



Washington Luiz Barbosa da Silva

CORPOREIDADE, CRIAÇÃO E TRINDADE:

contribuições de Edith Stein para uma ecologia integral

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Maria Teresa de Freitas Cardoso
(PUC-Rio)

Coorientadora: Profa. Clélia Peretti
(PUC/PR)

Rio de Janeiro,
Fevereiro de 2023.



Washington Luiz Barbosa da Silva

Corporeidade, Criação e Trindade:
contribuições de Edith Stein para uma ecologia integral

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Maria Teresa de Freitas Cardoso
Orientadora
PUC-Rio

Clélia Peretti
Co-Orientadora
PUC/PR

Abimar Oliveira de Moraes
PUC-Rio

Fabio Luiz Souza
Arquidiocese do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 27 de fevereiro de 2023.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, do autor e das orientadoras.

Washington Luiz Barbosa da Silva

Graduou-se em Filosofia pela PUC-Minas (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais) em 2014; e, em Teologia, em 2019, na supracitada instituição. Estudioso e pesquisador da filosofia fenomenológica de Edmund Husserl, concentra sua pesquisa na antropologia filosófica da autora alemã Edith Stein. A área atual na qual desenvolve as suas pesquisas é a Teologia Sistemática; e a presente pesquisa foi realizada dentro do Programa de Pós-graduação em Teologia pela PUC-Rio na área da Teologia sistemático-pastoral. Como membro da Ordem dos Carmelitas Descalços, na Província São José, exerce sua pastoral na Basílica Santa Teresinha do Menino Jesus na Tijuca.

Ficha Catalográfica

Silva, Washington Luiz Barbosa da

Corporeidade, Criação e Trindade: contribuições de Edith Stein para uma ecologia integral / Washington Luiz Barbosa da Silva; orientadora: Maria Teresa de Freitas Cardoso; coorientadora: Clélia Peretti. – 2023.

206 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Edith Stein. 3. Ecologia integral. 4. Corporeidade. 5. Criação. 6. Trindade. I. Cardoso, Maria Teresa de Freitas. II. Peretti, Clélia. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. IV. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Ao nosso Deus-Trindade: Pai e Filho e Espírito Santo!

À Santa Teresa Benedita da Cruz – Edith Stein –, no ano de abertura de seu processo de doutoramento canônico.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Ao CNPq e à CAPES pelo suporte e por acreditar que a educação e a ciência são elementos capacitadores para um Brasil mais humano.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: especialmente, ao Departamento de Pós-graduação em Teologia pela disponibilidade dos colaboradores e de seus professores; de igual modo, por todo esforço humano, intelectual e material desse setor para com seus alunos. Também a todos (as) colegas de estudo nestes anos.

Às professoras Doutoras Maria Teresa de Freitas Cardoso (PUC-RIO) e Clélia Peretti (PUC/PR): pela paciência, pelo aprendizado e pelo trabalho conjunto – tal qual uma trindade.

A meu confrade Frei Gregório Lopes Cavalcante Júnior, pelo incansável e paciente trabalho de correção ortográfica desta pesquisa e tradução de seu *Resumo*.

À minha família humana: Humberto Gonzaga (pai); Fátima Barbosa (mãe); Magnólia Lopes (tia); Washintiane Carvalho (irmã); Hebert Carvalho (cunhado); e Helen Lorena (sobrinha).

À minha família de fé: aos frades Carmelitas Descalços da Província São José; às monjas Carmelitas Descalças, espalhadas por todo o Brasil; e aos leigos seculares, OCD'S.

À Paróquia Santa Teresinha do Menino Jesus, na qual foi gerada esta pesquisa; e à sua Pastoral da ecologia integral, inaugurada no corrente ano.

Aos (às) amigos (as) aos quais (com)partilhei sobre este trabalho: Alexandre Reis e Ana Cristina Reis; Débora Lage; Diego Salles e Gilcelia Borges; Fabiano Santos; George Almeida e Deise Almeida; Irmã Maria Carmem Castanheira (Salesiana); Leandro Ferreira e Carol Rozendo; Marina Aires; Marcelo Jorge da Cruz; Maria Cecília Isato Parise; Pe. Adriano Pinheiro; Pe. Jean Richard Lopes; Pedro Beraldo e Patrícia Beraldo; Ronan da Paixão e Ivani da Paixão; Thiago Mariz.

Resumo

Silva, Washington Luiz Barbosa da; Cardoso, Maria Teresa de Freitas (Orientadora); Peretti, Clélia (Coorientadora). *Corporeidade, Criação e Trindade: contribuições de Edith Stein para uma ecologia integral*. Rio de Janeiro, 2023. 206p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Ecologia integral é um assunto de relevância na Igreja atual para responder à problemática da crise socioecológica. Para contribuir ao tema, na presente pesquisa, relacionaram-se os conceitos *Corporeidade*, *Criação* e *Trindade* dentro dos resultados das análises fenomenológicas da pensadora alemã Edith Stein. A interdisciplinaridade, entre teologia e antropologia filosófica, serviu de base à questão-hipótese de pensar a ecologia integral quando conciliados os supracitados elementos; constituiu-se, assim, o principal objetivo no desenvolvimento desta dissertação. Inicialmente, apresentou-se o trajeto da autora ao conceito de pessoa humana – reflexo da Trindade –, resposta às afrontas à dignidade humana de seu tempo. No segundo momento da pesquisa, expôs-se o tema da corporeidade humana como unidade complexa de *corpo-alma-espírito*; tal tema desdobrou-se como o Corpo místico da Criação. O terceiro capítulo da pesquisa, tematizando a imagem da Trindade na Criação, apresentou a iluminação do Mistério trinitário à questão antropológica para uma ecologia integral. Também expôs o testemunho eloquente de Edith Stein sobre o diálogo inter-religioso entre judaísmo e cristianismo. Por fim, faz-se mister saber o método proposto à pesquisa: a revisão e o levantamento de dados a partir das obras steinianas, relacionando-os ao material fornecido pela teologia atual quanto ao tema. O seu resultado final: a urgente mudança da perspectiva antropocêntrica, sem abandonar a questão antropológica; o retorno à teologia da Criação para “devolver” à Trindade Seu lugar central na Criação, e destituir a arrogante compreensão humana como dominador de tudo; enfim, a conscientização da criatura humana – porque microcosmos – à nova relação com a Criação.

Palavras-chave

Edith Stein; ecologia integral; corporeidade; Criação; Trindade.

Résumé

Silva, Washington Luiz Barbosa da; Cardoso, Maria Teresa de Freitas (Superviseur); Peretti, Clélia (Co-superviseur). *Corporéité, Création et Trinité: les contributions d'Edith Stein à une écologie intégrale*. Rio de Janeiro, 2023. 206p. Dissertação de mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

L'écologie intégrale est un sujet important pour l'Église d'aujourd'hui, pour offrir une réponse au problème de la crise socioécologique. Pour apporter de nouvelles contributions au thème, cette recherche veut faire le rapprochement entre les concepts *Corporéité*, *Création* et *Trinité* dans le cadre des analyses phénoménologiques de la penseuse allemande Edith Stein. L'interdisciplinarité entre théologie et anthropologie a servi de base à la question-hypothèse de concevoir l'écologie intégrale en corrélation avec ces éléments. Ainsi, on a constitué le principal but du développement de cette dissertation. On a d'abord identifié le parcours de l'auteure vers l'identification du concept de personne humaine – reflet de la Trinité – en tant que réponse aux attaques à la dignité humaine qui sont arrivés en son temps. Dans un second moment, on a présenté le thème de la corporéité humaine en sa condition d'unité complexe *corps-âme-esprit*, débouchant sur la thématique du Corps mystique de Création. Le troisième chapitre aborde l'image de la Trinité dans la Création, tout en présentant les éclaircissements que le Mystère trinitaire apporte à l'anthropologie et à l'écologie intégrale. On a exposé aussi le témoignage éloquent de dialogue entre judaïsme et christianisme proposé par Edith Stein. Enfin, on précise la méthode suivie par cette recherche, constituée par un travail de révision et réunion des données issues des œuvres d'Edith Stein, en les mettant en relation avec le matériel que la théologie actuelle a déjà produit sur le thème. Le résultat final c'est le retour à la théologie de la Création pour « rendre » à la Trinité sa place centrale dans la Création, en détrônant une prétentieuse autorité de l'homme sur celle-ci et dévoilant à la créature humaine son statut d'unité microcosmique appelée à établir une nouvelle relation avec tout le créé.

Mots-clé

Edith Stein; écologie intégrale; corporéité; Création; Trinité.

Sumário

1. Introdução	11
2. Contexto histórico e teológico do Século XIX e XX e a trajetória de Edith Stein	16
2.1. A trajetória pessoal de Edith Stein	17
2.1.1. Um contexto histórico cindido.....	18
2.1.2. A fenomenologia na concepção de Edith Stein	24
2.1.3. A vocação antropológica da fenomenologia.....	29
2.1.4. A visão educativa de Edith Stein	34
2.2. A investigação fenomenológica da pessoa humana	40
2.2.1. O encontro com a Verdade: conversão ao cristianismo	40
2.2.2. O conceito de pessoa: fundamentos da filosofia medieval.....	47
2.2.3. A singularidade e a constituição da pessoa humana	53
2.2.4. A Trindade como arquétipo da pessoa humana.....	60
2.3. Conclusão	66
3. Corporeidade na reflexão de Edith Stein.....	70
3.1. A antropologia steiniana	71
3.1.1. Corpo-alma-espírito: o ser humano integrado	72
3.1.2. Imagem e semelhança de Deus: homens e mulheres como seres de relação.....	79
3.1.3. Um ser pessoal: do interior humano ao mundo da vida	84
3.1.4. Antropologia dual steiniana	90
3.2. A corporeidade como mediação para Edith Stein	97
3.2.1. O corpo como expressão	98
3.2.2. O corpo como porta de entrada do Verbo divino na Criação.....	104
3.2.3. O Corpo místico da Criação	111
3.2.4. O Corpo de Cristo, mediação da salvação à Humanidade e a toda a Criação	117
3.3. Conclusão	122
4. Trindade e Criação	125
4.1. A Imagem da Trindade na Criação.....	127

4.1.1. A analogia trinitária steiniana	128
4.1.2. A imagem da Trindade nas criaturas não humanas	133
4.1.3. A imagem da Trindade na criatura humana	138
4.1.4. O Verbo divino e o Espírito Santo na Criação	144
4.2. Trindade, Ecologia integral e Diálogo inter-religioso	153
4.2.1. A Trindade como ápice da antropologia filosófica de Edith Stein ..	154
4.2.2. O ser humano a caminho de uma ecologia integral	158
4.2.3. Ecologia integral: contemplação e compaixão	162
4.2.4. Edith Stein, uma testemunha do diálogo inter-religioso	170
4.3. Conclusão	177
5. Conclusão geral	182
6. Referências bibliográficas	187

O Senhor tirou o homem da terra e a ela o faz voltar novamente. Deu aos homens número preciso de dias e tempo determinado, deu-lhes poder sobre tudo o que está sobre a terra. Revestiu-os de força como a si mesmo, criou-os à sua imagem. Pôs seu temor em seu coração para lhes mostrar a grandeza de suas obras. E concedeu-lhes celebrar eternamente suas maravilhas. Eles louvarão o seu santo nome, narrando a grandeza de suas obras.

Eclo 17, 1-3; 8-10.

1

Introdução

Edith Teresa-Hedwig Stein (1891 – 1942), filósofa alemã, canonizada pela Igreja Católica em 1998, nasceu no seio de uma família judia, sendo a última dos sete filhos do casal Augusta e Siegfried Stein. Sua trajetória luminosa e eloquente – mas não menos diversificada, e contraditoriamente criticada por alguns –, inspira e persuade, seja do judaísmo ao ateísmo; seja do abandono da psicologia à descoberta da fenomenologia de Husserl; e, a partir daí, o encontro com a verdade através de Santa Teresa: Jesus Cristo. Logo após “descalçar-se” no Carmelo, seguiu ao martírio pela fé cristã e por seu povo em Auschwitz. Sua vida, chamada pelo Papa João Paulo II, no dia de sua beatificação, em 1987, de síntese dramática do século – de feridas profundas geradas por uns, e do esforço de outros por saná-las; e da existência de corações inquietos, insatisfeitos e desejosos em repousar em Deus –, aponta o caminho de integração através de uma história multifacetada.

O ser humano contemporâneo, não sabendo viver sadiamente entre as tensões nas diversas polaridades existentes, tanto em sua própria vida como na realidade que o circunda, ao escolher viver unilateralmente, frustra-se gerando transtornos graves a si, aos outros e ao ambiente, como no caso do problema socioecológico que se abateu sobre todos. A resolução desta última problemática, segundo a encíclica *Laudato Si'*, apresenta-se na conscientização dessa realidade ruim gerada pelo antropocentrismo, pela ganância do possuir e pelo desrespeito à obra divina, para uma conversão ecológica e integral.

Para trazer novas contribuições a respeito do tema, a presente pesquisa teológica dialogou com os resultados das análises da antropologia filosófica com impostação fenomenológica de Edith Stein. Acercou-se, assim, dos conceitos aparentemente inconciliáveis – se observados unilateralmente – da corporeidade humana, da Criação e da Trindade. Tal interdisciplinaridade, entre teologia e filosofia, requisito complementar proposto por Edith Stein, serviu de base à questão-hipótese de pensar a ecologia integral quando (re)conciliados os supracitados elementos; constituindo-se, assim, o principal objetivo no desenvolvimento desta dissertação. A partir do levantamento de dados das obras

steinianas, além de sua revisão e a análise bibliográfica, como também sua correlação ao material fornecido pela teologia atual sobre o tema estudado, configurou-se o método da pesquisa. Quanto aos objetivos secundários do presente trabalho, são apresentados através do registro de seus capítulos.

No primeiro capítulo, apresentou-se o contexto histórico-cultural, filosófico e teológico do final do século XIX e início do século XX, no qual estava inserida a pensadora alemã. Nesse cenário, compreendeu-se sua trajetória pessoal complexa e cheia de obstáculos, mas aberta a seus coetâneos através de uma vivência empática. A pensadora constatou as dificuldades pedagógicas da mulher de seu tempo, a manipulação das consciências das massas populares, o problema do individualismo exacerbado e o desrespeito ao ser humano. Por tal motivo, Stein perfez novo caminho com as ferramentas da filosofia de Edmund Husserl: preocupada com o ser humano, realizou suas pesquisas em torno do tema da singularidade humana para responder à antiga questão “quem é o ser humano?”.

Sua fenomenologia antropológica, pode-se assim dizer, concretizou-se na *práxis* educativo-formativa sobre a pessoa humana – centro de sua pesquisa. Seus questionamentos foram iluminados quando novo divisor ocorreu em seu pensamento, nucleado pelo encontro com Jesus Cristo, ao enveredar pelo âmbito da filosofia cristã medieval. A autora teve de conciliar Escolástica e fenomenologia, motivada pela necessidade urgente de responder às questões sobre os elementos inconciliáveis da natureza e do espírito, principalmente naquela época na qual impetravam as cisões ocasionadas pelo Positivismo entre o individual e o social humano, por exemplo. Stein, para pensar a individualidade humana, dentro de uma vivência comunitária, recorreu ao Mistério da Trindade, para tê-lo como arquétipo da pessoa humana.

Outro Mistério da fé cristã, que Stein acessou para responder à questão da singularidade humana e da Criação, foi a encarnação do Verbo divino – fio condutor do segundo capítulo desta pesquisa. Apesar de o referido capítulo ter como objetivo principal expor o tema da corporeidade humana, tal elemento estava de acordo com a proposta levantada: a Carne de Cristo, anterior ao tempo, perdurando em um *kairós*, sendo sentido e coesão à carne humana como corporeidade; seria o motivo para que o Verbo divino assumisse como Sua a criaturidade humana.

Percebeu-se o grau de complexidade do pensamento da autora ao apresentar tal questão sobre o tema do corpo vivo, ou da corporeidade, pois o ser humano foi apontado e entendido por Stein como uma unidade intrincada entre corpo, alma e espírito humanos; e sua exposição realizou-se a partir de sua antropologia que entendia o ser humano como *corpo-alma-espírito*, imagem e semelhança de Deus e um ser pessoal ou espiritual. Ainda na subseção do capítulo, se apresentou a originalidade de sua reflexão através da antropologia dual, em referência às espécies feminina e masculina humanas.

Após esse pressuposto ao tema da corporeidade, na segunda subseção do capítulo, seguiu-se uma reflexão sobre o corpo como mediação: além de ser expressão aos outros seres humanos, é o Corpo da Humanidade e, da original afirmação de Edith Stein, o Corpo místico da Criação. Por tal motivo, a Segunda Pessoa da Trindade, tendo um Corpo e sendo o autor da salvação universal para a Humanidade e a Criação, eleva-os como Seu Corpo místico.

A Trindade e a Criação foram o foco de estudo do terceiro capítulo dissertativo: delineou-se o acesso a esse Mistério da fé cristã por Stein para responder ao seu questionamento a respeito do uno e do múltiplo. Apesar de essa questão, originalmente levantada nas pesquisas da autora, não ser o motivador do capítulo, seu desenvolvimento serviu para enriquecer o objetivo de estudar a doutrina da imagem de Deus na Criação.

A analogia trinitária, introduzida no primeiro capítulo deste trabalho, utilizada por Stein para pensar a estrutura humana, foi projetada a toda Criação. Desse modo, as criaturas inanimadas e as criaturas animadas não humanas receberam dignidade na reflexão da filósofa alemã, por perceber no criado o selo trinitário produzido pela ação conjunta do *Deus-Logos* encarnado e do Espírito divino. A autora não mais afirmará um *vestígio* da Trindade na Criação, como fez a teologia clássica, mas falará sobre uma imagem trinitária em todo o criado. A Criação é também expressão da pericorese intratrinitária, pois o Verbo divino e o Espírito Santo – responsáveis pela “saída” na Trindade –, ao agirem na Criação, aperfeiçoaram a essa última com igual característica.

A segunda subseção do capítulo finalizará a reflexão teológica sobre a original antropologia filosófica de Stein como trinitária, com novas luzes sobre a questão do ser humano a caminho de uma ecologia integral consigo, com os demais seres humanos e com o meio ambiente; isso ocorrendo através da ecologia

integral em contemplação à obra do Criador que move à compaixão. Por fim, o testemunho do diálogo inter-religioso sobrevirá da própria Edith Stein: pela empatia é possível derrubar os muros de inimizade, construir pontes e abrir as portas ao diálogo. Na autora, o diálogo inter-religioso entre judaísmo e cristianismo apresentou-se gradativo, sem contradições e complementarmente. Os dois últimos tópicos do trabalho relembram o projeto em que está inserida a presente pesquisa: *Laudato Si' no antropoceno: ecologia integral & arquitetura do cuidado ecumênico*.

Apesar de Edith Stein não se preocupar com a questão da ecologia integral, nas análises trazidas a esta pesquisa, porque tal temática estava desvinculada às preocupações de seu tempo, em vários momentos percebeu-se a clareza da autora quanto à importância da Criação dentro da Doutrina da imagem divina no ser humano e na Criação. Perceber-se-á isso nas belas expressões utilizadas por Stein como, por exemplo: o “Corpo místico da Criação” (em referência a Cristo como Cabeça da Humanidade e da Criação) e a “grande Eucaristia da Criação” (referindo-se à Santa Missa). Torna-se relevante perceber a importância do retorno ao centro da fé cristã, o Mistério da Santíssima Trindade; pois, por causa desse afastamento, houve a perda de referência da Doutrina da Criação no cristianismo ocidental. Com isso, gera-se o modo objetual de tratar a Criação com a falta de responsabilidade e de cuidado; e, com isso, menospreza-se o seu Criador.

O resultado final da pesquisa confirma a urgente mudança da perspectiva antropocêntrica atual para uma consciência do ser humano como parte da Criação; entretanto, sem abandonar a questão antropológica, porque sempre haverá o elemento humano por trás de uma pergunta, inclusive no âmbito ecológico. Além do mais, assumindo a teologia da Criação, experimentar-se-á que a Trindade é o centro de tudo, e não o ser humano; deslocar-se-á de uma compreensão arrogante de estar em um lugar melhor no criado, como também de uma visão utilitarista do meio ambiente.

Passando à fé na Criação, Livro escrito pelas duas mãos do Pai – o Filho e o Espírito Santo –, que contém a mensagem trinitária, a criatura humana entenderá seu lugar no plano salvífico: ao compartilhar com o cosmos seus elementos terrenos, porque microcosmos, sentirá empatia e compaixão por ele salvando-o; e

se (r)estabelecerá a relação de cuidado com o *Jardim* idealizado pelo Deus Trino para a estadia humana sobre a terra.

Uma última consideração, a respeito da estrutura textual da pesquisa: o uso do termo *Humanidade* com grafia inicial maiúscula, nesta dissertação, é tão somente para diferenciar o conjunto do gênero humano (Humanidade) e a essência humana (humanidade). Segue o mesmo uso, a terminologia *Criação* (para o conjunto da Criação) e *criação* como verbo substantivado. Desse modo, se quer evitar ambiguidades quanto ao sentido dos termos no presente texto. Outrossim, ocorrerá no texto o uso da palavra *tomasiano* (*a*) em vez de *tomista*. Tal opção se faz em coerência com o uso em vigor entre os especialistas da autora, porque optava pelos originais de Tomás de Aquino, em vez da escola que se lhe seguiu: o tomismo e o neotomismo.

2

Contexto histórico e teológico do Século XIX e XX e a trajetória de Edith Stein

Os decênios que delimitaram a Primeira (1914 – 1918) e a Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945) marcaram uma geração, produzindo desorientação e cisão. Surgiram os regimes comunistas e, com eles, o ateísmo agressivo. A crise impetrada em todos os âmbitos daquela sociedade, apontou às consciências a existência de sistemas filosóficos fissurados. Quanto ao cristianismo, nos anos que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, foi sendo notado o distanciamento gradual de muitos; entretanto, ocorria uma busca de outros pelo místico-religioso em termos pós-cristãos. Por outro lado, tanto o catolicismo como o protestantismo reapareceram, pois aparentemente pareciam abafados e mortos; e houve muitas conversões ao cristianismo no meio dos pensadores, como Friedrich Heiler, Max Scheler, Edmund Husserl e Edith Stein.¹

Quanto à teologia cristã alemã, naquele momento, apareceu como uma produção muito variada e inovadora: como a de Ernest Troeltsch e Adolphe von Harnack, em Berlim (suas teologias são comparadas com a que representou a de Tillich para a cultura protestante); em Marburgo, apareceu uma teologia abstrata baseada no neokantismo; Rudolf Otto correspondeu à teologia comparativa, cuja essência era o sentido cristão do absoluto; Friedrich Heiler significou as Ciências da religião; e Rudolf Bultmann, a Exegese bíblica; por sua vez, Karl Barth distinguia, a partir de sua produção teológica, a cultura e o cristianismo. A teologia católica do século XIX e início do século XX, na Alemanha, estava dividida entre a neoescolástica e o neotomismo; e destacam-se os teólogos Erich Przywara, Romano Guardini, Karl Adam e Karl Rahner. Na contracorrente da teologia moderna, apareceram os pensamentos de John Newman e Tomás de Aquino, com os quais Edith Stein manteve contato. Newman dava uma resposta à época moderna, marcada pelo protestantismo, como também respondia à tensão entre o neotomismo e a neoescolástica, com “um personalismo antropológico e

¹ GERL-FALKOVITZ, H-B., A história cultural alemã nas décadas de 1910-1930, p. 15-25; OLIVEIRA, P. R. F.; PAUL, C., Karl Rahner 100 anos, p. 13-23.

teórico-revelado, [com] a articulação da Revelação da Igreja”.² Outrossim, nessa época, eclodiram muitos movimentos eclesiais, como o Movimento da juventude, o Movimento universitário e o Movimento Litúrgico, dos quais Edith Stein participou.³

Stein, confessadamente patriota orgulhosa, apesar de não recair no manipulador nacionalismo da época, pertence à lista daquelas figuras que resistiram ao Nacional-socialismo.⁴ Stein vivenciou as dificuldades pelas quais passou seu país, os terrores da guerra, a perda do sentido humano e o *Terceiro Reich*, que a vitimou nos campos de concentração. A propósito, a autora deixou uma grande produção intelectual; e, por isso, seria pretensa toda e qualquer tentativa de abarcar, em poucas linhas, seu pensamento. Dessa maneira, primeiramente, se faz imprescindível verificar sua trajetória pessoal. Em seguida, dentro desse caminho, saber como a pensadora chegou ao seu conceito de pessoa humana pelo viés fenomenológico.

