal sabedoria no Filho: “*Si quisieras que te respondiese yo alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo sujeto a mí y sujetado por mi amor y afligido, y verás cuántas te responde.*”⁷⁸

Todas as referências à Eucaristia, ao sentido dessa *morte e ressurreição* em Cristo, bem assim a evocação das várias visões de Jesus crucificado tidas por João da Cruz, são registos ‘exteriores’ do que no íntimo do Santo será a *experiência nocturna* daquela hora crucial, daquela revelação paradoxalmente dada por essa *ausência* de palavra, por esse Cristo emudecido na Cruz...⁷⁹ Explorando assim o simbolismo tipológico paulino entre a condição adâmica da perdição e a nova Humanidade em Cristo Salvador, Edith Stein sublinha o carácter encarnacional da realização do acesso ao Reino por tal *árvore da Vida*, equacionada por Mateus, como sendo da “porta estreita”. É a lição de *Mateus* (7, 14) acerca da *porta estreita*, a que S. João da Cruz já se referia.⁸⁰

Para João da Cruz a *prova* deste vero caminho será o *sofrimento*, não apenas no sentido activo e ascético de uma purificação, mas também na

⁷⁷ Cf. *Sub*, II, 22, 3 e segs.; vide 4: “*Lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora, a la postre, en estos días nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez (Heb 1, 1). En lo cual da a entender el Apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar; porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo, que es su Hijo.*” (in: ed. cit., p. 201)

⁷⁸ Cf. *Sub*, II, 22, 6 e vide 7: “*De donde no hay que esperar doctrina ni otra cosa alguna por vía sobrenatural. Porque la hora que Cristo dijo en la cruz: Consumatum est (Jo 19, 30) cuando expiró, que quiere decir: Acabado es, no sólo se acabaron esos modos, sino todas esotras ceremonias y ritos de la Ley Vieja. (...).*” Tema a que S. João da Cruz há-de voltar várias vezes, tendo como pano de fundo a *Carta aos Hebreus*: “(Heb 10, 8-9: “*Tendo dito primeiro: «Não quiseste os sacrificios, as ofertas e os holocaustos pelo pecado e não os recebeste com agrado, apesar de oferecidos segundo a Lei»; disse em seguida: «Eis que venho para fazer a Tua vontade». Aboliu o primeiro culto, para estabelecer o segundo. (...).*”

⁷⁹ Ainda cf. *supra* n. 113 e texto citado: “*En lo cual da a entender el Apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar...*” (*Sub*, II, 22, 4; in: ed. cit., p. 201).

⁸⁰ Cf. *Sub*, II, 7, 2: “*Y también es de notar que primero dice que es angosta la puerta [cf. Mt 7, 14], para dar a entender que para entrar el alma por esta puerta de Cristo, que es el principio del camino, primero bse ha de angostar y desnudar la voluntad en todas las cosas...*”; (ed. cit., pp. 141-142); citando ainda *Jo* 10, 9... Edith Stein salienta a **Paixão e Morte de Jesus Cristo**, *Mt* 20, 19; 26, 2... etc., cf. K, 1 -2: “*Die Botschaft der Heiligen Schrift*”, pp. 10-11.

acepção que esse mesmo *padecer* aponta como *passividade* e conformação com Cristo. Donde a sua referência a esse seguir na “aniquilação de toda a suavidade em Deus, em secura, sem-sabor, em trabalho (que é a cruz pura espiritual e na desnudez de espírito pobre de Cristo) ...”⁸¹, sem a “*procura de doçuras ou de saborosas comunicações em Deus.*”⁸² Segundo este caminho de despojamento os que assim têm essa “gula” do espírito “tornam-se inimigos da cruz”.⁸³

Para Edith Stein, a *cruz*, embora também representável como símbolo da dor, é antes do mais um sinal causal, ou que se reporta ao *histórico*, por contraste com a sua equivalente tradução simbólica na linguagem mais abundante do poeta místico, ou seja, como *noite*. E chega assim a reconhecer, aliás em continuidade com J. Baruzi e P. Bruno de Jésus-Marie, OCD, que “*a predominância do símbolo da noite é um sinal de que nos escritos do santo Doutor da Igreja, não é o teólogo mas o poeta e o místico que tinham palavra, mesmo quando o teólogo vigiava conscienciosamente os pensamentos e sua expressão.*”⁸⁴

Porém, após análise sequente dos vários sentidos da *noite* como tal simbolização da “ciência da Cruz”, a filósofa carmelita, ao equacionar a

⁸¹ Cf. *Sub*, II, 7, 5: “*porque todavía antes andan a cebar y vestir su naturaleza de consolaciones y sentimientos espirituales que a desnudarla y negarla en eso y esotro por Dios; que piensan que basta negarla en lo del mundo y no anihilarla y purificarla en la propiedad espiritual; (...) en sequedad, en sinsabor, en trabajo (lo cual es la cruz pura espiritual y desnudez de espíritu pobre de Cristo), huyen de ello como de la muerte, y sólo andan a buscar dulzuras y comunicaciones sabrosas en Dios.*” (in: ed. cit., pp. 142-143) *Vide* n. seguinte.

⁸² *Ibid.*, “... y más se inclina al padecer que al consuelo, y más a carecer de todo bien por Dios que a poseerle, y a las sequedades y aflicciones que a las dulces comunicaciones, sabiendo que esto es seguir a Cristo y negarse a sí mismo...” (in: ed. cit., p. 143).

⁸³ *Ibid.*, “Y esto no es la negación de sí mismo y desnudez de espíritu, sino golosina de espíritu. En lo cual espiritualmente se hacen enemigos de la cruz.” (in: ed. cit., p. 143) Trata-se da “gula espiritual” que, de forma subtil, poderia conduzir a um *gosto*, ainda que no próprio padecimento; ora o sofrimento – como sua activa assunção – é de si mesmo *transfigurante e libertador*... Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Mística da Cruz – Transfiguração do sofrimento”, (texto integral), in: *Didaskalia*, XXXIV, (2004), pp. 57-88.

⁸⁴ Edith Stein mostra como a *Cruz* refere sempre à **Humanidade sofredora de Cristo**, em contraponto à *noite*, como “expressão cósmica do mundo místico”. *Vide* K, p. 35: „Wir sind jetzt imstande, den Unterschied im Symbolcharakter von „Kreuz“ und „Nacht“ kurz zusammenzufassen: das Kreuz ist das Wahrzeichen alles dessen, was mit dem Kreuz Christi in ursächlichem und geschichtlichem Zusammenhang steht. Nacht ist der notwendige kosmische Ausdruck der mystischen Weltansicht des hl. Johannes vom Kreuz. Das Überwiegen des Nacht-Symbols ist ein Zeichen dafür, daß in der Schriften des heiligen Kirchenlehrers nicht der Theologe, sondern der Dichter und Mystiker das Wort führte, wenn auch der Theologe Gedanken und Ausdruck gewissenhaft überwachte.“ Cf. também K, pp. 33-34: „Die mystische Nacht ist nicht kosmisch zu verstehen. Sie dringt nicht von außen auf uns ein, sondern hat ihren Ursprung im Innern der Seele und befällt auch nur diese eine Seele, in der sie aufsteigt.“

questão do espírito face à Fé na prova maior da “noite espiritual”, não deixa de admitir que previamente à experiência do poeta esteja uma *ontologia do espírito*, ou seja, que se estabeleça uma fundamentação da própria *fé*, tanto nessa experiência nocturna, quanto como *caminho*, ou processo de tal realização espiritual. Esta vertente dinâmica, ou esta conjugação das fases de purificação da fé, como também assim sua inteligência fenomenológica, reduzem naturalmente a densidade da experiência ao sentido *crucial*, ou seja, a Cristo-caminho e exemplo-absoluto.⁸⁵

A “*purificação das potências espirituais é considerada como um caminho da cruz e até como uma morte na cruz*”⁸⁶: “Cristo é a nossa via; e tudo se cifra em saber de que maneira nos devemos conduzir para imitar o Seu exemplo.”⁸⁷ E Edith Stein resume a lição sanjuanina de 2Sub 6 e seg., como segue: “[O homem verdadeiramente espiritual] deve compreender deste modo o mistério da porta e do caminho, quer dizer de Cristo por quem é preciso passar para se unir com Deus. Deve saber que mais se há-de unir a Deus e maior será a sua obra, quanto mais, por amor de Deus, se denegar a si próprio nas suas partes sensível e espiritual.”⁸⁸

Porém, neste ponto, de facto “crucial” em que se pondera *existencialmente* o passo possível de tal *ser transformado* (espiritualmente), não tem tanto esta “linguagem” ou *dramatização* segundo a Cristologia de

⁸⁵ Sobre a *ontologia do espírito*, mais propriamente acerca da *alma* e do *espírito*, cf. K, II, § 2, pp. 91 e segs.: «Wechselseitige Aufhellung von Geist und Glauben»; *vide* também pp. 126 e segs. Edith Stein retoma metodicamente as várias fases da *purgatio* sanjuanina, de acordo com o plano da *Subida ao Monte Carmelo*, respectivamente *purificação sensível*, ainda do entendimento e *mnésica e volitiva*: cf. K, pp. 53 e segs.; pp. 66 e segs.; e pp. 73 e segs. Tudo se centra, porém, no andamento cristocêntrico já sublinhado, *vide* n. seguinte. O próprio plano de *Kreuzeswissenschaft*, por uma divisão em três partes (*Kreuzesbotschaft – a «mensagem» da Cruz; Kreuzeslehre – a «doutrina» da Cruz; e Kreuzesnachfolge – a «imitação», ou o seguimento da Cruz*) segue um andamento encontrado no andamento *hierárquico* e na estrutura da antropologia espiritual sanjuanina, assim perspectivada de modo cristocêntrico.

⁸⁶ Cf. K, II, 2, § 1, b: «Entblößung der geistigen Kräfte als Kreuzweg und Kreuzestod», pp. 50 e segs.

⁸⁷ „Christus ist unser Weg. Alles kommt darauf an zu verstehen, wie wir nach dem Vorbild Christi wandeln sollen.“ (K, p. 52; o *recto* é sublinhado nosso).

⁸⁸ K, p. 52: „Daraus möge eine wahrhaft geistliche Seele das Geheimnis von Christus als der Tür und dem Weg zur Vereinigung mit Gott verstehenlernen und so einsehen, daß sie sich um so inniger mit Gott vereint und ein um so größeres Werk vollbringt, je mehr sie sich um Gottes willen im Sinnlichen wie Geistigen selber vernichtet.“ União esta, com Deus, que não consiste, pois em consolos espirituais mas na *dimensão radicalmente “outra” da mortificação*: „Und wenn sie in tiefster Erniedrigung zur Auflösung in Nichts gelangt, dann kommt die geistige Vereinigung der Seele mit Gott zustande, die höchste Stufe, welche die Seele hienieden erreichen kann. Diese besteht also nicht in geistigen Erquickungen und Wonnen und Emfindungen, sondern in einem Kreuzestod bei lebendigem Leibe, im Sinnlichen wie im Geistigen, äußerlich wie innerlich.“ (*Ibid.*)

sabor paulino, mas a interrogação *nocturna*, a própria *via tenebrosa*, não apenas da economia apofática explicitada a partir da *Teologia Mística* do Pseudo-Areopagita, mas ainda da experiência do *desmedido*, do *inconforme*...⁸⁹ Como sublinha Edith Stein, são os próprios graus de aprofundamento *místico* deste hiato em que surgem falsas mediações, a saber imagens e aparições..., que mais podem impedir ao reconhecimento despojado dessa outra *luz tenebrosa* da Fé. Ou seja, as mesmas imagens de Cristo, podem acabar por ser véus e formas, até de engano produzido pelo “anjo de luz”, a obstaculizar a verdadeira união com Deus.⁹⁰

Ao contrário da importância até pedagógica da *imaginação do lugar*, segundo a economia inaciana dos «Exercícios Espirituais», os eventuais “*fantasmas dos sentidos interiores, da potência da imaginação e da fantasia devem ser rejeitados*”.⁹¹ E acrescenta Edith Stein, ao salientar esta não-conformidade em S. João da Cruz que, embora tais imagens “*possam*

⁸⁹ Cf. K, p. 54: „Was er uns gibt – die Beschauung – , ist eine dunkle und allgemeine Erkenntnis; (...)“ *Vide supra* ns. 16 e 75. Não apenas o *indeterminado* ou obscuro deste caminho, mas a indispensável referência ao *infinito*, como experiência da imensidade a que se refere St^o. TERESA DE JESUS, *Moradas*, V, 1, 7...; ed. cit., p. 510; ou S. JOÃO DA CRUZ, *Llama [=Llama de amor viva]*, c. 2, 8: “Oh, pues, regalada llaga, y tanto más subidamente regalada cuanto más en el infinito centro de la sustancia de el alma...” (ed. cit., p. 778), e a que Edith Stein também está atenta. Porém, não há nela a linguagem desta nova *mathesis mística*, a necessária “**mudança de escala**” (a que nos temos referido, em vários estudos; por exemplo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243...) e o estilo qualitativo da fenomenologia não lhe permite a mesma sensibilidade que, por seu turno o estudo do ‘matemático’ e ‘místico’ Leibniz permitiu a Jean BARUZI (até em: «Introduction» a *LEIBNIZ, Trois dialogues mystiques*, Paris, Vrin, 1985 reed.). Apesar disso pode antecipar-se o seu atento discernimento aos *graus* da *unio* salientando a expressão teresiana de: “...lo que hay que ver en esta morada... hay más y menos...” (*Moradas*, V, 2, 1...; ed. cit., p. 512; cf. K, p. 142). *Vide infra* ns. 184, 189.

⁹⁰ Cf. *2Cor* 11, 14 e a necessidade de discernir o falso brilho da autêntica luz... Será de pôr em paralelo os **graus de aprofundamento espiritual** com *níveis de adensamento de presença* e de amor, que Edith STEIN em «*Ein auserwähltes Gefäß der göttlichen Weisheit. Sr. Marie-Aimée de Jesus aus dem Karmel der Avenue de Saxe in Paris, (1839- 1874)*», in: „*Verborgenes Leben*“ (in: «*Werke*», Freiburg, Herder V., 1988; reed. in: «*Gesamtausgabe*», t. 19 -1...), já havia meditado a propósito da vida e mensagem da Ir.^a Maria Amada de Jesus, sobretudo no registo do *silêncio* («Os doze graus do silêncio» e da «Vida oculta em Deus», *vide: Soeur Marie-Aimée de Jésus, religieuse carmélite, d’après ses notes...*, Paris, 1923, 2 vols.).

