



Teologia negativa, mística, hilética fenomenológica: a propósito de Edith Stein

Negative Theology, Mystics, Phenomenological Hyletics: apropos of Edith Stein

Angela Ales Bello

Pontificia Università Lateranense
Italia

Resumo

O ensaio trata de uma leitura do pensamento de Edith Stein examinando e estabelecendo relações entre o modo com que ela entende o que seja teologia (positiva e negativa) e mística. A autora quer mostrar que para se compreender a diferença entre as duas é necessário usar, como instrumento, a distinção proposta por Edmund Husserl e por Edith Stein entre noética fenomenológica e hilética fenomenológica. Constata-se que a teologia está do lado da noética e a mística do lado da hilética.

Palavras-chave: hilética fenomenológica; noética fenomenológica; mística; teologia; Edith Stein.

Abstract

The essay deals with a reading of Edith Stein's thought, trying to establish a relationship between the way in which she understands theology (both positive and negative) and mystics. The purpose is to show that in order to grasp the difference between theology and mystics it is necessary to use, as a tool, the distinction proposed by E. Husserl and E. Stein between phenomenological noetics and phenomenological hyletics. One can assert that theology is linked up with noetics and mystics with hyletics.

Keywords: phenomenological hyletics; phenomenological noetics; mystics; theology; Edith Stein.

A escolha do tema (1) foi-me sugerida não somente pelas visitas quase quotidianas aos textos de Edith Stein, mas também por uma problemática fundamental que acomuna a fenomenóloga alemã a Edmund Husserl, relativa à hilética fenomenológica. Já me movi neste âmbito em algumas ocasiões anteriores, ligadas a congressos organizados pelo *Istituto Enrico Castelli*, e gostaria de citar os mais recentes: aquele sobre o tema da encarnação (Ales Bello, 1999) e aquele sobre a questão da intersubjetividade e teologia filosófica (Ales Bello, 2001). Naquelas ocasiões, frisei a importância da hilética fenomenológica usando-a como chave interpretativa dos fenômenos religiosos em sentido específico. Na segunda contribuição, partindo de alguns textos husserlianos sobre hilética, ampliei a base metodológica através de integrações tomadas das obras de Edith Stein, a qual, quase única



entre os discípulos de Husserl, aqui e ali em seus escritos demonstra ter aprendido a lição do mestre justamente quanto a relação entre noética e hilética.

As dificuldades de abordar o tema *Teologia negativa e mística* com a chave de leitura fornecida pela hilética fenomenológica são muitas: consistem no fato de toda vez ser necessário recomeçar *da capo* para indicar o terreno metodológico sobre o qual se coloca, porque não se pode dar por óbvio o conhecimento deste aspecto das análises husserlianas, freqüentemente ignorado pelos não especialistas; além de se relevar oportuno proceder a um pessoal ajuste de foco em nível interpretativo dos passos em que os dois fenômenos citados abordam o argumento examinado; e, por fim, porque, em cada circunstância, a aplicação é referida a temas que requerem que o campo seja preliminarmente desembaraçado de preconceitos.

Exporei sinteticamente o antecedente da pesquisa à qual quero me dedicar, para proceder mais diligentemente ao reconhecimento do novo terreno de indagação.

A tese que gostaria de demonstrar é a seguinte: a teologia negativa e a mística representam o desenvolvimento da noética, por um lado, e da hilética, por outro; e são compreensíveis com base na relação noética-hilética. Alguns escritos de Edith Stein representam uma fonte preciosa porque servem para delinear metodologicamente o significado da duplicidade noética-hilética e fornecem um material igualmente importante para uma reflexão sobre a teologia, na relação entre teologia afirmativa, teologia negativa e teologia mística na esteira de Dionísio o Aeropagita, e para uma indagação sobre a experiência mística, como é testemunhado pelos comentários dela a Santa Teresa d'Ávila e a São João da Cruz. Ainda que dando indicações muito válidas sobre noética e sobretudo sobre hilética fenomenológica, Stein, todavia, não utiliza tais instrumentos no sentido aqui proposto. Trata-se, portanto, de aventurar-se em terreno até agora inexplorado.

Linhas essenciais da hilética fenomenológica

A identificação das vivências constitui a genial descoberta husserliana e o que caracteriza a sua indagação. A análise das vivências mesmas coloca em evidência a duplicidade entre o momento noético intencional e o momento hilético ou material. A descrição desta duplicidade já contida no primeiro volume de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (2) (cf. Husserl, 1913/1976) é aprofundada no segundo volume (3) (Husserl, 1952/1976) em relação à análise do corpo vivo (*Leib*). O corpo vivo não só tem localizações relativas às sensações sensoriais que exercem uma função constitutiva para os objetos que aparecem no espaço, mas também tem localizações relativas às sensações de grupos completamente diversos; e a exemplificação é particularmente eficaz porque Husserl se refere aos sentimentos sensoriais, às sensações



de prazer e dor, de bem-estar corporal ou de mal-estar derivado de uma indisposição corporal (4) e esse é um ponto particularmente indicativo.