2.1.

A trajetória pessoal de Edith Stein

As palavras assertivas e contundentes de Edith Stein, logo abaixo, dizem respeito de sua trajetória como uma constatação; e expressam o seu itinerário ímpar. Com efeito, o início de seu percurso foi demarcado pela empatia; o seu *Meth-ódos* – caminho –, a fenomenologia; o fundamento de sua filosofia, a antropologia; e a sua visão educativa, uma *práxis* para ser vivida.

O que não estava em meus projetos, se encontrava nos projetos de Deus. E, quanto mais detalhes se me apresentam tais acontecimentos, mais viva se faz em mim a convicção de fé de que [...] toda a minha vida, até em seus menores detalhes, está prevista no plano da Providência divina; e que, ante os olhos de Deus que vê o todo, ela é uma coerência perfeitamente inteligível.⁵

² GERL-FALKOVITZ, H-B., A história cultural alemã nas décadas de 1910-1930, p. 35-38 (Interpolação nossa).

³ GERL-FALKOVITZ, H-B., A história cultural alemã nas décadas de 1910-1930, p. 15-25.

⁴ HERBSTTRITH, W., Edith Stein, p. 277; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 54; ROJO, E. G., El Siglo XX a la luz de Edith Stein, p. 35.

⁵ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 130.

2.1.1.

Um contexto histórico cindido

A Primeira Guerra Mundial, desencadeada pela Alemanha que despontava como grande potência europeia naquela época – economicamente, havia se desenvolvido a partir do crescimento industrial, pela produção e exportação de seus produtos; e, militarmente, quando se uniu ao Império Austro-húngaro, tornando-se um forte bloco na Europa Central –, teve como estopim a decisão e realização da guerra contra os Estados Balcânicos, resultando em dez milhões de mortos. Em 18 de janeiro de 1919, após a derrocada da Alemanha, o Tratado de Versalhes foi firmado entre as nações para assegurar a justiça e a paz; e, posteriormente, foi formada a Liga das nações entre os Estados Unidos, a França, a Inglaterra, a Itália e a Alemanha. Quanto à Alemanha, como humilhação, foi-lhe imposta a redução de seu exército, a desmilitarização de seus territórios à margem do Rio Reno; outrossim, não poderia ter nem contingente aéreo nem fabricar armas de guerra, e deveria desembolsar altos valores como restituição aos danos causados pela guerra nos outros países. Com isso, sobrevieram à Alemanha dificuldades econômicas, como a inflação dos preços das mercadorias, a instabilidade e o descrédito da primeira democracia alemã com a recente República de Weimar.⁶ Todo esse cenário, e o que ainda estava por vir, seria a base para a Segunda Guerra mundial em 1939.

O espírito de todos, no pós-guerra, era de desconfiança e temor, com uma terrível lassidão documentada pela grande quantidade de literatura de guerra. Além desses fatores, o egoísmo e a desilusão, a fome e a miséria fizeram surgir os regimes políticos nacionalistas e expansionistas, aparentemente acalentadores aos que estavam sem rumo e humilhados, porém capazes de abalar a pouca paz ainda existente como ocorreu com o Fascismo na Itália e o Nazismo na Alemanha.⁷

A crise econômica causada pela Grande depressão Americana, em 1929, deixou mais de 4 milhões de desempregados na Alemanha, desencadeando a organização do Estado nazista com um único partido: o Partido Nacional-

⁶ BEVILÁQUIA, C., *História Contemporânea*, v. 8, p. 266, 269, 277, 283; GERL-FALKOVITZ, H-B., *A história cultural alemã nas décadas de 1910-1930*, p. 21; SOLON, A. M., *A fenomenologia do Estado*, p. 76.

⁷ BEVILÁQUIA, C., *História Contemporânea*, v. 8, p. 285.

Socialista dos Trabalhadores Alemães (*Nationalsozialistische*).⁸ Após a tentativa frustrada de um primeiro golpe de Estado, em Munique (1923), Adolf Hitler conseguiu efetivar seu plano em 1932, quando o Partido conseguiu a maioria do Parlamento; e, no ano seguinte, o presidente de Hindenburgo o designou chanceler do *Reich*. A propósito, segundo os historiadores, a indústria foi a principal base sobre a qual se constituiu o Estado Nazista; e a corporação mais poderosa era o cartel *Interessengemeinschaft Farben* (Associação de Interesses Comuns Farben) ou *IG Farben*.⁹ Posteriormente, em 1941, apareceria a *IG Auschwitz*, a maior indústria química do Leste europeu; essa produziu borracha sintética, combustíveis para a aviação e de uso naval, plásticos e fibras sintéticas, e o terrível gás Zyklon-B, utilizado nas câmaras de extermínio dos campos de concentração. A principal mão de obra da *IG Auschwitz* foram os prisioneiros de guerra de toda a Europa e os judeus reclusos do campo de concentração de Auschwitz-Birkenau – local onde Edith Stein teve sua vida ceifada em 1942.¹⁰

Edith Stein, com personalidade intensa, de natureza hábil e com talento para historiadora, sabia analisar e descrever com liberdade e lucidez as situações daquele momento, fazendo dela uma protagonista da história.¹¹ Isso se faz perceber a partir de seu vasto epistolário, com cartas enviadas a amigos e familiares; grande riqueza, que deixa entrever o interior da pensadora e, também, o espírito da Alemanha no século XX, como neste breve trecho, retirado de uma carta de 19 de novembro de 1918, a seu amigo filósofo Roman Ingarden:

⁸ O Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores (*Nationalsozialistische*) foi reformado, em 1919, pelo austríaco Adolf Hitler. A base efetiva do Partido eram as duas organizações paramilitares da SS (*Schutzstaffel*) ou Esquadrão de proteção, e a SA (*Sturmabteilung*) ou Tropas de choque; além delas, havia a Gestapo, a polícia política que tinha a missão de acabar com qualquer oposição ao Estado Nazista. A difusão da ideologia nazista ocorreu por meio da propaganda nos setores de imprensa e rádio por Joseph Goebbels (BEVILÁQUIA, C., *História Contemporânea*, v. 8, p. 290, 291, 303).

⁹ Era formado por Basf, Bayer, Hoechst e outras empresas químicas e farmacêuticas alemãs. A IBM (responsável pelos dados de todos os judeus alemães), a Siemens (fabricante de telefones, telégrafos e rádios para a comunicação militar durante a guerra), a Nestlé, a Coca-cola e a Oetker (provedores da alimentação ao exército). As montadoras de automóveis BMW, GM, Ford e Volkswagen utilizaram a mão-de-obra dos campos de concentração em suas empresas nesta época (LIMA, C. C., *Os aliados ocultos de Hitler*, p. 27-35).

¹⁰ BEVILÁQUIA, C., *História Contemporânea*, v. 8, p. 290; LIMA, C. C., *Os aliados ocultos de Hitler*, p. 27.

¹¹ ROJO, E. G., *El Siglo XX a la luz de Edith Stein*, p. 27-28.

Desde que entre vós e mim, outra vez, se interpuseram as fronteiras do império – o que se fez notório na última semana –, muito me fez sentir em desgosto. Em certa medida, sinto-me corresponsável do que ocorre, e, por conseguinte, afetada também pela indignação que, sem dúvida alguma, apoderou-se de vós. Por um lado, compreendo perfeitamente vosso estado de ânimo e, às vezes, me surpreendo vendo os acontecimentos com o aspecto que vão tomando ali. Não me considero capaz de emitir um juízo, pois penso que as razões e as consequências sempre haverão de ser imprevisíveis. A partir do ponto de vista do sentimento, me encontro em um dilema insolúvel.

Uma, e outra vez, me esforço em vão por compreender o papel que julgamos os humanos na história do mundo. Há algum tempo me chamou a atenção uma passagem do Evangelho de Lucas: “O Filho do homem se vai, como está decidido. Porém, ai daquele que o há de entregar”. Acaso não tem isso uma implicação universal? Somos nós que originamos os acontecimentos, os quais carregamos com a responsabilidade. E, entretanto, no fundo não sabemos o que faremos; e não poderemos deter a história do mundo, ainda quando fracassamos nela. A partir daqui, isso não resulta fácil de compreender.¹²

A situação da pensadora torna-se ainda mais delicada, para desenvolver uma atividade acadêmica, por motivo de seu estado e de suas concepções religiosas, pois era mulher, judia e convertida católica. Nas primeiras décadas do século XX, a mulher encontrava grandes dificuldades de ser aceita para desenvolver um trabalho intelectual; por outro lado, se encontrasse um homem que reconhecesse sua aptidão, facilitaria sua entrada neste setor. Foi o que ocorreu com Edith Stein ao encontrar Edmund Husserl (1859 – 1938), mesmo quando no futuro – juntamente com Martin Heidegger (1889 – 1976) – esse não a tenha auxiliado a ascender a uma cátedra universitária.¹³ Entretanto, apesar de toda a sua dificuldade, sua experiência como mulher naquela sociedade concedeu-lhe uma sensibilidade profunda, uma compaixão pelos que sofrem, uma maturidade ante as vicissitudes, e uma não conformação com as situações, denunciando-as em suas análises como pensadora. Stein, identificada plenamente com o mundo naquele século, e se sentindo corresponsável pela história, enveredou em sua pesquisa por muitos temas relativos àquele contexto, dentre eles a formação feminina e o social humano.¹⁴

O tema sobre a formação da mulher ainda não estava desenvolvido na época de Stein e continha grandes lacunas. A pensadora se sentia motivada a

¹² STEIN, E., Cartas, p. 603.

¹³ ALES BELLO, A., A fenomenologia do ser humano, p. 12-13; ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 3.

¹⁴ ROJO, E. G., Edith Stein y tema de la mujer, p. 375-376.

desenvolvê-lo após ter dado várias conferências de caráter pedagógico em relação à participação das professoras na sociedade, realizadas na Alemanha e Suíça entre os anos de 1928 e 1932. A autora, relendo os acontecimentos pelos quais passava seu país – por exemplo, a presença do movimento feminista, espalhado por toda a Europa, que apontava aos vários problemas relativos ao tema da mulher –, com sensibilidade e sutileza especulativa, conscientizou-se da necessidade de responder a vários questionamentos que pululavam naquele momento: a quem se dirige o processo educacional e em qual circunstância histórica se realiza; e o que significa a feminilidade.¹⁵

Em uma dessas conferências, com o tema *A ética das profissões femininas*, na jornada de cursos em Salzburg, a impressão positiva que a pensadora deixou a respeito de si, a ponto de ser tema de uma resenha no Jornal *Heidelberger Boten* de 1º de outubro de 1930, revela um pouco desta intelectual alemã. Seguem algumas linhas da sobredita resenha.

Uma mulher deixou uma impressão indelével nesses cursos da jornada de Salzburg; sua palestra antecedeu por acaso, mas de modo conveniente, as demais explanações sobre o tema, antes que se abordassem as profissões isoladamente. Esta (*sic*) mulher, Edith Stein, é uma vizinha nossa; ela leciona no seminário das dominicanas em Speyer para futuras professoras, corrigindo, às vezes, uma centena de redações. Lendo seus trabalhos filosóficos esmerados – p. ex. (*sic*), um tratado sobre a relação entre a filosofia fenomenológica de Husserl, em cuja escola se formou, e a filosofia tomista – ficamos persuadidos de que esta (*sic*) mulher realizará algo de verdadeiramente grande pela Alemanha católica. Desde agora, no entanto, estamos convencidos de que sua atividade atual é importante e frutífera.¹⁶

Sem recair nos radicalismos e extremismos de alguns dos grupos do movimento feminista de sua época, Edith Stein estava preocupada em contrapor-se ao perigo das imposições do Nacional-socialismo sobre a concepção da mulher. A estruturação pedagógica extremamente masculinizada das instituições educacionais alemãs negava a capacidade intelectual feminina, e se considerava o sentimentalismo como formador de sonhadoras, jovens sem ideal e sem valores; negava-se, portanto, a formação intelectual, sobressaindo um emocionalismo entorpecedor das consciências. A principal questão de Stein era como pensar a

¹⁵ ALES BELLO, A., *A fenomenologia do ser humano*, p. 17.

¹⁶ VIEREISEL, E., *Resenha do Jornal Heidelberger Boten*, p. 26.

atuação da mulher nos campos profissional, social, político e eclesial sem existir uma educação adequada naquele momento.¹⁷

O contexto histórico no qual Edith Stein realizou as suas conferências, como já mencionado na abertura desta seção, foi o momento doloroso de reconstrução da Alemanha após a Primeira Guerra mundial. Entretanto, a pensadora não suspeitava o calvário pelo qual passaria no futuro; além do obstáculo de a mulher não ter chance de lecionar nas universidades estaduais (a própria Stein passou por isso quando só teve a oportunidade de se dedicar à formação de professoras em uma instituição católica não estatal, o Instituto Alemão de pedagogia Científica), em abril de 1933, Adolf Hitler pôs em prática as suas leis nazistas antissemitas: proibiu os judeus de trabalhar tanto em cargos públicos quanto em instituições privadas e reconhecidas pelo Estado; estavam também proibidos de atuar na área educativa. Por esse motivo, Edith Stein teve de abandonar definitivamente as suas aulas.¹⁸

Todo esse panorama, do contexto de uma Alemanha dividida, que se descortinava sob o olhar de Stein, a fez desenvolver uma consciência clara, fazendo-a se debruçar sobre o tema do social humano. Desde 1916, a autora dedicava-se a temas sociais muito próximos aos da Sociologia da passagem do século XIX ao XX. Contudo, seu interesse fenomenológico trouxe ao tema nova perspectiva, como ocorreu em sua tese doutoral, com a epígrafe *Sobre o Problema da Empatia* (*Zum Problem der Einfühlung*) de 1917, na qual descrevia a constituição do *si mesmo*, do *nós* e do *tu*.¹⁹ Em anos posteriores, aparece explicitamente o tema do social nas obras steinianas *Indivíduo e Comunidade* (*Individuum und Gemeinschaft*) de 1923, e *Uma investigação sobre o Estado* (*Eine Untersuchung über den Staat*) de 1925.

A consciência e responsabilidade forjadas em Stein, a partir do momento histórico no qual viveu, podem ser percebidas numa carta inédita dirigida ao Papa Pio XI no início do mês de abril de 1933, e encontrada nos arquivos do Vaticano. Nela se revela a situação pessoal da autora e seu espírito clarividente, que, como

¹⁷ ROJO, E. G., Edith Stein y tema de la mujer, p. 377-378; STEIN, E., Problemas da formação feminina, p. 146; TUROLO, J., Edith Stein e a formação da pessoa humana, p. 91.

¹⁸ ALES BELLO, A., Pessoa e comunidade, p. 20-21; SANCHO FERMÍN, F. J., La Biblia con ojos de mujer, p. 27; TUROLO, J., Edith Stein e a formação da pessoa humana, p. 85.

¹⁹ GERL-FALKOVITZ, H-B., A história cultural alemã nas décadas de 1910-1930, p. 22-24; ROJO, E. G., El Siglo XX a la luz de Edith Stein, p. 32-33.

tantas outras personalidades da resistência alemã nacional-socialista, pode ser nomeada como *profeta do holocausto*: muitos anos antes, percebeu o que Hitler faria aos judeus e à Igreja na Alemanha. A carta, que segue na íntegra, não é apenas uma denúncia ou indignação por parte da fenomenóloga, mas revela-se como cuidado com o ser humano, com a Alemanha e, sobretudo, por amor a Cristo.²⁰

Santo Padre!

Como filha do povo judeu, que, pela graça de Deus, há onze anos também é filha da Igreja Católica, me atrevo a expor ante o Pai da Cristandade o que oprime a milhões de alemães.

Há semanas vemos suceder-se acontecimentos na Alemanha que burlam toda justiça e humanidade, para não falar do amor ao próximo. Durante anos, os chefes nacional-socialistas pregaram o ódio aos judeus. Depois de haver tomado o poder governamental em suas mãos e armado seus aliados – entre eles, estão assinalados elementos criminosos –, tendo já aparecido os resultados dessa semeadura de ódio. Há pouco, o mesmo Governo admitiu que houve excessos, mas não podemos fazer ideia da amplitude desses feitos, porque a opinião pública está amordaçada. Porém, ao julgar pelo que se veio a saber por informações pessoais, de nenhum modo se trata de casos isolados. Sob a pressão de vozes do estrangeiro, o regime passou a métodos “mais suaves”. Deu-se por consignação de que não se deve “tocar em um só pelo de nenhum judeu”. Porém, com sua declaração de boicote, leva muitos ao desespero, porque com esse boicote rouba dos homens sua mera subsistência econômica, sua honra de cidadãos e sua pátria. Por notícias privadas, tenho conhecido, na última semana, cinco casos de suicídio por causa dessas perseguições. Estou convencida de que se trata só de uma mostra que trará muito mais sacrifícios. Pretende-se justificar com o lamento de que os infelizes não têm suficiente força para suportar seu destino. Mas a responsabilidade recai em grande medida sobre os que o levaram tão longe. E também recai sobre aqueles que guardam silêncio acerca disso.

Tudo o que aconteceu e, todavia, sucede diariamente, provém de um regime que se nomeia “cristão”. Desde semanas, não somente os judeus, senão milhares de autênticos católicos na Alemanha e, creio, no mundo inteiro, esperam e confiam que a Igreja de Cristo levante a voz para pôr término a esse abuso do nome de Cristo. Essa idolatria da raça e do poder do Estado, que no dia a dia esmaga por rádio as massas, acaso não é uma patente heresia? Não é a guerra de extermínio, contra o sangue judeu, um insulto à Sacratíssima Humanidade de Nosso Redentor, à Santíssima Virgem e aos apóstolos? Não está tudo isso em absoluta contradição com o comportamento de Nosso Senhor e Salvador, que ainda na Cruz rogou por seus perseguidores? E não é isso uma mancha negra na crônica deste Ano Santo, que deveria ser um ano de paz e reconciliação?

²⁰ ESCALERA, F. M., Edith Stein, testigo de la fe, p. 137; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 71; HERBSTTRITH, W., Edith Stein, p. 280.

Todos que somos fiéis filhos da Igreja e que consideramos com olhos despertados a situação da Alemanha tememos o pior para a imagem da Igreja se se mantiver em silêncio por mais tempo. Somos também da convicção de que, em longo prazo, esse silêncio de nenhuma maneira poderá obter a paz com o atual regime alemão. A luta contra o catolicismo se levará por um tempo em silêncio e, por agora, com formas menos brutais em comparação ao judaísmo, mas não será menos sistemática. Não falta muito, na Alemanha, que para algum católico ter algum cargo, terá antes de se entregar incondicionalmente ao novo rumo. Aos pés de Sua Santidade, pede a Bênção Apostólica.

Dra. Edith Stein

Docente do Instituto Alemão

de Pedagogia Científica do Colégio Marianum de Münster/Westphalia.²¹

2.1.2.

A fenomenologia na concepção de Edith Stein

Durante todo o contexto descrito acima – período de *entre-guerras*, das barbáries e das desumanidades ocorridas, principalmente por motivo da derrocada alemã e a consequente crise econômica –, houve um período fértil e criativo nas artes, na literatura e na filosofia, cuja extinção ficará patente no futuro. Nessa época, a filosofia ficará evidenciada por muitos teóricos como caótica,²² com multiplicidade de sistemas fissurados, traduzidos por um relativismo histórico carente de uma consciência histórica desejada no século XIX, porque incoerente com a realidade.²³

A propósito, serve como exemplo desses sistemas filosóficos o Positivismo, fundado no século XIX pelo francês Auguste Comte (1798 – 1857). Esse filósofo, marcado pelo período iluminista, fez eclodir o confronto entre valores coletivistas e valores individualistas; e, assumindo uma postura intelectualista, buscava um objetivismo positivista. Efetivou, por isso, a dicotomia indivíduo-sociedade, dificultando as análises dos fenômenos humanos em sociedade. Depois do clima pós-positivista, de meados do século XX, surge uma nova configuração, a das ciências do espírito,²⁴ que tinha por objetivo investigar o

²¹ STEIN, E., Carta ao PP. Pio XI, p. 29-31.

²² Wilhelm Dilthey e Karl Jaspers, por exemplo (GERL-FALKOVITZ, H-B., A história cultural alemã nas décadas de 1910-1930, p. 20).

²³ GERL-FALKOVITZ, H-B., A história cultural alemã nas décadas de 1910-1930, p. 20.

²⁴ As ciências do espírito: Husserl e Stein contrapõem-se decididamente contra o Positivismo (que afirmava a cultura humana passar por três estágios – o teológico, o filosófico e o positivo –, e no terceiro estavam as atividades do espírito ou as ciências da natureza). Husserl contrapunha as ciências da natureza às ciências do espírito que, segundo a mentalidade positivista e neopositivista,

sujeito humano, subtraindo-o da ótica filosófica insuficiente à compreensão do mundo social.²⁵

Edmund Husserl entra no debate, defendendo a autonomia das ciências do espírito em relação ao modelo investigativo físico-matemático, porém reivindica a prioridade da pesquisa filosófica sobre aquela fenomenológica, que aborda o ser humano em suas dimensões individual e comunitária. Husserl fundou a fenomenologia²⁶ na segunda metade do século XIX e início do século XX, buscando com insistência uma terceira via entre o subjetivismo e o objetivismo, tentando evitar o logicismo racionalista e o psicologismo empirista. Husserl, mesmo rejeitando o subjetivismo cartesiano e o apriorismo kantiano, sabia a respeito do pensamento cartesiano que o kantismo era a base teórica da sua análise. Por outro lado, o interesse da fenomenologia husserliana não estava na objetividade, como no caso de Kant, mas em como a consciência apreende tal dado; da mesma maneira perguntava-se como a pura objetividade é investigada em sua manifestação sem a presença da posição empírica.²⁷ Ao redor de Husserl, inaugurou-se uma Escola ou sociedade filosófica de interessados por sua fenomenologia; do *Círculo de Göttingen* aparecem Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hans Lipps, Roman Ingarden, Alexander Koyré,

a segunda seria subordinada e absorvida pela primeira. Edith Stein escreverá um longo ensaio chamado *Contribuições para a fundamentação filosófica da Psicologia e das ciências do espírito*, delimitando a psicologia e as ciências do espírito; pois, algumas posições da época entendiam a psicologia nessas ciências. A argumentação de Edith Stein é que, se a realidade psíquica difere do âmbito do espírito, então a psicologia é diferente das ciências do espírito. Stein subdivide as ciências do espírito entre ciências da cultura e a História, as empíricas e as apriorísticas; tais ciências são conhecidas atualmente como ciências humanas (ALES BELLO, A., A fenomenologia do ser humano, p. 142; ALES BELLO, A., Pessoa e comunidade, p. 109-119; ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 32; GOTO, T. A.; LIMA, T. M., Esboço para uma Teoria da personalidade a partir da fenomenologia de Edith Stein, p. 51-53; STEIN, E., Individuo y comunidad, p. 509; STEIN, E., Introducción a la filosofía, p. 888; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 393).

²⁵ ALES BELLO, A., A fenomenologia do ser humano, p. 36-44; ALES BELLO, A., Introdução à fenomenologia, p. 24; ALES BELLO, A., Pessoa e comunidade, p. 111; MORA, J. F., Positivismo, p. 1082-1084.

²⁶ Geralmente se aborda a fenomenologia de Husserl, como a fenomenologia em sentido estrito, pois existem outras: a fenomenologia de Friedrich Hegel, a kantiana, e a de Franz Brentano (o mestre de Husserl e de Freud), chamada de fenomenologia em sentido geral ou filosofia austríaca (PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 81; ZÚÑIGA Y POSTIGO, G., Ontologia fenomenológica, p. 262).

²⁷ ALES BELLO, A., A fenomenologia do ser humano, p. 33-50.