⁹¹ *Vide supra* n. 47 e cf. St^o. INÁCIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, §§ 47, 53... (in: ed. cit., pp. 221, 223 e segs.). Veja-se, em contraste, a leitura de S. João da Cruz (*Sub*, II, 11, 1-9), sintetizada por Edith Stein: „*Ebenso wie die Wahrnehmungen der äußeren Sinne sind auch die Gebilde der inneren Sinne, Einbildungskraft und Phantasie, abzuweisen*. (...)“ *Vide* n. Seguinte. (K, p. 55) Perspectiva esta por demais restritiva do papel de **um outro imaginário**, como também salientámos: cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta «peessoa»”, in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

*ser importantes para a meditação, por ser ainda uma reflexão ligada com imagens (pode-se por exemplo imaginar o Cristo na cruz, ou na coluna, ou ainda Deus num Trono em majestade), – todas essas figuras não valem como meios próximos de união com Deus.”*⁹²

É neste passo de *negação* e de *oblivio* próprio que surge a dificuldade de *identificar* tal experiência mística com o que fosse esse “caminho cristão”, já que todas as figurações do mesmo se encontram assim elididas. Para mais que S. João da Cruz cita *Num* 12, 6 e segs., onde que se salienta Deus já não se revelar à alma “*sob o velado de alguma visão imaginária, figura ou similitude, mas antes... boca a boca.*”⁹³

De facto, como acontece na narrativa frequente dos *místicos* a sua experiência é mais dessa directa comunicação, até desse toque imediato, do que compatível com a *mediação* tal como central no ensinamento cristão.

E, apesar de Edith Stein percorrer as várias distinções e graus, quer da purificação da alma, quer das visões, locuções ou outros fenómenos ocorrentes nessa *subida* espiritual, o que reconhece, aliás, como o Santo Doutor, é a presença já *gratuita*, excedente e operante do Espírito Santo. Como se se dissesse que toda a vida interior se dá segundo o Espírito num círculo de auto-referenciação quase imediata, em relação ao qual a cruz e sua “geometria” de sofrimento exterior, do *Acontecimento* cristico acaba por ser quase mera figura.⁹⁴

⁹² Cf. K, p. 55: „(Man kann sich z.B. Christus am Kreuz oder an der Geißelsäule vorstellen oder Gott auf dem Thron der Herrlichkeit.) All diese Gebilde sind so wenig wie die Gegenstände der äußeren Sinne als nächste Mittel zur Vereinigung mit Gott tauglich weil „die Einbildungskraft nichts schaffen oder vorstellen kann, als was in den Erfahrungskreis der äußeren Sinne gelangt ist...“ Sub II, 12, 3-5] (...)“.

⁹³ É o pleno ou puro *despojamento* no paradoxal caminho: „*Sobald sie sich aber dieser Hindernisse und Hüllen vollständig entledigt und sich der vollen Entäußerung und Armut des Geistes hingibt, wird die Seele, selber schon lauter und rein, umgestaltet in die lautere und reine göttliche Weisheit, die der Sohn Gottes ist.*“ (K, p. 57) A citação de seguida referenciada é de *Sub*, II, 16, 9: “*El cual se da a entender claro que en este alto estado de unión [de] que vamos hablando no se comunica Dios al alma mediante algún disfraz de visión imaginar[ia] o semejanza o figura, ni la ha de haber; sino que boca a boca, esto es, esencia pura y desnuda de Dios – que es la boca de Dios en amor – con esencia pura y desnuda del alma (...)*” (in: ed. cit., p. 173).

⁹⁴ Cf. K, p. 57: „*Bis dahin aber ist ein weiter Weg zurückzulegen. Gott führt die Seele stufenweise zu diesem erhabenen Gipfel empor.*“ – de notar esta *subida* como *gradual* e segundo uma «pedagogia» que é do apreço ainda de Edith Stein: *vide* K, p. 95; cf. a *figura* da *scala coeli*. *Vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Antropologia pedagógica da santidade e martirio do Lógos em Edith Stein - Delimitações didácticas do caminho de plena formação humana segundo a discursividade filosófica perspectivadas a partir de «*Der Aufbau der Menschlichen Person*» (1932/33)”, in: *Didaskalia*, XXXIV, 1, (2004), pp. 3-33. O contraste com o *súbito* do Espírito, e

O que se passa na alma é “*como se um outrem no seu íntimo lhe desse resposta e a instruisse. De facto, fala consigo mesmo, põe questões e responde-lhes, sendo nisto o instrumento do Espírito Santo sob influência de Quem pensa. (...)*”⁹⁵ Ou seja, a operação do Espírito toma assim a alma como *alguém* em quem se apoie *como se* no laço de Amor de Cristo e do Pai, até porque em qualquer acção de uma Pessoa da Santíssima Trindade todas as outras estão também presentes.⁹⁶

Porém, o estilo de tal colóquio orante e assim espiritual ainda poderia ser enganoso, até diabólico, não fosse haver uma *identificação* com tal divinização ilusória. O discernimento de *quem* está presente, quando já o critério “egóico” declina, torna-se muito difícil e, por isso, só no contacto mesmo *substancial* (até das palavras de vida, assim escutadas) é que se dá a real *cristificação*: “*O Senhor diz à alma «Ama-me»...*”⁹⁷

Ora, o que está em causa nesta possível “ciência da Cruz” é ainda recuperável ao nível das purificações da memória e da vontade, nas últimas partes da «Subida do Monte Carmelo», porém sem conseguir, como no caso do entendimento, qualquer revalorização da *mediação* extrínseca ou do mesmo carácter da *imitação de Jesus*. A linguagem do teólogo poeta cinge-se à identificação de Deus e a salientar já a *vida teologal* no que é a expressão dessa *próxima inhabitação trinitária*, agora nas *virtudes*

a “emergência” espiritual numa *auto-evidenciação* sempre suposta, torna-se, então, óbvio. Cf. o reconhecimento de tal *iluminação* ou *revelação* em sentido estrito: „*Offenbarung im engeren Sinn beziehen sich auf Glaubensgeheimnisse: auf das Wesen Gottes (Dreifaltigkeit und Einheit) sowie auf das göttliche Wirken in der Schöpfung. (...)*“ (K, II, 2, § 1, c, p. 62 e *vide pp. segs.*).

⁹⁵ „*Es kommt ihm vor, als ob ein anderer in seinem Innern ihm Antwort gebe und ihn belehre. In der Tat spricht er mit sich selbst, stellt Fragen und antwortet darauf, aber er ist dabei das Werkzeug des Heiligen Geistes, unter dessen Einwirkung er denkt.*“ (K, p. 62) E, embora esta caracterização esteja a seguir a célebre destriça sanjuanina das *locuções mística*, por palavras “sucessivas”, “formais” e “substanciais” (*Sub*, II, 28, 1 e *segs.*), ao salientar este contexto *revelacional* no *directo do Espírito*, atenua-se, de algum modo, a *alteridade de Cristo*.

⁹⁶ Trata-se da *pericorese* das Pessoas da Santíssima Trindade e da “relação” *infinda e não-exclusiva* que tal especificidade de “função” – neste caso de *revelação* – assim manifesta. Cf. Michel CORBIN, *Le chemin de théologie chez Thomas d’Aquin*, Paris, 1974; *Id. art.* «Trinité – Théologie systématique», in: Jean-Yves LACOSTE, (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, pp. 1186-1197. Em Edith STEIN é observada na doutrina mística sanjuanista através da *compenetração (Durchdringung)* entre a criatura e as Pessoas divinas, por uma tal *inhabitatio* da própria *circuminessio* (ou *perikhóresis*) trinitária: cf, K, pp. 163 e *segs.*: «*Vereint mit dem Drei-Einen*».

⁹⁷ Aqui o sublinhado é já do que S. JOÃO DA CRUZ, *Sub*, II, 31, 1, designa de *palabras sustanciales*: “*la palabra sustancial hace efecto vivo y sustancial en el alma...*” – cf. K, p. 64: *sie bringen in der Seele das hervor, was sie sagen. Spricht der Herr zu ihr: Liebe mich!, so wird sie, wenn es substantielle Worte sind, sofort die wahre Gottesliebe besitzen und verspüren.*“

sobrenaturais infusas e na gratuidade da vida em Fé, em Esperança e Caridade.⁹⁸

É, aliás, muito importante esta referência às *virtudes* assim a serem correspondidas num caminho de santificação e não à atitude quietista que tomasse a vida espiritual segundo a lógica dos *dons* do Espírito, que até poderiam não estar de acordo com a *caridade* divina.⁹⁹

Mas é no adensamento da *noite* e sobretudo como dinamismo passivo além de toda a *contemplação adquirida* que Edith Stein vai salientar, de acordo com João da Cruz, a valência crucial de tal *via passiva*: a da Morte e Ressurreição. Será a leitura ainda cristológica que a carmelita salienta na *media nocte* sanjuanina: “*Completamente mergulhada na obscuridade e no vazio, nada mais lhe resta senão a fé. A fé representa-lhe o Cristo pobre, denegado, crucificado e mesmo abandonado pelo Seu Pai celeste.*”¹⁰⁰ E precisa: “*A cruz é um bastão que facilita a marcha rápida para os cumes. Quando assim se dá conta de que Cristo realizou a Sua obra por excelência: a reconciliação e a união da humanidade com Deus no abaixamento e suprema denegação da cruz (...).*”¹⁰¹

Reconhece-se a intenção destas afirmações *de fé*, todavia não fica esclarecido, até pelo paradoxo da experiência negativa desse momento (dessa superação de todas as faculdades que o pudessem constatar), que

⁹⁸ Cf. K, p. 94: „Bei Augustinus war jedenfalls entscheidend für die Dreiteilung außerdem dir Rücksicht auf die trinitarische Gestaltung des Geistes, bei Johannes das Wechselverhältnis der drei geistigen Kräfte und der drei theologischen Tugenden.“ É também nesta perspectiva *teologal* da graça necessária para tal compreensão da transformação espiritual que Jacques MARITAIN, “Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation”, in: Id., *Distinger pour unir ou Les degrés du savoir*, Bruges, Desclée, 1963, pp. 615 e segs., recusa a possibilidade “natural” da experiência mística (cf. sobretudo pp. 643 e segs.: «La foi théologale»).

⁹⁹ Ainda neste contexto agostiniano e sobre a **diferenciação das virtudes, dons e bem-aventuranças** de acordo com o caminho cristão, cf. referências e esquemas em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A doutrina diferencial dos *graus de perfeição* segundo Santo Agostinho – Ascensão dialéctica e mediação crística” (elaborado em 1986 e rev.), in: *Didaskalia*, XXVI - 1 (1996), pp. 117-193.

¹⁰⁰ „Sie wird völlig in Dunkelheit und Leere versetzt. Es bleibt ihr gar nichts anderes mehr, woran sie sich halten könnte, als der Glaube. Der Glaube stellt ihr Christus vor Augen: den Armen, Erniedrigten, Gekreuzigten, am Kreuz selbst vom göttlichen Vater Verlassenen.“ (K, p. 100) insistindo-se neste estado, afinal de *noite escura (e passiva) do espírito* como quadro ainda da *dor* e até deste *abandono de Cristo, por Seu Pai celeste*... Cf. *infra* n. 212.

¹⁰¹ „Es wird ihr zum Stab, der sie schnell bergauf führt. Wenn sie erkennt, daß Christus in der äußersten Erniedrigung und Vernichtung am Kreuz das Größte gewirkt hat, die Versöhnung und Vereinigung der Menschheit mit Gott, dann erwacht in ihr das Verständnis dafür, daß auch für sie das Vernichtetwerden, der „Kreuzestod bei lebendigem Leibe, im Sinnlichen wie im Geistigen“.“ (K, p. 100). Adensa-se a *meia-noite* da fé, com toda a *ambiguidade* desse momento...

haja qualquer *ciência da Cruz* senão como *crux philosophorum* também e neste tocante. É que, uma vez estabelecida a *ponte* sobre o abismo, ou até sobre o *duplo abismo*, como ecoaria da cristologia mística de Santa Catarina de Sena (no seu «Diálogo»), todos os graus do amor, todas as transformações espirituais encontram, de novo, a sua continuação e justificação; mas no *excesso* nocturno ou na radicalidade de tal *crux*, não há meio espiritual bastante.¹⁰²

É aqui que Edith Stein, como fenomenóloga e pensadora atenta aos limites críticos desenvolve o seu *excursus* sobre a estrutura da alma, tendo em conta esse paradoxo de um espírito que se eleva acima de si mesmo, ou melhor, que é assim elevado a uma tal visão transcendente de si, enquanto conhecimento crístico, ou seja, na *ciência da Cruz*. Não se trata da fenomenologia de espíritos puros, aproximando a alma do modelo angélico e de uma antropologia de tipo platónico, em que a relação espiritual se colhesse pelo seu ‘espectáculo’ exterior, enquanto *essências separadas*. Outrossim, do que constitui um diálogo interior da alma, nos pensamentos do seu coração, aqui entendido como o centro espiritual da alma, de acordo com essa localização encarnada da presença do divino no mais íntimo.¹⁰³

Mas Edith Stein vai sobretudo salientar esse diálogo entre as palavras exteriores e interiores na vida psíquica assim a espiritualizar-se, numa perspectiva de *liberdade* e de dinamismo interior.¹⁰⁴ E é neste aspecto que mais se reconhece o trânsito da dificuldade da *experiência mística* na sua poética gratuita e quase ocasional, para a sua *ciência crucial* em termos de vontade obediencial e da natureza ética, deliberada de correspondência a esse dom de Amor.