Que tal argumento continue presente em suas pesquisas é confirmado por um notável número de manuscritos dos anos Trinta dos grupos C e D, nos quais os dois momentos acima indicados estão presentes. A função da hilética no campo da sensação é particularmente estudada no Ms. Trans. D 18 a propósito da formação do sistema cinestético que se refere à relação entre o corpo próprio e as mudanças do mundo circunstante com referência ao campo oculomotor. No Ms. Trans. D 10 I afirma-se que o sistema cinestético se constitui em relação à constituição dos objetos hiléticos (5). Mas, é no Ms. C 10 que se colhe o nexo entre as unidades hiléticas e as afeições: o universo hilético é não-egológico, se constitui sem a intervenção do eu, porém "*das Ich ist immer 'dabei'*", o eu está sempre presente como lugar das afeições e sempre, de qualquer modo, ativo (6).

Uma preciosa exemplificação nesta direção está contida em um texto no qual certamente não se esperaria encontrar semelhante aplicação: *Der Aufbau der menschlichen Person*, que recolhe as aulas ministradas por Edith Stein no semestre invernal de 1932-33 (Stein, 2000) no Instituto de Pedagogia Científica de Münster. Trata-se de um texto no qual questões de caráter antropológico e pedagógico são enfrentadas tendo intenção de chegar a uma síntese entre os resultados das pesquisas fenomenológicas até então conduzidas por ela e a contribuição do pensamento de Tomás de Aquino sobre o assunto. Esta síntese se realiza de modo original; enfrenta-se, de fato, o assunto, a *Sache*, utilizando o método fenomenológico através do qual se avalia também a contribuição de Tomás. As tomadas de posição deste último são filtradas pela lente fenomenológica que faz passar apenas o que supera a prova de uma sustentação de tipo anti-especulativo, indagando a coisa como se dá nos limites em que se dá, segundo o "princípio de todos os princípios" afirmado por Husserl (1913/1976) no § 24 de *Ideen I*.

Todavia não é isto o que nos interessa, ainda que deva ser considerado para o enquadramento do livro. O que permanece sempre evidente é a chave de leitura dos fenômenos, a fenomenológica, claro, que se manifesta de modo surpreendente a propósito de um argumento estritamente "clássico", o relativo à alma como forma e espírito, onde a correlação entre os dois termos remete por um lado à fonte tomasiana e por outro à husserliana. E justamente refletindo sobre o tema do espírito, a autora afirma que o mundo do espírito abraça o inteiro mundo criado.

Para demonstrar isso, Edith Stein examina um bloco de granito. A seu ver, trata-se indubitavelmente de uma formação material na qual, todavia, se revela um sentido; ela é *cheia de sentido*, porque, ainda que não percebamos uma espiritualidade pessoal, tal formação é constituída segundo um princípio estrutural próprio, "são partes essenciais



dela o seu peso específico, a sua consistência, a sua dureza; também a massa, o fato que 'se apresente' em blocos enormes, e não em grãos ou fragmentos" (7) (Stein, 1932-33/2000, p.166), mas o que é importante para nós e que vale no plano das afeições das quais falava Husserl, consiste no fato que "chama nossa atenção de modo singular". De fato, "Esta irremovível consistência e esta massa não são somente algo que acontece sob os nossos sentidos e que a razão constata como uma realidade. Os sentidos e a razão são golpeados interiormente; neles, algo se revela a nós; nesta realidade lemos algo" (Idem). O "algo" que a este ponto vem a ser identificado não é somente um sentido *simbólico*, que também está presente, mas eis que emerge o momento hilético da vivência: "ele nos fala de uma imperturbável estabilidade e de uma segura confiabilidade como qualidades adequadas a ela" (Idem); a imperturbabilidade, a estabilidade, a confiabilidade são ressonâncias interiores, dão um sentido de bem-estar ou mal-estar (do qual falava Husserl a propósito do aspecto hilético da vivência que não é o mesmo que pode ser suscitado pela argila ou pela areia).

Para continuar a comparação com as análises husserlianas e colher as assonâncias, às quais, na referência recíproca entre eles, esclarecem os resultados a que os dois fenomenólogos chegam é oportuno retomar alguns passos do texto husserliano citado acima. Trata-se da referência àqueles grupos de sensações localizadas de materiais, que cumprem um papel análogo ao de materiais, justamente, os de sensações primárias para os *Erlebnisse* intencionais, quais a dureza, a brancura etc.

Todos estes grupos de sensações, enquanto sensações localizadas – escreve Husserl – têm uma imediata localização somática, de maneira que, para cada homem, competem de modo imediatamente intuitivo ao seu corpo próprio enquanto seu corpo próprio, como uma objetividade subjetiva que se distingue da coisa meramente material corpo próprio através desta camada de sensações localizadas (8) (Husserl, 1913/1976, p.547).