Theodoro Conrad-Martius e sua esposa Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering, Gerda Walther e Edith Stein.²⁸

A última a fazer parte da *Sociedade de Göttingen* foi Edith Stein, em 1913, que no futuro tornar-se-ia assistente de Husserl; foi ela quem realizou diretamente sua formação filosófica junto ao mestre e, para obter seu doutoramento em filosofia, teve-o como orientador em sua tese *Sobre o problema da empatia*.²⁹ Após abandonar a psicologia, que Edith Stein afirmava ainda “estar entre as fraldas”,³⁰ a autora escolheu a filosofia como resposta aos seus urgentes questionamentos. Não obstante, interessou-se pela fenomenologia husserliana, que a “[...] havia entusiasmado, porque consistia, fundamental e essencialmente, em um trabalho de clarificação, e porque desde o princípio ela mesma havia forjado os instrumentos intelectuais de que necessitava”.³¹ Em vista disso, a fenomenologia apoia todo o pensamento filosófico e místico steiniano como único fluxo em sua perspectiva. Pois, como ela confirma, na introdução de sua obra magna *Ser finito e ser eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser* (*Endliches und Ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*) (1938), foi formada na Escola de Edmund Husserl,³² recebendo como herança tal perspectiva. A filosofia e o método fenomenológico husserliano, segundo Clélia Peretti, constituem a trilha existencial traçada por Stein.³³

Edith Stein, em várias de suas obras, inicia apresentando o método que utilizará em suas análises: o fenomenológico. Em outras, como *O que é a fenomenologia?* (*Was ist Phänomenologie?*) de 1924, e *A significação da fenomenologia para a visão de mundo* (*Die Bedeutung der Phänomenologie für das Weltbild*) de 1932, trata sistematicamente sobre a fenomenologia.³⁴ No texto

²⁸ ALES BELLO, A., *A fenomenologia do ser humano*, p. 13.

²⁹ ALES BELLO, A., *A fenomenologia do ser humano*, p. 13.

³⁰ STEIN, E., *Vida de uma família judia*, p. 331.

³¹ STEIN, E., *Vida de uma família judia*, p. 331.

³² STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 13.

³³ PERETTI, C., *Nas trilhas de Edith Stein*, p. 75.

³⁴ Como nem o tempo nem o lugar proporcionam abertura a uma pesquisa sobre a posição dos outros seguidores de Husserl a esse respeito, se traz o significativo conceito de Maurice Merleau-Ponty sobre a fenomenologia de Husserl: “A fenomenologia é o estudo das essências, de todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir as essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira (*sic*) senão a partir de sua ‘facticidade’ (*sic*). É uma filosofia transcendental (*sic*) que coloca em

abaixo, retirado da segunda obra supracitada, Stein distingue o objetivo da fenomenologia, que era equivocadamente criticada, diante de outras correntes filosóficas.

Das distintas correntes do *neokantismo* ou do *criticismo* a fenomenologia se distinguia pelo fato de que não se orientava pelos métodos das ciências particulares, e sim pelas coisas mesmas [...]: assim foi nomeada a mudança que ela produziu como volta ao objeto. Frente ao empirismo, que pretende apoiar-se na mera experiência sensível, se distinguia como ciência das essências, e por essas duas razões aparecia como um retorno às mais antigas tradições: *Platão – Aristóteles – escolástica*.³⁵

Em *O que é a fenomenologia?*, Edith Stein afirma ser infeliz o epíteto dado à filosofia de Husserl, porém foi esse que ficou consagrado. A autora se explica, afirmando que os filósofos buscam as essencialidades objetivas e últimas, não os fenômenos ou as aparências; por isso, apresentam-se tantos mal-entendidos. Além disso, em seu texto, Stein destaca apenas algumas observações sobre o método, pois se vê impossibilitada de fazer uma introdução sucinta; e, aos que buscam conhecê-lo, aconselha estudar as obras fundamentais husserlianas.³⁶ São estas as suas pontuações: a busca pela verdade absoluta e o conhecimento objetivo;³⁷ o caráter intuitivo como meio de conhecimento natural, não devendo ser confundido com o conhecimento religioso sobrenatural, isto é, um meio de conhecimento específico das verdades ideais;³⁸ é uma filosofia original, a qual inicia uma nova etapa na história da filosofia.³⁹

No início de *Sobre o problema da empatia*, afirma Stein que – por se tratar de um tema controverso no qual apresentará o outro ser humano e as suas vivências, como dados investigando sua essência –, obrigatoriamente terá de orientar-se pela Redução fenomenológica⁴⁰ da filosofia de Husserl. De fato,

suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico” (MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da percepção*, p. 1).

³⁵ STEIN, E., *La significación de la fenomenología para la visión del mundo*, p. 548.

³⁶ STEIN, E., *O que é a fenomenologia?*, p. 217.

³⁷ STEIN, E., *O que é a fenomenologia?*, p. 217.

³⁸ STEIN, E., *O que é a fenomenologia?*, p. 218.

³⁹ STEIN, E., *O que é a fenomenologia?*, p. 219.

⁴⁰ Edmund Husserl utiliza termos para indicar o que é a Redução fenomenológica: *Epoché*, *Ausschaltung*, *Reduktion*. Todo esse método – o método completo é composto pela Redução

porque o objetivo da fenomenologia é clarificar e fundamentar o conhecimento com precisão, necessita excluir tudo quanto ponha em dúvidas a análise. A fenomenologia, segundo Stein, não se apoia na experiência natural, porque essa está sujeita a interpretações variadas; também não indaga nem descreve uma percepção em um dado singular, mas universal, segundo a sua essência. Stein, assim, com toda a humildade, afirma não ter clareza quanto à direção que tomará nessa investigação; e, como concretamente só tem o fenômeno *ser humano* para sua pesquisa, tomará para isso a sua corporeidade ou corpo vivo⁴¹ – conceito que será explorado no segundo capítulo da pesquisa.

Em *Sobre o problema da empatia*, coerente ao método escolhido pelo mestre, o da Redução fenomenológica, Edith Stein trouxe algo novo ao campo da fenomenologia. Investigando a essência do *eu* e a essência do *outro* enquanto sujeito, através da empatia, trouxe um dado de grande importância antropológico-filosófico: é através do ato empático que o indivíduo poderá alcançar uma compreensão de si mesmo, e isso será fundamento básico para uma fiel abertura ao *outro* e para viver em plenitude a pertença a uma comunidade. Desse modo, existem somente dois caminhos para se chegar à pessoa humana, o da experiência de si mesmo e o da experiência do outro.⁴² Portanto, sendo “[...] a empatia, um tipo *sui generis* de atos experienciais”,⁴³ onde *sui generis* quer falar “[...] de um gênero próprio, especificamente característico, que não se iguala a nenhum outro”,⁴⁴ a *Einfühlung* (empatia) constitui uma perfeita experiência fenomenológica do outro.

Em *A estrutura da pessoa humana* (*Der Aufbau der menschlichen Person*), obra compilada a partir de um curso de inverno realizado por Edith Stein em 1932-1933, e editada apenas postumamente em 1998, a autora apresenta o caminho sistemático a partir do método fenomenológico apreendido de seu mestre, abordando-o nas aulas que ministra. O princípio mais elementar do método

eidética (a busca de sentido dos fenômenos) e a Redução transcendental (o sujeito que busca o sentido, como ponto de partida da investigação) –, consiste em um ato voluntário que, a partir dele, não se quer construir algo, mas deixar-se guiar por algo, por sua essência, “pelas coisas mesmas” (ALES BELLO, A., *A fenomenologia do ser humano*, p. 40; ALES BELLO, A., *Introdução à fenomenologia*, p. 22-28; PERETTI, C., *Nas trilhas de Edith Stein*, p. 89).

⁴¹ STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, p. 79-82.

⁴² ALES BELLO, A., *A fenomenologia do ser humano*, p. 82-91; ROJO, E. G., *Edith Stein*, p. 35.

⁴³ STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, p. 88.

⁴⁴ SBERGA, A. A., *Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein*, p. 29.

fenomenológico – e base de toda pesquisa neste campo – é fixar a atenção ou o “retorno às coisas mesmas” (*wir wollen zu den Sachen selbst zurückgehen*).⁴⁵ Esse princípio está exposto, como argumenta Stein, no tomo II da obra husserliana *Investigações lógicas* (*Logische Untersuchungen*). O primeiro degrau desse método é *colocar entre parêntesis*, “suspender” o juízo, evitando todo “pré-juízo” das teorias e dos saberes anteriores, para somente assim captar a essência do que é analisado. Entretanto, a pensadora alemã adverte que isso não é empirismo, porque esse método da filosofia realiza apenas uma percepção e uma experiência de coisas particulares; o método fenomenológico dirige o olhar ao essencial, ao ser próprio das coisas, à essência universal. Stein, ao propor a sua antropologia filosófica, realiza a análise do ser humano acessando prioritariamente a experiência humana, quer dizer, o que experimenta em si mesmo e dos outros seres humanos, auxiliado pela intuição imediata. A autora é categórica, mais uma vez, asseverando sua antropologia a partir do único fenômeno que se apresenta: a experiência viva, mediada pela constituição corporal humana.⁴⁶

2.1.3.

A vocação antropológica da fenomenologia

Para obter um resultado satisfatório, o método fenomenológico de Husserl necessita passar pelas duas etapas da Redução fenomenológica: a primeira constitui-se da *eidética*, onde se busca o sentido das coisas; por detrás da segunda etapa, a *transcendental*, está um sujeito humano que busca tal sentido. É nessa segunda etapa, que está posto o elemento antropológico da fenomenologia. A partir disso, a pesquisa husserliana busca resposta a duas questões importantes: por que o ser humano procura o sentido das coisas, e quem é esse ser humano. De fato, o ponto de referência da análise husserliana é o próprio ser humano, que deve compreender-se como aquele que formula uma pergunta sobre a realidade.⁴⁷

Anna Maria Pezzella, em seu livro *A antropologia filosófica de Edith Stein*, afirma que existe uma prerrogativa interna importante dentro da

⁴⁵ LAVIGNE, J-F., Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein, p. 103.

⁴⁶ SBERGA, A. A. Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein, p. 347; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 590-591.

⁴⁷ ALES BELLO, A., A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica, p. 64; ALES BELLO, A., Introdução à fenomenologia, p. 26-27.

fenomenologia de Husserl como questão antropológica. A autora italiana afirmará que a antropologia fenomenológica contribuiu para com a antropologia filosófica, que teria como fundador Marx Scheler, discípulo de Edmund Husserl. Em suas aulas e textos, Husserl sempre evitou a expressão *antropologia*, que teria estreita ligação com o psicologismo e o relativismo da época, combatidos por sua filosofia. Apesar de o fundador da fenomenologia não se interessar por aquela disciplina, fazia uso constante de seu objeto em suas reflexões: o ser humano, com o seu psíquico, a sua consciência, o *eu puro*,⁴⁸ o espírito e o corpo animado ou vivo.⁴⁹

O tema do *corpo animado* humano – não simplesmente de um corpo físico ou da consciência humana, como faz na *Epoché* (Redução fenomenológica) – será o ponto de partida da abordagem husserliana.⁵⁰ Husserl utiliza dois termos, conservados na língua alemã, para distinguir qualquer corpo físico e o corpo animado ou a corporeidade: respectivamente, *Körper* e *Leib*. O primeiro vocábulo é germanização do termo latino *corpus*, significando um corpo morto ou corpo material, quer dizer, “[...] qualquer conteúdo que sensibilize a consciência, preencha uma forma extensa e seja sólido”.⁵¹ *Leib*, por sua vez, provém da língua alemã medieval *lîp*, utilizado tanto para o corpo humano quanto para a vida; somente posteriormente os dois vocábulos tornaram-se corpo animado (*Leib*) e vida (*Leiben*), como ainda permanecem em uso no alemão contemporâneo.⁵²

Husserl, contudo, quando distingue os vocábulos *Körper* (corpo físico) e *Leib* (corpo vivo ou animado) em sua filosofia, da mesma maneira como entende a língua germânica, não faz tal diferenciação de forma gratuita e ingênua. Para ele, embora o corpo vivo seja um objeto como os demais e esteja sujeito às leis e às propriedades, como quaisquer outros objetos, se distingue deles por relacionar-

⁴⁸ *Eu puro* é o conceito husserliano do *eu* humano anterior à somaticidade como pura *Erlebnisse* (vivência), isto é, como pura consciência e correlatos. Esse *eu*, segundo Stein, é o sujeito dos atos, do qual irradia toda a vida da consciência; e como o sujeito da vida do *eu* é a pessoa, ela não se diferencia do *eu puro* (ALES BELLO, A., A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica, p. 69-70; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 656; STEIN, E., Introducción a la filosofía, p. 778).

⁴⁹ PEZZELLA, A. M., L’antropologia filosofica di Edith Stein, p. 13-15.

⁵⁰ PEZZELLA, A. M., L’antropologia filosofica di Edith Stein, p. 16.

⁵¹ BARCO, A. P., A concepção husserliana de corporeidade, p. 3.

⁵² BARCO, A. P., A concepção husserliana de corporeidade, p. 3; MISSAGIA, J., O conceito husserliano de corpo, p. 201.

se com a experiência humana: o corpo animado, ao ser tocado, é percebido como os objetos; entretanto, ao ocorrer o toque do próprio corpo vivo, se percebe portador de sensações. Outra conclusão dessa experiência é compreender a corporeidade autônoma e livre aos movimentos; o corpo animado é um “órgão de vontade”, utilizando uma expressão husserliana. Tal distinção entre corpo físico e corpo vivo, em Husserl, serve para abordar o tema da unidade psicofísica humana como unidade real da vida psíquica com o corpo; o filósofo não concebe o dado anímico oposto ao corporal; nem esses são distintos entre si, como concebe o dualismo antropológico.⁵³ O *Leib* husserliano, portanto, não significa uma parte da pessoa humana, mas unidade inseparável numa corporeidade.⁵⁴

Edith Stein, assim como seu colega Max Scheler, segue os passos do mestre quanto à análise do ser humano; e, no caso da autora, mesmo percebendo a presença de elementos comuns ao humano aos outros seres, compreende que possui a esfera espiritual (abertura) como única realidade em si.⁵⁵ Assim, em sua antropologia filosófica, Stein parte do parecer husserliano de corporeidade – de sua *fenomenologia da corporeidade*.⁵⁶ A pensadora, para chegar à sua visão antropológica, teve de passar por um longo percurso em sua análise: primeiramente, dedicou-se ao tema da empatia – o qual fora mencionado na seção anterior –, dando-lhe o sentido antropológico; Husserl o havia tratado com valência filosófica em suas aulas, não na ótica puramente psicológica como processo cognoscitivo. O mérito de Stein está em formular, numa primeira tentativa, uma *fenomenologia da empatia*, diferenciando-a da ótica de outros

⁵³ O tema Dualismo antropológico é tão antigo quanto vasto em toda a história do pensamento ocidental e no cristianismo. Tem sua origem no tema ético, não no ontológico, o qual versava sobre o problema do mal. Ao ser sistematizado por Platão como o dualismo *corpo-alma*, desvalorizava o primeiro elemento ante a alma. O Neoplatonismo, com sua antropologia platônica e estoica, será a porta de entrada do problema no cristianismo; e influenciará muitos Padres da Igreja, dentre eles Agostinho de Hipona. Em sua migração até a Idade Média, influenciará e dividirá os teólogos medievais em escolas teológicas divergentes com base no platonismo e no aristotelismo. Contudo, será o filósofo francês René Descartes que inaugurará a Modernidade com o Dualismo cartesiano, contrapondo *mente-alma* e o *corpo-máquina*; e deixará fortes resquícios ao pensamento filosófico contemporâneo posterior (LA PEÑA, J. L. R., Dualismo, p. 231-232; LEVY, L., O dualismo cartesiano, p. 91; ROSA, W. P., O dualismo na teologia cristã, p. 12; SALVATI, G. M., Dualismo, p. 230; SOUZA, F., Dualismo cartesiano, p. 207-217; SUSIN, L. C., A criação de Deus, p. 104; VAZ, H. C. L., Antropologia filosófica, v. I, p. 46-49).

⁵⁴ BARCO, A. P., A concepção husserliana de corporeidade, p. 5-6; MISSAGIA, J., O conceito husserliano de corpo, p. 202-203.

⁵⁵ PEZZELLA, A. M., L'antropologia filosofica di Edith Stein, p. 17.

⁵⁶ PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 78.

renomados pensadores quanto ao tema, como Lipps e Scheler, representantes da formulação empática até àquele momento. Stein afirmava, a partir da análise da *Einfühlung* (empatia), que permite perceber a abertura intersubjetiva humana, a existência de uma estrutura humana dinâmica e unitária, levando a fenomenóloga a ver o ser humano, como também o fizeram Aristóteles e o Aquinate, como um microcosmos – um pequeno mundo em movimento, com os elementos material, vegetal e animal.⁵⁷

Edith Stein, enveredando por análises complexas da estrutura ontológica humana em suas esferas aparentemente inconciliáveis da natureza e do espírito,⁵⁸ apresenta as suas análises em torno da estrutura tridimensional da pessoa humana (corpo, psique e espírito), com visão integral, num plano experiencial-fenomenológico.⁵⁹ Além desse aspecto, Stein compreende o ser humano contemplando-o ainda sob outros dois: o homem como ser pessoal e a sua condição de imagem e semelhança de Deus.⁶⁰ De passagem, citar-se-ão as esferas que compõem a unidade humana na visão de Edith Stein, as quais serão retomadas e aprofundadas no segundo capítulo desta pesquisa.

Edith Stein diferencia *corpo* e *corporeidade*, como Husserl, levando em consideração que o sujeito humano é mais que um “corpo físico” (*Körper*) – como as outras coisas, está no espaço, tem formas distintas e pode ser apreendido como realidade material – e o define como um “corpo animado” ou “vivo” (*Leib*), porque vivo tem em si uma alma, que, por sua vez, faz parte do ser humano em sua unidade pessoal.⁶¹

Segundo Ales Bello, o tratado da autora sobre a alma (*Seele*) é uma das mais complexas propostas. Algumas vezes, *Seele* conotará psique; noutras, o conjunto psique e espírito, e ainda uma dimensão totalmente autônoma.⁶² Stein fundamentou e considerou, a partir do texto *Causalidade psíquica* (*Psychologische Kausalität*) de 1923, a existência da alma humana e, ao realizar

⁵⁷ PEZZELLA, A. M., L'antropologia filosofica di Edith Stein, p. 17-18.

⁵⁸ ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 31-35.

⁵⁹ GAUDIO, D., A immagine della Trinità, v. II, p. 366, 375.

⁶⁰ TUROLO, J., Edith Stein e a formação da pessoa humana, p. 58-60.

⁶¹ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 611.

⁶² ALES BELLO, A., A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica, p. 73.

uma análise fenomenológica da estrutura da pessoa humana, contribuiu para a existência de uma nova Psicologia – a Psicologia fenomenológica.⁶³

Edith Stein, para fazer sua análise do ser, abordou tanto a filosofia antiga, como a filosofia tomasiana e a filosofia moderna, fazendo notar suas distinções, mas também harmonizando-as no interior da filosofia cristã; e o ponto mais importante do encontro entre a antropologia aristotélico-tomasiana e a fenomenologia de Edith Stein é a concepção e a caracterização do que poderia ser o espírito no humano.⁶⁴

O *espírito (Geist)* é reconhecido como um sair de si mesmo, uma abertura para o mundo objetivo e subjetivo da experiência com outros seres humanos. O ser humano tem uma vida espiritual, pois é capaz de sair si mesmo e entrar em um mundo sem se perder;⁶⁵ significando a atividade voluntária e intelectual humana, sendo sua capacidade de conhecer e se auto conhecer, refletir sobre si e dialogar.⁶⁶

Outrossim, a fenomenóloga afirmará a necessidade do apoio da antropologia teológica para as suas pesquisas, porque apoiada na verdade revelada.⁶⁷ A metafísica ocidental tomasiana, com inspiração judaico-cristã, a filosofia moderna, que valorizava o ser a partir da autoconsciência, assim como os resultados das investigações a partir da adesão de Edith Stein ao catolicismo são o pano de fundo de sua contribuição antropológica. A autora afirmou, a partir dessa harmonização múltipla de pensamentos, a autocompreensão do ser humano como momento no qual ele compreende a Deus, fundamento de toda a sua realidade finita.⁶⁸

Em *A estrutura da pessoa humana*, a pensadora aponta a antropologia como base de sua filosofia;⁶⁹ e a antropologia convincente à autora, com

⁶³ GOTO, T. A.; LIMA, T. M., Esboço para uma Teoria da personalidade a partir da fenomenologia de Edith Stein, p. 53-54.

⁶⁴ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 102; LAVIGNE, J-F., Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein, p. 102.

⁶⁵ STEIN, E., Acto y potencia, p. 959.

⁶⁶ ALES BELLO, A., Pessoa e comunidade, p. 110; ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein p. 32; SANCHEZ FERMÍN, F., 100 fichas sobre Edith Stein, p. 178.

⁶⁷ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 587-588.

⁶⁸ MAC DOWELL, J. A., O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger, p. 16; SAVIAN FILHO, J., Edith Stein para além do debate “idealismo versus realismo”, p. 248.

⁶⁹ PEZZELLA, A. M., L’antropologia filosofica di Edith Stein, p. 13.

verdadeira concepção humana diante de tantas existentes em seu tempo,⁷⁰ baseia-se na metafísica cristã.⁷¹ Tal antropologia é formada de filosofia e teologia,⁷² e servirá de base a uma coerente pedagogia, porque voltada com atenção à verdade do ser humano – que busca compreender o seu fim último – a partir das fontes da revelação cristã.⁷³

2.1.4.

A visão educativa de Edith Stein

A chegada da *Fräulein Doktor Stein*, a Senhorita Dra. Stein, como passou a ser chamada nas Dominicanas de Speyer, veio em boa hora naquela instituição: coordenou três cursos: o do ginásio, o da Escola Normal e o do noviciado da Congregação religiosa.⁷⁴ A cadeira recebida por Stein foi a da Filosofia da educação. Diante da escolha, manifestou seu potencial para exercê-la: a capacidade empática, a firmeza em relação a si e aos outros, e o ser incansável no trabalho intelectual; além dessas potencialidades naturais de Stein, sua meta era o ideal da formação humana em geral, especificadamente a da mulher. Em seu período docente, Stein quis elaborar uma concepção católica de pedagogia, a partir de suas conferências, das quais surgiram os textos relativos à formação humana.⁷⁵

A questão educativa é uma ideia central na vida e obra de Stein, porém a autora não realiza uma sistematização, como ocorre no pensamento de outros pedagogos cristãos.⁷⁶ A única exceção se encontra no texto da conferência *As bases da formação feminina*, realizada em Bendorf am Rhein, em 1930. Embora

⁷⁰ Stein, em *A estrutura da pessoa humana*, analisará as antropologias de sua época: a de mentalidade idealista do século XIX, a da Psicologia do profundo, a da filosofia existencial de Martin Heidegger (SBERGA, A. A., Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein, p. 339-344; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 579-587).

⁷¹ SBERGA, A. A., Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein, p. 342; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 587-588.

⁷² STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 588.

⁷³ SBERGA, A. A., Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein, p. 343-344.

⁷⁴ NABUCO, M. N., Edith Stein, p. 42; ROJO, J. M. G., Jesucristo, p. 10.

⁷⁵ GELBER, L.; LEUVEN, R., Prefácio da primeira edição de 1959, p. 12-13; RUS, E., A visão educativa de Edith Stein, p. 32-33; SANCHÓ FERMÍN, F., La Biblia con ojos de mujer, p. 26.

⁷⁶ John Henry Newman (Stein traduziu sua obra *Ideia de universidade*), Maria Montessori (Stein elogia seu método pedagógico na carta de 20 de dezembro de 1935), Jacques Maritain, Madeleine Daniélou e Hélène Lubienska (RUS, E., A visão educativa de Edith Stein, p. 35-34).

os elementos sobre o conceito da educação steiniana estejam pulverizados em suas obras, como afirma o teórico francês Éric de Rus, merecem ser destacadas três características específicas de sua abordagem educativa: a) exige uma fundamentação antropológica, tornando clara a visão de ser humano; b) insiste sobre a dimensão interior humana, pois Stein concebe a educação como formação integral humana sobre essa base; e, c) a educação é um processo em direção a Deus.⁷⁷ Esta subseção seguirá a proposta do pedagogo francês.