¹⁰² Todo o tema parece ecoar directamente a questão da *mediação* (a *Vermittlung*...). A experiência até se pode dizer “nocturna”, porque apenas capaz de nomear a periferia disso que se experimenta mas não se sabe dizer. Ou daquela que se sabe dizer, porém de forma *inexperiente*... Cf. K, pp. 101 e segs. Uma das clássicas figuras do *corpus* de narrativas místicas é a da «ponte», cf. St^a. CATARINA DE SIENA, *Il Dialogo (Il Dialogo della Divina Provvidenza ovvero Libro della Divina Dottrina*, ed. Giuliana Cavallini, ed. Cantagalli, 1995), pp. 45 e segs. *Vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Santa Catarina de Sena e Santa Edith Stein: modelos para a Europa ou o Amor da Verdade”, in: Várs. Auts., *Dois Mil Anos: Vidas e Percursos*, Lisboa, ed. Didaskalia, 2001, pp. 79-116.

¹⁰³ O *caminho* é tipicamente *agostiniano*, também *paulino (do homem interior)*, cf., por exemplo, a bela oração: “*Tarde te amei...*”: “... *et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam...*” (S. AGOSTINHO, *Confess.*, X, 27, 38) e aparece sublinhado por Edith Stein: K, pp. 106-107.

¹⁰⁴ Cf. K, pp. 131-132 („*innere Worte*“ e „*äußere Worte*“ referidos ainda à linguagem discursiva...); e *vide* K, pp. 132 e segs. : «Seele, Ich und Freiheit», sobretudo p. 134, *vide infra* n. seguinte.

*“Pertence à alma decidir-se a si mesma. O grande mistério que constitui a liberdade da pessoa é o de que o próprio Deus pára diante dela. Não quer dominar os espíritos criados senão pelo dom livre que eles lhe fazem do seu amor.”*¹⁰⁵

A perspectiva não é, pois, aqui subordinada à *estrutura da alma* e das suas possibilidades combinatórias noutra sua métrica espiritual, mas de conjugação das *funções espirituais* de acordo com o que seja a vontade de Deus, assim presumida e assumida também voluntariamente. Será isto um meio de evitar o quietismo, como também uma gnose, preferindo salvaguardar como nexos humanos este consentimento, este acto de amor livre: *“Este dom de si constitui o maior acto de liberdade.”*¹⁰⁶

Sublinhe-se, contudo, que embora Edith Stein interprete deste modo e valorize o carácter ético da experiência espiritual reconhecendo um âmbito de possíveis funções adentro na liberdade da alma – *“o movimento do eu nesse espaço é semelhantemente fundado de modo natural como uma possibilidade resultando da sua essência”*¹⁰⁷ – por outro lado, admite que todos esses movimentos da vida e de tal correspondência possível e assim livre ao amor, “partem de um ponto fixo em que, de preferência se mantêm. Este ponto não é sempre o mesmo. Distingue-se segundo os tipos de homens.”¹⁰⁸ Ou seja, relativiza o que poderia ser a universalidade do espírito e de tal, então, ciência do Espírito, a uma tipologia de *várias experiências* possíveis, ainda que sempre referíveis ao mesmo Cristo que, como Mestre interior, assim interpela...

¹⁰⁵ Cf. K, p. 134 : „Das Entscheidungsrecht über sich selbst steht der Seele zu. Es ist das große Geheimnis der persönlichen Freiheit, daß Gott selbst davor Halt macht. Er will die Herrschaft über die geschaffenen Geister nur als ein freies Geschenk ihrer Liebe.“

¹⁰⁶ Edith Stein salienta bem esta *liberdade maior* na própria *aceitação*, nesse *dom de si* a Deus: „Und wenn sie hier angelangt ist, wirkt Gott alles in ihr, sie hat nichts mehr zu tun, sondern nur noch in Empfang zu nehmen. Doch gerade in diesem In-Empfang-Nehmen kommt der Anteil ihrer Freiheit zum Ausdruck. Darüber hinaus greift aber die Freiheit an noch viel entscheidenderer Stelle ein: Gott wirkt nur darum hier alles, weil sich die Seele ihm völlig übergibt. Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer Freiheit.“ (K, p. 135; o *recto* é sublinhado nosso).

¹⁰⁷ Cf. K, p. 136: „Das Wesenbau der Seele – ihre größere und geringere Tiefe, auch das Innerste – besteht von Natur aus, und in ihm ist, gleichfalls natürlicherweise, die Bewegung des Ich in diesem „Raum“ als Wesensmöglichkeit begründet. (...)“.

¹⁰⁸ Cf. K, p. 136: „Aber es unternimmt seine Bewegungen von einem Standort aus, wo es sich vorzugsweise aufhält. Diese Standort nun ist nicht überall der gleiche, sondern bei verschiedenen Menschentypen typisch verschieden.“

Poderia pensar-se, mais de acordo com o testemunho dos *místicos experimentais*, que tal experiência é que é, por paradoxal que pareça, realmente universal, coincidindo o ‘ponto fixo’ com o crucial desse mistério de *divinização* assim por participação; e, pelo contrário, o ensinamento moral ou a própria leitura teológica é que, por seu turno, ficaria relativizada segundo a *linguagem* da mesma.¹⁰⁹

De facto, a questão do que também se poderiam considerar os “temperamentos”, sem dúvida que poderão afectar a atitude pedagógica e suscitar tal diferente ensinamento espiritual, consoante se trate de um homem sensual, ou intelectual, etc. Porém, em relação ao cerne da relação com Deus, ou da *mediação* do hiato espiritual, o que S. João da Cruz salienta é o fundamental e tríplice grau da *unio*. Por muito que se pretenda relacionar cada um dos graus da união – pela presença do Criador nas criaturas, pela sua inhabitação na alma, pela graça, e, enfim, pela plena união transformante – com cada uma das condições básicas e até de tal temperamento favorecido pelo predomínio de alguma das faculdades, certo é que o processo *misticamente experimentado* representa já um conhecimento sobrenatural infuso de Deus.¹¹⁰

Edith Stein, que havia profundamente meditado S. Tomás de Aquino e, em particular, a partir da tradução que ela realizou das *Quaestiones disputatae de veritate*, há-de sublinhar as restrições que a doutrina do Doutor Angélico põem a essa *plena união transformante*, salientando o carácter de “apenas começo da vida eterna”¹¹¹ Donde que o carácter da *certeza de fé e*

¹⁰⁹ Cf. K, pp. 136 e segs. A descrição fenomenológica de tais *tipos*, sensual, intelectual, volitivo..., noutra abordagem da *estrutura da alma*, desde a configuração triádica agostiniana (cf. ainda A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, Paris, Gabalda, 1927, t. I, pp. 47 e segs.), estará na base das *diferentes espécies de unio* (cf. K, pp. 139 e segs: «Die verschiedenen Arten der Vereinigung mit Gott»). Vide sobretudo Reuben GUILLEAD, *De la phénoménologie à la science de la croix: L'itinéraire d'Edith Stein*, Louvain, Nauwelaerts, 1974.

¹¹⁰ Cf. K, p. 139: „...die erste wohnt Gott wesenhaft in allen geschaffenen Dingen und erhält sie dadurch im Sein. Unter der zweiten ist das gnadenhafte Innewohnen in der Seele zu verstehen, und der dritten die umgestaltende, vergöttlichende Vereinigung durch die vollkommene Liebe.“ É desta última união transformante que Edith Stein realça a *experiência mística* em S. João da Cruz. Aliás, já a *inhabitação* (2º grau) tende a assimilar a *fé* (ou tal entendimento transfigurado por tal graça) ao *conhecimento* (ou à contemplação já adquirida) – assimilação esta que levanta dificuldades teológicas a H. Urs Von BALTHASAR, *Herrlichkeit*, ed. cit., pp. 518 e segs.: «[Juan de la Cruz] Geltung und Grenze»; cf. n. seguinte.

¹¹¹ Cf. K, p. 141: „Als von Gott eingegossene, übernatürliche Erkenntnis Gottes ist er ein „Anfang des ewigen Lebens in uns“ [cf. S. TOMÁS DE AQ., *De veritate*, q. 14 a 2] – aber nur ein Anfang. Durch die heiligmachende Gnade ist er als ein Samenkorn in uns gelegt (...).“ É certo que tal *conhecimento místico* é dito *cognitio matutina*, e o próprio processo de contemplação está *in feri*, porém no limite podem levantar-se dificuldades a esta *con-fusão* entre a ordem dinâmica da vontade e a finitude do

por experiência dessa real e eminente união com Deus, que a Santa Madre Teresa de Ávila também refere, suscite alguma contextualização adentro da fenomenologia da vida espiritual e em releitura de S. João da Cruz. Do que se trata é do *incendium amoris* ou da participação no mesmo Amor, que não de nenhuma união substantiva por identificação de naturezas.¹¹²

Mas, se a perspectiva “do Amor eterno é a do que devora tudo o que é efêmero”¹¹³, “ao virar-se a alma assim para as criaturas, subtrai-se ao amor divino, sem que lhe possa escapar, donde que tal amor se torne um fogo consumidor”: Uma morte de radical purificação...¹¹⁴ E é aqui, nesta sombra do Amor de Deus, em Deus, que Edith Stein retoma o *exemplum*

conhecimento. A **confirmação em graça** padece da *graça* de tal, e como dizia St.^a TERESA DE JESUS, *Moradas*, V, 1, 9 e 11; in: ed. cit., pp. 510-511: “...*fija Dios a sí mesmo en lo interior de aquel alma de manera que, cuando torna en sí, en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Com tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se olvida ni puede dudar que estuvo (...)*” “Pues, cómo lo que no vimos se nos queda com esta certidumbre? Eso no lo sé yo, son obras suyas; mas sé que digo verdad, (...)” – a vida unitiva não garante uma “ciência”, apenas a consciência experiencial efêmera e derivada: „Solange der geheimnisvolle Vorgang dauerte, hat sie ihn nicht wahrgenommen. Aber nachher hat sie seine Wirklichkeit sicher erkannt. Sie hat ihn nicht klar geschaut, „aber es bleibt ihr davon eine Gewißheit, die Gott allein geben kann.“ (K, p. 142; sublinhado o *recto*). Ora, como lembra Edith Stein, citando este passo, a Santa Madre refere que o critério deva ser o da *experiência total* em que nem sequer se possa pôr em causa tal *certeza íntima* (pois, por total, a dúvida não se permite em qualquer faculdade): “y quien no quedare com esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda la alma com Dios, sino de alguna potencia y otras muchas maneras de mercedes que hace Dios a el alma.” (*Moradas*, V, 1, 11; ed. cit., p. 511). Todavia, a *plena certeza* é mais uma “**absorção**” (“Deus que se une à essência da alma”) do que uma *consciência*... Pelo que mesmo repetindo K, p. 143: „Die Seele hat die Gewißheit, daß sie in Gott war und Gott in ihr. Diese Gewißheit ist ihr aus dem Erlebnis der Vereinigung mit Gott zurückgeblieben. – e sobretudo afirmando que: „Das Bewußtsein der Vereinigung tritt nicht von außen zu der Vereinigung hinzu, sondern gehört zu ihr selbst.“ (*Ibid.*) – não nos parece resolvida a dificuldade, como pretendeu Michel De GOEDT, OCD, “Édith Stein, interprète d’un point «obscur» de la doctrine de S. Jean de la Croix”, in: D. POIROT, (dir.), *Jean de la Croix – Connaissance de l’homme et mystère de Dieu*, («Colloque d’Avon», 1990), Paris, Cerf, 1993, pp. 283-305, vide sobretudo pp. 292 e segs. – aliás, como também problematiza Charles André BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, t. III: *Mystique et action*, ed. cit., p. 162: “Notons que son sens [texte: Cânt. (A), c. 27, 3 e (B)...] est d’autant plus difficile à saisir que saint Jean de la Croix ne conçoit pas la confirmation en grâce comme une transformation ontologique, mais comme un échange interpersonnel dans l’ordre du don et de la confiance réciproque (...)”

¹¹² É já o eco de *Llama*, 2, 23 e segs. ... Cf. K, p. 169: „In all dem besteht das alte Leben, und das ist gleichbedeutend mit dem Tod des neuen, geistigen Lebens. In diesem neuen Leben der Vereinigung aber werden alle Begierden und Kräfte der Seele, alle ihre Neigungen und Tätigkeiten in göttliche umgewandelt. Sie lebt „ein Leben Gottes, und so hat sich ihr Tod in Leben umgewandelt, das sinnliche Leben in geistiges.“ Ihr Verstand ist umgestaltet in einen göttlichen Verstand, ihr Wille, ihr Gedächtnis und ihr natürliches Begehren sin alle vergöttlich.“ Vide supra n. 106.

¹¹³ Cf. K, p. 154: „Für alles, was endlich ist, ist die ewige Liebe verzehrendes Feuer. Und das sind alle Bewegungen, die durch die Geschöpfe in der Seele ausgelöst werden.(...)” – no eco do fogo do Espírito Santo: *Dt* 9, 3: *Ignis consumens...*; também *Is* 33, 14, *Heb* 10, 27...; e vide n. seguinte.

¹¹⁴ Cf. K, p. 154: „Wendet sie sich den Geschöpfen zu, dann entzieht sie sich der göttlichen Liebe, kann ihr aber nicht engehen. Dann wird die Liebe für sie selbst verzehrendes Feuer.“

de Cristo como *salvador* que se interpõe entre o Pai e nós e que pela Sua Paixão e Morte, abre as vias da Misericórdia.¹¹⁵

Esta interpretação da *sombra* assim interposta e benfazeja do mistério de Cristo, da própria “árvore” da Cruz, é, no entanto, uma explicitação que Edith Stein elabora sem directo apoio nos textos sanjuaninos da *Noche*, como também não da linguagem do *Cântico Espiritual*. Assim se traduz a *noite* do poeta na doutrina *teológica* da “morte e ressurreição”, numa leitura que, aliás, poderia fazer pensar em certa dialéctica do *nocturno* como “mediação” entre outros estados de vida.¹¹⁶

Parece reflectir esta leitura o que seria ainda a sensibilidade ao “segreto” ou “íntimo ao coração”, que Edith Stein tanto acarinhava, até por salientar, além do relevo da vida de alta contemplação e até de união, a mais profunda – quieta e obscura – “vida escondida em Deus”.¹¹⁷ Sintetiza ela: “*Quando a alma não tem já atracções pela criaturas e que não conserva nem imagem nem a forma, que é despojada das suas inclinações para elas, Deus permanece aí de forma inteiramente escondida mantendo-a em íntimo abraço.*”¹¹⁸

Então, como legitimar a *expressão*, a exteriorização, ainda que poética e sob a forma *alegórica* da «Viva Chama de Amor», que Edith Stein

¹¹⁵ Cf. K, pp. 154 e 155: „Dieser zweite und eigentlichste Tod wäre unser aller Los, wenn nicht Christus mit seinem Leiden und Sterben zwischen uns und die göttliche Gerechtigkeit träte und der Barmherzigkeit einen Weg eröffnete. (...) Im Leiden und Sterben Christi sind unsere Sünden vom Feuer verzehrt worden. Wenn wir das im Glauben annehmen und wenn wir in gläubiger Hingabe den ganzen Christus annehmen – d.h. aber, daß wir den Weg der Nachfolge Christi wählen und gehen –, dann führt er uns „durch sein Leiden und Kreuz zur Herrlichkeit der Auferstehung“.