Estas últimas, "difíceis de analisar e de ilustrar" – continua Husserl – "(...) formam a base da vida do desejo, da vontade, as sensações de tensão e de relaxamento da energia, as sensações de inibição interna, da paralisia, da liberação" (Idem).

Com esta camada se conectam porém as funções intencionais, as materiais assumem uma função espiritual, assim como acima as sensações primárias sofriam uma apreensão, vinham a fazer parte da percepção sobre as quais depois se constituíam juízos perceptivos etc. (Idem).

Estas palavras podem encontrar uma correspondência na seguinte afirmação de Stein (1932-33/2000, p.167): "Não existem, então, formações privadas de espírito; de fato, a



matéria formada é matéria permeada pelo espírito" (9). O termo espírito pode ser entendido como aquele sentido das coisas que tem a capacidade de manifestar-se gerando afeição em nós. Certamente a este ponto da pesquisa E. Stein dá ao "sentido" ou ao "espírito" uma aceção mais decisivamente ligada à forma substancial do que Husserl.

Assim, delinea-se claramente a relação entre hilética e noética, mas o momento hilético parece arrastar o noético; daqui a peremptória afirmação husserliana: "a inteira consciência de um homem é de certo modo ligada a seu corpo próprio através da sua base hilética" (10) (Husserl, 1913/1976, p.547), todavia a duplicidade não é eliminada. De fato, os *Erlebnisse* intencionais não são localizados e não constituem uma camada do corpo próprio. A autonomia do momento espiritual em relação ao material que, no entanto, consente a manifestação é assim replicada: "A percepção enquanto apreensão tátil da forma, não está no dedo que toca, no qual estão localizadas as sensações táteis; o pensamento não está, na verdade, localizado intuitivamente na cabeça como as sensações são localizadas de tensão" (Idem). Husserl observa que freqüentemente nos exprimimos assim, e podemos perguntar-nos o por que isso acontece; poder-se-ia responder que a atrativa da localização hilética faz com que a atenção se concentre no corpo próprio. Aqui o termo hilética não está a indicar a matéria no sentido tradicional mas um tipo novo de materialidade, já por ele proposto no §85 do primeiro livro de *Ideen* (Husserl, 1913/1976), onde ele está claramente à procura de um termo novo e crê poder encontrá-lo no vocabulário grego. Trata-se da identificação de uma dimensão nunca antes bem delineada e por isso faltam também as palavras para exprimi-la.

O valor que a análise da hilética pode ter para o significado mais profundo da experiência sacro-religiosa foi por mim indicado em outros lugares (cf. Bello, 1998) sobretudo com a finalidade de compreender o significado do sagrado nas culturas arcaicas. De fato, o momento hilético tem um valor altamente manifestador, ainda que não egocentrado e isso é característico daquelas culturas em que a hilética arrasta a noética gerando uma espécie de impessoalidade que se contrapõe, nas culturas avançadas, a uma diversa combinação da noética e da hilética do momento consciencial propriamente egocentrado. Tudo isto tem a ver com a mística? Não queremos sustentar que a experiência religiosa arcaica seja mística em sentido pleno, mas o fato que algumas afinidades existam pode ser, de alguma maneira, evidenciado. E elas são encontradas justamente no papel desempenhado pela hilética nas duas experiências (11).

A noética fenomenológica

Repensando nas afirmações contidas no final do §85 de *Ideen I*, agora citado:

As considerações e análises fenomenológicas, dirigidas especialmente ao elemento material, podem ser



nomeadas hilético-fenomenológicas, como, por outro lado, aquelas relativas aos momentos noéticos, noético-fenomenológicas. As análises incomparável-mente mais importantes e mais ricas estão na parte noética (Husserl, 1913/1976, p.194),

compreende-se que, no interior da duplicidade dos dois momentos, a escolha de Husserl vai para a dimensão noética. Por outro lado, é uma escolha cultural, que se insere em uma tradição, sobretudo a ocidental, na qual a atenção é voltada ao momento noético, largamente espiritual. O encontro-choque entre culturas em sentido diacrônico e sincrônico acontece, em última análise, no terreno da peculiar dosagem dos dois momentos. O desenvolvimento da noética é constatável no desenvolvimento do pensamento argumentativo e predomínio do momento consciencial egocentrado.