Inicialmente, deve ficar claro a exigência de Stein por uma Filosofia da educação interessada por uma antropologia completa, a qual, por sua vez, não transcreve nenhum aspecto da pessoa humana; com isso, transparecerá quem é o ser humano em sua humanidade e unicidade.⁷⁸ A antropologia, a pedagogia e a metafísica cristã se interligam no pensamento steiniano: a) a pedagogia envolve a teoria da formação humana, integrando-as em uma visão global de mundo (a metafísica); b) a antropologia, ciência universal do espírito e do ser humano, pessoa espiritual em sua humanidade concreta, tem por objeto a estrutura de todas as formas espirituais humanas; e, c) a antropologia, porque envolve parte da metafísica, se vincula à pedagogia.⁷⁹

Ao eleger uma antropologia adequada, para responder a questão *Quem é o ser humano?*, Stein preocupa-se em salvaguardar a individualidade humana; tal nota humana, sendo misteriosa, habita a alma espiritual como cerne da sua personalidade.⁸⁰ De fato, questiona: “existe uma antropologia que possa ajudar-nos a compreender a individualidade? E como pergunta prévia a esta: existem ciências que tenham por objeto o indivíduo em sua individualidade?”.⁸¹ Naquele ínterim, as ciências da natureza buscavam uma lei universal de formação e estudavam o indivíduo como exemplar, nunca em sua individualidade; e as ciências humanísticas ocupavam-se da história da humanidade, de seus indivíduos

⁷⁷ RUS, E., A visão educativa de Edith Stein, p. 33-34 e 39; STEIN, E., As bases da formação feminina, p. 32.

⁷⁸ PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 124-125.

⁷⁹ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 59-60; PERETTI, C., Gênero, p. 57; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 561-562, 578.

⁸⁰ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 673. Ainda, no presente capítulo, se aprofundará o tema da individualidade ou singularidade humana.

⁸¹ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 581.

humanos e dos povos concretos.⁸² Edith Stein não considerava o ser humano um simples repetidor da espécie, como fazia o projeto nacional-nacionalista alemão com o mito da raça pura. O ser humano, tendo uma individualidade, não poderá ser reduzido ao mero conceito geral; pois é somente a partir da individualidade que pode existir um sério projeto educacional.⁸³ Por fim, Stein é categórica ao afirmar que “[...] a individualidade é consubstancial ao homem, e não se haverá compreendido a este último até que não se haja captado a primeira”.⁸⁴

Em segundo lugar, Stein insiste sobre a dimensão interior do ser humano, que, somente se tornando autenticamente *si mesmo*, tornar-se-á autenticamente humano; e, porque essa é a principal incumbência da educação, deve formar integralmente a pessoa humana. Portanto, a educação é um processo criativo, que deita raízes na interioridade humana; e seu axioma fundamental, conforme afirmam Éric de Rus e Clélia Peretti, é que a formação parte do interior humano e transborda no exterior.⁸⁵

Edith Stein caracteriza o ser humano como *pessoa*;⁸⁶ e, com igual afirmação, tem consciência de sua atividade espiritual. A esse conceito, Stein correlaciona os conceitos de *eu*, de *alma* e de *espírito*.⁸⁷ Com isso, delineia um complexo mapa relativo à interioridade humana, com níveis apresentados em relação num quadro unitário, no qual reafirma a centralidade do *eu* consciente de si que, percorrendo a superfície da alma até a sua profundidade, torna-se cada vez mais livre.⁸⁸

O conceito de liberdade é de capital importância na antropologia steiniana. Para a fenomenóloga, liberdade não é apenas uma qualidade, mas elemento constitutivo do *ser pessoa*; ser livre não se reduz apenas à capacidade de optar por algo, mas algo para ser alcançado e realizado permanentemente. Assim sendo, é

⁸² STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 582, 584.

⁸³ ALFIERI, F., A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein, p. 98.

⁸⁴ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 583.

⁸⁵ PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 31; RUS, E., A visão educativa de Edith Stein, p. 46-47.

⁸⁶ O conceito de pessoa humana ainda será tratado na segunda seção deste capítulo.

⁸⁷ STEIN, E., Essere finito e essere eterno, p. 395, 397.

⁸⁸ ALES BELLO, A., A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica, p. 79-80.

tarefa e a responsabilidade do ser humano alcançá-la tal qual desenvolver-se e crescer.⁸⁹

Angela Ales Bello afirma que o *eu*, em sua atividade espiritual, intervém no processo formativo por causa de sua liberdade; e que Stein, levando em consideração os conceitos tomasianos de matéria e forma, se atém à relação entre os elementos do *eu* e do *si mesmo*. Esses elementos são e não são a mesma coisa: são uma só coisa, pois correspondem à unidade do ser humano; mas, se diferenciam por causa da complexidade interna humana, que não admite uma redução desses dois elementos entre si.⁹⁰

O tema da formação do *si mesmo* foi tratado por Stein, segundo afirma Mariana Kusano, em suas duas obras de antropologia filosófica: *A estrutura da pessoa humana* e *A estrutura ôntica da pessoa e a problemática de sua consciência*,⁹¹ e, em ambas, a temática está associada ao conceito steiniano de liberdade humana.⁹²

Na primeira obra, a autora faz análise do *eu* e da formação do *si mesmo*; a liberdade é apresentada associada à responsabilidade humana para com a formação do *si mesmo*. No dizer de Edith Stein, “que quer dizer que o homem é responsável de si mesmo? Quer dizer que do *eu* depende o que ele é, e que se lhe exige fazer de *si mesmo* algo concreto: pode e deve formar-se a si mesmo. [...]. Ele é alguém que diz de si mesmo *eu*”.⁹³ Tal “informação”, em liberdade, significa *sair de si* ao encontro do mundo.⁹⁴

Em *A estrutura ôntica da pessoa e a problemática de sua consciência*, Stein redimensiona o tema da liberdade humana. Dessa vez, verifica o problema da liberdade humana nos diversos modos do agir humano, desenvolvendo tal questão a partir da vida anímica natural-espontânea, da vida dona de si mesma e

⁸⁹ SANCHO FERMÍN, F. J., 100 fichas sobre Edith Stein, p. 176-177.

⁹⁰ ALES BELLO, A., A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica, p. 79.

⁹¹ A obra tem o título original alemão *Natur, Freiheit und Gnade*, e aparece traduzida para outras línguas com títulos diferenciados: *La struttura ontica della persona* (dentro da coletânea italiana *Natura, persona, mistica – per una ricerca Cristiana della verità*, a cargo de Angela Ales Bello); *Naturaleza, libertad y gracia* (tradução espanhola a cargo de Alberto Pérez, OCD); *De la Personne. Corps, âme, esprit, Fribourg* (tradução francesa a cargo de Philibert Secretan).

⁹² KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 115.

⁹³ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 648.

⁹⁴ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 19.

da vida na graça;⁹⁵ em outras palavras, de uma *pré-liberdade*: que coincide com o estado natural humano limitado pela contingência de nascer, crescer e morrer igual à de qualquer outro ser vivo; da *liberdade da razão*: apesar dessa limitação contingente, o indivíduo toma consciência de que é um ser dotado de razão, podendo e devendo dar sentido à sua vida através de opções refletidas e acertadas; da *liberdade interior*: o sujeito humano, mesmo sendo racional, percebe em si a existência do mundo interior no qual é chamado a adentrar.⁹⁶

Logo, o *si mesmo* “[...] é matéria de formalização do *eu*, por sua livre atuação, pode determinar aquilo em que o ser humano se converterá. Aqui reside a diferença específica entre o *eu* e o *si mesmo* [...], pode ser entendida em termos de atividade e passividade”.⁹⁷

Ante a apresentação de tais conceitos, a formação pertence ao sujeito ativo;⁹⁸ isto é, ele é capaz de ser *sujeito* e *objeto* da formação. Toda formação é crescimento e atividade reflexiva. Nela se encontram um fazer e um padecer, quais duas faces de uma mesma moeda; pois há o pressuposto de uma matéria que é assimilada e formada, e uma forma que assimila e forma. O fim da atividade formadora é formar harmoniosamente a interioridade humana, sua alma espiritual,⁹⁹ para que, chegando “em seu lugar”, entre em quietude, claridade e paz. Contudo, após todo esse processo, ainda não cessou a formação da pessoa humana; e, após receber uma boa quantidade de material espiritual, deverá elaborá-lo racionalmente para mover-se e atuar. Ela deverá criar e formar a si

⁹⁵ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 116.

⁹⁶ SANCHO FERMÍN, F. J., 100 fichas sobre Edith Stein, p. 176.

⁹⁷ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 118.

⁹⁸ Formação ou *Bildung* (termo da língua alemã) é utilizado por Edith Stein em muitos de seus textos e obras; a autora raramente utiliza o verbo educar (*erziehung*). O verbo educar está subordinado ao verbo formar (*bildung*). De acordo com Stein, *Bildung* é *Selbstbildung* (autoformação); isso também serve ao conceito de educação. Além do mais, como todos os substantivos verbais, *formação* aponta para duas definições: um estado, como determinação da personalidade, *habitus*, a estrutura espiritual; também um processo, como sinônimo e produto da educação, em sentido de desenvolvimento (BRUSTOLIN, L. A.; TEIXEIRA, P. E., A educação em Edith Stein, p. 40; DICIONÁRIO DE ALEMÃO-PORTUGUÊS, *Bildung*, p. 210; MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 78-79; TUROLO, J., Edith Stein e a formação da pessoa humana, p. 64).

⁹⁹ Na alma espiritual, existe um centro e uma periferia: uma superfície e uma zona profunda. Durante o processo formativo, a alma recebe as matérias espirituais do mundo externo: umas pertencem à sua superfície; outras, à sua profundidade; tal divisão ocorre por conta da lei interna à alma que decide tal ordem. Por isso, a alma pode ser denominada como “pequeno mundo” (microcosmos) (STEIN, E., Sobre el concepto de formación, p. 186-189).

mesma, plasmando sua própria essência; a partir daí, demonstrará a eficácia formativa em seu cotidiano.¹⁰⁰

O processo formativo inicia quando a sujeito humano é uma criança, antes mesmo que alcance o uso de sua liberdade e intervenha formativamente a si mesmo. Logo, não se pode afirmar que a formação depende só do formando; e aqui entra o papel de todos os agentes da formação, os formadores humanos. É da incumbência desses agentes proporcionar materiais formativos adequados e assimiláveis ao sujeito humano quando este ainda não pode fazê-lo por si mesmo; e é do ambiente formativo externo, da família, das instituições educativas e da sociedade que provêm esses materiais. Entretanto, Stein afirmará que nenhum material humano ou medida de formador humano são capazes de transformar a natureza humana; eles só contribuem às possíveis direções formativas existentes *apriori* na alma humana. A pensadora compreende que Deus é o único arquétipo e formador, por excelência, do ser humano, porque obra de Sua providência; e os educadores, instrumentos nas mãos de Deus.¹⁰¹ Sendo esse o terceiro elemento da abordagem pedagógica de Stein.

A proposta de Stein – quanto a uma antropologia fundamentada na metafísica cristã, a qual concebe o ser humano criado à imagem e semelhança do Deus Trindade –, vai de encontro às propostas de sua época que acreditavam que o ser humano vinha ao mundo do nada e ao encontro do nada. A educação baseada em uma antropologia cristã conta, portanto, com a iluminação divina; e, somente a partir da Revelação poderá aproximar-se da natureza original de cada pessoa humana. De fato, igual iluminação torna-se essencial no processo formativo, pois a espiritualidade cristã atinge a abertura interior humana; e, por sua vez, acessa a individualidade humana em seu núcleo.¹⁰²

Edith Stein afirma que o principal objetivo da formação é conduzir a Deus, pois “o objetivo último do homem é a vida eterna”.¹⁰³ Logo, a formação religiosa é a parte mais importante em sua visão educativa; pois a fé abre o interior humano à Pessoa do Criador. Também se encontrará com Jesus Cristo, fundamento

¹⁰⁰ STEIN, E., Sobre el concepto de formación, p. 186-189.

¹⁰¹ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 574; STEIN, E., Sobre el concepto de formación, p. 188-192; TUROLO, J., Edith Stein e a formação da pessoa humana, p. 70.

¹⁰² SBERGA, A. A., A formação da pessoa em Edith Stein, p. 175, 178-179; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 573.

¹⁰³ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 745.

religioso da vida numa visão coerente de mundo (dimensão metafísica), de ser humano (dimensão antropológica), da existência (dimensão ética) e de um sentido final (dimensão soteriológica).¹⁰⁴ Por isso, a autora não hesitou em falar da necessidade de uma educação eucarística como proposta de configuração a Jesus Cristo porque, abandonado ao Pai do Céu, entregou-se por cada ser humano.¹⁰⁵ Afinal, “a ação eucarística é o ato pedagógico mais essencial: a cooperação de Deus e o homem”.¹⁰⁶

2.2.

A investigação fenomenológica da pessoa humana

O grande divisor de águas, dentro do pensamento antropológico-fenomenológico de Edith Stein, foi o seu encontro com Jesus Cristo; no entanto, desde quando a autora buscava encontrar a verdade, procurava-O como anelo. A inquietação sobre a questão do tópico *pessoa humana* – seja antes da conversão ao cristianismo, seja no período de aprofundamento na leitura de autores da filosofia cristã medieval – transparece a inquietação interior de Stein, assim como a sua preocupação com os outros seres humanos buscadores de respostas. A autora pôde refletir sobre o interior do *núcleo* humano: “lugar” de encontro e de descanso da interioridade humana e, ao mesmo tempo, impulso ao encontro do outro – imagem da dinâmica no interior do Deus Trino.

2.2.1.

O Encontro com a Verdade: conversão ao cristianismo

O período antecedente à conversão de Edith Stein ao cristianismo, no qual a autora afirma ter professado um ateísmo radical,¹⁰⁷ foi marcado pela presença de uma graça preparatória:¹⁰⁸ as impressões deixadas pelo primeiro encontro com a Cruz de Cristo, quando a fé cristã iluminou e fortificou de maneira resiliente a

¹⁰⁴ RUS, E., A visão educativa de Edith Stein, p. 107-108; STEIN, E., As bases da formação feminina, p. 120.

¹⁰⁵ RUS, E., A visão educativa de Edith Stein, p. 120.

¹⁰⁶ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 745.

¹⁰⁷ HERBSTTRITH, W.; RICHARD, M-D., Conversão, p. 15.

¹⁰⁸ STEIN, E., La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza, p. 71.

amiga Anna diante da morte do esposo Reinach no *front* de guerra;¹⁰⁹ e a reflexão fenomenológica sobre a fé, com o testemunho da recente conversão dos amigos Max Scheler, Adolf Reinach e Conrad-Martius ao cristianismo, que a intrigava por serem pessoas cultas.¹¹⁰ Por outro lado, estava sob o selo do coração de Stein, como um segredo, o que lhe ocorreu internamente neste período: “estou a ponto de passar à Igreja Católica. Sobre o que me levou a isso, nada lhe escrevi. E a verdade é que isto é difícil de dizer, e impossível de escrever”.¹¹¹

O encontro com Teresa de Jesus, através de sua autobiografia intitulada *Livro da vida*, na casa de sua amiga Hedwig Conrad-Martius, concede a Stein a iluminação definitiva à sua conversão durante o verão de 1921.¹¹² Entretanto, todo esse processo, que culminou com o Batismo de Edith Stein na Igreja Católica, em 01 de janeiro de 1922, não a separou de suas origens judaicas; ao contrário, a fez descobrir novos laços de pertença ao povo de Israel.¹¹³ A propósito, o Batismo de Edith Stein foi um evento ecumênico, pois a sua “madrinha” de Batismo foi a amiga protestante Hedwig Conrad-Martius; por isso, Stein homenageou tanto a Teresa de Jesus quanto a essa sua amiga, acrescentando a seu nome Teresa-Hedwig.¹¹⁴ A sua descoberta da pessoa de Jesus Cristo, o Redentor do povo escolhido, acompanhará Stein até o fim: escreveu sobre o tema no último capítulo de *Ser finito e ser eterno*, como harmonização do judaísmo com o cristianismo.¹¹⁵ O Mistério Pascal de Cristo é, portanto, a chave pela qual se deve interpretar a experiência espiritual de Edith Stein.¹¹⁶

Edith Stein, através da carta endereçada à sua amiga Ir. Calista Kopf, de 12 de fevereiro de 1928, apresenta a sua experiência pós-conversão ao cristianismo.

¹⁰⁹ MIRIBEL, E., Edith Stein, p. 55; ROJO, J. M. G., La seducción de Teresa de Jesús en Edith Stein, p. 16.

¹¹⁰ HERBSTTRITH, W.; RICHARD, M-D., Conversão, p. 16; SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 17.

¹¹¹ STEIN, E., Cartas, p. 721. Tal fragmento pertence a uma carta de Stein, de 15 de outubro de 1921, enviada a Roman Ingarden meses antes de seu Batismo.

¹¹² MIRIBEL, E., Edith Stein, p. 59; HERBSTTRITH, W.; RICHARD, M-D., Conversão, p. 17; ROJO, J. M. G., Jesucristo, p. 10; ROJO, J. M. G., La seducción de Teresa de Jesús en Edith Stein, p. 16.

¹¹³ CHALMERS, J.; MACCISE, C., Perder para ganhar, p. 16. Quanto a esse tema, será aprofundado na última parte desta dissertação.

¹¹⁴ HERBSTTRITH, W.; RICHARD, M-D., Conversão, p. 18.

¹¹⁵ MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 84-85.

¹¹⁶ SILVA, L. C. C., Edith Stein, p. 113.

Fala sobre sua insegurança diante do novo, dos equívocos sobre a fé cristã, mas também de uma nova retomada, com atitude eclesial.

No tempo imediatamente anterior à minha conversão, e, depois, durante um certo período, cheguei a pensar que levar uma vida religiosa significaria deixar de lado tudo o que é terreno e viver tendo o pensamento única e exclusivamente nas coisas divinas. Porém, pouco a pouco, compreendi que neste mundo se nos exige outra coisa e que, inclusive na vida mais contemplativa, não se deve cortar a relação com o mundo; creio, inclusive, que quanto mais profundamente alguém está em Deus, tanto mais deve, neste sentido, “sair de si mesmo”; quer dizer, adentrar no mundo para comunicar-lhe a vida divina.¹¹⁷

O Liceu de Speyer, pertencente às Irmãs Dominicanas de Santa Maria Madalena, foi o ambiente no qual Stein deu novo rumo à sua vida intelectual e espiritual. Ela enriquecerá, pelo contato e diálogo com o pensamento cristão, a sua reflexão iniciada sobre a pessoa humana desde quando estava na escola fenomenológica.¹¹⁸ Residindo por um tempo naquele local, lecionou e fez vários trabalhos acessórios; por isso, teve tempo para aprofundar muitos estudos da filosofia cristã. Por ser professora na Escola Normal das Mestras dominicanas, adaptou-se ao mundo católico após sua conversão ao cristianismo; e, por motivo de seu novo percurso, teve de fazer estudos críticos a respeito da filosofia católica. O padre jesuíta, e filósofo da religião, Erich Przwara foi quem a animou a traduzir a obra de John Newman e a obra *Quaestiones disputatae de Veritate* (*Questões sobre a verdade, De Veritate* daqui para frente) de Tomás de Aquino. A partir do encontro com a *Philosophia Perennis* do Aquinate, Stein, mesmo permanecendo com uma impostação fenomenológica, desacreditará da autonomia absoluta da razão. Após o encontro com Tomás de Aquino, a impostação teológica de Stein será tradicional, oscilando entre a teologia mística, e a teologia tomasiana da *Sacra Doctrina*.¹¹⁹

A tradução do *De Veritate* – e a reorganização desse texto, com acréscimos de comentários que serviriam para conduzir o leitor moderno –, fez Stein trazer a raiz de sua conversão para dentro de sua filosofia: o diálogo entre

¹¹⁷ STEIN, E., Ein ausfschluBreicher Brief, p. 202-203.

¹¹⁸ RUS, E., A visão educativa de Edith Stein, p. 26.

¹¹⁹ GAUDIO, D., A immagine della Trinità, v. I, p. 105-107; HERBSTTRITH, W., Edith Stein, p. 278-279, 292; NABUCO, M. A., Edith Stein, p. 47; NEYER, M. A., Edith Stein, carmelita descalza, p. 243-245; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 105; ROJO, J. M. G., La seducción de Teresa de Jesús en Edith Stein, p. 18.

Escolástica tomasiana e fenomenologia. Iguais comentários de Stein, no *De Veritate*, estão em torno dos temas metafísicos (a *analogia entis*)¹²⁰ e epistemológicos (relação entre a ontologia formal husserliana e a sistematização dos transcendentais tomasianos¹²¹);¹²² porém, a pensadora alemã realizou este grande trabalho a duras penas.¹²³ Ao término da tradução, Stein percebeu a sincera busca do Doutor Angélico pela verdade, aprendendo desse outro mestre que a fé também é um caminho à verdade.¹²⁴ Stein, desenvolvendo um interesse pelo pensamento medieval, além das obras do Aquinate e de sua Escolástica,¹²⁵ também leu Boécio de Roma (480 – 524)¹²⁶ e Duns Escoto (1266 – 1308);¹²⁷ enveredou por essas sendas, ampliando o tema da pessoa humana em seu pensamento. Esses filósofos, assim como Agostinho de Hipona (354 – 430) – um dos Padres da Igreja que teve seu pensamento aprofundado por Stein quanto ao tema sobre a *pessoa* –, serão retomados nas seções a seguir.

Outro Padre da Igreja que contribuiu para formar o aspecto da dimensão místico-espiritual de Edith Stein foi o Pseudo-Dionísio Areopagita.¹²⁸ Stein era profunda conhecedora da doutrina dionisiana, e traduziu o *Corpus Dionysiacum* do original grego à língua alemã entre 1940 a 1941 – obra incompleta, até então, na língua germânica. A partir desse trabalho, escreveu *Caminos do conhecimento de Deus. A “teologia simbólica” do Areopagita e seus pressupostos objetivos* (*Wege der Gotteserkenntnis. Die “Symbolische Theologie” des Areopagiten und*

¹²⁰ O tema da *analogia entis* será explorado no último capítulo da presente pesquisa.

¹²¹ Edith Stein escreveu, em 1929, em comemoração ao 70º aniversário natalício de Edmund Husserl, a obra *Da Fenomenologia de Husserl à Filosofia de Santo Tomás de Aquino*.

¹²² GÓMEZ, M. R., Edith Stein y el “De veritate” de Tomás de Aquino, p. 4-5.

¹²³ As dificuldades iniciais da fenomenóloga à tradução da obra tomasiana, apesar de ser exímia conhecedora do latim, foram a terminologia utilizada pelo Aquinate e por não entender o método do Doutor Angélico, destoante da forma investigativa direta e objetiva da autora (GELBER, L. Préface des éditeurs, p. 22; MATRE DEI, T., Edith Stein, p. 99-107).

¹²⁴ MADRE DEI, T., Edith Stein, p. 99-107.

¹²⁵ GÓMEZ, M. R., Edith Stein y el “De veritate” de Tomás de Aquino, p. 4; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 105.

¹²⁶ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 1.

¹²⁷ ALFIERI, F., A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein, p. 1.

¹²⁸ Autor do final do século V do cristianismo cuja autoridade era reconhecida pela Igreja. São seus escritos: *De coelesti Hierarchia* (*Sobre a Hierarquia celeste*), *De Ecclesiastica Hierarchia* (*Sobre a Hierarquia da Igreja*), *De Divinis Nominibus* (*Sobre os Nomes divinos*) e *De mystica Theologia* (*Sobre a Teologia mística*). O autor apresenta o caminho da divinização por meio do conhecimento de Deus pelos símbolos, pelo discurso intelectual e pela obscuridade da fé (LUNAS, T. H. M., Introducción, p. 3-64; STEIN, E., Caminos del conocimiento de Dios, p. 126-133).

ihre sachliche Voraussetzungen).¹²⁹ Do Pseudo-Dionísio, Stein recebeu o pensamento místico com as dimensões intelectual e experimental; pois fazer teologia não implica somente um discurso sobre Deus como objeto. A experiência mística representa um grau supremo da autocomunicação entre Deus e a consciência humana, à qual o Padre grego denomina “secreta”, isto é, impossível de descrever com categorias humanas.¹³⁰

Do onomástico religioso de Edith Stein no Carmelo Descalço, *Teresa Benedita da Cruz*, pode-se deduzir duas espiritualidades que serviram de eixo para sua vida interior; e, a partir de uma delas, o entendimento profético de seu martírio.