¹¹⁶ Comentando um passo de *Llama*, a propósito da moção do brilho dos *esplendores* (*Llama*, 3, 2...) diz Edith Stein: „Wenn von Strahlenfluten gesprochen wird, in denen die Seele erglänzt, so sind damit die liebeglühenden Erkenntnisse der göttlichen Vollkommenheiten gemeint. (...)“ (K, p. 172) e *vide ibid.*: „Wenn von Bewegungen der Flamme die Rede war, so sind sie nicht eigentlich Gott zuzuschreiben, sondern der Seele. Denn Gott ist unveränderlich; es scheint ihr nur so, als ob er sich in ihr bewege.“ (K, p. 172) Todo o movimento é, pois, da alma, como mediação assim, como se de si a si mesma... Cf. Bernard DUPUY, “Au commencement était le sens. L’herméneutique d’Edith Stein”, in: Várs. Aut., *Interpréter: hommage à Claude Geffrè*, Paris, Cerf, 1992, pp. 173-189.

¹¹⁷ Cf. K, pp. 179 e segs.: «Verborgenes Liebesleben». *Vide* também o seu mesmo lema de vida escondida: *Secretum meum mihi...* (na lembrança de S. JOÃO DA CRUZ, *Dichos de luz y amor*; n° 152, in: ed. cit., p. 54; retomando este versículo de *Is 24, 16*, segundo a *Vulgata*) – como confessou à sua amiga Hedwig, e depois esta testemunha: Hedwig CONRAD-MARTIUS, „Meine Freundin Edith Stein“, in: W. HERBSTRIETH, *Edith Stein, Ein Lebensbiel in Zeugnissen uns Selbstzeugnissen*, Mainz, Topos V., 1993, pp. 87 e segs. *Vide* ainda Elisabeth de MIRIBEL, *Edith Stein (1891-1942)*, Paris, Seuil, 1953, pp. 109 e segs.: «Les voies du silence».

¹¹⁸ Cf. K, p.181: „In einer Seele, die von allen Begierden frei ist, aller Formen, Bilder und geschöpflichen Neigungen entkleidet, da verweilt er ganz verborgen und in innigster Umarmung.“

salienta pela originalidade da sua formulação?¹¹⁹ Parece que tal *revelação* do que é de sua natureza *mística*, implica uma transcrição da experiência em termos *esponsais*, ou em que a Esposa (Alma) não é mero símbolo, pois realiza a conjugação do *críptico crístico* com a *Esposa do Cântico dos Cânticos*...¹²⁰

Edith Stein dá-se conta da dificuldade essencial, quiçá inevitável de toda a leitura ou interpretação dos místicos (dir-se-ia, como Michel de Certeau, na ‘sua fábula’...¹²¹), e é aqui o ponto que permite uma principal comparação e contraste com a perspectiva e o método de Jean Baruzi a propósito de S. João da Cruz. Diz a filósofa carmelita: “*Existe, pois, na experiência do místico, um elemento puramente espiritual e interior; completamente distinto da sua expressão falada. Esta plenitude do Espírito, que é sem forma e sem modo, não se deixará por completo encerrar em palavras.*”¹²²

A questão não fica resolvida apenas pelo uso *inusitado* de fórmulas poéticas ou de uma imagética (não forçosamente cristã) que até permite um universalismo de ressonância do «Cântico Espiritual» ou da «Chama Viva de Amor» muito para lá da letra do Cristianismo... (por exemplo pelo *yoga*, pela meditação budista, etc.), mas exige uma *diferente caracterização*

¹¹⁹ Cf. K, pp. 184 e segs.: «Der „Geistliche Gesang“ und sein Verhältnis zu den anderen Schriften», e sobre a liberdade poética, assim barroca e alegórica, diz: „*Diese Wahlfreiheit und der lose sachliche Zusammenhang haben zur Folge, daß die Bilder nicht eindeutig sind, sondern mancherlei Auslegung zulassen; umgekehrt kann das, worauf sie hinweisen, auch auf andere Weise dargestellt werden, weil sie kein notwendiger Ausdruck sind. Mit all diesen Zügen ist das umschrieben, was wir Allegorie nennen. Sie ist im Geschmack der Zeit, ein Kennzeichen der Barockpoesie.*“ (Ibid., p. 196). Sobre o barroquismo poético, cf. ns. 73 e 163.

¹²⁰ Cf. K, pp. 201 e segs.: «Das Brautsymbol und die einzelnen Bilder». Sobretudo pp. 201-202, quando Edith Stein se interroga a propósito da natureza destas *imagens*: „*Im welchen Verhältnis steht dieses beherrschende Bild, das Brautsymbol, zu der bunten Mannigfaltigkeit allegorischer Darstellungen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf eine andere eingehen, die auch schon früher gestellt wurde: Sind diese Bilder als willkürliche Erdichtungen des rein natürlichen schaffenden Künstlers anzusehen oder als Eingebungen des Heiligen Geistes?*“ a confrontar com Baruzi, vide *infra*..

¹²¹ Cf. *supra* ns. 59, 76, 107... Dir-se-ia ainda com Jacques LACAN, (in: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, (1964), (in: *Le Séminaire*, livre XI, ed. Jacques-Alain Miller), Paris, Seuil, 1973, pp. 241 e segs.: «Le sujet et l'autre (II): L'aphanisis») que a única referência possível ao *sujeito* de tal “encenação” é a *aphanisis* que está presente (por ausência) e que fica justamente dita pelo processo indeclinavelmente “alegórico” (ou designável como *metáfora*: Paul RICOEUR, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975).

¹²² K, p. 202: „*Es ist darum in der Erfahrung des Mystikers etwas rein Geistiges und Innerlisches vom sprachlichen Ausdruck zu unterscheiden. Und diese „formund weislose“ Fülle des Geistes wird sich niemals vollständig in Worte einfangen lassen.*“ É ainda o “sem modo” da mística renana e sobretudo de Ruusbroec, cf. *supra* ns. 13, 39.

da *experiência mística* enquanto tal, assim como foi esboçada por Jean Baruzi.¹²³

Na parte da sua obra *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, em que se faz o relacionamento da vida do Santo com a « doutrina » ou, mais propriamente, entre a *experiência* e o *ensinamento*, o pensador francês começa justamente por indagar o sentido da palavra e significado de *experiência* no místico.¹²⁴ Distingue entre os espirituais que *têm experiência* mas não se dão bem conta dela, daqueles, valorizados pelo Santo, que aprofundam a experiência num conhecimento, mais propriamente, num valor gnósico da sua atitude de *entendimento*, por paradoxal que este seja, isto é, de “entender que não se pode entender”.¹²⁵ De qualquer modo, uma tal *consciência* que permite ainda aquela observação

¹²³ Cf. entre outros: Swâmi SIDDHESWARANANDA, *Le Yoga et saint Jean de la Croix, Pensée indienne et mystique carmélitaine*, Paris, Albin Michel, reed. 1996, pp. 115 e segs.; Robert KFOURI, *Saint Jean de la Croix et la mystique hindoue*, Paris, Les Deux Océans, 1996, e Thomas MYLADIL, *St. John of the Cross and the Bhagavad-Gita. Love, Union and Renunciation*, Notre Dame, Cross Road B., 2000 reed. *Vide infra*, ns. 178 e 194 e enquadramento valorativo – “que se ha hecho de Juan de la Cruz en nuestro siglo, tanto dentro como fuera de la Iglesia católica”, cf. José DAMIÁN GAITÁN, “Subida del Monte Carmelo”, in: SALVADOR ROS, EULOGIO PACHO, TEÓFANES EGIDO..., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, C. de Cultura y Turismo, 1991, pp. 384 e segs.

¹²⁴ Cf. *EM* (=Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Félix, Alcan, 1924¹, corrig. em 1931; actualmente reeditada com «Introduction à la 3^e édition – Une thèse qui a fait date» (pp. 7-23), por Émile Poulat, Paris, Salvator, 1999 (doravante cit. pela paginação desta última ed. e abreviada: *EM*)) p. 275 e seg.: «La relation de l'expérience à la doctrine». *Vide Ibid.*, p. 276: “... si les mystiques qui se racontent eux-mêmes risquent de nous faire trop insister sur ce qu'ils ont vu ou voulu voir et de nous faire méconnaître ce qui, en eux, s'élaborait au-delà de leur regard, ceux en revanche qui se sont réfugiés en leur oeuvre ont peut-être transcrit de cette manière les plus fines nuances de leur nature.” Cf. ainda sobre a noção de *experiência*, dentro desta corrente de « **mística experimental** », *ibid.*, pp. 279 e segs. J. Baruzi analisa esta noção em S. João da Cruz e salienta o seu carácter *universal* ou não *subjectivo*, embora não referido a uma *generalização já intelectual*: o *universal concreto*, diga-se assim, traduz aqui o valor pedagógico do que, para o Santo Doutor, é o *paradigma da vida interior* que *ordinariamente* se estrutura. *Vide n. seguinte*.

¹²⁵ Cf. *Cánt. (B)*, c. 7, 9: “...una subida noticia en que se le da a entender o sentir alteza de Dios y grandeza, y en aquel sentir siente tan alto de Dios, que entiende claro se [que]da todo por entender; y aquel entender y sentir ser tan inmensa la Divinidad, que no se puede entender acabadamente. Es muy subido entender; y así una das grandes mercedes, que en esta vida hace Dios a un alma por vía de paso es darle claramente entender y sentir tan altamente de Dios, que entiende claro que no se puede entender ni sentir de todo” Sublinhe-se que não se trata apenas do limite negativo de uma *teologia apofática*, mas de afirmar o **entendimento desta mesma impossibilidade**. Sobre o valor gnósico desta elaboração consciente da mística de S. João da Cruz, cf. Steven PAYNE, O.C.D., *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism, - An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publ., 1990, sobretudo pp. 50 e segs.

que atrás se transcreveu de Edith Stein, ou seja, de que a própria “ciência” disto é ainda indizível, ou só dizível como tal, logo, como *inefável*.¹²⁶

Não há, pois, uma experiência que se possa traduzir “além de si mesma”, mas este seu directo recorte. Não uma solução *teológica* para várias experiências místicas, mas uma tal *experiência* já de si transfigurante da própria universalidade doutrinal, que assim se relativiza face ao primado do encontro espiritual.¹²⁷ Donde o carácter de certa generalização do que S. João da Cruz diz a propósito dos estados místicos, quando se lhes refere com o advérbio *ordinariamente*, ou seja, quando faz de tal experiência um caminho comum, ou do *hábito*, dos espirituais.¹²⁸ E, repare-se, não se trata de características externas ou até de efeitos espectaculares, estados ou dons excepcionais, que fizessem o habitual de um misticismo que, como reconhece Jean Baruzi, é cominado por S. João da Cruz, não apenas na gula ou na avareza espiritual, mas como típico da arte de feiticeiros ou encantadores que procurassem “ver” ou entrar em tal “contacto sensível” com o espiritual.¹²⁹

¹²⁶ Apesar do *inefável* essencial, Edith Stein considera a *inspiração* no dom da linguagem mesmo imagética, que no limite será *verbo divino*: „Der Begriff der „Inspiration“ ist zwar nicht so zu fassen, daß nicht nur alles, was die heiligen Schriftsteller sagen, sondern auch alle ihre Bilder und Worte auf göttliche Eingebung zurückgeführt werden müßten, aber an vielen Stellen ist doch offenbar auch das äußere Wort als „Wort Gottes“ im buchstäblichen Sinn zu verstehen. (...) Doch auch wenn er selbst nach dem Ausdruck suchte, ist die Mithilfe des Heiligen Geistes nicht ausgeschlossen.“ (K, p. 202). A propósito dos **excessos da linguagem mística**, entretanto ao arripio da disciplina humilde da linguagem orante, vide Jean-Louis HOUEBINE, *Excès de langages*, Paris, Denoël, 1984 e Richard SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedlen-Trier, Johannes V., 1988.

¹²⁷ Jean BARUZI resume este *método* em S. João da Cruz, vide *infra*. – Trata-se, pois, não de « teorizar » a experiência, **nem de a reduzir às iluminações quietas** e afectivas do psicologismo dos *alumbrados* (cf. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, B.A.C., 1987, t. II, pp. 145 e segs. e vide *Ibid.*, pp. 3 e segs. sobre o Processo de Toledo...), outrossim, de permitir uma *poética* cuja análise transpõe para o registo espiritual. Não só a *lo divino* como estudou DÁMASO ALONSO, (*Poesía Española, Ensayo e métodos y límites estilísticos*, Madrid, Ed. Gredos, reed. 1981: «El misterio técnico de la poesía de San Juan de la Cruz»: “Poeta a lo divino”, pp. 219 e segs.), mas como *exercício de um imaginário* assim capaz de indicar a experiência espiritual: cf., entre outros: Jacques e Raïssa MARITAIN, “La poésie comme expérience spirituelle”, in: Várs. Aut., *De la poésie comme exercice spirituel*, (in: *Rev. «Fontaine»*, n° spécial), Paris, Le Cherche Midi éd./ Éd. Saint-Germain-des-Près, 1978 reed., p. 23: “Elle [la poésie] est en tout cas ontologie, parce qu’elle prend naissance ...aux mystérieuses sources de l’être. (...) Connaissance substantielle, la poésie est le chant de cette connaissance. Connaissance par connaturalité avec l’objet qui l’a fait naître, connaissance concrète et singulière (...).”