No §86, que é dirigido a indagar sobre os problemas funcionais, sublinha-se que "função" tem um significado particularíssimo, enquanto tem a sua essência na noése. Os problemas funcionais referem-se à maneira com que

as noeses, animando o elemento material e entrelaçando-se em sínteses e continuidades múltiplo-unitárias, dão lugar à consciência de algo de modo que em tal consciência concordemente possa "anunciar-se", "demonstrar-se" e determinar-se "racionalmente" a unidade da objetividade (Idem);

em outras palavras, a consciência, como consciência de algo, contém em si o sentido da alma, do espírito, da razão e então de todas as operações conexas. Trata-se do estudo da fenomenologia de cada região ou categoria que permite compreender as possibilidades essenciais relativas às intuições simples, às formações cogitativas na sua gradualidade, clareza ou confusão, expressas ou não, pré-científicas ou científicas "até às máximas formações da ciência rigorosamente teorética e de cada cultura" (Husserl, 1913/1976, p.195).

O momento noético, enquanto momento estrutural de atribuição de sentido está presente em cada cultura, mas o desenvolvimento do pensamento teorético, crítico e construtivo, egocentrado, caracteriza particularmente a cultura ocidental, na dupla vertente filosófica e científica.

A questão da teologia segundo Edith Stein

O pensamento teológico na cultura ocidental nasce fortemente entrelaçado ao filosófico. Neste sentido é expressão de uma atividade noética levada às extremas conseqüências.

Por outro lado, porém, a teologia é uma reflexão movida por uma potente experiência, a que supera e abrange todas as outras, a experiência religiosa, reforçada pela Revelação. Mas



"teologia" pode ter também um outro sentido; de fato, Edith Stein ao comentar, no seu texto *Wege der Gottserkenntnis* (12), os grandes da teologia assim como são propostos por Dionísio o Aeropagita na sua *Teologia Mística*, dá, em primeiro lugar, uma definição do que o autor entende por "teologia": não se trata de uma ciência ou de um estudo sistemático, como será teorizada e praticada por São Tomás de Aquino, ou como foi indicado acima quando se estabeleceu uma estreita conexão com a filosofia. Para Dionísio, "teologia" indica a própria palavra de Deus, Cristo é o sumo teólogo, Deus é o Teólogo primordial originário e são teólogos os que são por ele inspirados, aqueles por meio dos quais Deus fala. As diversas teologias são, na realidade, os diversos modos de falar de Deus.

Todavia Stein oscila entre os dois significados de teologia. Ela repropõe a visão tradicional quando delinea a tripartição entre teologia afirmativa, teologia negativa e teologia mística, em parte reconstruída a partir das obras Dionísio, *Instituições Teológicas* e *Nomes Divinos*, em parte elaborada seguindo São Tomás. A definição de teologia afirmativa inclui a *analogia entis*, a de teologia negativa refere-se à relação entre *similitudo e dissimilitudo*. Essas "caem juntas diante do cume da 'teologia mística', onde o próprio Deus revela seus mistérios, mas ao mesmo tempo faz perceber a impenetrabilidade de seus mistérios" (Stein, 1946/1983, p.138).

Em todo caso, no texto analisado, a atenção de Stein não é atraída pela teologia negativa ou pela teologia mística que passa através da primeira, mas pela teologia simbólica como o primeiro degrau da teologia afirmativa. E trata-se de um degrau indispensável porque "Se a parte da alma que é livre da necessidade de receber impressões sensíveis poderia estar destinada à simples contemplação interior das imagens divinas, à outra, porém, sujeita às impressões, convém ser elevada às coisas divinas mediante típicas metáforas" (Idem, p.139). E algumas figuras são privilegiadas: a do fogo, ligada aos anjos, a da taça preparada pela Sabedoria; fala-se, além disso, da "embriaguez" de Deus, do "sono" e do "despertar" de Deus. Portanto a linguagem simbólica toma suas expressões do âmbito da experiência interna e externa e os nomes usados para indicar algo de diverso do que é familiar, remetem a algo de outro, o divino, exatamente. Uma análise hilética desta lógica simbólica poderia ser extremamente eficaz, mas o que me parece mais importante frisar é o caminho que vai desde a teologia negativa à teologia mística.

Poderia parecer estranho que em sua indagação Stein não se detenha nem sobre uma nem sobre outra, mas que analise mais a teologia simbólica como primeiro degrau da teologia afirmativa. Tudo isso, porém, deriva de sua perspectiva filosófica de fundo: a razão humana tem suas capacidades e potencialidades que devem ser desenvolvidas e pode dar uma contribuição válida ao conhecimento de Deus; neste sentido ela se encontra perfeitamente em consonância com o pensamento tomista. A razão, todavia, não pode penetrar no mistério, tem necessidade de ser de algum modo completada ou



superada, em primeiro lugar pela fé que é um conhecimento obscuro para o intelecto e em segundo lugar pela mística, a qual tem, pelo contrário, um extraordinário poder revelador, prefigurando até mesmo a visão beatífica (13).