Do primeiro nome religioso, *Teresa*, advém a espiritualidade carmelitana, a qual marcou profundamente Edith Stein pelo motivo de a autora ter ingressado e feito sua profissão religiosa no Carmelo Descalço, inicialmente em Colônia-Lindenthal (Alemanha, 1933) e, fugindo da perseguição nazista, em Echt (Holanda, 1938).¹³¹ Como mencionado anteriormente, Teresa de Jesus influenciou Stein desde a sua conversão; e isso é percebido nas várias obras da autora alemã,¹³² sendo central em sua espiritualidade a busca de Deus e o encontro com Ele na alma.¹³³ De Teresa de Jesus e sua obra *Castelo interior*, Edith Stein irá afirmar que “[...] o *Castelo interior* é insuperável: seja pela riqueza da experiência interior da Autora (*sic*), que, quando escreve, havia chegado ao mais alto grau da vida mística; seja por sua extraordinária capacidade de expressar em termos inteligíveis suas vivências interiores”.¹³⁴ Através desse estudo, apresenta a

¹²⁹ O artigo só foi publicado após a morte da autora, em 1946, na revista holandesa *Tijdschrift voor Philosophie* (SANCHO FERMÍN, F. J., 100 fichas sobre Edith Stein, p. 156-157).

¹³⁰ ALES BELLO, A., *Il senso del sacro*, p. 105; GAUDIO, D., v. I, *A immagine della Trinità*, p. 105-107.

¹³¹ CRISAN, T.; PALAZZINI, P., *Decretum de heroicitate virtutum ven. Theresiae Benedictae a Cruce*, p. 85-84.

¹³² O texto steiniano original *Die Seelenburg* (*O Castelo interior*) de 1936, conjuntamente com *A filosofia existencial de Martin Heidegger*, é um apêndice de *Ser Finito e ser eterno*; segue da mesma maneira a tradução espanhola. Na tradução italiana, pertence ao livro *Natura, persona, mística*, sob organização de Angela Ales Bello. Além desse texto, *Uma mestra na educação e na formação: Teresa de Jesus* (*Eine Meinsterin der Erziehungs und Bildungsarbeit: Theresia von Jesus*) de 1934; e *Amor com amor. Vida e obra de Santa Teresa de Jesus* (*Liebe un Liebe. Leben und Werk der heiligen Theresia von Jesus*) de 1934. Stein também faz alguns comentários sobre o pensamento da Doutora da oração, Teresa de Jesus, no capítulo VII de *Ser finito e ser eterno*.

¹³³ SANCHO FERMÍN, F. J., *Acercamiento de Edith Stein a san Juan de la Cruz*, p. 192.

¹³⁴ STEIN, E., *Il Castello interiore*, p. 117-118.

conquista interior humana, passo a passo, de libertação da alma dos obstáculos à perfeição; com isso, o pensamento de Edith Stein aponta ao cuidado interior que, sendo vital, envolve toda a pessoa humana.¹³⁵

Edith Stein aponta Teresa de Jesus e João da Cruz, a *pari passu*, como importantes mestres de fé na condução para Deus.¹³⁶ A autora conheceu com profundidade a doutrina de João da Cruz, a ciência da Cruz, a qual apreendeu e viveu como *práxis* em toda a sua existência de convertida, até ao seu martírio. Stein escreveu, como última obra, *A Ciência da Cruz: estudo sobre são João da Cruz (Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz)* de 1942; obra que aponta grande maturidade filosófico-espiritual da carmelita. O texto foi encomendado pelos superiores da Ordem Carmelita Descalça, servindo de marco à comemoração do 4º centenário de nascimento do Santo. A confecção da obra pela carmelita alemã, em função do curto tempo para ajuntar material e escrever o livro, além de seu estado interior, lhe custou demasiado.¹³⁷ Dessa maneira, iluminada pela mística carmelita, Stein não mais desejava unir fé e razão como método para compreender o ser humano, mas reconhece a incapacidade de penetrar totalmente na verdade, linguagem que somente a alma unida a Deus compreende.¹³⁸

O segundo onomástico religioso de Edith Stein, *Benedita*, é uma homenagem à espiritualidade beneditina. Na Alemanha da época de Stein, iniciaram-se vários movimentos dos quais a pensadora participou. Um deles foi o Movimento Litúrgico, ocorrido especialmente nas abadias beneditinas de Beuron e Maria Laach, as quais Stein frequentava. Segundo Erich Przywara, existia uma tensão entre mística ortodoxa, as devoções litúrgicas e o escatologismo protestante assimilado pela liturgia católica beneditina alemã com caráter de universalidade; porém, também estava presente o princípio de se formar comunidade como contraposição ao individualismo. Edith Stein gostava de referir-se, quanto à liturgia na Abadia de Beuron, como a antessala do céu; e à da Abadia de Maria Laach como seu retorno do exílio. Outro fato importante, quanto

¹³⁵ PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 294.

¹³⁶ ROJO, J. M. G., La seducción de Teresa de Jesús en Edith Stein, p. 18; SANCHO FERMÍN, F., Acercamiento de Edith Stein a san Juan de la Cruz, p. 197; STEIN, E., Cartas, p. 801-802.

¹³⁷ SANCHO FERMÍN, F.; URZIKA, J., Introducción general, p. 45; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 457.

¹³⁸ GAUDIO, D., A immagine della Trinità, v. I, p. 107; SANTANA, L., Edith Stein, p. 77-78.

à influência da espiritualidade beneditina sobre Stein, é seu diretor espiritual D. Raphael Walzer, abade daquele mosteiro.¹³⁹

Dos textos espirituais de Edith Stein, concernentes a esse tema, destacam-se *A Sancta Discretio na direção espiritual* (*Sancta discretio in der Seelenführung*)¹⁴⁰ de 1938, e *A oração da Igreja* (*Das Gebet der Kirche*)¹⁴¹ de 1937; Edith Stein, como monja carmelita, é testemunha e imagem viva da *Ecclesia orans* (Igreja em oração), como muitos afirmavam ao vê-la rezar a liturgia dos salmos ou meditar silenciosamente.¹⁴² Stein elevou um hino de louvor a Deus, em *A oração da Igreja*, quando asseverou a maior vocação do ser humano ao ser criado para o louvor a Deus:¹⁴³ “animados por seu Espírito nos oferecemos ‘por Ele, com Ele’ como sacrifício, e nos unimos ao eterno canto dos coros dos espíritos bem-aventurados que cantam o ‘Sanctus’ eterno”.¹⁴⁴

Retomando o tema de João da Cruz, no qual se inspira o terceiro epíteto do onomástico religioso de Edith Stein – a *Cruz* –, os temas da Cruz e da Noite estão interligados no pensamento sanjuanista, como Stein afirma em *A Ciência da Cruz*; entretanto, o símbolo predominante nos escritos do Santo não é Cruz, mas a Noite. A Carmelita, por sua vez, irá afirmar que, somente percebendo tal relação, se adquire o conhecimento do sentido da Cruz na doutrina do Doutor Místico.¹⁴⁵ Esse entendimento sublime de Stein, sobre a Noite escura, levou-a diversas vezes a denunciar, em *A Ciência da Cruz*, outra noite provocada pelo Nazismo naquele momento: a da dor, do terror e do sofrimento.¹⁴⁶

Edith Stein apresenta um testemunho eloquente, a partir de sua vivência eclesial e espiritual, para vencer os sérios desafios que foram introjetados no atual

¹³⁹ GERL-FALKOVITZ, H-B., A história cultural alemã nas décadas de 1910-1930, p. 25.

¹⁴⁰ Stein, no texto, apresenta a santa discrição como sendo a *Discretione Perspicua* na Regra beneditina; que seria o dom do Espírito Santo que engloba todos os outros sete dons. A *Sancta Discretio* se caracterizaria como a santidade beneditina (STEIN, E., *Sancta Discretio*, p. 261).

¹⁴¹ O breve texto divide-se em: a oração da Igreja como Eucaristia (I), a oração solitária com Deus como sendo eclesial (II) e a vida interior como forma e ação (III). O tratado é uma contribuição de Stein em defesa da oração pessoal como oração eclesial ante a polêmica levantada, na Alemanha daquela época, entre os conservadores e progressistas quanto à renovação litúrgica (CASTELLANO, J., *La preghiera della Chiesa*, p. 173-175).

¹⁴² CASTELLANO, J., *La preghiera della Chiesa*, p. 173-175.

¹⁴³ VOLTO SANTO, M. C., *La preghiera della Chiesa di Edith Stein*, p. 13.

¹⁴⁴ STEIN, E., *La oración de la Iglesia*, p. 411.

¹⁴⁵ MANGANARO, P., *Fenomenologia da relação*, p. 95; STEIN, E., *La Science de la Croix*, p. 39.

¹⁴⁶ SILVA, L. C. C., *Edith Stein*, p. 117.

cristianismo. A partir da espiritualidade steiniana, se poderá viver: uma espiritualidade conectada às realidades, sem abstrações; a compaixão pelos imigrantes, pois também foi peregrina; o respeito pelos que buscam a verdade sincera, cultivando o diálogo ecumênico e inter-religioso; o amoroso conhecimento de fé; a vida de devoção integrada à cotidianidade.¹⁴⁷

2.2.2.

O conceito de pessoa: fundamentos da filosofia medieval

Durante a sua conversão ao Catolicismo, com sua mudança filosófica inclinada ao pensamento medieval, a autora percebeu a necessidade de a antropologia filosófica ser complementada por uma antropologia teológica. Dessa maneira, Edith Stein buscou elementos essenciais da tradição medieval à sua análise do humano, em torno da individualidade, para a garantia conceitual de sua análise.¹⁴⁸ Entretanto, a pensadora não pretendeu debruçar-se sobre a filosofia cristã medieval para compreendê-la com sentido filosófico contemporâneo; também Edith Stein não absorveu deliberada e ingenuamente os conceitos da filosofia medieval, mas os desenvolveu, abordando-os nas questões fundamentais da filosofia contemporânea.¹⁴⁹

A fenomenóloga teve um posicionamento original em relação às teorias desses conceitos, e os definiu em sua *análise do Real*.¹⁵⁰ Foi o que ocorreu quando se acercou ao tema da pessoa humana em Boécio de Roma, em Ricardo de São Víctor (1110 – 1173) e Tomás de Aquino, através da *Suma teológica I, q. 29*, e na obra *Metafísica da Idade Média (Metaphysik des Mittelalters)* escrita por Aloys

¹⁴⁷ SULLIVAN, W. J., Saint Edith Stein challenges catholics, p. 337, 342, 345, 349, 353.

¹⁴⁸ PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 105-106; SAVIAN FILHO, J., A Trindade como arquétipo da pessoa humana, p. 296.

¹⁴⁹ GELBER, L., Préface des éditeurs, p. 12-14; LAVIGNE, J-F., Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein, p. 102; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 76.

¹⁵⁰ GELBER, L., Préface des éditeurs, p. 12-14; LAVIGNE, J-F., Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein, p. 102; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 76. A *Análise do Real* está no sentido do foco da investigação fenomenológica de Edith Stein; isto é, porque a apreensão ocorre na concretude das coisas tal como elas se “doam” fenomenicamente, não em uma idealização (ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 31).

Dempf.¹⁵¹ A partir das análises de Stein, sobre esse tema, foi organizado o escrito *Miscellanea thomistica* (ESG 27) em 2013.¹⁵²

A noção de *pessoa* (*Person*), conjugada por Edith Stein em *Ser finito e ser eterno*, diz do ser que existe individualmente e espiritualmente.¹⁵³ Contudo, a proposta de sua antropologia sobre a pessoa humana não se constrói com base numa idealidade de pessoa, mas na experiência do ser pessoa.¹⁵⁴ Três pressupostos justificam a fundação de sua antropologia filosófica sobre o modo individual de ser da pessoa humana. Primeiramente, a autora evita uma concepção de pessoa daquilo que a precede, como o *eu puro* husserliano, ou de um niilismo, optando por uma *qualidade positiva* de individuação.¹⁵⁵ Em segundo lugar, estão os motivos relacionados à sua experiência religiosa, de relação interpessoal com Deus, que exigem da autora desenvolver assim sua antropologia. Por fim, porque continua fiel ao pensamento fenomenológico de Husserl e, ultrapassando-o, não somente atribui a cada sujeito humano um *apriori* estrutural, como também um dinamismo vivencial exclusivo.¹⁵⁶

Para a presente subseção, aceitou-se a proposta de Juvenal Savian,¹⁵⁷ refazendo-se, a partir dos conceitos dos teóricos supracitados, o caminho realizado por Edith Stein até chegar à sua definição de pessoa humana. A perspectiva do primeiro autor, Boécio de Roma, tinha como conceito de pessoa: “a pessoa é uma substância individual de natureza racional” (*persona est naturæ rationalis individua substantia*);¹⁵⁸ tal conceito foi motivado pela necessidade de exprimir corretamente o dogma trinitário. Severino Boécio, querendo resolver os problemas gerados a partir das heresias de Nestório e Êutiques em sua época, por

¹⁵¹ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 1.

¹⁵² Referência sobre a obra: *Edith Stein. Miscellanea thomistica*. Andreas Speer; Francisco Valerio Tommasi (Ed.). Friburgo: Herder, 2013 (ESG 27).

¹⁵³ SAVIAN FILHO, J., A Trindade como arquétipo da pessoa humana, p. 296; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 377.

¹⁵⁴ ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 18.

¹⁵⁵ ALFIERI, F., A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein, p. 142; SAVIAN FILHO, J., A Trindade como arquétipo da pessoa humana, p. 296.

¹⁵⁶ SAVIAN FILHO, J., A Trindade como arquétipo da pessoa humana, p. 296.

¹⁵⁷ Juvenal Savian Filho escreveu dois artigos complementares sobre a influência escolástica no conceito de pessoa humana de Edith Stein que são utilizados na presente pesquisa: *A Trindade como arquétipo da pessoa humana: a inversão steiniana da analogia trinitária*, e *A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa*.

¹⁵⁸ SAVIAN FILHO, J., A Trindade como arquétipo da pessoa humana, p. 303-311.

não compreenderem as expressões greco-latinas de *ente* ou *substância*,¹⁵⁹ buscou um conceito mais assertivo de *pessoa*.¹⁶⁰

A partir de seu conceito, Boécio queria associar os conceitos filosóficos de *natureza* e *essência* (princípios de ação) e os da cristologia vigente sobre a divindade e a humanidade de Cristo, livrando-os da compreensão errônea de Nestório e Êutiques. O senador romano, ao afirmar a possibilidade de duas naturezas agirem em um mesmo suporte (única pessoa ou *hypóstasis*), afirmava também que a Segunda Pessoa divina da Trindade, o Verbo divino, tornou-se o suporte de dois princípios de ação quando se encarnou.¹⁶¹

Boécio, esclarecendo o significado do termo *pessoa*, através de sua formulação “substância individual”, estrategicamente asseverava que a individualidade de uma substância não a impede de assumir outra natureza. Como a expressão *hypóstasis* era associada pelos gregos ao termo *pessoa* para demarcar a dignidade dos *entes* dotados de razão, Boécio, ao enfatizar a individualidade da substância, teve grande êxito. Contudo, o aparente pleonismo “substância individual”, que aparece na formulação conceitual boeciana, para demonstrar logicamente a afirmação da fé cristã nas duas naturezas de Cristo, torna-se alvo da

¹⁵⁹ As heresias concebidas por Nestório e Êutiques, na verdade, subsistem em torno a equívocos formulados pela má compreensão e confusão de termos, adquiridos pelo universo patrístico, provindos da metafísica aristotélica. Os termos aristotélicos *ente* (em grego, *ón*) designando as coisas com matéria e forma, e *essência* (em grego, *ousía*) como aquilo que a pratica, defrontavam o pensamento platônico do Mundo das ideias. Os conceitos dessas duas escolas tornaram-se *Essência primeira* (*Ousía proté*), sinônima a *ente*; e *Essência segunda* (*Déutera ousía*) como Identidade inteligível das coisas. Eles foram adquiridos pela Patrística Latina que interpretavam *Essência primeira* por *substância* (“estar sob”), e reservavam o termo *essência* à *Essência segunda*. Posteriormente, surgiram outras interpretações aos termos já mencionados: *subjectum* (sujeito) para se distinguir, no uso geral, do termo *substância*; *hypóstasis* (também significando *substância*), utilizado pelos Padres gregos para exprimir o Mistério trinitário; *prósopon* ou *pessoa* (também significando *hypóstasis*), designando os *entes* (os *Ousía proté*) com dignidade a serem classificados por racionais. Quanto a Nestório, seu equívoco está em associar o termo *essência* (também entendido por *natureza*) ao termo *pessoa* (possuidora de uma natureza), aplicando-os à cristologia: se Cristo tem duas naturezas em si, logicamente teria também duas pessoas. Êutiques, por sua vez, tentando corrigir o erro nestoriano preferia negar que Cristo tivesse duas naturezas, afirmando a natureza humana ser absorvida pela natureza divina de Cristo (FRANGIOTTI, R., História das heresias séculos I-VIII, p. 127, 139; SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 3-7; STEIN, E., Ser finito y eterno, p. 489-493).

¹⁶⁰ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 6.

¹⁶¹ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 7-9; SAVIAN FILHO, J., A Trindade como arquétipo da pessoa humana, p. 304.

crítica de Ricardo de são Vítor que via em tal definição um problema à teologia trinitária e à cristológica.¹⁶²

Ricardo de são Vítor, por sua vez, organizou também um conceito de pessoa: “a pessoa é uma existência incomunicável de natureza divina” (*persona est divinæ naturæ incommunicabilis existentia*); com tal conceituação queria contrapor especificadamente o termo *individualidade* à conceituação sobre *pessoa* em Boécio. O autor afirmava o conceito boeciano, apesar de abranger a definição de pessoa em sua essencialidade, com a lacuna do sentido interrelacional trinitário: característica essencial trinitária sobre a distinção das substâncias das Pessoas divinas. Desse modo, como afirmava Ricardo de são Vítor, a definição boeciana de *pessoa* era conveniente à antropologia, mas inadequada à teologia.¹⁶³

Ricardo, ao utilizar o termo *incomunicável*, quis significá-lo como *incompartilhável*, intransmissível, o existir como ser único. A perspectiva vitoriana é compreensível, pois ressaltava a cada Pessoa divina existente, preservando suas identidades, e não recaindo em confusão sobre elas. Entretanto, a definição desse autor também apresentava fragilidades por não incluir também a inter-relação entre as Pessoas da Trindade; utilizando o termo *incomunicável*, esse autor medieval apresentou certa rigidez inexistente na elaboração conceitual boeciana. A propósito, Tomás de Aquino, ao reler a reformulação do conceito de *pessoa* por Ricardo de são Vítor, constatou insólita a reelaboração vitoriana do conceito boeciano; que necessitaria apenas ser melhor interpretada.¹⁶⁴

O Doutor angélico retomou o conceito boeciano, na *Suma teológica I*, q. 29 e na sentença 23 do livro I do *Comentário ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo*, para também formular um conceito de pessoa: “pessoa é uma subsistência de natureza intelectual” (*persona per se subsistens in natura intellectuali*). O Aquinate, evitando o pleonasmo *individua substantia* boeciano, preferiu a noção de *subsistência*, significando a condição de tudo o que existe por

¹⁶² SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 7-9; SAVIAN FILHO, J., A Trindade como arquétipo da pessoa humana, p. 304.

¹⁶³ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 10-11; SAVIAN FILHO, J., A Trindade como arquétipo da pessoa humana, p. 303.

¹⁶⁴ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 10-11.

si (substancial), não no outro (acidental); dessa forma, o Filósofo melhorou a definição de Boécio, aplicando-a tanto aos humanos quanto a Deus.¹⁶⁵

Tomás de Aquino afirmará a redundância no uso dos termos, por parte de Ricardo em seu conceito, por não saber interpretar a definição boeciana: a *individua* de Boécio equivale a *incommunicabilis* vitoriana; assim como a *rationalis* é igual à intelectualidade. Logo, pode-se resumir a reinterpretação tomasiana do conceito com foco no caráter espiritual da pessoa (sua natureza de *ente*): porque a pessoa existe, apreende a existência pela consciência e a exprime. Tomás prefere utilizar o termo *intelectual* em vez de *racional*, pois ele não é adequado a Deus; porque, diferente do ser humano, que tem razão dedutiva, a visão divina é ato único e puro, sem momentos compreensivos. Desse modo, a intelectualidade fala sobre a espiritualidade, compartilhada pelas criaturas de puro espírito (anjos), pelo ser humano e por Deus; contudo, a espiritualidade divina ultrapassa em grau à das suas criaturas.¹⁶⁶

No entanto, a definição tomasiana de *pessoa* também apresenta lacunas. O seu conceito, utilizado originalmente para expressar o mistério da Trindade, não conseguiu inserir, em sentido filosófico, a noção de inter-relação para iluminar a noção de pessoa humana. No pensamento do Aquinate, é o intelecto humano *analogia entis* ao intelecto divino, e não perfaz o caminho *Trindade-ser humano*. O pensamento contemporâneo exige da antropologia, sobre a noção de *pessoa*, que aponte o ser humano não somente em função de sua universalidade (espécie humana), mas de sua existência pessoal determinada pela individualidade e constituição de alteridade.¹⁶⁷ Caminho diferente fará Edith Stein que, consciente e originalmente, inverterá o procedimento dos três autores citados ampliando a *analogia entis* à *analogia trinitatis*.¹⁶⁸

A autora alemã, revisitando todos esses conceitos, evolui o conceito de pessoa: “pessoa é uma essência individual de natureza intelectual”. O mérito de Stein foi o de fundamentar o seu conceito em tensão positiva entre individualidade

¹⁶⁵ SAVIAN FILHO, J., A Trindade como arquétipo da pessoa humana, p. 303-311; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 373.

¹⁶⁶ LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 264-267; SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 11-13.

¹⁶⁷ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 11-13.

¹⁶⁸ SAVIAN FILHO, J., A Trindade como arquétipo da pessoa humana, p. 308.

e universalidade. Juvenal Savian afirma existir duas fases contínuas, quanto a esse conceito steiniano, percebidas no início da pesquisa de Stein, na obra *Sobre o problema da empatia* e em *Introdução à filosofia*; e, a segunda fase, com ampliação do conceito de pessoa em *Ser finito e ser eterno*.¹⁶⁹

Na primeira fase, o conceito de pessoa designa a constituição da espiritualidade humana. Em sua tese doutoral *Sobre o problema da empatia*, Stein apresenta duas características distintivas do ser pessoa: a legalidade da razão (racionalidade) e a percepção dos valores (sentimento). Essas características não subsistem nas dimensões meramente físicas (corporais) ou psíquicas, mas na esfera do espírito – espaço da consciência, da vontade e do sentimento. Arelada a essas características da personalidade, Stein acrescenta ainda a da individualidade.¹⁷⁰

Essas três noções da pessoalidade humana serão confirmadas pela autora, na obra *Introdução à filosofia*, na qual definirá a pessoa como um ser vivente de uma vida de consciência; assim, retira-se o risco de uma conceituação do humano apenas em vista da universalidade (espécie); e, insere no tema *individualidade*, uma abertura à alteridade em intersubjetividade. Sobre essa última noção, tratada inicialmente em *Sobre o problema da empatia*, Stein afirma como a experiência que ocorre através do mundo exterior, compartilhada por outros seres humanos como condição da experiência individual e a presença de um núcleo (essência).¹⁷¹

Após apresentar as três notas da pessoalidade – a individualidade, a racionalidade e o sentimento –, na primeira fase, Edith Stein evolui seu conceito de pessoa na obra *Ser finito e ser eterno* como última fase. A autora está atenta em traduzir para o alemão o termo *Wesen* (essência) em vez de *Substanz* (substância), em seu conceito de pessoa, revelando sua impoção fenomenológica; ao substituir um termo por outro, Stein retira a redundância com foco na existência como suporte, e o transfere à unidade de sentido. Por sua vez, para afirmar o que

¹⁶⁹ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 13-14.