¹²⁸ Cf. *supra* n. 160. Ainda quanto ao risco de deriva no sentido do ‘**quietismo**’, cf. H. SANSON, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon, Contribution à l’étude de la querelle du Pur Amour*, Paris, PUF, 1953.

¹²⁹ Cf. *EM*, p. 290: “Faux prophètes que nous décrit l’Ancien Testament et qui enseignaient les visions qu’ils avaient eux-mêmes composées ou celles que le Démon leur avait suggérées. (...) De

Trata-se antes do reconhecimento da topografia interior revelada pela *inspiração* em que o Espírito é guia e se preserva em tal *recogimiento*, isto é, na oração de silêncio e de quietude, porém não sujeita àquela tendência passiva dos quietistas ou *alumbrados*.¹³⁰ O “sistema” da experiência para S. João da Cruz não tem, segundo Jean Baruzi, esses riscos e como ele salienta: “*na sua obra, o vocabulário escolástico será reduzido ao mínimo; a dedução formal será substituída por uma procura feita de irradiações crescentes; um poema ocupará o lugar de um sumário conceptual. Deste poema tudo irradiará e, uma vez que o mesmo terá provindo do estado lírico-místico, a inspiração, que o iluminismo arriscava comprometer, será verificada pela análise.*”¹³¹

Por isso o significado (teológico) não é aposto, ou sequer tal experiência entendida como um caso particular do mistério de Cristo, enquanto formulado na *doutrina*; outrossim, é da fé assim experimentada (ainda que “às escuras”) que deriva por *análise* e, depois, por síntese doutrinal, o que, então, se apresenta na linguagem da Teologia. A base é o estado místico e *poético* construtor da arte de realização espiritual, também

là viennent les sorciers (hechiceros), enchanteurs (encantadores), magiciens (mágicos), augures (ariolos), charmeurs (brujos). Et Jean de la Croix constate que la passion pour les œuvres de cette sorte est, chez certains êtres, si forte que nous les voyons tenter de capter les choses sacrées et même, «ce qui ne se peut dire sans trambler», les «choses divines», comme il en fut de ceux qui ont «usurpé le corps redoutable de Notre Seigneur Jésus-Christ pour l'usage de leurs maléfices et abominations.»” (citando *Sub*, III, 30, 1 e segs. ; ed. cit., pp. 290 e segs.) A grande perversão será desse *gosto*, inclusive da “luxúria espiritual” redutora desse plano de experiência alargada ao **psiquismo de “efeitos”, “consolos”,** ou até de tais “poderes”... Cf. ainda *Sub*, III, 30, 4: “*El... provecho es que el que negare este gozo será en el obrar manso, humilde y prudente, porque no obrará impetuosa y aceleradamente, empujado por la concupiscible e irascible del gozo, (...); ...y se libra de la avaricia y gula y acedia espiritual y de la envidia espiritual, y de otros mil vicios.*” (ed. cit., p. 290).

¹³⁰ Já J. BARUZI distingue entre os **recogidos** outras formas de *abandono* místico (de Francisco de Osuna...), do que seja a via dos **dejados**, do *dejamiento* (Francisco Ortiz..., sobretudo os *Alumbrados* de Toledo...), que tendeu muito frequentemente para o quietismo “passivo”, a indiferença negativa... E cf. *supra* n. 163; *vide* actualmente: Melquiades ANDRÈS, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1977, t. II: «Movimientos teológicos, escuelas y autores», pp. 227 e segs. e 236 e segs.; ainda Jean KRYNEN, *Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole*, Toulouse, Pr. Univ. du Mirail, 1990, pp. 135 e segs. (Iluminismo) e pp. 333 e segs. (quietismo)...

¹³¹ Cf. *EM*, p. 307: “*Par la méthode qu'il adoptera, il ne s'accordera, ni avec les Illuminés, ni avec leurs adversaires. En son œuvre, le vocabulaire scholastique sera réduit au minimum ; la déduction formelle sera remplacée par une recherche faite d'irradiations croissantes ; un poème tiendra lieu d'un sommaire conceptuel. De ce poème tout jaillira et, puisqu'il sera lui-même issu d'un état lyrico-mystique, l'inspiration, que l'illuminisme risquait de compromettre, sera vérifié par l'analyse.*”

por essa “ontologia” da *experiência* que não pelo valor “teológico” de uma sua *interpretação*.¹³²

Enquanto Edith Stein valoriza *teologicamente* uma unidade inteligível do que *ilumina a experiência*, Jean Baruzi, dando o primado à *ontologia* da experiência, permite deixar em aberto não apenas aquela leitura *doutrinal* mas amplificar para outras sucessivas leituras, por muito que possa parecer frágil e até devenida essa experiência mística de base.¹³³ Não se está a falar de uma teoria do ser místico mas como que da “ontologia transitória”, do que no *acontecer* não é nunca da ordem do geral mas, como único, é entretanto, na sua mesma individualidade, universal; mais até, que é incomparável, como disso dá a entender a sublime linguagem poética do místico Doutor.¹³⁴

Mas nesta óptica *experiencial* é maior ainda a alteração de referência, ou seja, do “objecto” de experiência, que não pode ser do *histórico* ou da literalidade assim considerada, da Santa Humanidade de Cristo, já que ao nível contemplativo se transfigura o *facto* em *acontecimento*, ou o que se diria da ordem fenoménica na ordem *numénica*.¹³⁵ Referindo-se a este nível como *estado teopático*, Jean Baruzi precisa: “*é para ele [S. João da Cruz] coisa exacta dizer que a Humanidade de Cristo não pode ser um objecto de contemplação; mas João da Cruz, por um ritmo interior que ultrapassa o mundo da representação e que é um ritmo de acção pura, imitará, segundo um Cristianismo total, que os Iluminados nunca conheceram, Jesus e a*

¹³² O que está em causa não é particularismo biográfico, embora experiencial, nem doutrina comum, antes um caminho multiforme, aberto pela própria **valência universal da experiência** assim referida: “*Jean de la Croix parvient ainsi à figurer une route qui ne correspond jamais uniquement à une expérience passée, ni même à une expérience possible; et ce sont des voies multiples que nous arrivons de plus en plus à déchiffrer en son œuvre.*” (EM, p. 310)

¹³³ Cf. EM, pp. 316 e segs.

¹³⁴ A expressão “**ontologia transitória**” vem de Alain BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998, vide p. 179 e segs. Escute-se ainda J. BARUZI, EM, p. 317: “*Une grave question se pose dès lors: Jean de la Croix lui-même fut-il cet être ferme dont la contemplation traduit un système en quelque sorte unique? S'est-il, au contraire, édifié peu à peu et après de douloureuses fluctuations? (...)*”

¹³⁵ Quanto à **Santa Humanidade**, vide em St.^a TERESA DE JESUS, *Vida (=Libro de la Vida)*, 22, 3 e segs.; *Moradas (=Moradas del castillo interior)*, VI, 5-15... (in: EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., e Otger STEGGINK, O. Carm., *S.T.de JESUS, Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1986⁸, pp. 120 e segs. e pp. 548 e segs.; doravante cit. por esta ed.) o apreço *místico* desta **Santa Humanidade**: “*También os parecerá que quien goza de cosas tan altas no terá meditación de los misterios de la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo (...)* – a mí no me harán confesar que es bueno camino.” (*Ibid*; 5; in: ed. cit., p. 548; o *recto* é sublinhado nosso) ...

Sua Vida de Salvador, e se tornará, à medida que se abisme em Deus, mais próxima de um Cristo que se denega.”¹³⁶

A perspectiva da *experiência* traz assim consigo a superação da antítese individual-geral ou subjectiva-objectiva, já que é mesmo a do trânsito da vida interior para esse pensamento de Deus em si, ainda que dado desse modo *experencial* e exprimível pela universalidade da poética em causa. Não há que perguntar pela *vida mística* pessoal de João da Cruz já que, por via da *denegação total de si*, passa a ser a do mesmo Espírito em si assim falante: “*O que é, em João da Cruz, a directa tradução de uma experiência interior; é a história de um drama espiritual, é a lenta criação de um pensamento divino.*”¹³⁷

Deixando de parte certo consenso entre Edith Stein e este comentador francês no que respeita à linguagem poética, central para S. João da Cruz, e que tem uma mesma apreciação como alegoria e até símbolo¹³⁸ há, no

¹³⁶ Cf. EM, p. 308: “*De même encore, c’est pour lui chose exacte que l’Humanité du Christ ne peut être un objet de contemplation; mais Jean de la Croix, par un rythme intérieur qui dépasse le monde de la représentation et qui est un rythme d’action pure, imitera, selon un Christianisme total que n’ont jamais connu les Illuminés, Jésus et sa Vie de Sauveur, deviendra, à mesure qu’il s’abîmera en Dieu, plus proche d’un Christ qui s’anéantit.*”

¹³⁷ Cf. EM, p. 325: “*Ce qui est, chez Jean de la Croix, la directe traduction d’une expérience intérieure, c’est l’histoire d’un drame spirituel, c’est la lente création d’une pensée divine.*” ...

¹³⁸ Vide EM, pp. 372 e segs., cf. pp. 372-374: “*Nous ne distinguons pas ordinairement avec une précision suffisante, le symbole et l’allégorie. L’allégorie ne quitte que provisoirement le monde des notions. (...) Qu’il y ait une traduction conceptuelle ou qu’aucune transposition ne succède à la série des images, nous avons devant nous une allégorie chaque fois qu’un parallélisme est construit entre un système d’images et des pensées abstraites formulées ou virtuelles. (...) Un symbole n’est presque jamais réalisé en son essence. (...) Le symbole exige que nous ne cherchions pas plus à exprimer l’image par l’idée que l’idée par l’image. Le symbole émane d’une adhésion de notre être à une forme de pensée qui existe en elle-même. (...) Il y a une clarté inhérente au symbole le plus accompli. Mais nous ne la discernons pas si nous cherchons, dans un symbole, une traduction, plus au moins hypothétique, de notre expérience normale. Cette clarté se cache à l’intérieur des images elles-mêmes, saisies et maintenues devant nous comme un absolu, comme un objet de contemplation esthétique pure.*” (a *recto* vai o nosso sublinhado). Note-se o carácter restrito do **alegorismo**, como dependente da *correspondência significativa*, em paralelo com o que Edith Stein exigirá para o **simbolismo** (cf. K, pp. 31 e segs.: «Unterschied im Symbolcharakter: „Wahrzeichen“ und „kosmischer Ausdruck“; passo este que se complementa à meditação sobre o *símbolo* tal como ela reflectiu em *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, («Gesamtausgabe»), ed. cit., t. 17) enquanto *figurado*, por contraste com o de puro *signo* « que não tem de possuir uma mesma conformidade substancial com o que designa » („Zwischen Zeichen und Bezeichnetem bedarfes keiner inhaltlichen Übereinstimmung“: K, p. 31). Embora a destriça de Edith Stein faça mais apelo a um referencial “ontológico” do que ao plano “estético-linguístico” de Baruzi, o contraste que ela estabelece entre a *crúz*, como *sinal* (*Zeichen*), e a *noite*, como *figura* (ou *imagem*: *Bild*), recupera deste outro modo a diferença entre o *convencional da alegoria* como tal “significação” (teológica) e o *natural* de uma *simbolização* por tal *imagem* (poética): „Das Bild – als Abbild [imago] verstanden – weist auf das Abgebildete durch eine innere Ähnlichkeit hin...“: K, p. 31) Todavia, neste último tó-

entanto, que realçar a diferença do uso que de tal *simbólico* é referida no entender de Jean Baruzi: “...*incomensurável com todas as significações e merece ser chamada no sentido técnico da palavra um símbolo*”.¹³⁹ E, embora se esteja a referir à *noite* sanjuanina, este mesmo *símbolo* poderia aplicar-se a toda a poética deste caminho obscuro, de várias noites, que constitui o referido drama da experiência mística: não um estado quieto, mas um diálogo de amor, um fogo que ilumina mas também queima...¹⁴⁰

Aprofundando a destrinça entre o *alegórico*, ainda nocional e susceptível de ser decifrado ou traduzido iterativamente por outras imagens, e o carácter único e englobante do sinal simbólico, cujas interpretações nunca podem esgotá-lo, Jean Baruzi lembra esse *abismo* dos místicos renanos como profundidade para a qual remete a valência de um símbolo

pico o esclarecimento fenomenológico ainda tem de afastar o que pudesse ser uma *correspondência* ao menos mímica e fisionómica (*ibid.*, pp. 33-34) entre o “sensível” e o “inteligível”, para preservar a *figura simbólica* como passo do conhecido a algo de desconhecido (... *durch ein Allbekanntes und Vertrautes mit etwas Unbekanntem und schwer Zugänglichem bekanntzumachen, das ihm ähnlich ist.* “: K, p. 34).

Ao contrário de J. Baruzi, ao salientar o carácter *simbólico* da geral *transposição mística* sanjuanina, Edith Stein, posto que também refira ao Autor da *noite escura* a expressão cósmica do mundo místico da poética, mantém o âmbito da *Cruz* no teologicamente dizível e como *significação* de uma ciência deste Santo: „*das Kreuz ist das Wahrzeichen alles dessen, was mit dem Kreuz Christi in ursächlichem und geschichtlichem Zusammenhang steht. Nacht ist der notwendige kosmische Ausdruck der mystischen Weltansicht des hl. Johannes vom Kreuz.*“ (K, p. 35) Parece-nos muito discutível esta redução do símbolo-*signo* e até como *sinal da Cruz*, esquecendo-se outra *intuição* do mesmo, como, aliás, chega a referir Edith Stein (... *durch seine anschauliche Gestalt unmittelbar hinein in die Sinnfülle, die damit verwoben ist.*“ (K, p. 32)), já que o próprio *símbolo da Cruz* pode, outrossim, repercutir um outro *cósmico sentido*, como “figura” por excelência: *vide*, por exemplo, René GUÉNON, *Le symbolisme de la croix*, Paris, Vêga, 1931¹, 1957, pp. 55 e segs.