A teologia negativa neste contexto tem uma dúplice função: de fato, pode ser paradoxalmente lida de modo positivo em dois sentidos: em primeiro lugar porque coloca em relevo que onde há a maior dessemelhança, então entre ser humano e Deus, há também uma similitude e portanto algo se pode apreender; em segundo lugar porque a teologia negativa é uma via de elevação em direção a Deus, um procedimento de ascensão que começa de baixo, abrindo caminho à teologia mística. Esta última, por outro lado, deveria ser chamada, seguindo a intenção de Dionísio e então o significado de teologia como palavra de Deus, "revelação secreta", não uma reflexão sobre mística, mas uma revelação em ato, que pode ser estudada através da análise fenomenológica, como a que foi conduzida por Stein no seu comentário ao *Castelo Interior* de Santa Teresa D'Ávila e às obras de São João da Cruz (14).

Em última instância, a negatividade tem a função de abrir a estrada para uma experiência mais alta na qual o ser humano é envolvido de um modo extraordinário com toda a sua pessoa, em primeira pessoa, mas não movendo a partir da sua pessoa, não de modo egocêntrico. Por esta razão gostaria de mostrar como uma fenomenologia hilética possa ser um válido instrumento interpretativo da mística.

Hilética fenomenológica e mística

Começo esta discussão por um ponto extremamente importante do texto *Wege der Gotteserkenntnis*, o que se refere à experiência sobrenatural de Deus e em particular a relação entre revelação e inspiração. O momento fundamental de tal experiência é que se trata de uma certeza interior segundo a qual Deus mesmo fala. "Tal certeza pode apoiar-se no 'sentir' a presença de Deus; sente-se tocados por ele no íntimo. Eis o que chamamos de experiência de Deus no sentido próprio e que é centro de toda experiência mística: o encontro com Deus de pessoa para pessoa" (Stein, 1946/1983, p.164). A experiência sobrenatural de Deus é distinta seja da fé seja do conhecimento intelectual, os quais se apresentam sempre como mediações; em termos fenomenológicos se poderia frisar que nestes casos prevalece o momento noético, importante mas privado de uma originária apreensão cognoscitiva. A distinção entre os dois momentos é assim teorizada por Stein:

Quanto a estas revelações, nas quais não se revela um Deus pessoal, mas somente uma única verdade ou também um único acontecimento, acessível ao conhecimento racional, a experiência pessoal cognoscitiva tem o caráter de imediatismo, entendida no sentido de poder chamar imediata a presença da realidade em comparação ao que se apreende somente junto com os



seus efeitos ou o que é tornado presente através dos seus mensageiros. Mas Deus "não é visto imediatamente" como um objeto que cai sob os nossos sentidos ou como conhecido pelo espírito por intuição (Idem, p.168).

Imediatismo e mediação têm aqui o caráter de hilética e noética não no sentido que uma possa radicalmente dispensar a outra, mas no sentido que são diferentes os pesos de uma e de outra. No primeiro caso, a hilética exercita uma função atrativa e de manifestação extraordinárias, a presença é vivida como uma Potência, para usar a linguagem de van der Leeuw (1933/1992), que preenche totalmente, imediatamente e existencialmente envolvendo todo o ser humano, o qual, neste caso, é de-centrado, não egocentrado.

Este envolvimento pode ser estudado *a parte subiecti*, por isso todas as observações feitas acima sobre hilética encontram correspondência exata. O conhecimento de Deus é, como se disse, um "sentir": acontece através de caminhos não racionais e é o mais alto que o ser humano possa atingir. Poder-se-ia encontrar uma afinidade com a teologia negativa, na medida em que esta última ressalta a incapacidade da mente humana de atingir a Deus com as próprias forças; todavia uma profunda diferença entre as duas se refere justamente à modalidade de "sentir" que se apresenta como um fato totalmente "positivo" e que leva a mente humana mesma a dar-se conta de não poder sozinha atingir uma tal experiência, mas ao mesmo tempo a torna cônica do extraordinário envolvimento e apreensão do ser humano. Portanto, a palavra deve ser deixada aos místicos e às suas descrições.

Trata-se, na realidade, de um caminho e de uma ascese. Sigamos o comentário que Edith Stein nos propõe através de uma série de exemplificações presentes nos textos de São João da Cruz e de Teresa d'Ávila.

A autora dedica numerosas páginas a uma análise que busca apreender a peculiaridade da experiência mística e distingui-la da experiência religiosa tomada na sua generalidade e até mesmo da experiência de fé. Ao descrever esta última, ela exprime-se assim: "O conteúdo da fé nos fornece o material para a meditação: atividade das potências da alma centrada sobre o que temos acolhido na qualidade de crentes" (Stein, 1950/1960, p.204); mas o que segue é particularmente significativo: Stein nos diz, de fato, que tal conteúdo o *representamos* presente através de *imagens*, *refletimos* mediante a *razão* e decidimos conseqüentemente através da *vontade*. Esta postura, noética e ego-centrada é acompanhada por uma componente hilética que pode ser bem compreendida do ponto de vista da pesquisa conduzida acima; pode-se constatar, de fato, que "a alma, a este ponto, permanece na presença de Deus, em uma posição de relaxamento calmo e repousante, tranqüilo e afetuoso, voltada àquele Deus que aprendeu a conhecer mediante a fé" (Idem).