¹⁷⁰ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 14-17.

¹⁷¹ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 14-17.

entende por *pessoa*, Stein associa os conceitos de pessoa e espírito; e a tais conceitos, afirmará o *eu* como mediador entre eles.¹⁷²

De fato, a pensadora afirmará o *eu* como o mediador entre espiritualidade e personalidade, pois anteriormente teria afirmado a *pessoa* como suporte da essência e algo específico do sujeito de uma natureza racional. O *eu* seria o suporte da vida da *pessoa*, porque nele se produz a vida interior, da qual ele vive e experimenta como sua.¹⁷³ Desse modo, a *pessoa* é o sujeito de uma vida do *eu* com caráter em permanente desenvolvimento; o ser humano, enquanto *pessoa*, é ser espiritual e livre para autodeterminar-se, distinguindo-se dos outros seres.¹⁷⁴

Por fim, para complementar o conceito de pessoa humana em Edith Stein, deve-se acessar o resultado desse conceito: a *analogia trinitatis* steiniana, que é a Trindade como arquétipo da pessoa humana. O desenvolvimento desse tema será feito na última parte deste capítulo. Entretanto, pelo motivo de o elemento *individualidade* ou *singularidade* da pessoa humana ainda não ter sido aprofundado na presente pesquisa, será realizado na seguinte seção.

2.2.3.

A singularidade e a constituição da pessoa humana

No prefácio da obra *Ser finito e ser eterno*, Edith Stein apresenta o percurso que tomou ao escrevê-la; e, em certo ponto, dirá: “talvez, diante de alguns resultados deste livro, se possa perguntar por que a autora se reconectou a Platão, a Agostinho e a Duns Escoto, em vez de Aristóteles e Tomás”.¹⁷⁵ A própria Stein afirma a escolha do caminho escotista para sua pesquisa; e isso ocorreu, porque a autora queria alcançar um valor universal em vez de atingir um pequeno círculo de leitores nos resultados de sua pesquisa sobre a singularidade humana. A individualidade ou singularidade humana é a questão central da antropologia fenomenológica steiniana.¹⁷⁶

¹⁷² SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 18-19; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 376-377.

¹⁷³ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 376-377.

¹⁷⁴ ZILLES, U., Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein, p. 388-389.

¹⁷⁵ STEIN, E., *Essere finito e essere eterno*, p. 35.

¹⁷⁶ ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 35; HERRMANN, F-W., Prefácio, p. 12.

O primeiro contato da autora com Duns Escoto, segundo Francisco Alfieri, foi ao realizar a tradução – com a amiga Hedwig Conrad-Martius – da obra *Ensaio sobre a ideia de Deus e as provas de sua existência em Descartes* (*L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*), de Alexandre Koyré. Outrossim, Stein também traduziu partes da obra de Escoto, *Quæstiones disputatæ de rerum principio* (*Questões sobre o princípio das coisas (entes), De rerum principio* daqui para frente), ação comentada pela própria autora em seu epistolário.¹⁷⁷

A partir desse contato, Stein ficou persuadida de que só seria possível tratar da singularidade humana examinando o problema da individualidade. Essa pesquisa preliminar, quanto a Escoto, aparecerá utilizada por Stein em suas obras *Quem é o homem? Teologia antropológica* (*Was ist der Mensch? Theologische anthropologie*)¹⁷⁸ e em *Ser finito e ser eterno*, em que utilizará as questões IV, VI e VII do *De rerum principio*. De fato, a partir do pensamento escotista, a autora analisou e chegou a resultados sobre o núcleo da personalidade humana.¹⁷⁹

Edith Stein, para compreender a singularidade da pessoa humana e a ideia de núcleo da personalidade, teve que examinar a questão filosófica sobre o *Princípio de individuação* tanto no Aquinate quanto em Escoto, tudo isso conjugado ao método fenomenológico husserliano.¹⁸⁰ É esse o percurso a ser tomado, mesmo que modestamente, a partir da tese doutoral de Francisco Alfieri nesta subseção: primeiramente, o *princípio de individualização em Tomás de Aquino*; logo após, o *princípio de individualização em Duns Escoto*; e, o *princípio de individualização em Edith Stein*.

A filosofia medieval entende que a pessoa humana tem duas dimensões, a essência e a existência; e o campo de pesquisa fenomenológico está posto na essencialidade, porque a manifestação da essência se dá na existência. A questão que ainda permanece é onde situar o princípio de individuação das coisas. Para a

¹⁷⁷ ALFIERI, F., A presença do pensamento de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein, p. 7-9; ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 35.

¹⁷⁸ Essa obra de antropologia teológica surgiu a partir de um curso ministrado pela autora, em 1933, no qual confrontava as posições de Duns Escoto, Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino sobre o tema da liberdade; para isso, utilizou a questão IV do *De rerum principio* escotista.

¹⁷⁹ ALFIERI, F., A presença do pensamento de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein, p. 7-9; ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 35.

¹⁸⁰ ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 15-17.

escola tomista, o princípio de individualização subsiste na matéria assinalada pela quantidade (*materia signata quantitate*), isto é, a formação das coisas, a partir da ação da forma na matéria, denominadas *quantitativas*. Para os tomistas, são as materialidades formadas que diferenciam os indivíduos; e se, por acaso, um par de identidades materiais existirem, essas serão distinguidas pelo espaço ocupado. Assim, a forma quantitativa e o espaço-temporal dizem da individualidade das coisas para os tomistas.¹⁸¹

Quanto o pensamento do Doutor Sutil, o princípio de individualização não subsiste por dupla negação – o indivíduo comportando uma divisão e a negação de uma similitude de um ser a outro –, nem por causa da existência ou da quantidade, nem mesmo a matéria poderia ser apontada como fator individualizador, como dizia a escola tomista; pois a característica da individualidade não reside na natureza comum ou no ser accidental de um *ente*. Escoto defende a presença de uma entidade positiva para tornar a natureza comum, e teria como resultado um *ente* único e irrepetível.¹⁸²

Para o autor franciscano, o princípio de individualização não seria algo acrescentado do exterior à natureza comum, mas um elemento interno fundante à própria natureza do ser. Desse modo, Escoto propunha uma nova concepção de ser, para além da ordem das categorias, a partir de uma “intrínseca solitude última” (*Ultima Solitudo*), qualidade positiva do *ente*, que separa a forma essencial da universal. Para o autor inglês, no caso da pessoa humana, a *ultima solitudo* não aponta para um solipsismo;¹⁸³ pois é um estar em si, no qual o resultado do crescimento ocorre a partir da profundidade do *eu* através da liberdade. Tal característica humana revela o ser pessoa que, no pensamento de

¹⁸¹ ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 39-40; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 486-493.

¹⁸² ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 42-54; TAVARES, S. S., Teologia da criação, p. 108-110.

¹⁸³ Foi exposto, no tópico anterior, três formulações conceituais a respeito de *pessoa*; através das quais Edith Stein formulou o seu próprio conceito de *pessoa*. Duns Escoto também formulou uma clássica concepção de pessoa: “a personalidade exige a última ‘solitudo’, desvinculada de qualquer dependência, seja atual, seja habitual (atitudinal), do seu ser com respeito a uma outra pessoa” (TAVARES, S. S., Teologia da criação, p. 109).

Escoto, é constituída de uma liberdade inegociável. A característica dessa *solitude*, portanto, é também uma abertura em direção a outrem.¹⁸⁴

Ante a resposta tomista, quanto ao princípio de individualização,¹⁸⁵ a autora refuta a sua *materia signata quantitate*, pois não constitui o indivíduo nem o valor numérico nem o quantitativo. Como a matéria não deve ser levada em consideração, como elemento individualizador, resta examinar a forma como possível princípio de individualização; para Stein, a forma poderá dar margens a ambiguidades, porque se poderia pensar em *forma da espécie* (geral ou universal) sem atingir a individualidade. Diante disso, Stein preferirá dizer de uma forma no sentido singular (do alemão, *Einzelsein*); contanto, não se deverá pensar tal forma como um dado externo, mas advindo do ser humano. A autora para fugir a tal impasse, utiliza um termo novo para essa forma singular: *Forma vazia* (*Leerform*, na língua alemã), como qualidade positiva do *ente*, pois já está contida no interior do *ente* como sua perfeição. Tal expressão provém de Husserl, de aulas ministradas, e baseia-se no conceito metafísico aristotélico *tódi ti*.¹⁸⁶ Enfim, a *Leerform* é um substrato, o último fundamento do ser humano, o núcleo no qual subsiste a singularidade da pessoa humana.¹⁸⁷

Stein criticava a posição dos neoescolásticos, surgidas a partir do pensamento de Tomás de Aquino sobre o tema da individualização, pois se reduzia à compreensão do ser individual às suas características externas, inaceitável à fenomenóloga por dois motivos: primeiro, se aceitasse igual princípio, admitiria a manipulação do ser humano pelo exterior, sendo este

¹⁸⁴ ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 42-54; TAVARES, S. S., Teologia da criação, p. 108-110.

¹⁸⁵ Segundo Francisco Alfieri, apesar de existir uma dupla constituição ôntica humana (as realidades natural e espiritual), não se pode considerar a existência de um duplo princípio de individuação – como alguns estudiosos afirmam haver, um externo (princípio tomista) e outro interno (escotista) –, pois a *ideia* (*eidos*) fenomenológica visa apreender o momento essencial-individual, e não um resultado de síntese (ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 33, 42).

¹⁸⁶ BERTOLINI, A., El Dios empático, p. 230; BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p. 221-222; STEIN, E., Acto y potencia, p. 328; ZILLES, U., Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein, p. 386.

¹⁸⁷ Apesar de Stein não utilizar a expressão *ultima realitas entis* escotista para dizer desse tipo de forma singular, conforme Francisco Alfieri, na obra *Potência e ato* (*Potenz und Akt*) de 1932, a pensadora utiliza o termo escotista *haecceitas* que, por sua vez, diz da *istidade*; ela é a condição de algo apontado (isto), sendo individual, com identidade própria, irrepetível (ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 153).

condicionado pelo ambiente externo; em segundo lugar, esse princípio permanece no âmbito da existência, inadmissível à sua impositação fenomenológica, que concebe a singularidade anteriormente na essência.¹⁸⁸

Edith Stein recusa toda compreensão a respeito da singularidade humana como produto de influências contingentes externas e a compreensão idealista de um *eu autoconstituente*. A autora compreende que essa individualidade humana é transcendental, no sentido espiritual, pois o ser humano é incapaz de dispor de sua própria origem ou totalizar seu ser, sendo um mistério para si,¹⁸⁹ mesmo sabendo que o processo de individuação acontece quando o ser humano se compreende dentro das relações.¹⁹⁰ Para Edith Stein, o *eu individual* é o centro que constitui toda pessoa humana, o lugar da experiência com Deus.¹⁹¹ Por essa razão, irá afirmar que o eu individual é “[...] o ponto último para o qual flui toda a vida da consciência. Pelo ‘eu individual’, não se entende uma pessoa de determinada peculiaridade ou singularidade, mas primordialmente o eu que é este eu e nenhum outro, o eu único e indiviso”.¹⁹²

A nota da individualidade humana, subsistindo em um centro pessoal, distingue-se do ser individual das coisas impessoais.¹⁹³ A singularidade humana imprime sua essência em cada característica e nas diversas atitudes humanas como chave da estrutura de seu caráter; sendo assim, é percebida externamente no existir concreto humano em suas relações com os outros seres humanos e com o mundo.¹⁹⁴ Com efeito, em sua antropologia filosófica a pensadora orientará o ser individual-concreto e integral (*corpo-alma-espírito*) de cada ser humano junto às coletividades às quais pertence, como sua capacidade de sair de si.¹⁹⁵

Edith Stein com postura ontológica, buscava uma filosofia da pessoa, em que sua antropologia filosófica remeteria ao que ela denominava de núcleo (*Kern*,

¹⁸⁸ ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 40-41.

¹⁸⁹ RUS, E., Pessoa e comunidade segundo Edith Stein, p. 134.

¹⁹⁰ PERETTI, C.; DULLIUS, V. F., Ser pessoa e a espiritualidade em Edith Stein, p. 155.

¹⁹¹ ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 77-81.

¹⁹² STEIN, E., Individuo y comunidad, p. 346.

¹⁹³ No capítulo VII de *Ser finito e ser eterno*, Stein apontará como seres pessoais Deus, os anjos e o ser humano. Entretanto, para a autora, quanto às criaturas, a nota da “pessoalidade” refere-se àquelas dotadas de razão, isto é, podem compreender-se a si mesmas e submeter-se à norma de seu ser pelo comportamento (STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 378).

¹⁹⁴ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 515-516.

¹⁹⁵ PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 33; STEIN, E., *Estructura de la persona humana*, p. 586.

na língua alemã) pessoal do ser humano.¹⁹⁶ O núcleo, também denominado por Edith Stein como “alma da alma”, foi amplamente estudado pela autora; e o desenvolvimento desse tema deve ser-lhe concedido por mérito.¹⁹⁷ O *Kern* é a substância da alma, sua força, sua abertura; é o momento da eternidade presente no ser humano; e, quanto mais ele vive nessa profundidade, mais se manifesta o seu núcleo, apontando para sua dimensão transcendente – àquela como encontro de um *nós*.¹⁹⁸ Logo, o núcleo possui a característica marcante de uma “abertura para”, uma “solidariedade” para com o outro; pois, nele se conserva o pressuposto à dimensão social humana. Entretanto, apesar de esse “ser para”, a individualidade humana é uma instância separadora ante os outros sujeitos humanos, favorecendo sua autoconservação.¹⁹⁹

Edith Stein trata do tema do núcleo em várias obras como *Causalidade psíquica*, *A estrutura da pessoa humana*, *Ser finito e ser eterno* e *Potência e ato*. No último texto, a fenomenóloga apresenta como principais atributos do núcleo da pessoa humana a imutabilidade, a singularidade e a simplicidade.²⁰⁰

Dentro da característica da *imutabilidade*, o núcleo pessoal determina, a partir de si, todo o processo de configuração do ser humano. Ele tem uma propriedade permanente e, sendo elemento identitário, não se desenvolve;²⁰¹ e sendo totalmente independente das condições psicofísicas do sujeito não pode ser

¹⁹⁶ ZILLES, U., Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein, p. 369.

¹⁹⁷ ALES BELLO, A., Pessoa e comunidade, p. 113; ZILLES, U., Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein, p. 369.

¹⁹⁸ NUNES, E. P. L., O desenvolvimento do ser pessoal em Edith Stein, p. 16.

¹⁹⁹ ALES BELLO, A., L’antropologia duale come imago Dei, p. 97; ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 78, 91; NUNES, E. P. L., O desenvolvimento do ser pessoal em Edith Stein, p. 16; RUS, E., Pessoa e comunidade segundo Edith Stein, p. 131; ZILLES, U., Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein, p. 379.

²⁰⁰ ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 77-81; STEIN, E., Acto y potencia, p. 368-373.

²⁰¹ Em sua tese doutoral, *A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius: um estudo sobre a essência singular do indivíduo humano*, Clío Francesca Tricarico apresenta, em um dos tópicos, Edith Stein e Conrad-Martius debaterem a respeito de existir alterações no núcleo humano. Conrad-Martius afirmava que a essência nuclear passaria por algumas variações; por isso, também poder afirmar algo continuar inalterado. Stein concorda, em parte, com a afirmação da amiga; porém, não admite uma mudança no caráter pessoal do núcleo, porque elemento estável. Edith Stein admite poder haver alterações na essência do *Kern*, mas nunca em seu portador ou suporte (*Träger*); Stein não esclarece nem exemplifica, em seu pensamento, o modo como ocorre uma mutação de uma essência à outra no núcleo humano (STEIN, E., Acto y potencia, p. 368; TRICARICO, C. F., A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius, p. 150-152).

destruído nem mesmo quando o sujeito perder suas faculdades físico-intelectuais – é intangível e irredutível. As potencialidades de cada ser humano estão pré-inscritas desde sempre no *Kern* que, por sua vez, tendo consistência imutável, impõe à pessoa um desenvolvimento sempre contínuo, pelo qual atinge sua totalidade em ato. Por fim, o núcleo é uma fonte ontogenética, gerando a si mesmo; e, enquanto realiza o processo interior, dá consistência ao indivíduo humano em sua vivência exterior com qualidades exclusivas e singulares.²⁰²

Na característica da *Singularidade*, se compreende o *eu* como o nome pelo qual cada pessoa se designa a si mesma, como afirma Stein.²⁰³ O *eu* de cada pessoa humana, portanto, tem seu lugar próprio, lugar de descanso, no ponto mais profundo da alma; nele a alma se recolhe, se abarca totalmente e elege decisões importantes. Ele é único, com características incompartilháveis com outrem, pois o incomunicável forma parte de cada *eu*. Desse modo, o núcleo pessoal, como elemento humano último, diz respeito aos caracteres mais singulares humanos. Igual particularidade, estando além das dimensões corporais, psíquicas e espirituais, é como um “selo” em cada ser humano. Ele diz o que a pessoa é em si mesma, dando-lhe nota distintiva; a irredutibilidade nuclear coincide com a individualidade intangível de cada pessoa humana.²⁰⁴

Por fim, a característica nuclear da *Simplicidade* remete à individualidade, nota importante da alma humana, que tem sua origem diretamente no Criador de todo ser; ela constitui estreito vínculo entre o ser humano e Deus. De fato, quanto mais o homem aprofunda sua singularidade, absorve-se em Deus; o *Kern*, afinal, é fundamento da *analogia entis* entre o ser humano e Deus.²⁰⁵

O núcleo se aproxima, em decorrência disso, em simplicidade do Ser divino; porque Deus e a alma humana, sendo espírito, são mais semelhantes entre si do que a própria alma e o corpo. Dessa forma, Deus e a alma humana podem se

²⁰² ALES BELLO, A., Pessoa e comunidade, p. 105; ALFIERI, F., A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein, p. 88; ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 78, 81; SBERGA, A. A., Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein, p. 166; STEIN, E., Acto y potencia, p. 368.

²⁰³ STEIN, E., Essere finito e essere eterno, p. 390.

²⁰⁴ ALES BELLO, A., Pessoa e comunidade, p. 83; RUS, E., Pessoa e comunidade segundo Edith Stein, p. 132; SBERGA, A. A., A formação da pessoa em Edith Stein, p. 89; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 657; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 360.

²⁰⁵ ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 80; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 585.

unir e se confluir, pois mesmo existindo infinita distância entre o criado e o Incriado, se faz possível a verdadeira penetração de um no outro em virtude do livre dom pessoal recíproco entre as partes, o amor.²⁰⁶ Edith Stein complementa sua reflexão comparando o núcleo da pessoa finita à natureza da Pessoa divina, que mesmo atravessando o tempo subsiste fora dele. Pois, apesar de o ser humano se desenvolver em uma vida temporal e espacial, seu cerne é transcendente, misterioso e atemporal, não contendo subdivisões ou partes, porque simples.²⁰⁷

Afirmar o núcleo pessoal com tais características sinaliza o ser “imagem e semelhança” do ser humano com Deus; e, por isso, aponta radicalmente para uma abertura essencial ao Ser de Deus. O ser humano, sendo assim, encontra-se com o Ser – fundamento de seu ser –, em seu próprio *eu*.²⁰⁸ Enfim, o “permanecer em si” da pessoa, sua individualidade intangível, norteia-se na constância transcendente do mistério de Deus; e seu núcleo, em seu caráter profundo, constitui-se apoio para a abertura ao Ser divino, ao Deus Trino.²⁰⁹

2.2.4.

A Trindade como arquétipo da pessoa humana

Retoma-se, nesta última parte do primeiro capítulo, o tema a respeito do conceito de pessoa humana, proposto na subseção *O conceito de Pessoa: fundamentos da filosofia medieval*; mas, aprofunda-se o tema da inversão conceitual que Edith Stein realiza entre a *analogia entis* e a *analogia trinitatis*.²¹⁰

Em primeiro lugar, Santo Agostinho é o autor de referência histórica quanto ao conceito de pessoa; e seu estatuto de imagem de pessoa é referência primordial para Edith Stein, que o cita pelo menos três vezes em sua obra *Ser finito e ser eterno* no capítulo VII. A autora herdou de Agostinho sua teologia trinitária, com personalismo estruturalmente menos rígido do que o tomasiano. Entretanto, Edith Stein não parte do Bispo de Hipona para sua concepção de pessoa humana trinitária, mas de Tomás de Aquino. A autora retoma o

²⁰⁶ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 473.

²⁰⁷ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 373.

²⁰⁸ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 75.

²⁰⁹ RUS, E., *Pessoa e comunidade segundo Edith Stein*, p. 136.

²¹⁰ GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. III, p. 89; SAVIAN FILHO, J., *A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa*, p. 20-25; SAVIAN FILHO, J., *A Trindade como arquétipo da pessoa humana*, p. 303-311.

pensamento de Agostinho, como afirma em seu texto de *Ser finito e ser eterno*,²¹¹ em referência à sua atenção ao ser relacional das Pessoas Divinas. De sua teologia trinitária, Edith Stein faz uma reflexão, em *Ser finito e ser eterno*, na seção VII sobre a imagem da Trindade na Criação.²¹²

A autora faz um percurso ascendente: das coisas materiais inanimadas aos vegetais, e dos animais até a imagem mais perfeita da Trindade na Criação, o ser humano, que foi formado à imagem e semelhança do Verbo divino; tema que será exposto no último capítulo desta pesquisa. Para Edith Stein, esse princípio da criação do ser humano à imagem de Deus, fio condutor da antropologia filosófica da autora, é o fundamento da correta compreensão do ser humano. Dessa forma, para Stein, a Santíssima Trindade é a meta, a realização e a plenitude de todo ser humano. Santo Agostinho explicava, com sua clássica categoria trinitária *espírito-conhecimento-amor e memória-intelecto-vontade*, a Santíssima Trindade a partir do ser humano; e várias analogias medievais alinharam-se a esse caminho. Entretanto, Edith Stein, ao formular uma analogia trinitária, a qual utiliza a Trindade como arquétipo para compreender e explicar a pessoa humana, vê o homem e a mulher *sub specie trinitatis* (o reflexo da Trindade).²¹³

Desse modo, como afirma Juvenal Savian, a originalidade steiniana não consiste em descrever o ser pessoal humano, dentro do quadro de *Ser finito e ser eterno*, apenas ressignificando ou acrescentando termos aos conceitos patrístico e medieval de Boécio de Roma, de Ricardo de São Víctor e de Tomás de Aquino; mas o êxito de Stein está em seu método, baseado em uma analogia trinitária, não em uma *analogia entis*, como esses autores fizeram. Stein, tratando do tema da pessoa humana, não realizou levantamentos conceituais ainda não explorados pela filosofia; nem assumiu ingenuamente o conceito boeciano, “a pessoa é uma substância individual de natureza racional”, mas fez aquele movimento descendente *Trindade-ser humano*, em sua reflexão, tão esperado por esses três autores, porém não realizado por eles por motivo de certa imprecisão, porque

²¹¹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 460-461.

²¹² GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. I, p. 105; GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. III, p. 102; SANCHO FERMÍN, F. J., 100 fichas sobre Edith Stein, p. 188; SAVIAN FILHO, J., *A Trindade como arquétipo da pessoa humana*, p. 303.

²¹³ GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. I, p. 105; GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. III, p. 102; SANCHO FERMÍN, F. J., 100 fichas sobre Edith Stein, p. 188; SAVIAN FILHO, J., *A Trindade como arquétipo da pessoa humana*, p. 303.

partiam da *analogia entis*.²¹⁴ No texto abaixo, de *Ser finito e ser eterno*, capítulo VII, Edith Stein explica por que a Trindade é parâmetro ou arquétipo, não somente do ser humano, mas de toda a Criação.