¹³⁹ Jean BARUZI, in *EM*, p. 372, salienta até este carácter paradoxal do *símbolo da noite* como abolidora de todas as *significações*, verdadeiro percurso da *teologia negativa*: «*Par sa totale négation, la nuit exprime une permanente impuissance de notre imagination.* Elle est, par suite, incommensurable avec toutes ses significations et mérite d’être appelée au sens technique du mot, un symbole.» «*Par un prodige de l’imagination mystique, la nuit est à la fois la plus intime traduction de l’expérience et l’expérience elle-même.*» (*EM*, p. 371). O mesmo se encontra na *experiência mística* do visionarismo sufi do *‘alam mithālī*, ou “mundo intermédio” e do *imaginal* em que os símbolos *são* reais... Cf., entre outros, Henry CORBIN, «Pour une charte de l’Imaginal», in: Id., *Corps spirituel et Terre céleste – De l’Iran mazdéen à l’Iran shī’ite*, Paris, Buchet/Chastel, 1979, pp. 10 e segs.; *vide* também Id., *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*, Paris, Flammarion, 1958¹, 1976.

¹⁴⁰ De facto, pode falar-se da *experiência mística* como verdadeira *experiência simbólica*, onde “encarnam” os verdadeiros combates cósmicos da alma, ou de uma poética que absolve em si o crucial deste drama na descida a cada expressão lírica do mesmo. Cf. *EM*, pp. 375 e segs.: «*L’expression lyrique et ses prolongements*»... Não a leitura *quieta*, sequer de um misticismo “sem imagens” (Eckhart, Suso... lembrados por Baruzi, *ibid.*), mas o *dramatismo crucial* da *noite sanjuanina*: «*Son expérience originale a été symbolique, et non allégorique. La nuit qu’il a regardée, en laquelle il nous a plongés (...) est bien en lui une expression de la pensée symbolique (...)*»

tão central em S. João da Cruz, como seja o da *noite*.¹⁴¹ *Noite* que pode bem traduzir a consciência desse *nada último* sobre o que paira a vida espiritual, esse *sem forma* que está na base de toda a forma, etc.¹⁴²

E é importante este *despojamento da imagem*, implícito na “lógica” do *símbolo* assim entendida, uma vez que por contacto com tal experiência o símbolo ‘catapulta’ para uma vivência assim abissal do estado místico: “*O verdadeiro símbolo adere directamente à experiência. Não é a figura de uma experiência.*”¹⁴³

A prova *doutrinal* não é, pois, no Santo, a da *figuração poética* de uma fé e ciência da Cruz mas a da própria *linguagem* que, como poeta místico, o leve a manter o *símbolo* de uma outra compreensão experiencial e espiritual, ou o faça declinar para um mero alegorismo didáctico e exterior. E, embora se reconheça que não se pode isentar a sua obra desta dimensão catequética de uma tal pedagogia alegórica, como aliás Edith Stein reconhece, o que fica por demonstrar é esta *ousadia simbólica* contagiada a todo o Cristianismo, como se a Cruz deixasse de ser instrumento de suplício, sequer a Santa Cruz da Redenção e se transfigurasse agora nos braços abertos de um Cristo (quase sem cruz assim) que abrace o Universo inteiro.¹⁴⁴ E não apenas o Cristo cósmico, mas emudecido, desfigurado e

¹⁴¹ « *Un symbole mystique, qui n'arrive pas à nous faire percevoir, même dans le rythme des images, la profondeur de l'expérience, n'est qu'un pseudo-symbole.* » (EM, p. 377) Por isso Baruzi lembra João da Cruz conjuntamente com Eckhart, Ruusbroec, Suso... nesse abismo do *símbolo* « nocturno », ou do mesmo « **sem forma** », como « **forma** », seja na *nuvem*, na *noite*, na *solidão* de um « puro nada » (cf. H. SUSO, ed. Bihlmeyer, p. 191 : „Wie kan man bildlos gebilden unde wiselos bewisen...?“) Cf. n. anterior.

¹⁴² Cf. EM, p. 482 : « *...la nuit, en sa plus simple expression, dit le monde tel qu'il apparaît à un être qui –sans que nous puissions savoir exactement selon quel rythme – commence de percevoir les choses et soi-même en fonction du Dieu sans mode.* » Esse **Absoluto** de Deus, que também assim O absolve. Cf. Rudolf OTTO, *West-Östliche Mystik*, Gotha, L. Klotz V., 1926, pp. 49 e segs. (cit. também por Baruzi, *ibid.*, p. 482, n. 1), quando comparando Eckhart com 'Sankara, sublinha o carácter *Unzweithet* ou de *Zweilosigkeit* desse *absoluto* assim contemplado.

¹⁴³ Cf. EM, p. 377 : « *le vrai symbole adhère directement à l'expérience. Il n'est pas la figure d'une expérience.* »— tal como se poderia lembrar do nosso Fernando PESSOA, “Nota preliminar” a *Mensagem*, in: M^o. Aliete Galhoz, *F.P., Obra Poética*, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1972, p. 69: “...a compreensão, entendendo por esta palavra o conhecimento de outras matérias, que permitam que o símbolo seja iluminado por várias luzes, relacionado com vários outros símbolos... e a compreensão é uma vida.”, quando refere este nível de **compreensão do símbolo** em termos ainda de *realização espiritual*... : “...que é a graça..., que é o Conhecimento e Conversação do Santo Anjo da Guarda...”

¹⁴⁴ *Vide supra* n. 174. Independentemente das “facilitações” alegóricas e catequéticas, a **perspectiva mística da Cruz**, transcendido o seu sinal “empírico” e apontada a *imago Dei* do *Verbo* assim crucificado, reveste uma *universalidade* que Edith Stein não considera ao modo da poética “nocturna” sanjuanina : „*Das Kreuz ist offenbar kein Bild im eigentlichen Sinn. (...) Dem Kreuz*

até, desse modo, anulado na *noite* assim maravilhosamente cerzideira desse outro abraço de Amor.¹⁴⁵

Não é só a passagem da Cruz da Morte à Ressurreição na leitura de uma ontologia teológica, como se sublinhou em Edith Stein, mas o *símbolo vivo* de uma tal Fé na *noite absolvente*, e absolvente também daquele plano doutrinal único, longe do primado experiencial da transformação mística como, aí sim, vera ontologia *crustificante* ou seja de tal *metamorfose no Amor*.¹⁴⁶

Grande parte da originalidade desta compreensão de Baruzi, aliás contestada pela própria linha de comentário e interpretação de Edith Stein, baseia-se justamente nesta extrema *denegação* sanjuanina das imagens parcelares, ou dos sentidos místicos adentro de revelações particulares, estando, outrossim, atento ao evangélico *consummatum* de Cristo na Cruz, ou da Revelação assim terminada.¹⁴⁷ Por outras palavras, trata-se

ist seine Bedeutung durch seine Geschichte zugewachsen. Es ist kein bloßer „Naturgegenstand“, sondern ein „Werkzeug“, von Menschehand zu einem ganz bestimmten Zweck verfertigt und gebraucht.“ (K, pp. 31-32) Outrossim, vide P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin, Essai de vie intérieure*, (in: «Oeuvres de T. de Chardin», vol. IV), Paris, Seuil, 1957, pp. 147 e segs. : «La nature du Milieu divin, le Christ universel et la Grande communion», sobretudo p. 150 : “L’immensité divine, par suite de l’Incarnation, s’est transformée pour nous en omniprésence de christification. (...) C’est, bien exactement, le Christ que nous faisons ou que nous subissons en toutes choses.”

¹⁴⁵ « *En Jésus nous trouverons la parole et la vision totales. Attendre de Dieu de plus rares secrets serait «en quelque manière demander une autre fois Christ».* (EM, p. 565) Para lá desta *visão total* há a *experiência abissal* (in : EM, pp. 603 e segs., seguindo sobretudo *Noche oscura* e as purificações passivas...) em que se descobre o *estado teopático*.

¹⁴⁶ Transição de uma Cristologia «histórica», para tal **dimensão «simbólica»**, pretendendo-se assim dar conta da compreensão mística do Verbo na alma : após centrar na «expressão lírica e nos seus prolongamentos» (EM, pp. 347 e segs. ; sobretudo pp. 382 e segs.) simbólicos na *noite*, o cerne da experiência mística cristã, Jean Baruzi reconhece que, não obstante todo o processo das fases da purificação sanjuanina, se encontra nele : « *aussi une Imitation de Jésus-Christ, mais une Imitation de Jésus-Christ crucifié.* » (EM, p. 599). Trata-se de trazer à *inteligência* de tal experiência a *densidade concreta* do sofrimento assim « simbolizado » pelo Crucificado : « *On pourrait dire que, pour un Chrétien métaphysicien, le problème de la souffrance et le problème de la divinité de Jésus-Christ sont essentiellement identiques: prétendre que la souffrance absolue doit être préférée à toutes les appréhensions surnaturelles distinctes et affirmer que Jésus-Christ est Dieu c’est traduire, tantôt dans l’ordre abstrait, tantôt dans l’ordre concret, la même intuition. Jésus est l’être qui vraiment renonça soi-même, se chargea de sa Croix, et qui perdit son âme pour l’amour du Père.* » (EM, p. 599) – donde um diverso sentido dado à *imitação de Cristo*. (cf. ainda *infra* n. 186) No caso de Edith STEIN, cf. *Wege der Gotteserkenntnis*, in: «Werke», t. XV, p. 107 sobre Cristo em tal *ciência crucial* como *Ur-Symbol*. Vide também François-Marie LÉTHEL, *Théologie de l’Amour de Jésus, Écrits sur la théologie des saints*, Venasque, Carmel, 1996, pp. 21 e *passim*.

¹⁴⁷ Escute-se J. Baruzi, EM, p. 566 : «*Les appréhensions surnaturelles distinctes, qui ne furent d’ailleurs jamais dues qu’à une illusion, sont abolies par Jésus-Christ. Révélations, paroles, visions (...) elles se condensent enfin en une Révélation, une Parole, une Vision. (...) Comment concilier l’ambition mystique avec cette sombre interprétation dit Consummatum est ? Hautaine et majestueuse mystique que celle qui supprime un plan d’expérience lié, en fait, à la pensée mystique traditionnelle.*

de salientar que, por esse *paradigma do Acontecer*, já não se deixa *tempo* para a variedade de imagens, para os caminhos progressivos, uma vez que tal *experiência crucial* é a do *fim ou exaustão* de tudo o que possam ser mediações doutrinárias: o único Mediador é o de tal Acontecimento assim desnudado de imagens, inclusive de cruz, até à perfeita *transparência do divino* assim encontrado.¹⁴⁸

Diz Baruzi: “*Todas as respostas estão n’Ele ocultas: mistério do Amor neste Filho obediente até à morte, mistério da essência divina num Deus inacessível que se revela, mistério mesmo da visão corpórea num Deus que descobrimos fazendo-se homem.*” – e acrescenta: “*Ele [S. João da Cruz] descobre assim a visão total de Deus. «Es toda mi visión». O Cristo é a Visão total de Deus. Deus olhou-se a Si mesmo e esta visão foi Jesus.*”¹⁴⁹ Ou seja, não há uma *contemplação exterior* de Cristo como passo, ou grau da vida interior, mas a justa *imitação* nessa mesma “denegação” de Deus n’Ele e suprema afirmação de tal divina operação em si.¹⁵⁰

Sourd à tous les prestiges, Jean de la Croix regarde la vision objective, celle qui ne frappe ni ses sens, ni son imagination, celle qui est lointaine et qu’il faut croire. Il s’ensevelit dans le silence et dans la nuit. » É ainda o *Consummatum* como a absorção no Uno (*Ibid.*, p. 566), numa ressonância plotiniana... *Vide*, outrossim, o registo ‘tradicional’ em Edith Stein, K, p. 155 : „*Im „Consummatum est“ [Jo 19, 30] wird das Ende des sühnenden Brandes verkündigt und im „Pater, in manus tuas commendo spiritum meum“ [Lc 23, 46] die endgültige Rückkehr in die ewige, ungetrübte Liebesvereinigung.*“ Cf. *supra* n. 114.

¹⁴⁸ Justifica J. BARUZI, *EM*, p. 711 : « *Lorsque Jean de la Croix, au plus profond de l’état théopathique, désire entrer dans «l’épaisseur de la Croix», c’est d’un Mystère qu’il est épris, et non du drame humano-divin saisi comme un fait.* » - é uma *sabedoria*, outrossim *luminosa*, porém vivificada por esse supremo Mistério de *união em Amor*... Também não deixa de ser curioso que Edith Stein, retomando a observação de Santa TERESA DE JESUS, *Moradas*, V, 1, 11, de que a *certeza da união* não é, como na *transubstanciação* eucarística, sob forma corporal : „*Es handelt sich dabei um nichts Körperliches wie bei der unsichtbaren Gegenwart Christi im Allerheiligsten Sakrament.*“ (K, p. 142 = *Moradas* V, 1, 11; ed. cit. p. 511), aponte para uma *ordem essencial* da *unio*, afastando-se do seu mesmo critério de *objectividade sagrada* (*helige Sachlichkeit*, cf. K, p. 4...) ou do «realismo cristão» (também de St.^a Teresa), como se a «Cruz» fosse *exterior* à interioridade da Mediação em Cristo...

¹⁴⁹ Cf. *EM*, p. 565 : « *Toutes les réponses sont cachées en Lui : mystère de l’Amour en ce Fils obéissant jusqu’à la mort, mystère de l’essence divine en un Dieu inaccessible qui se révèle, mystère même de la vision corporelle en un Dieu que nous découvrons se faisant homme.* » (...) « *Il découvre ainsi la vision totale de Dieu. «Es toda mi visión» [Sub, II, 22, 5 ; vide ed. cit., p. 201] Le Christ est la Vision totale de Dieu. Dieu se regarda soi-même et cette vision fut Jésus.* »

¹⁵⁰ Cf. *EM*, pp. 600-601 : « *Si nous voulons saisir Jean de la Croix en sa démarche vivante, il le faut deviner, transposant en soi, et selon un procès d’action pure, Jésus-Christ crucifié. Non la Croix qui seulement nous enhardit à une souffrance ascétique. Mais la Croix qui est la figure de l’anéantissement absolu. (...) L’on pourrait dire que Jean de la Croix qui, par l’état théopathique, non seulement contemplera mais vivra le mouvement intérieur de la Divinité, le Verbe, le Christ idéal, ne «contemple» jamais Jésus-Christ mais l’«imite» toujours. Il s’anéantit avec lui.* » (o que está a *recto* é sublinhado nosso). Eis o movimento de *puro amor* ou de *união de vontade* na *imitação de Jesus Cristo*.