Trata-se de uma *contemplação adquirida*, que é, sim, um devoto e amoroso adentrar-se em Deus, mas a *contemplação* da qual fala São João da Cruz é algo bem diferente; Deus pode conceder um obscuro e amoroso conhecimento de si sem passar através da fé, pode *infundir* a contemplação. Certamente a fé prepara a alma, como demonstram os santos carmelitas. Porém, indo além da observação de Stein, sabemos que a mística está presente em diversos contextos religiosos não somente cristãos e talvez a experiência mística possa acontecer também a quem não vive uma postura religiosa. Todavia, tudo isso poderia ser justificado por algum aceno feito pela autora particularmente quando sublinha fortemente que a iniciativa pertence a Deus, que se trata de uma particular apreensão:

A sua novidade – escreve Stein – está em sentir-se tomado por Deus presente de maneira sensível, ou então – durante aquela tremenda experiência que é a *Noite Escura*, na qual a alma se sente derrubada por tal presença – na dolorosa ferida de amor, no pungente desejo que fica na alma quando Deus se subtrai dela. Ambas são experiências místicas, fundadas sobre aquelas peculiares inabitações que constituem um contato de pessoa a pessoa no íntimo da alma. A fé, ao invés, e com ela tudo o que faz parte da vida de fé, se fundamenta na inabitação por via da graça (Idem, p.205).

A experiência mística é, então, uma experiência de-centrada em relação ao eu; trata-se de uma manifestação – mas também de uma apreensão – que preenche com uma *presença*, por isso o ser humano é envolvido na totalidade da sua pessoa, ou ainda mais, privilegiada nesta direção é mesmo a esfera da sensibilidade. Trata-se de uma *presença sensível* ou de uma *privação sensível*; enquanto “a fé é algo que se refere ao intelecto”, “a contemplação, ao invés, é algo do coração, ou seja, do íntimo da alma, e implica então todas as faculdades” (Idem, p.206). E a presença é acompanhada pelas sensações interiores de felicidade ou de pungente nostalgia. Neste ponto, o intelecto e a vontade, “ficam olhando”, não são ativos, são exatamente, tomados; a presença arrebatada e acende de amor penetrando, segundo a descrição de Santa Teresa d’Ávila, no centro do “castelo” que é como o coração do palmeira andalusa, o íntimo centro onde a alma está verdadeiramente em casa. Sendo que tanto na fé quanto na contemplação a alma é alvo da iniciativa de Deus, a aceitação da Revelação acontece por obra do intelecto e da vontade, “na contemplação, ao invés, a alma encontra o próprio Deus que a arrebatada” (Idem).

A experiência religiosa, mesmo a de fé, em relação à experiência mística é somente um conato. O momento hilético é sempre presente, mesmo na experiência religiosa, por se tratar sempre de uma espécie de manifestação da Potência e do Estranho, como se exprime van der Leeuw. Todavia é o ser humano que busca potência e a encontra, onde os verbos “buscar” e “encontrar” indicam uma espécie de tomada de posse por parte do



ser humano; pelo contrário, na experiência mística o realizar-se deste buscar e encontrar se dá verdadeiramente no ser tomado.

Procedendo à análise dos textos de São João da Cruz que, com sua força poética, conseguem exprimir de modo direto todo o arco das reações interiores, Edith Stein insiste justamente nos diversos níveis de envolvimento do ser humano. Particularmente em *Chama viva de amor* ela traça uma série de "sensações" da alma: "O Espírito Santo provoca nela um abrasamento amoroso, pelo qual a vontade da alma vem a fundir-se em um amor só com a chama divina" (Idem, p.270). A chama *toca e fere*, e no centro mais profundo da alma cumpre uma ação substancial e prazerosíssima que é um prenúncio da visão beatífica.

É verdade que a alma pode agir somente através dos sentidos corpóreos; mas neste estágio ela é completamente libertada de sua escravidão, [...]. De modo que todos os movimentos da alma são divinos, são atos de Deus, ainda que permanecendo sempre atos da alma (Idem).

Pensemos na escultura de Bernini figurando o êxtase de Santa Teresa d'Ávila e o modo com que ele conseguiu exprimir essa situação de ser tomada e raptada envolvendo toda a pessoa pela qual, mesmo na passividade, os sentidos participam da união. E tal união é reveladora da própria natureza de Deus: de fato, toca-se com a mão que Deus é uno e trino. Comentando a seguinte estrofe (citada por Stein, 1950/1960, p.216)

Ó doce incenso! Ó interna
Chaga por mim apreciada!
Ó branda mão! Ó toque delicado
Com sabor de vida eterna,
Redime qualquer partida!
Morte em vida, matando, tu mudastes.