Em nossos esforços por compreender a Santíssima Trindade, era necessário definir corretamente esta noção. Porém, aqui, não convinha considerar uma matéria diferente enquanto suporte de uma forma de essência geral para distinguir as pessoas entre si (como no caso das coisas corporais), nem uma diferença de conteúdo nas diversas formas, enquanto suporte de diversas qualidades (como nos espíritos puros criados): a espiritualidade, a unidade e a simplicidade da essência divina não deixavam outra coisa que um suporte absolutamente desprovido de matéria e de conteúdo. [...]. Agora cremos haver chegado à imagem primitiva destas diferentes formas de suporte e pensamos poder captá-las com relação a ela e com relação umas às outras. Certamente, nos encontramos de novo, aqui, diante do feito de que a imagem primitiva e a cópia estão separadas uma da outra por uma distância infinita. Porém essa distância e a inacessibilidade da imagem primitiva não mudam em nada o feito do qual o sentido da cópia está determinado pela imagem primitiva.²¹⁵

Edith Stein com sua inversão analógica, a partir do ser pessoa do Primeiro Ser, porque “ser em pessoa” – ou melhor – “ser em três pessoas”,²¹⁶ afirma uma coerência ao encontrar elementos análogos a partir da Trindade para esclarecer a pessoalidade humana. A partir daí, a autora elabora uma ontologia trinitária humana ou concepção da pessoa humana como ente trinitário: o ser humano é uma trindade integrada em *corpo-alma-espírito* à imagem da unidade entre o Pai e o Filho e o Espírito Santo.²¹⁷ A antropologia steiniana é trinitária, pois considera a tríplice estrutura interna humana à imagem da Trindade; assim, a partir disso, se conhece teologicamente sua natureza e complexa estrutura interior,²¹⁸ como se confirmará no último capítulo desta pesquisa. Afirma Stein:

A tríplice força informante da alma deve ser considerada como unidade trinitária, mas também, que essa forma é trina: corpo-alma-espírito. Se tratarmos de pôr em relação esta unidade trinitária com aquela divina, veremos na alma, enquanto fonte que se cria por si e se informa no corpo e no espírito, a imagem do Pai; no corpo, enquanto expressão de essência bem delimitada, a imagem do Verbo

²¹⁴ SAVIAN FILHO, J., A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, p. 20.

²¹⁵ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 375.

²¹⁶ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 371.

²¹⁷ SAVIAN FILHO, J., A Trindade como arquétipo da pessoa humana, p. 298-299.

²¹⁸ GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. III, p. 99.

eterno; na vida espiritual, a imagem do Espírito divino. Além do que, se pensarmos que por corpo vivente (*Leib*) não devemos entender unicamente um corpo (*Körper*) animado, mas a forma essencial “criada”; e, assim, por alma (*Seele*) não devemos entender somente a forma essencial de um ser vivente corpóreo, mas cada vida originária; e por espírito (*Geist*), a livre saída de si, encontramos esta unidade trinitária também na alma. Esta encontra força em si mesma, se forma em modo bem delimitado e de si passa à vida espiritual. O seu ser trino imita, então, em seguida a vida interior da divindade.²¹⁹

Para Edith Stein, seguindo a mesma lógica do dogma trinitário, assim como as Pessoas divinas na Trindade não formam uma junção de três deuses, mas uma unidade pericorética entre três pessoas, constitui-se a tríade *corpo-alma-espírito* humana com dimensões abertas umas às outras. Segundo Juvenal Savian, não deveria ser nomeado como “tríade” a esse aspecto, mas de “unidade”.²²⁰ Além disso, falar de uma unidade entre essas três dimensões humanas é recordar que a pessoa humana as abarca, do mesmo modo como essa “unidade” abarca o ser humano, porque a pessoa é seu *corpo-alma-espírito*. O ser humano, mesmo tendo toda a consciência de si, ainda não abarcaria todo o seu ser como pessoa, pois é um mistério para si. A essência humana, aquela que habita o seu mais profundo, em seu modo de ser, dá ao corpo e à atividade espiritual-pessoal um rosto próprio, brotando de uma maneira inconsciente e involuntária.²²¹

Da Trindade Santa, ainda se deve recordar sua abertura, sua “saída” ao outro; e porque é arquétipo à pessoa humana, não deve se isentar de tal compreensão. O ser humano tem uma abertura essencial, uma natureza relacional, pois tendo consciência de si, dos outros e de Deus, demonstra-se espiritual; e porque é elemento constitutivo da pessoa humana, possibilita-lhe abrir-se a si mesmo e a outrem. A característica humana de ser espiritual aponta-lhe uma individualidade, conceito estudado no tópico anterior; entretanto, sua individualidade não é solipsista, mas o orienta a uma alteridade – reflexo da vida trinitária *ad intra* e *ad extra*.²²² Assim, somente a pessoa humana pode reconhecer o outro como pessoa, não um mero objeto; e o ato de reconhecer e captar ontologicamente o humano é a empatia.²²³

²¹⁹ STEIN, E., *Essere finito e essere eterno*, p. 476.

²²⁰ SAVIAN FILHO, J., *A Trindade como arquétipo da pessoa humana*, p. 309.

²²¹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 380, 389.

²²² SAVIAN FILHO, J., *A Trindade como arquétipo da pessoa humana*, p. 310.

²²³ ALES BELLO, A., *Pessoa e comunidade*, p. 85-86.

No ato empático, existe uma percepção conatural humana; e perceber o outro denota um *Eu-Tu*,²²⁴ e se expande em um *nós*. A comunidade – o *nós* – que, apesar de respeitar a personalidade própria de cada pessoa humana em seu interior, existe sob a virtude de abertura recíproca entre seus membros;²²⁵ ela tem como elementos essenciais à sua vida a solidariedade (que remete necessariamente à responsabilidade comum), a compreensão recíproca (como fruto de uma atitude de abertura entre os indivíduos), o contato sensorial (que é de suma importância para as vivências comuns) e o amor, impulso de grande intensidade que unifica uma comunidade.²²⁶ A partir da empatia humana, pode-se intuir a empatia divina; porém, deve-se ter consciência de que o amor humano tem impulso do amor trinitário, empatia primordial da Santíssima Trindade.²²⁷ O seguinte texto steiniano, retirado de sua obra *Introdução à filosofia*, relata o sentimento empático do ser humano a Deus, que, por sua vez, deixa-se perceber como um Deus Pessoal.

No sentimento de segurança que se apodera interiormente de nós, quando nos achamos precisamente em uma situação “desesperada”, quando nosso entendimento não vê nenhuma saída possível e quando sabemos que no mundo inteiro não existe nenhuma pessoa que tenha a vontade ou o poder de aconselhar-nos e ajudar-nos, então nesse sentimento de segurança se realiza a existência de um poder espiritual que nenhuma experiência externa nos ensina. [...]. Mas, quando cremos que vamos nos precipitar no abismo, então nos sentimos “nas mãos de Deus”, que nos sustenta e não nos deixa cair. E, em tal vivência, não só se nos revela a existência de Deus, senão também *o que* Ele é; sua essência se faz visível em suas últimas irradiações: a energia que nos apoia, quando falham todas as energias humanas, e nos presenteia com nova vida; quando pensamos que estamos mortos internamente, quando fortalece nossa vontade, quando essa ameaça se paralisar – essa energia pertence a um Ser todo poderoso.²²⁸

²²⁴ Este é um conceito que o filósofo francês Emmanuel Levinas retira do pensamento filosófico de Martin Buber para a sua filosofia, dizendo a respeito de um diálogo imanente. Sua proposta é uma relação de respeito dialogal ante a face do outro, uma ética da alteridade. Tal pensamento levinasiano é encontrado em várias de suas obras, mas especialmente em *Totalidade e Infinito* (*Totalité et Infini*).

²²⁵ BERTOLINI, A., *El Dios empático*, p. 221.

²²⁶ STEIN, E., *Individuo y comunidad*, p. 473-480.

²²⁷ Esta é a ideia de Alejandro Bertolini retirada de seu artigo *El Dios empático: la irreverencia de Edith Stein entre la fenomenología y la fe de la empatía humana* utilizado nesta seção: o elemento empático humano advém de seu arquétipo, a Santíssima Trindade (BERTOLINI, A., *El Dios empático*, p. 214).

²²⁸ STEIN, E., *Introducción a la filosofía*, p. 848.

Segundo Bertolini, a pericorese ou circumscrição²²⁹ trinitária seria comparada à empatia primordial como analogia ao elemento empático humano. Ela é a ruptura da imanência das Pessoas divinas, pois cada uma tem sua pessoalidade; mas, ao mesmo tempo, é igual imanência que permite a sua hospitalidade, a sua comunhão mútua. Ela é também um dinamismo de “desapropriação”, nas palavras desse autor, isto é, não existe posse entre as Pessoas divinas, pois cada uma é absolutamente livre; contudo, porque livres, se doam plenamente umas às outras. Por causa disso, apresenta-se uma paradoxal conservação, uma unidade, uma “inabitação cruzada”. Desse modo, a empatia trinitária faz perceber uma recíproca *inabitação* e *kénosis* (do grego, esvaziamento) intratrinitária.²³⁰

Em outras palavras, conforme o pensamento de Edith Stein, a entrega total entre as Pessoas Divinas faz com que derramem incondicionalmente sua essência umas nas outras e, por isso, cada uma a conserva perfeitamente; pois cada uma está em si mesma e inteiramente nas outras. Para a autora, isso é a realização mais pura e perfeita da espiritualidade, a qual é análoga à espiritualidade das criaturas; pois, cada uma a seu modo e em sentido diversos, elevam-se ao reino do espírito, ao Ser eterno.²³¹

O Deus Trino, o Ser eterno e absoluto, aberto como termo último em transcendência ao outro, sustenta o ser finito humano ainda não potencializado em seu ser pessoal, mas chamado a igual intersubjetividade.²³² Além do mais, o espírito de Deus²³³ é capaz de transfigurar o ser humano, elevando-o ao absoluto; e o “lugar” de passagem, no ser humano, por onde passa esse espírito de Deus, é aquela porta metafisicamente aberta, momento da liberdade absoluta e do nascimento do *eu* – o espírito humano.²³⁴

E, ante o desafio de uma nova subjetividade, conforme afirma Maria Clara Bingemer, acarretada por mudanças tão variáveis quantas são as

²²⁹ Também chamada de *inabitação recíproca* das Pessoas divinas na Trindade Santíssima; é a vida mais íntima do Deus Uno e Trino, em seu intercâmbio amoroso (DH Índice analítico B:4bc).

²³⁰ BERTOLINI, A., *El Dios empático*, p. 228-29.

²³¹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 376-377.

²³² RAHNER, K., *Uditori della parola*, p. 128-130.

²³³ *O espírito de Deus*, a graça, não deve ser confundido com o sentido de Espírito Santo nesta frase de Edith Stein.

²³⁴ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 411.

autocompreensões humanas no tempo hodierno, a teologia trinitária, sob o aspecto da experiência de alteridade, contribui positivamente ao ser humano contemporâneo. A alteridade é um dos elementos centrais do cristianismo, pois tem sua fonte no mistério central cristão, a Santíssima Trindade. Efetivamente, o ser humano pós-moderno se experimentará criado, redimido e santificado; outrossim, poderá responder positivamente à interpelação social da humanidade; também, repensará o tema do poder político como um poder participado, um serviço.²³⁵ De fato, a pessoa humana não é somente individualidade, é também comunidade e solidariedade, é co-humano;²³⁶ pois, com a sua constituição aberta, é chamado à indispensável alteridade – abertura positiva que abrange todos os aspectos humanos, desde os mais ínfimos até aos compromissos sociotransformadores.²³⁷

2.3.

Conclusão

Dois fios condutores se entrecruzaram neste capítulo, os quais marcaram a trajetória de Edith Stein e serviram de trilha à sua busca pela verdade; porém, ao mesmo tempo, esses fios dizem da existência da autora, não permitindo desassociá-los da pensadora. A empatia (*Einfühlung*), apesar de não ter nenhum tópico restrito a seu respeito no capítulo, aparece pulverizada em todos os subtemas do texto; era aquele tema analisado pela jovem Edith Stein, em 1917, quando iniciou seu caminho pelas veredas da fenomenologia; igual assunto cresceu, dentro da pesquisa steiniana, juntamente a outros temas antropológicos da autora, mas sempre foi seu ponto de retorno e apoio. O outro fio condutor que regeu a pesquisa, neste capítulo, foi a impostação fenomenológica de Stein; o método fenomenológico foi apreendido sistematicamente por Stein de seu mestre Edmund Husserl, e se tornou sua trilha existencial.

Apesar de o contexto histórico da autora ter sido aquele de *entre-guerras* e de reconstrução da Alemanha – momento conturbado, avassalador e desumano –, a filósofa uniu-se aos seus coetâneos e, com empatia, passou por tudo quanto

²³⁵ BINGEMER, M. C. L., Crer e dizer Deus Pai, Filho e Espírito Santo, p. 186, 200.

²³⁶ O neologismo é de García Rubio, na obra *Unidade na pluralidade*, e citado por Joel Portella em seu artigo.

²³⁷ AMADO, J. P., Realmente livres?, p. 39.

passaram. Contudo, apesar de sua corresponsabilidade, sua lucidez, sua liberdade intelectual, a sensibilidade, a maturidade e a clarividência foram momentos perceptivos de tamanha importância para Stein contribuir positivamente àquele momento difícil. Dois temas, dos quais Stein teve competência em tratar nesse período, apontados na primeira subseção são o tema sobre a mulher e a questão da vivência social, dois problemas pelos quais o povo alemão passou naquele período.

Os instrumentos da filosofia de Husserl deram a Stein as oportunidades necessárias às suas pesquisas; além de tudo, proveio à autora do que necessitava interiormente em sua inquietação pela busca da verdade. O solo da fenomenologia, “retornar às coisas mesmas”, levou Stein a perfazer o seu próprio conceito fenomenológico ao responder à antiga questão *Quem é o ser humano?*, como um tipo próprio de Antropologia filosófica.

O ponto de referência às análises de Husserl, em sua fenomenologia, será o ser humano – o sujeito que busca o sentido das coisas. Edith Stein irá por esse trilho, a ponto de afirmar a antropologia como base de sua filosofia; esse será o motor para que responda aos questionamentos sobre o ser humano. Claramente, a impositação fenomenológica de Stein dará cor às suas pesquisas realizadas como uma *fenomenologia da empatia*, uma *fenomenologia da corporeidade*, uma *fenomenologia da estrutura da pessoa humana*. Enfim, a antropologia steiniana é fenomenológica, ou seria uma fenomenologia antropológica? Ultimamente, chegaram a afirmar existir até uma *Psicologia fenomenológica* a partir dos apontamentos de Stein.

Ainda pelo viés fenomenológico, a autora apresentou sua visão educativa; e seu ideal pedagógico seria a formação integral da pessoa humana. A questão educativa steiniana, sendo percebida em sua existência e vivência acadêmica, é a ideia central em suas obras. Igual visão pedagógico-formativa de Stein se alicerça sobre três bases: uma adequada antropologia, que salvguarde a individualidade humana; a interioridade humana como base da formação; e a educação como condutora do ser humano a Deus, seu arquétipo.

Além da busca pela verdade do ser humano, Stein encontrou ainda em seu percurso a Suma Verdade através de Teresa de Jesus. Descobrirá, porém, que, para Tomás de Aquino, a fé é um outro caminho para a verdade; contudo, esse caminho não eximiu Stein de um estudo racional, que a fez dialogar a *Filosofia*

Perene do Aquinate com a fenomenologia. Outros guias, entretanto – João da Cruz e o Pseudo-Dionísio Areopagita – lhe ensinarão a adentrar as espessas noites da ciência da Cruz e do nada; nelas Stein encontrará a luz de Cristo que, cintilando sem ocaso, apontará o Mistério Pascal como a chave para compreender a experiência espiritual de Edith Stein. Por fim, de Bento de Nissa receberá a mística da oração litúrgica como pão de cada dia.

Quanto ao conceito da pessoa humana, noção central da segunda subseção do capítulo, para formulá-lo, Stein teve de adentrar as reflexões da filosofia cristã medieval; e sua leitura partindo de Boécio de Roma, seguindo a Ricardo de São Víctor, até encontrar seu conhecido mestre, Tomás de Aquino, teve de fundamentar o seu conceito em tensão positiva entre individualidade e universalidade. Desse modo, para chegar à sua meta, teve de entender o conceito de individualidade humana. Após esses passos dados, a autora conceberá a pessoa humana como aquela que existe individualmente e espiritualmente; entretanto, como proposta de sua análise, esse ser pessoal humano deve ser visto a partir da experiência de ser pessoa, não de uma idealidade de pessoa. Assim, Stein evitará tudo quanto precede e não procede do ser humano; e a noção que iluminará tal reflexão será a da inter-relação, pois o pensamento contemporâneo exige, a respeito de uma antropologia do ser pessoa, uma análise do campo da existência pessoal definida, evitando noções que partam unilateralmente do universal.

Ainda tratando da individualidade, Stein necessitará definir, em um plano filosófico, um *princípio de individuação* para aprofundar o tema da singularidade humana. Adentrou no pensamento de Duns Escoto; esse autor medieval enriquecerá o pensamento de Stein com o seu conceito de *ultima solitudo*, como sendo uma qualidade positiva do *ente*, um elemento já existente nas coisas. Ao falar do ser humano, Stein explicará essa *solitudo* como um *núcleo*, ou a “alma da alma” humana: o núcleo seria a substância da alma, sua força, sua abertura; e teria como adjetivos análogos aos de Deus a imutabilidade, a singularidade e a simplicidade.

Stein depois de ter afirmado a pessoa humana como espiritual e singular, também a afirmará com a qualidade da alteridade; esse elemento provém de uma “primordial pessoalidade”, do Ser em pessoa, ou melhor, do Ser em Três Pessoas. A Santíssima Trindade será, para Stein, o modelo ou arquétipo para pensar a pessoa humana; a autora, com originalidade, realiza uma analogia trinitária,

apontando a pericorese intratrinitária (a inabitação entre as Pessoas divinas) como o arquétipo para se pensar a unidade interna *corpo-alma-espírito* humana. Dessa inter-relação, se poderá pensar em uma empatia primordial trinitária – ao mesmo tempo hospitalidade e saída entre as Pessoas divinas, assim como a paradoxal conservação do Pai e do Filho e do Espírito Santo –, reflexo à empatia humana, dom em sua abertura.

3

Corporeidade na reflexão de Edith Stein

A corporeidade humana, constituinte primeiro e basilar, dentro da vivência consciente, dá acesso à experiência empática, que, por sua vez, concede uma experiência única com o mundo interior e de inter-relação com os outros seres humanos. A experiência intersubjetiva humana funda-se na pericorese intratrinitária – empatia originária entre as três Pessoas divinas –, pois a abertura ao outro deve ser compreendida como exigência ao conhecimento próprio e de outrem.

A teologia cristã atual, após a “virada antropológica” ocorrida em seu seio,²³⁸ parte não mais de uma preocupação apenas com o *Deus-em-si*, mas da reflexão sobre o humano em sua realidade e contexto vital – no *Deus-para-si* –,²³⁹ dentro das várias discussões antropológicas dos variados campos científicos. Dentre as temáticas apontadas pela teologia, o tema do corpo do ser humano verifica-se como um retorno a um tema primevo e importante na reflexão teológica: a teologia cristã necessita tratar da *fé no corpo*,²⁴⁰ isto é, fazer uma teologia do corpo.²⁴¹ A partir desse modo de fé na corporeidade, o ser humano deve se autocompreender não mais como quem tem um corpo, porque não constituído de várias partes justapostas, mas de ser o seu próprio corpo, ou melhor, em ser um *corpo próprio*.²⁴²

²³⁸ A chamada “virada antropológica”, na teologia, compreende a mudança significativa operada pela antropologia nessa ciência. Se, anteriormente, a reflexão teológica gravitava em torno da reflexão como “dogmática”, após tal “virada” passou-se a uma abertura à reflexão sobre a vida humana, espaço da construção do pensar teológico (MORAES, A. O., Entre mistério Divino e humano, p. 152).

²³⁹ LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da Modernidade, p. 59; MORAES, A. O., Entre mistério divino e humano, p. 151.

²⁴⁰ GESCHÉ, A., A invenção cristã do corpo, p. 63.

²⁴¹ Suzana Regina Moreira afirma, em sua dissertação de mestrado, *O Corpo é o que nos une: uma antropologia teológica integral a partir da teologia da libertação latino-americana*, que a expressão “teologia do corpo” tem chamado bastante atenção especial no Brasil. Entretanto, se associa a tal teologia unicamente às catequeses sobre o corpo e a sexualidade humanos realizadas pelo Papa João Paulo II. A autora ainda afirma que essas catequeses se baseiam nas noções ontológicas e da antropologia cristã, mas com visão eurocêntrica e essencialista de mundo; por isso, há necessidade de ampliar tal teologia no âmbito da teologia Latino-americana (MOREIRA, S. R., O Corpo é o que nos une, p. 13-14).

²⁴² LADARIA, F. L., Introdução à Antropologia teológica, p. 69; MERLEAU-PONTY, M., Fenomenologia da percepção, p. 207.

O presente capítulo trará termos sinônimos, retirados da linguagem fenomenológica de Edith Stein, para se referir ao corpo humano: corpo próprio, corpo vivo, corpo senciente, corpo animado.²⁴³ Tais termos, ao significar a corporeidade, falam da unidade humana, como constitutivo *corpo-alma-espírito* – imagem da Trindade Santa. A questão da imagem e semelhança de Deus no ser humano complementa a reflexão de Stein sobre a ontologia que a autora realizou da pessoa humana; tal verdade antropológico-teológica aponta para a essência do ser humano, seu ser pessoal. De fato, ao ser considerado pessoa, o humano é identificado como espiritual, livre e com uma individualidade: singularidade específica apontando o humano como homem ou mulher, com uma corporeidade que revela a sua verdade.

A corporeidade revela o interior humano, sua singularidade, seu *eu pessoal*, porque sua expressão. O Verbo divino expressa o Pai Criador revelando-se visivelmente quando se torna gente, através da carne humana; e torna-se um com a Humanidade, sendo Cabeça da Humanidade. O *Logos* não se revela tão somente na humanidade, mas por causa de seu acesso ao conjunto da Criação, por essa porta, torna-se também Cabeça da Criação. Desse modo, as funções criadora e redentora do *Deus-Logos encarnado* dizem de sua salvação universal à Humanidade e à Criação.

3.1.

A antropologia steiniana

Jacinta Turolo, em seu livro *Edith Stein e a formação da Pessoa humana*, citando o teórico castelhano Abelardo Lobato – por observar a justificativa de Edith Stein, no seu texto *O valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo*, surgido a partir de sua conferência na 15ª Assembleia Geral da Associação das professoras católicas da Baviera em Ludwigstafen am Rhein, de 1928 –, diz que Stein compreende o ser humano, em sua antropologia filosófica, sob três aspectos: sua estrutura *corpo-alma-espírito*, sua condição de imagem e semelhança de Deus e seu ser pessoal.²⁴⁴ Na obra steiniana *Ser finito e ser eterno*,

²⁴³ STEIN, E., *Introducción a la filosofía*, p. 790.

²⁴⁴ GELBER, L.; LEUVEN, R., Prefácio da primeira edição de 1959, p. 37; TUROLO, J., *Edith Stein e a formação da pessoa humana*, p. 57-58.

no capítulo VII, na parte terceira *O ser-pessoa humano*, a autora alemã falará sobre muitas digressões desses supracitados aspectos como centrais à questão levantada “o que pertence ao ser homem do homem?”.²⁴⁵ Esta primeira seção seguirá o norte, a partir dessas características da antropologia steiniana, apontado por Jacinta Turolo, e ainda exporá o tema da antropologia dual no último quesito.

3.1.1.

Corpo-alma-espírito: o ser humano integrado

Edith Stein, tendo como projeto antropológico validar os dados objetivos tratando integralmente a estrutura da pessoa humana,²⁴⁶ se dispõe à difícil tarefa de pensar o ser humano em sua complexidade estrutural de forma unitária. Tal proposta poderá ser chamada, com razão, de uma ontologia da pessoa, e concebe a estrutura humana em uma unidade de *corpo-alma-espírito*. Stein apresentou esse modo de conceber a dimensão humana, pela primeira vez, em *Sobre o problema da empatia*.²⁴⁷

Igual compreensão aponta cada pessoa humana como única, particular e irrepetível, resultando em uma peculiaridade pessoal; e suas dimensões da corporeidade, da alma e do espírito, desse modo, se correlacionam e entrelaçam em constante dinâmica estrutural. A autora, identificando assim o ser humano, confirma os resultados obtidos por Husserl em suas análises.²⁴⁸ Edith Stein, habilitando-se a analisar as três esferas separadamente, como afirma na abertura de sua tese doutoral e em *A estrutura da pessoa humana*, o faz para fins de análise, em abstração ou em artifício.²⁴⁹ Do mesmo modo, seguir-se-á a tal artifício neste tópico.