O modelo e o encontro espiritual mais profundo têm este despojamento, não só da *ciência da Cruz* mas, inclusive, da *hora fixa* de um drama assim contemplado; revê-se antes em Cristo denegado no tempo que se faça a mercê da experiência interior, ou na mesma elisão de momento outro que não seja deste único assim encontrado. Por isso Jean Baruzi vai salientar, aliás em paralelo com o que fará Edith Stein, os graus dessa *experiência abissal* já assim radicada em Deus e, sobretudo, sublinhar o carácter *teopático* do êxtase unitivo que melhor se diria por *enstasis*, ou plenitude do “matrimônio espiritual”.¹⁵¹

Porém, o passo entre o aquém da *experiência* ainda subjectiva, ou ao menos obscura, e o além assim esclarecido, ainda que pela purificação de uma noite do espírito mais inteira, dá-se por Cristo e, paradoxalmente, pelo modo como se dá a sua *erradicação*, como se ficasse apenas a Cruz (sem Jesus), o rasto do Amado, o sinal singular da Mediação universal...¹⁵²

¹⁵¹ A própria economia *purgativa*, ou de *negação inicial* (cf. *EM*, desde pp. 423 e segs.), na interpretação que do caminho espiritual sanjuanino faz Jean Baruzi, leva-o a perspectivar *suprema auto-denegação divina*: « *On pourrait dire que c'est un idéalisme en quelque sorte négatif qui se construit. Ce monde, qui est la multiforme projection de mon moi complexe deviendra, si je le veux, la projection de mon moi dépouillé. De là l'indissolubilité d'un double effort: la mortification des passions implique la négation de la vie sensible. Plus profondément la nuit, telle que la figure le premier livre de la Montée du Mont Carmel, n'est ni simple mortifications des passions, ni simple négation de la vie sensible. Et, lorsque Jean de la Croix nous dit que le «passage» de l'âme vers l'union «s'appelle nuit», il nous initie à l'interprétation intérieure. La nuit est un mouvement, mais un mouvement d'âme.* » (*EM*, pp. 483-484). O próprio esquema da « síntese doutrinal» (pp. 421- 741, mais de metade da obra) de Baruzi – iniciando-se pela « negação inicial» e da crítica às apreensões distintas, e chegando ao «estado teopático» ou *unitivo*, passando pela «experiência abissal», releva de uma *dialéctica idealista* que, aliás, ele antecipa em referência a cada uma dessas partes da sua investigação: « *Considérons ce Moi qui s'approfondit et se libère. Quatre moments doivent être retenus: 1° L'élaboration d'une nouvelle perception du monde. 2° L'élaboration d'une pensée neuve. 3° La régénération psychique, par delà notre conscience, et la lente divinisation de l'être purifié. 4° Le regard sur un univers retrouvé et l'épanouissement en nous d'une vie divine.* » (*EM*, p. 421). É o plano ideal da *experiência mística* não exactamente equivalente ao da Providência *encarnacional*, porém não mero percurso afirmativo, após a negação activa do andamento da *Subida*, mas a insistência numa mor denegação – *via negationis* –, como se tal hiper-negatividade até passivamente sofrida (na lição da *Noche oscura*) mostrasse a “topografia” paradoxal do *abismo divino* em sucessivos degraus de *desconhecimento*... (Não se pode deixar de reflectir sobre o porte desta “negação”, qual *negatividade*, deve ainda ser pensada a partir de Hegel: cf. M. HEIDEGGER, *Die Negativität*, in: «Gesamtausgabe», III. Abteilung: Uveröffentliche Abhandlungen, t. 68, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1993, pp. 45 e segs.) Cf. ainda *EM*, pp. 570 e segs.: «Une critique des appréhensions distinctes», – onde Baruzi chega até a pôr em paralelo este processo *denegador* de decantação espiritual e o *método crítico* kantiano na ordem gnosiológica.

¹⁵² Não deixa de ser significativo que na última parte da *Kreuzwissenschaft*, Edith Stein, apesar de várias “traduções” do processo de *metamorfose espiritual* em sentido obviamente “cristocêntrico”, tenha de mais se abster de referir assim a *mediação*, seguindo aliás a própria linguagem de S. João da Cruz (do *Cântico* de da *Llama*...), em que é na *Pessoa* do Espírito Santo que se opera tal *unio*. Não porque não se dê a união trinitária pela *circumcessio* e por grau até mais beatífico da *inhabitatio*

E é a fragilidade deste passo, a gratuidade do que pode ali ser ponte ou mera presunção de passagem, ainda verdadeira fé, ou apenas um impuro desejo de crer..., que nos inclina mais para a leitura que Jean Baruzi faz do *símbolo* da poética da experiência mística em S. João da Cruz, do que para um suporte doutrinal em que se pretenda entender tal experiência a partir de uma *ciência da Cruz*, como refere Edith Stein.¹⁵³

De facto, enquanto esta filósofa carmelita chama a atenção para o dramatismo da Cruz como um abandono apenas experienciável por Cristo já que n'Ele o divino não poderia sofrer, mas o humano também não poderia compreender o Bem de que se despojava, e só na Cruz, na dor e por esse Seu sofrimento maior, poderia realizar a *incarnação nas almas*,¹⁵⁴ Jean Baruzi salienta este mistério de *incarnação* através do que na experiência mística é tal *inhabitação* teopática e *unio amoris*.¹⁵⁵ Não há as duas

(cf. K, pp. 163 e segs.: «Vereint mit dem Drei-Einen»), mas porque a “exterioridade” da Morte e Ressurreição se interiorizam na própria *encarnação e transfiguração* do Verbo no mais íntimo da alma assim despojada e, despojada, de toda a *história da salvação* extrínseca. Espécie de retorno ao Paraíso („*Es ist ein neues Paradies, in das sie eingegangen ist. (...) Die treue Seele wird eingeführt in der wunderbaren Geheimnisse Gottes, vor allem in die süßen Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung (...)*“ (K, p. 212)), ou *re-criação* por esta nova encarnação („*So vollzieht sich eine neue Menschwerdung Christi im Christen, die mit einer Auferstehung vom Kreuzestode gleichbedeutung ist. Der „neue Mensch“ (...)*“ (K, pp. 226-227)) em si mesma... Porém adverte, com o testemunho atribuído a S. João da Cruz, para também não se ficar com Cristo *sem Cruz* : “...*sondern umfassend Sie die Buße und Losschälung von allen Dingen und suchen Sie Christus nicht ohne das Kreuz, (...)*“ (K, p. 235; cit. de S. João da Cruz, *Avisos*, 5, actualmente e segundo a crítica, *fragmento de Carta 33* (ao P. Juan de Santa Ana) e n. 1, in: ed. cit., p. 901 e n.). Cf. também A. KAVUNGUVALAPPIL, *Theology of Suffering and Cross in the Life and Works of Blessed Edith Stein*, ed. cit., pp. 174 e segs. : «Bridal Symbol and Cross. (Creation, Incarnation and Redemption) ».

¹⁵³ Sobre J. Baruzi, cf. *supra* n. 65. No entanto, se era redutora a perspectiva realista e até tão só dolorista de um Cristo Crucificado (mesmo já sem Cruz), também a interpretação simbolista de uma Cruz (universal e sem Cristo), não deixa de simplificar a *espessura dramática* de outro simbolismo mais profundo que Baruzi salientara. É, por isso que se estranha nele a afirmação a propósito de Jesus Cristo *crucificado*: «*Non la Croix qui seulement nous enhardit à une souffrance ascétique. Mais la Croix qui est la figure de l'anéantissement absolu. Par cette Croix nous ne meurtrissons pas seulement notre nature, mais nous suivons la seule voie qui nous permettra, à nous aussi, de retourner au Père.*» (EM, p. 600) *Fica* de algum modo subordinado a esta *mediação*, o *Mediador*... Entretanto, se em Edith Stein se insiste naquele traço *crístico*, mesmo da noite mais escura de S. João da Cruz, como extremo *Consummatum* em que tudo fica dito, por outro lado, ao longo do comentário do *Cântico* e da *Llama*, ela vai dar a palavra ao inevitável “primado” do Espírito Santo como *Fogo consumidor*... A *ciência da Cruz* torna-se a *arte* de assim *orar* em silêncio. Repare-se que o *signo* é o mesmo: o da *contradição*: „*Daraus erklärt sich ihr zwispältiger Charakter. Sie ist Tod und Auferstehung. Nach der dunklen Nacht strahlt die lebendige Liebesflamme auf.*“ (K, p. 155).

¹⁵⁴ Cf. K, p. 215: „*Es ist nun noch darauf hinzuweisen, daß die mystische Vereinigung auch als Anteil an der Menschwerdung aufzufassen ist.*“ Cf. também ainda Bertrand de MARGERIE, S.J., “Saint Jean de la Croix contemplatif du mystère pascal”, in: Dominique POIROT, ed. cit., pp. 129-150, sobretudo pp. 137 e segs.

¹⁵⁵ Cf. EM, p. 713: “*L'état théopatique, en effet, immuable en son fond, n'est pas chose qui s'immobilise. Il est perpétuellement vivifié par l'amour. Il s'approfondit en «une transformation de notions*

margens do ‘real’ ligadas pela Cruz de Cristo, mas o abraço diferenciador que permite o mistério das pessoas e das muitas experiências num tempo sempre novo de mística união.

A Encarnação, para Edith Stein, é condição de sofrimento e fica nessas margens que têm de, *além*, se cruzar na ponte de Cristo, na ciência dos Santos e da Sua Cruz: a leitura paulina da Morte – purificação – e Ressurreição, como participação no Amor de Deus, é aqui dominante.¹⁵⁶ Para Jean Baruzi, a *encarnação* é desde logo assumida no mistério íntimo da alma e como esse *centro* que pode denegar toda a periferia, por sua *transfiguração* crucial: a morte de si mesma e a *cristificação* da alma. Mas, neste caso, a economia é absorvida no interior do próprio ritmo da *imitação de Cristo*, como se disse, que não da sua *contemplação* ainda distante...¹⁵⁷

De facto, o que se pode concluir é que a visão de Edith Stein é ainda da distância, mesmo quando reconhece que a Encarnação possa ter um sentido muito além da razão do resgate e se prepara desde a Criação; uma contemplação do *meio* desse Amor de Cristo, ainda que na dor, na cruz... - enquanto a perspectiva que saliente o já e agora mesmo desse mistério de Amor, absorve essa distância, esse tempo, na *experiência mística* que até pode perder o nome, a alma... de cristã, mas que assim *assumindo a suprema denegação em Deus* se reconhece *n’Ele crucialmente transfigurada*.¹⁵⁸ Claro que havendo nesta última postura ou sublinhado o

nouvelles», en même temps qu’en une «totale transformation» de la volonté humaine en la volonté divine (...).” – remetendo a *Cánt.* (A), c. 37, 4 e (B), c. 38, 4 ; (in : ed. cit., pp. 555 e 720)]. O mistério não está ‘no Céu’, mas nesta *transfiguração* da ‘terra’ assim contagiada pelo *infinito* de tal *dom*...

¹⁵⁶ Cf. *supra* n. 151 e vide K, p. 155 : „Aber er [Christus] hatte in der Menschwerdung die ganze Sündenlast der Menschheit auf sich genommen, sie mit seiner erbarmenden Liebe umfaßt und in seine Seele geborgen: im „Ecce venio“, womit er sein irdisches Leben begann, und ausdrücklich erneut in seiner Taufe und im „Fiat!“ von Gethsemani. (...)“ cf. *Ibid.*, pp. 154 e segs. Cf. ainda A. KAVUN-GUVALAPPIL, *Theology of Suffering and Cross in the Life and Works of Blessed Edith Stein*, ed. cit., pp. 69 e segs.: «The Participation in the Suffering and Death of Christ „In the Midnight Darkness of Faith“».

¹⁵⁷ J. Baruzi chega a salientar: «L’identité du drame christologique et du drame humain est affirmée et les prudentes réglementations des théologiens n’empêcheront pas ici le caractère direct et immédiat de l’expérience. (...) Un grand Mystique tel que Jean de la Croix, lorsqu’il analyse son expérience profonde, atteint directement le Christ et cherche à travers Lui une expérience comparable à la sienne propre.» (EM, pp. 712-713).

¹⁵⁸ Como chega a reconhecer Edith Stein : „Wir sehen in der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit nicht den einzigen Beweggrund der Menschwerdung. Diese scheint uns schon in der Hinordnung der Schöpfung auf die Vollendung durch Christus hinreichend begründet. Auch Johannes vom Kreuz kennt eine Begründung der Menschwerdung unabhängig vom Sündenfall. Vgl. Die Romanzen, *Obras IV*, 328 ff.“ (K, p. 214 e n. 490; o texto de S. João da Cruz é do «Romance sobre el evangelio «In principio erat Verbum», in: ed. cit., pp. 16-18). Porém, nela, e ao arrepio de uma síntese

risco quer da diluição mística panteística, quer a ilusão de mera projecção psicológica em vez de real experiência espiritual, donde – do ponto de vista da necessidade de um tal discernimento –, a oportuna prudência e pedagogia de Edith Stein.¹⁵⁹

Todavia, se se tiver em conta o ritmo interior da mensagem de S. João da Cruz parece que esse mesmo discernimento é que atrasa e inventa aqueles perigos, já que para o entendimento verdadeiramente purgado e, em última análise, iluminado pela *treva* da fé, vê-se claro no olhar do mesmo Deus pela prova do Amor e da *união amorosa*.¹⁶⁰ É o que ainda tem de

intelectual, o cerne espiritual dessa transcendência dá-se *crucialmente*, como se lê conclusivamente – no final da IIª parte da K, p. 227: „*So ist die bräutliche Vereinigung der Seele mit Gott das Ziel, für das sie geschaffen ist, erkaufte durch das Kreuz, vollzogen am Kreuz und für alle Ewigkeit mit dem Kreuz besiegelt.*“ Assim, **a Cruz**, três vezes: Cruz reparadora, Cruz do *consumatum* e Cruz gloriosa!...