Edith Stein sugere que o mistério trinitário é revelado não através de uma reflexão racional, a qual, por outro lado, não poderia ter sucesso na compreensão daquela realidade, mas através de um contato direto: através da *cauterização*, da *mão* e da *carícia* que são respectivamente o Espírito Santo, o Pai e o Filho. Não se exprime por metáforas ou símbolos: aquelas são presenças *reais* e ações *reais* "...todas as três Pessoas divinas se instalam na alma" (Idem, p.217). Isso provoca um extraordinário deleite que na experiência narrada pelos místicos permanece predominantemente no interior da alma, mas "Em certos casos – comenta E. Stein – a ferida interna se manifesta também no exterior, no corpo. João re-evoca os estigmas de São Francisco..." (Idem, p. 219).

Se até mesmo a fé é um fato intelectual, no sentido que envolve o ser humano fazendo apelo também à sua inteligência e vontade ainda que iluminando de modo extraordinário e elevando-as, a teologia, na sua vertente positiva e negativa, representa também



sempre uma tomada de posição humana. Se refletirmos, então, sobre as *Vias do conhecimento de Deus*, seguindo as indicações de Stein, notamos todas elas sendo exploradas para apreender o valor essencial de cada uma. Se a teologia positiva cumpre um papel importante na sua interpretação não podemos sub-valorizar o papel da teologia negativa que consiste em desembaraçar o intelecto de falsas imagens e abrir, então, a via a um contato direto e essencial com Deus.

A experiência mística, pelo contrário, é caracterizada pela absoluta manifestação, pela absoluta iniciativa de Deus, que penetra no ser humano transformando-o, dilatando seus limites, fazendo apreender diretamente e sem medições a sua presença. A dimensão noética e a hiletica, ainda que correlativas, são ativadas de modos diversos, fornecendo também êxitos diversos às questões das *Vias para o conhecimento de Deus*.

Referências bibliográficas

- Ales Bello, A. (1999). L'incarnazione nella prospettiva della Hyletica fenomenologica. Em M. M. Olivetti (textes réunis par). *Incarnation*. (pp. 105-113). Padova: Biblioteca dell'Arquivo di Filosofia / CEDAM.
- Ales Bello, A. (2001). Teologia filosofica e Hyletica fenomenologica: intersoggettività e impersonalità. In M. M. Olivetti (textes réunis par). *Intersubjectivité et théologie philosophique*. (pp.263-277). Padova: Biblioteca dell'Arquivo di Filosofia / CEDAM.
- Bello, A. A. (1998). *Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica*. (A. Angonese, Trad.). Bauru - SP: Edusc. (Original publicado em 1997).
- Husserl, E. (1976). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica; a cura di E. Filippini*. (G. Alliney, E. Filippini, Trad.s). Torino: Einaudi. 3v. (Originais publicados em 1913 e 1952).
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *La mentalité primitive*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Stein, E. (1960). *Scientia Crucis: studio su S. Giovanni della Croce*. (Edoardo di S. Teresa, Trad.). Milano: Ancora. (Original publicado em 1950).
- Stein, E. (1962). *Endliches und Ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Edith Steins Werke; herausgegeben von Lucy Gelber, Romaeus Leuven*. Freiburg: Herder. (Original publicado em 1952).
- Stein, E. (1983). *Vie della conoscenza di Dio; intr. di C. Bettinelli*. (Suor Giovanna della Croce o.c.d., Trad.). Padova: Ed. Messaggero. (Original publicado em 1946).
- Stein, E. (1999). *Natura, persona, mística: per una ricerca cristiana della verità* (a cura di A. Ales Bello). 2ª ed. (A.M. Pezzella, Trad.). Roma: Città Nuova. (Textos originais publicados em 1930, 1932 e 1936).
- Stein, E. (2000). *La struttura della persona umana; presentazione di A. Ales Bello*. (M. D'Ambra, Trad.). Roma: Città Nuova. (Original de 1932-33).
- van der Leeuw, G. (1992). *Fenomenologia della religione*. (L. Conte, Trad.). Torino: Bollati Boringhieri. (Original publicado em 1933).



Notas

(1) Artigo traduzido do italiano por Miguel Mahfoud, com revisão de Marina Massimi.

(2) Husserliana, Bd. III.

(3) Husserliana, Bd. IV.

(4) *Ideen II*, §39 (Husserl, 1952/1976).