Quanto à perspectiva de Jean Baruzi, cf. EM, p. 711: “*Lorsque Jean de la Croix, au plus profond de l'état théopathique, désire entrer dans «l'épaisseur de la Croix» [cf. Cânt. (A), c. 35, 12; (B), c. 36, 13; (in: ed. cit., pp. 550 e 714)], c'est d'un Mystère qu'il est épris, et non du drame humano-divin saisi comme un fait. Il attend des souffrances intérieures et externes qu'elles le conduisent aux «hautes cavernes de la connaissance des mystères du Christ», c'est-à-dire à la plus haute sagesse (...)*” É, todavia esta mesma linguagem dos píncaros de tal *secreta sabedoria*, análoga à do platonismo, como à do brahmanismo, etc., que Baruzi chega a interrogar no seu *ser cristã*: “*D'où viennent de tels accents? Émanent-ils du Christianisme seul? Expérimentent-ils une volontaire synthèse du Dieu biblique et de l'idée platonicienne du Beau ? (...)*” (EM, p. 711). Note-se que tal *sabedoria* como *secreta ciência* de Deus (cf. Cânt (B), c. 26, 13...; é igualmente posta em relevo por E. Stein, K, p. 217: „... *er offenbart ihr seine Geheimnisse und schenkt ihr das „süße Wissen“ der mystischen Theologie, der geheimen Gotteswissenschaft.*“

¹⁵⁹ Vide n. anterior e cf. K, pp. 214-215: „*Die christusverbundene Seele aber gelangt im Mit-Leiden mit dem Gekreuzigten (d.i. in der Dunklen Nacht der Beschauung) zur „Erkenntnis des Guten und Bösen“ [Gn 3, 5] und erfährt sie als erlösende Kraft: es wird ja immer wieder betont, daß die Seele durch die scharfe Pein der Selbsterkenntnis (als Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit) zur Reinigung gelangt.*“ Segundo Baruzi, o sublinhado desta **pedagogia espiritual**, como passo da ascese (activa) à mística (passiva), estabelece-se pela destrinça entre o *amor passivo* e o *acto livre da vontade*: “o amor passivo não exige a completa purificação da vontade”, pelo que se encontra num amor, ainda que assim não inteiramente “liberto” uma força catalisadora para passar da denegação de si à *deificatio*. Cf. EM, pp. 662-663. Recorde-se ainda, de Thomas MERTON, *The Ascent to Truth*, (Wellwood, Burns & Oates, 1951¹, reed. 1994, p. 181): “*Saint John of the Cross is treated by some as if he lived as a pantheist behind a Christian façade. This accords with the theory that the great mystics of every religion live together at the summit of their own Olympus (...). The Christian mystics of “Night” are supposed, in practice, to have left Christ outside the gates of their own contemplative Eden. (...)*”.

¹⁶⁰ Parece salientar-se em S. João da Cruz uma **nota sobretudo agostiniana e voluntarista**, mau grado o seu fundo tomista (“*Despite his dependence on Thomistic theology in many particulars, not least in his notion of the beatific vision, John of the Cross adhered to an older, Augustinian understanding of the three powers of the soul – memory, understanding, and will – as the anthropological basis for his understanding of the path to union.*” – como observa Bernard MCGINN, “Love, Knowledge and *Unio Mystica* in the Western Christian Tradition”, in: Moshe IDEL e B. MCGINN, (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam – An Ecumenical Dialogue*, N.Y., Continuum, 1999, pp. 83-84), quando Baruzi acentua o ritmo mais directo e de superação desse *dinamismo do amor*, em

reconhecer Edith Stein apesar de referir tal estado unitivo ou de inocência ‘*como não contradizendo o discernimento do bem e do mal*’, referindo esta superação do saber, pelo não-saber do amor pleno como característico do ‘*cume da perfeição*’.¹⁶¹

Será a lição final, com que a tese de Baruzi por inteiro poderá concordar, que S. João da Cruz exprime no *Cântico*:

“*A razão é porque aquela bebida de altíssima sabedoria de Deus que ali bebeu, lhe faz olvidar todas as coisas do mundo, e parece à alma que tudo quanto antes sabia, e até tudo quanto o mundo sabe, é pura ignorância em comparação daquele saber. (...) Mas, além disto, aquele endeusamento e levantamento da mente em Deus, em que a alma fica como arrebatada e embebida em amor e toda feita Deus, não a deixa advertir em coisa alguma do mundo; porque não só para todas as coisas, mas até para si se torna estranha e aniquilada, como que reduzida e dissolvida em amor, e assim passa de si mesma para o Amado.*”¹⁶²

relação ao trajramento finito da ordem do ser e do conhecimento. Observa e adverte, por isso: “*Nul peut-être, parmi les mystiques chrétiens, ne fut plus constamment soutenu par la présence, en lui, du Christ, ni en revanche ne s’est élevé davantage au-dessus d’une contemplation qui se fût arrêtée à un être. Bref, il ne faut pas confondre le rythme de l’action pure et la fonction cognitive, si variées que puissent être, à travers le progrès mystique, les modalités de cette fonction même.*” (EM, p. 601 e n. 1 ; o *recto* é sublinhado nosso.) Chega mesmo a precisar o carácter dual desse andamento no « estado teopático » : « *Et l’expérience elle-même se moule tantôt sur le rythme dionysien, tantôt sur le rythme chaud et concret que scande en l’âme de Jean de la Croix le christianisme johannique.* » (EM, p. 730)

¹⁶¹ Cf. K, p. 216: “...daß die Beschauung Erkenntnis des Guten und Bösen verleihe. Jene Erkenntnis gehört den Anfängen des mystischen Weges an, das Nichtwissen um das Böse der erneuerten Unschuld auf dem Gipfel der Vollkommenheit.” Sobre um tal **amor** inocente ou ‘dormente’ e misticamente acordado, cf. André BORD, *Les amours de saint Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1998, pp. 47 e segs. : «Pédagogie divine». Amor pleno, porém na *absoluta* relação que o torna *perfeito* na expressão diferencial e pessoal: cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Do ‘Amor Absoluto’ ou da relatividade do Amor como diferenciação do Infinito? – Uma reflexão crítica”, in: *Rev. de Espiritualidade*, nº 62, Abril-Junho, (2008), pp. 107-153.

¹⁶² Cf. *Cánt.* (B), c. 26, 13 e 14 (cp. (A), c. 17, 4): “*La razón es porque aquella bebida de altísima sabiduría de Dios que allí bebió le hace olvidar todas las cosas del mundo, y le parece al alma que lo que antes sabía y aun lo que sabe todo el mundo, en comparación de aquel saber, es pura ignorancia. (...) Pero, demás de esto, aquel endiosamiento y levantamiento de mente en Dios en que queda el alma como robada y embebida en amor, toda hecha en Dios, no la deja advertir a cosa alguna del mundo, porque no sólo de todas las cosas, más aun de sí queda enajenada y aniquilada, como resumida y resuelta en amor, que consiste en pasar de sí al Amado.*” (in: ed. cit., p. 677 e vide p. 498). [A tradução no corpo do texto é da versão portuguesa da autoria das Irmãs Carmelitas do Carmelo de S. José de Fátima, Oeiras/Paço de Arcos, ed. Carmelo, 1986, pp. 740-741].

A imagem já não será da Cruz, menos ainda da sua *ciência*, mas da Luz e da *transparência* de tal inocente olhar assim de *tal não-saber* ou de tal ausência de *mortificação*...:

*“...porque aquela transformação em Deus de tal maneira a conforma com a simplicidade e pureza de Deus (na qual não cai forma nem figura imaginária), que a deixa limpa e pura e vazia de todas as formas e figuras que antes tinha, purgada e ilustrada com simples contemplação. Assim faz o sol na vidraça, que, infundindo-se nela, a torna clara e se perdem de vista todas as manchas e argueiros que nela antes se viam...”*¹⁶³

Experiência mística como tal *vidraça* transparente, tal “perfecta” configuração da alma-esposa com a mariana virtude de tal imaculado meio, que não já da escura e tenebrosa sombra da Cruz e sua opacidade real...

¹⁶³ Cf. *Cánt.* (B), c. 26, 17: “... porque aquella transformación en Dios de tal manera la conforma con la sencillez y pureza de Dios, en la cual no cae forma ni figura imaginaria, que la deja limpia y pura y vacía de todas formas y figuras que antes tenía, purgada y ilustrada con sencilla contemplación; así como hace el sol en la vidriera, que, infundiéndose en ella, la hace clara y se pierden de vista todas las máculas y motas que antes en ella parecían (...).” (in: ed. cit., pp. 678-679; na trad. port. cit., p. 743).

LIVROS



Obras Completas de Isabel da Trindade

Formato: 19,5 x 13 – 1072 pp.

Título original: ÉLISABETH DE LA TRINITÉ,
OEuvres complètes, (éd. critique réalisée par le Père
CONRAD DE MEESTER, carne)

Traduzido por : Carlos H. do C. Silva, docente da U.C.P.
– Lisboa

(e colaboração parcelar de P. Manuel F. Reis, O.C.D.
e Isabel Medina C. Silva)

A presente tradução integral desta edição foi organizada
por Carlos H. do C. Silva, com anotações complementares
e as necessárias adaptações.

© Tradução portuguesa: Edições Carmelo, 2008.

Da apresentação da obra feita por D. Manuel Clemente, Bispo do Porto

«A 28 de Novembro de 1903, do Carmelo de Dijon, escrevia Isabel da Trindade (1880 – 1906) ao Padre Chevignard: “O que me dizeis a propósito do meu nome consola-me; gosto tanto dele, é mesmo a minha inteira vocação; e ao pensar nisso a minha alma é levada à grande visão do Mistério dos mistérios, a essa Trindade que, desde já aqui em baixo, é nosso claustro, nossa morada, o Infinito em que nos podemos mover através de tudo”.

O trecho é curto, a mensagem essencial e oportuna. Essencial, porque ela mesma nos diz ser a sua inteira vocação; oportuna, porque é também a nossa, e hoje instante, como Igreja de um século depois.

– O que temos, nós os cristãos, de segredo e de oferta, segredo nosso e oferta ao mundo? Antes, muito antes, de pretendermos “agarrar o vento” em qualquer voluntarismo, mesmo com a melhor das vontades, devemos perguntar-nos donde veio tal anseio, comunicativo e apostólico. Vem dum segredo que alguém nos contou, veio do Verbo que se fez carne para nos comunicar o diálogo eterno que mantém com o Pai. Foi-nos discretamente dito, daí o segredo; para o apregoarmos sobre os telhados, daí a oferta. Mas é preciso que o escutemos mesmo, com os ouvidos do coração: “quem tem ouvidos para ouvir, oiça”. E, por ser o eco dum diálogo eterno, em absoluta comunhão de vida, entre o Pai e o Filho na união do Espírito, é expansivo e alastra. Só e sempre assim (...).

E é importante, agora e sempre, relendo os textos de Isabel da Trindade, é que a sua obra se complete em quem a leia, com ilustração e estímulo (...).

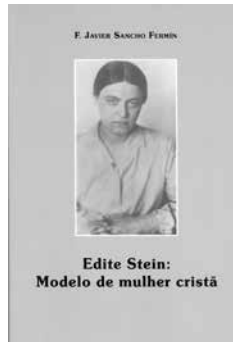
É altura, neste campo aberto de presenças e ausências, em que a variedade de outras propostas “espirituais” contrasta com a escassez de respostas cristãs autênticas, de se conhecerem e saborearem os textos da carmelita de Dijon. É altura de “percebermos” que o Cristianismo corresponde em absoluto à disposição inata de comunhão que, apesar de tudo, mantemos, como pessoas e como sociedade; e corresponde porque, pela encarnação do Verbo e a participação no seu Espírito, nos realiza finalmente na filiação divina para que fomos criados: da Trindade criadora à Trindade redentora (na obra do Filho), eis concluída a salvação do mundo, pela salvação do homem seu centro consciente e responsável. Isto soube-o Isabel da Trindade, isto importa saber com ela, em adoração e caridade».

OUTRAS OBRAS SOBRE EDITH STEIN PUBLICADAS NAS EDIÇÕES CARMELO



O testemunho de Edith Stein continua vivo e pode iluminar a nossa vida. Eis aqui estas 100 Fichas que, progressivamente, nos ajudarão a penetrar na sua vida, nos seus escritos e no seu pensamento.

A vida de Edith, o seu itinerário e crescimento espiritual, fazem desta singular mulher judia, filósofa, religiosa carmelita descalça, mártir, santa, padroeira da Europa, um extraordinário modelo da vida cristã.



Uma vida apaixonante de uma mulher do nosso tempo, à procura incansável da verdade, que soube perder para ganhar evangelicamente: perdeu as suas convicções ateias, para ganhar a luz da fé; perdeu a sua família e o seu povo, para os encontrar no seguimento de Jesus...



«Este livro relata uma vida que é a síntese de uma história cheia de feridas profundas que ainda hoje continuam a fazer sofrer... síntese ao mesmo tempo da verdade plena sobre o homem, num coração que esteve inquieto e insatisfeito enquanto não encontrou a paz em Deus».



«A Bíblia lida pela mulher» é uma aproximação à Bíblia – o nosso livro místico por excelência – a partir da perspectiva de uma das maiores figuras místicas e femininas do séc. XX, Santa Edith Stein, Padroeira da Europa.

É uma brevíssima escolha dos que nos pareceram os mais belos textos de Edith Stein sobre temas como: «A vocação do ser humano», «O Amor: essência da vida», «Viver nas mãos de Deus», «A oração», «Vida Eucarística», «A maternidade espiritual»...



RE

Revista de Espiritualidade

Ano XVII – Nº 65 – Janeiro / Março 2009

PORTUGAL, Alpoim Alves

À procura da verdade

VAZ, Armindo dos Santos

Edith Stein e o «Pecado original»

SILVA, Carlos Henrique do Carmo

*Filosofia, Ciência da Cruz e Mística
– Pedagogia da fé ou docência religiosa de
Edith Stein em termos comparados*