(5) *"In alle reale Apperzeptionen, in die der Weltlichkeit, geht sie ein als vermittelnd, als die jeweilig Apperzeption der kinästhetischen Situation in ihrem Horizont vermöglicher Wandlungen, in welcher hyletisch konstituiertes Seiendes allzeit sein eigenes Sein hat und es nur haben kann, das Sein des im Modus infolge mit motivierten 'Nachsatzes' der auf dem vertrauten Wege kinästhetischen Vermöglichkeit und der vertrauten Weise, wie sich abhebendes Hyletisches mit den vermöglichkeit und der vertrauten 'Nachsatzes' der auf dem vertrauten Wege kinästhetischen Vermöglichkeit und der vertrauten miwandelt und seine optimale Gestalt immer wieder zeigt bei der vermöglich wiederhergestellten selben Situation identifizierbarer 'Nachsätze' "* (p.23).

(6) *"Urströmendes und urkonstituierendes Nicht-Ich ist das hyletische Universum in sich lonstituierende und stets schon konstituiert habende, ein zeitigend-zeirliches Urgeschehen, das nicht aus Quelles des Ich, das also ohne Ichbeteiligung statt hat; aber das Ich ist immer 'dabei', in der Wachleit als affiziertes der abgehobenheiten und als immer irgendwie actives"* (p.25).

(7) *Der Aufbau der menschlichen Person. Edith Steins Werke*, Bd. XVI. (cf. Stein, 2000).

(8) *Ideen II*, §39 (Husserl, 1952/1976).

(9) *Der Aufbau der menschlichen Person. Edith Steins Werke*, Bd. XVI. (cf. Stein, 2000).

(10) *Ideen II*, §39 (Husserl, 1952/1976).

(11) O pensamento primitivo é considerado "místico" pela primeira vez por L. Lévy-Bruhl (1922) sobretudo em *La mentalité primitive*, mas é G. van der Leeuw (1933/1992) que colhe precisamente o significado desta definição em Lévy-Bruhl ligando-a à lógica da participação (cf. §75), da qual o pensador francês havia falado a propósito dos primitivos. Todavia, van der Leeuw considera que seja melhor usar o termo mística para indicar a peculiar situação de quem "não tem necessidade de rito algum, de nenhum costume, de nenhuma figura: não fala, não dá mais nome e não deseja mais recebê-lo; quer somente 'permanecer mudo frente ao que não tem mais nome' " (Idem, p. 383). O vínculo entre as duas posições poderia ser reconduzido à "presença do sagrado" que opera um arrastamento e uma apreensão explicável somente com o predomínio do momento hiletico, mas van der Leeuw tem razão quando ressalta que na postura arcaica a resposta está em uma ação ritual que é estranha ao místico. Uma ulterior diferença pode ser encontrada na referência subjetivo-pessoal no caso da mística, ou então impessoal, como é encontrável na visão do mundo arcaica, conforme procurei colocar em evidência nos ensaios citados no início do presente artigo (cf. Ales Bello, 1999 e 2001).

(12) O texto encontra-se em Stein, E. (1993). *Erkenntnis und Glaube. Edith Steins Werke*; herausgegeben von Lucy Gelber, Romaeus Leuven. Freiburg: Herder. Tradução italiana: Stein, E. (1983) *Vie della conoscenza di Dio*; intr. di C. Bettinelli (Suor Giovanna della Croce o.c.d., trad.). Padova: Ed. Messaggero. (Original publicado em 1946).

(13) Em muitos lugares ela trata deste assunto. Veja-se em particular *Endliches und Ewiges Sein* em *Edith Steins Werke*, Bd. II, I, §4, *Sinn und Möglichkeit einer "Christlichen Philosophie"*. (Stein, 1952/1962).



Ales Bello, A. (2002) Teologia negativa, mística, hilética fenomenológica: a propósito de Edith Stein. *Memorandum*, 3, 98-111. Retirado em / / , do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/alesbello01.htm>.

(14) Confira *Die Seelenbur* em *Edith Steins Werke*, Bd.VI, traduzido para o italiano como *Il Castello interiore* em *Natura, persona, mistica* (Stein, 1936/1999).

Confira também Stein, E. (1950). *Kreuzeswissenschaft. Studie iiber Joannes a Cruce. Edith Steins Werke, Bd. I*; herausgegeben von L. Gelber, Romaeus Leuven. Louvain: Nauwelaerts. Traduzido para o italiano: Stein, E. (1960). *Scientia Crucis: studio su S. Giovanni della Croce*. (Edoardo di S. Teresa, trad.) Milano: Ancora.

Nota sobre a autora

Angela Ales Bello é professora de História da Filosofia Contemporânea na *Pontificia Università Lateranense*, Roma, Italia. Dirige o *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*, filiado ao *The World Phenomenology Institute* (EUA). É diretora da revista *Aquinas* e colabora com *Recherches Husserliennes* e *Studien zur interkulturellen Philosophie*. Contatos: Pontificia Università Lateranense, Facoltà di Filosofia, Piazza San Giovanni in Laterano n.4, Città del Vaticano (00120).

Data de recebimento: 16/07/2002

Data de aceite: 14/10/2002