²⁴⁵ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 379.

²⁴⁶ LAVIGNE, J-F., Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein, p. 107.

²⁴⁷ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 69; RUS, E., A visão educativa de Edith Stein, p. 54; SANCHÓ FERMÍN, F. J., 100 Fichas sobre Edith Stein, p. 168-170. O tema da tríade *corpo-alma-espírito* ficou consagrado, no cristianismo, a partir do texto paulino I Ts 5,23; e reflete aquele entendimento judaico, a partir das Sagradas Escrituras, de o ser humano como uma unidade.

²⁴⁸ GOTO, T. A.; LIMA, T. M., Esboço para uma teoria da personalidade a partir da fenomenologia de Edith Stein, p. 64-65; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 77.

²⁴⁹ GOTO, T. A.; LIMA, T. M., Esboço para uma teoria da personalidade a partir da fenomenologia de Edith Stein, p. 64; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 596; STEIN, E., Sobre el problema de la empatía, p. 121.

Quanto ao que diz respeito à corporeidade, Stein parte do corpo humano para realizar a sua análise;²⁵⁰ e, como mencionado, no primeiro capítulo, a autora segue a diferenciação de Husserl entre os conceitos de *Körper* e *Leib*, como afirma em suas obras *Sobre o problema da empatia*,²⁵¹ *A estrutura da pessoa humana*,²⁵² e *Ser finito e ser eterno*.²⁵³ Stein, dessa maneira, não concebe o corpo humano uma máquina ou cárcere da alma; a corporeidade humana passa a ser contemplada como lugar da experiência, coisa material, sensitiva, órgão da vontade, e expressão do psíquico e do espiritual humano.²⁵⁴ Na verdade, Edith Stein tem uma proposta de reflexão filosófico-antropológica com diálogo no terreno da teologia; pois o tema da corporeidade tem destaque na teologia moral e dogmática (a dignidade humana), na espiritualidade (o amor ao próximo), nas ciências religiosas (abertura às culturas e religiões) e afins.²⁵⁵

Edith Stein, ao conceituar a empatia, a concebe como o modo de o ser humano em estar no mundo subjetivo e objetivo; ela é fundamento à experiência como condição de possibilidade de conhecer o mundo externo com percepção originária. Para isso ocorrer, necessita como primeira ação apreender e ter consciência do *corpo próprio* através da fusão entre percepção externa e interna. A unidade psicofísica humana da corporeidade, estando vinculada às vivências perceptivas, apreende intuitivamente os seus próprios aspectos humanos, como o dos outros, pela relação. O *corpo próprio* corresponde, dentro do pensamento de Stein, ao *eu completo*, fazendo parte do *eu*, e o constitui como próprio.²⁵⁶

Stein, utilizando rigorosamente o método fenomenológico em sua análise, em *Sobre o problema da empatia*, após apresentar o *eu puro*, a corrente da consciência humana e a alma psíquica, passa a analisar os elementos psíquicos do

²⁵⁰ PARISE, M. C. I., Individualidade, corporeidade e percepção do outro, p. 84; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 78.

²⁵¹ STEIN, E., Sobre el problema de la empatía, p. 121-122.

²⁵² STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 611.

²⁵³ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 382.

²⁵⁴ MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 53; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 137, 144; STEIN, E., Naturaleza, libertad y gracia, p. 110.

²⁵⁵ MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 53; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 137, 144.

²⁵⁶ PARISE, M. C. I., Individualidade, corporeidade e percepção do outro, p. 84; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 78; SILVA, U. R., Edith Stein e uma proposta de corporeidade, p. 2, 3, 6.

ser humano psicofísico; e aprofundou o tema do *corpo vivo* ou animado (*Leib*).²⁵⁷ A autora adentrou outros elementos constituintes do humano, interligando-os ao conceito *corpo vivo*; e apontou a análise do *corpo vivo* alheio, do outro ser humano.²⁵⁸ O *corpo animado*, porém, não faz parte apenas do mundo fenomênico de um indivíduo, mas é centro de orientação de um mundo fenomênico similar onde se encontra, em constantes trocas recíprocas; e Stein o entende, como fez Husserl, como sendo *ponto zero* (*Nullpunkt*)²⁵⁹ do mundo.²⁶⁰

Ponto zero de orientação é a definição a respeito da corporeidade humana em relação ao sujeito ante o mundo: com as sensações localizadas – entre os constituintes da consciência e o meio com o qual o mundo se dá –, o *Leib* é posto no espaço como prospectiva do ser situado em um “aqui”.²⁶¹ O *ponto zero*, entretanto, não está localizado com exatidão geométrica em um ponto do corpo humano, porém o *corpo próprio* se situa no *ponto zero* de orientação; e as coisas, por sua vez, fora desse ponto.²⁶²

Na obra *Potência e ato*, Stein afirma o *corpo próprio* como teatro da vida e das sensações.²⁶³ Ele é teatro da vida, pois, sendo o lugar da manifestação da vida, é cenário do que se é em relação ao mundo. Outrossim, a corporeidade é teatro do acontecer psicofísico, pois nela se vê emergir a complexidade psicofísica e espiritual humana; pois, a vida interior forma e se representa na corporeidade. O *corpo vivo*, além de tudo, é teatro das sensações, pois é a partir dos dados sensíveis que se identifica a unidade entre o mundo externo e a pessoa humana – unidade entre a corporeidade e o sujeito da experiência.²⁶⁴ A fenomenóloga, até chegar ao conceito de *corpo próprio*, teve de adentrar em sua pesquisa no âmbito do conceito de alma, pois “o que diferencia o corpo animado de uma simples massa corpórea é a existência de uma alma. Ali onde existe um corpo animado,

²⁵⁷ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 611; STEIN, E., Sobre el problema de la empatía, p. 121.

²⁵⁸ STEIN, E., Sobre el problema de la empatía, p. 81.

²⁵⁹ Edmund Husserl *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica (Ideias II)* §36-37 e §41.

²⁶⁰ ROJO, E. G., El cuerpo, p. 407-409; SILVA, U. R., Edith Stein e uma proposta de corporeidade, p. 2, 3, 6.

²⁶¹ MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 53.

²⁶² STEIN, E., Sobre el problema de la empatía, p. 123.

²⁶³ STEIN, E., Acto y potencia, p. 482-486.

²⁶⁴ MAHFOUD, M., Formação da pessoa em Edith Stein, p. 286-287; SBERGA, A. A., A formação da pessoa em Edith Stein, p. 75.

existe também uma alma. E reciprocamente, onde existe uma alma, existe também um corpo animado”.²⁶⁵

Como visto anteriormente, no primeiro capítulo desta pesquisa, o tratado de Stein sobre o conceito *alma* é complexo, porque a autora trouxe esse tema de forma englobante, apesar de sua análise estar marcada pela clareza e pela objetividade. Edith Stein trouxe à tona, quando tocou o tema da constituição humana em uma estrutura tripartite, ao tema da alma com uma multiplicidade de significados:²⁶⁶ a alma substancial, a psique, a *Gemüt*, a *Seele*, a alma natural e a alma espiritual. Talvez isso ocorreu por dois motivos: em primeiro lugar, o aprofundamento sobre o tema do ser humano no percurso acadêmico da autora, como afirmam os teóricos de seu pensamento; em segundo lugar, o contexto no qual estavam inseridos os diferentes objetivos da análise de Stein – em *Sobre o problema da empatia*, em *Psicologia e ciências do espírito*, em *A estrutura da pessoa humana* e, tardiamente, em *Ser finito e ser eterno* –, com seus respectivos resultados sobre o tópico *alma*.

Em *Sobre o problema da empatia* – que tinha como principal objetivo entender a essência do ato empático através das impressões da corporeidade em relação ao mundo espiritual (da consciência interna) e conectados com sua dimensão psíquica e natural –,²⁶⁷ Stein apresenta a primeira noção do que entende por alma e psique. Assumindo a impostação fenomenológica husserliana, que parte da investigação do *eu puro*, afirmará a alma como unidade substancial identificando-a com o *eu pessoal*, tornando-se consciente de ser consciência: é forma do corpo, é elemento unificador da estrutura psicofísica humana e é portadora dos atributos psíquicos e dos aspectos do fluxo das experiências vitais.²⁶⁸

A psique ou alma sensível, por sua vez, tem o âmbito penetrado por modalidades de qualidades psíquicas – qualidades sensíveis (agudeza da vista e do

²⁶⁵ STEIN, E., *L'être fini et l'être éternel*, p. 366-367.

²⁶⁶ ALES BELLO, A., A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica, p. 69-70; GYRÃO, M. L. S., *Justiça a Edith Stein*, p. 53; KUSANO, M. B., *A antropologia de Edith Stein*, p. 74.

²⁶⁷ PARISE, C. I., *Individualidade, corporeidade e percepção do outro*, p. 79-80.

²⁶⁸ GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. II, p. 382; KUSANO, M. B., *A antropologia de Edith Stein*, p. 74-75; PARISE, M. C. I., *Individualidade, corporeidade e percepção do outro*, p. 109; STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, p. 120.

ouvido, fina sensibilidade do olfato e do tato) e qualidades espirituais (inteligência, força de vontade, paixão) –, condicionadas pela energia vital, que é condicionada a essas mesmas qualidades – possuidoras de capacidades disponíveis a certos estados. Assim, a psique é a unidade de todas as qualidades e de todos os estados internos da pessoa humana, vinculada ao corpo humano.²⁶⁹ Contudo, Stein concebe a psique como uma mônada fechada; e distingue a alma caracterizada, por sua vez, como o mais íntimo da interioridade humana.²⁷⁰

Em *Psicologia e ciências do espírito*, Stein, querendo compreender as leis básicas da causalidade psíquica e a motivação espiritual no interior do psicofísico e do espiritual humanos, diferencia os conceitos ainda confusos de alma e de consciência nos manuais de psicologia de sua época. Afirma Stein que a psique difere da consciência pelo fato de a primeira designar-se como instância existente entre o mundo objetivo e subjetivo, sofrendo reatividades; a consciência, tomada como fenomenologicamente pura, por sua vez, está contraposta aos dados objetivos. Outrossim, Stein investigou a psique e a personalidade apoiando-se nas propriedades específicas do caráter humano, aprofundando o conceito de alma propriamente dita dentro da estrutura da pessoa humana. Ao mesmo tempo que a autora enfrentou tal desafio, acabou distinguindo fenomenologia e psicologia.²⁷¹

Em *A estrutura da pessoa humana*, obra surgida após o período da conversão da autora ao cristianismo e aprofundada pela leitura da filosofia cristã medieval, na qual a autora – fornecendo substancial base teórica à prática educacional –, propõe-se desenvolver a ideia da pessoa humana como base para a pedagogia,²⁷² Edith Stein apresentará outros significados sobre o tema *alma*. Apoiando-se na metafísica aristotélico-tomasiana, que afirmava a alma como a forma do corpo,²⁷³ confirmará que a alma não é apenas *forma corporis*, mas também forma a estrutura interna humana, pois a alma é forma e espírito; e o *eu*, por sua vez, “informa” a alma. Por isso também, afirmará que a imagem de Deus

²⁶⁹ KUSANO, M. B., *A antropologia de Edith Stein*, p. 88; ROJO, E. G., *El cuerpo*, p. 410; STEIN, E., *Causalidad psíquica*, p. 236-246.

²⁷⁰ STEIN, E., *Naturaleza, libertad y gracia*, p. 105.

²⁷¹ GOTO, T. A.; LIMA, T. M., *Esboço para uma teoria da personalidade a partir da fenomenologia de Edith Stein*, p. 66-67; KUSANO, M. B., *A antropologia de Edith Stein*, p. 75-76.

²⁷² MANGANARO, P., *Fenomenologia da relação*, p. 73; ZILLES, U., *Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein*, p. 370.

²⁷³ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 422; STEIN, E., *Estructura de la persona humana*, p. 655, 658; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 383.

está no conjunto corporal-psíquico-espiritual humano,²⁷⁴ como será tratado tanto na próxima seção como no último capítulo desta pesquisa.

Stein ampliará o conceito de alma com dois termos alemães, *Gemüt* (o ânimo, que configura o núcleo da existência vital) e *Seele* (a “alma da alma” ou o “interior do interior”²⁷⁵).²⁷⁶ *Gemüt* seria a alma em sentido geral, que inclui também a dos outros animais; e o conceito de alma como *Seele* seria mais específico do que em *Gemüt*: a alma humana ou racional (*Seele*) manifesta-se originalmente pela diferença interna entre um viver periférico ou superficial e a vivência central ou profunda: forma o corpo, tem existência própria, necessita estruturar-se, formar-se e governar-se. A originalidade de Edith Stein, nesse seu conceito, é a descoberta de um “espaço” de vida interior na alma, dinâmico e permeado por eventos e movimentos possíveis, com a reserva de que nem a consciência do *eu puro* husserliano poderia iluminar; pois, nesse centro mais íntimo da alma habita o *eu pessoal*.²⁷⁷

Ainda nesse texto, a pensadora utiliza as expressões *alma natural* e *alma espiritual* sinônimas aos termos alemães anteriores. A fenomenóloga difere, utilizando tais conceitos, o ser humano dos outros seres vivos pela presença de uma alma espiritual ou racional; mas não lhe dispensa a alma natural ou psíquica (sensitiva) que, existindo nos outros animais, tem leis fundamentais de estímulos e reações instintivas. Além dessa obra, em *Potência e ato*, explicitará a alma das plantas e dos animais não humanos,²⁷⁸ apontando que a natureza humana aparece como grau mais alto – por ser unificada, pessoal, aberta e livre –, diante das diversas espécies de plantas e animais – que, por sua vez, têm natureza determinada, fechada e fixa –, e está capacitada a elevar-se ao “alto”. A alma

²⁷⁴ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 83; SBERGA, A. A., Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein, p. 350; STEIN, E., Acto y potencia, p. 422; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 657, 666-667; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 460-461.

²⁷⁵ STEIN, E., Acto y potencia, p. 422.

²⁷⁶ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 75.

²⁷⁷ LAVIGNE, J-F., Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein, p. 115-116; STEIN, E., Acto y potencia, p. 373; STEIN, E., Sobre el concepto de formación, p. 183.

²⁷⁸ Edith Stein utilizou, no VI capítulo da obra *Potência e ato*, os estudos de sua amiga H. Conrad-Martius, *Conversaciones metafísicas*, sobre a alma das plantas, dos animais não humanos e do ser humano. Como também em *Ser finito e ser eterno*, como afirma Stein na introdução desse seu texto.

espiritual ocupa lugar central na unidade da natureza humana, concedendo-lhe o caráter de personalidade e autêntica individualidade.²⁷⁹

Em *Ser finito e ser eterno*, obra na qual Stein afirma a vida íntima de Deus em relação à vida interior humana e maturada quanto aos múltiplos significados sobre a alma, Stein afirmará que a alma sensitiva ou natural habita em todo o corpo recebendo dele e trabalhando sobre ele, formando-o e mantendo-o. Quanto à alma espiritual, em sentido próprio, se transcende e vai ao encontro do mundo; e, sendo criatura espiritual, tem como essência seu modo de ser pessoal; outrossim, a alma, habitando em si mesma, tem o *eu pessoal* como em casa. A essência da alma humana, abrindo-se à experiência vivida, dá ao corpo e à atividade espiritual e pessoal um “rosto” próprio, sua marca. Por fim, na alma se mesclam a espiritualidade e a sensibilidade; e é isso que distingue a alma sensitiva da alma espiritual.²⁸⁰

Ao que diz respeito ao conceito *espírito* (*Geist*) – que Edith Stein mapeou em sua manifestação subjetiva, objetiva, nos seres de puro espírito finitos (os anjos), e em Deus –,²⁸¹ Edith Stein irá apontar a polissemia, quanto ao termo, na língua alemã: a) *intellectus* (intelecto ou entendimento) designa precisamente o espírito em sua atividade cognitiva; b) *mens* (mente) é a “potência da alma”, a “parte” superior, específica da alma humana, e nela estão contidas as faculdades superiores da pessoa humana, o entendimento e a vontade; e c) *spiritus* (espírito) qualifica a natureza da alma como não material ou espiritual.²⁸² Além de tais significados, de um espírito “subjetivo” humano, Stein também apresenta o espírito humano como formador de um espírito “objetivo” no mundo. A autora utiliza tal expressão em referência ao mundo dos valores, em direção ao objeto como se apresenta e enquanto portador de valor. Isso quer dizer que, sendo o espírito humano criativo, transforma e renova o mundo com suas ideias: seja pelas

²⁷⁹ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 423, 426; STEIN, E., *Estructura de la persona humana*, p. 672-673.

²⁸⁰ MANGANARO, P., *Fenomenologia da relação*, p. 103; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 388, 389, 392-393, 446.

²⁸¹ KUSANO, M. B., *A antropologia de Edith Stein*, p. 87.

²⁸² LAVIGNE, J-F., *Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein*, p. 106; RUS, E., *A visão educativa de Edith Stein*, p. 62; STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 347, 358-360; STEIN, E., *Estructura de la persona humana*, p. 673-674; STEIN, E., *Sobre el concepto de formación*, p. 184; ZILLES, U., *Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein*, p. 378.

artes e cultura, seja por sua habilidade, produzindo artefatos, seja forjando algo no espírito de outros seres humanos, através do ensino.²⁸³

O espírito é reconhecido como um sair de si mesmo, uma abertura para o mundo objetivo e subjetivo da experiência com outros seres humanos, pois o ser humano “[...] é espírito segundo sua essência, sai de si mesmo com sua ‘vida espiritual’ e entra em um mundo que se abre, sem perder nada de si mesmo”.²⁸⁴ Tal abertura retira o ser humano do isolamento e conecta-o ao mundo espiritual, pois sua vida espiritual é tríplice e trinitária: “a existência do homem está aberta para dentro, é uma existência aberta para si mesma, mas precisamente por isso está também aberta para fora e é uma existência que pode receber em si um mundo”.²⁸⁵ Ele significa atividade voluntária e intelectual humana, sendo sua capacidade de conhecer e se autoconhecer, refletir sobre si e dialogar. Tal dimensão faz o ser humano superar os limites de sua corporeidade e, fazendo-o transcender, possibilita-lhe o exercício da liberdade.²⁸⁶

3.1.2.

Imagem e semelhança de Deus: homens e mulheres como seres de relação

Na subseção *A Trindade como arquétipo da pessoa humana*, do primeiro capítulo desta pesquisa, apresentou-se a *analogia trinitatis* steiniana, através da qual Edith Stein elaborou uma ontologia trinitária humana na qual aponta o ser humano como uma trindade integrada em *corpo-alma-espírito* – estrutura humana pormenorizada no quesito anterior – como imagem e semelhança da Santíssima Trindade.

Segundo Luís Ladaria, a definição do ser humano como imagem e semelhança de Deus é de capital importância para se definir uma teologia do humano; mas nem sempre foi determinante na Antropologia teológica, atribuindo-lhe seu sentido apenas à alma espiritual. Foi a partir do Concílio Vaticano II,

²⁸³ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 89; MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 54; SBERGA, A. A., A formação da pessoa em Edith Stein, p. 73; STEIN, E., Acto y potencia, p. 360-363.

²⁸⁴ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 379.

²⁸⁵ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 594; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 461.

²⁸⁶ ALES BELLO, A., Pessoa e comunidade, p. 110; ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 32; SANCHO FERMÍN, F. J., 100 fichas sobre Edith Stein, p. 178.

especialmente no artigo doze do documento *Gaudium et Spes*, que se retornou a tal sentido na concepção de ser humano. A doutrina da *imago Dei* (Imagem de Deus), enquanto é ponto central na antropologia bíblica veterotestamentária, no Novo Testamento é marcadamente cristocêntrica, como se verá.²⁸⁷

O tema da imagem e semelhança divinas no ser humano provém do texto de Gênesis 1,26s²⁸⁸ do Antigo Testamento bíblico. As expressões *imagem* e *semelhança*, sem identificação de oposição, tem o segundo termo como atenuante para evitar a excessiva identificação entre Criador e criatura. Para a doutrina clássica teológica, o ser humano ao ser concebido por Deus como “imagem”, o faz tomar o primeiro posto ante as outras criaturas; mas, por ser “semelhante”, deve conscientizar-se de sua não divindade.²⁸⁹ O ser humano, recebendo a ordem divina de “dominar” ou “reinar”, deve representar a Deus ante a Criação;²⁹⁰ ele é um hóspede, não o proprietário do planeta;²⁹¹ e, sendo o seu cuidador ou jardineiro,²⁹² é um sacerdote da Criação.²⁹³

Todas essas qualidades humanas aparecem como consequências de sua relação com Deus, que deve ser conhecido e amado,²⁹⁴ da mesma maneira que deve relacionar-se com seus semelhantes, porque iguais diante de Deus; e com a

²⁸⁷ LADARIA, L. F., Antropologia teológica, p. 92-94; LADARIA, L. F., Introdução à Antropologia teológica, p. 56; SEIBEL, W., O homem como imagem de Deus, p. 230.

²⁸⁸ “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou”.

²⁸⁹ LADARIA, L. F., Antropologia teológica, p. 93.

²⁹⁰ SATTLER, D.; SCHNEIDER, T., Doutrina da criação, p. 148. O verbo “dominar” (*radah*, do hebraico) foi mal interpretado, afirmam muitos autores. Afirmam que a compreensão do ser humano como dominador tirano gerou, a partir do cristianismo, o problema antropocêntrico e ecológico. Dominar, em sentido de “reinar” como serviço, seria a melhor interpretação; o sentido seria o governo pastoril em expulsar inimigos perigosos à grei (LADARIA, L. F., Antropologia teológica, p. 94; LÓPEZ, J. P.; MARENGO, G.; SCOLA, A., La persona umana, p. 132; SATTLER, D.; SCHNEIDER, T., Doutrina da criação, p. 148).

²⁹¹ A criatura humana foi criada no sexto dia, segundo o relato primeiro da criação, e encontrou um espaço habitado por outras criaturas. O ser humano seria como um hóspede, não o proprietário do planeta; não estando no topo hierárquico ante as criaturas, mas como um condutor, um “anjo da terra”, um “servidor da passagem”, um mediador, a conduzir a Criação ao sétimo dia escatológico (SUSIN, L. C., A criação de Deus, p. 94-95).

²⁹² LS 14.

²⁹³ Zizoulas, ao empregar a expressão, embasa-se na liturgia de tradição oriental, a qual diz do destino da natureza em participar da gloriosa liberdade dos filhos de Deus por orientação do humano-sacerdote (ZIZIOULAS, I., A criação como Eucaristia, p. 11-12).

²⁹⁴ LADARIA, L. F., Antropologia teológica, p. 94; LADARIA, L. F., Introdução à Antropologia teológica, p. 50-51.

Criação, pois é obra e dom de Deus ao ser humano. A criação humana como imagem de Deus, no Antigo Testamento bíblico, aponta o início do diálogo entre Deus e os seres humanos.²⁹⁵

No Novo Testamento bíblico, a doutrina da *imagem* foi essencialmente ligada e reinterpretada quanto a Cristo com dimensão escatológica em Sua ressurreição. Cristo ressuscitado dentre os mortos, como primeiro de muitos irmãos, é a perfeita imagem do Deus invisível (Cl 1,15); e cada ser humano, através do Batismo e pela fé, aceitando a revelação de Cristo, torna-se Sua imagem, tornando-se *imago Christi* (imagem de Cristo). Assim, a condição inicial humana de ser imagem e semelhança de Deus, como imagem terrestre do antigo Adão, em sua alta dignidade afirmada pelo Antigo Testamento, torna-se uma vocação: uma predestinação eterna a transformar-se em imagem do Filho, o Novo Adão.²⁹⁶

O desenvolvimento desse tema progride na teologia cristã patrística entre os vários representantes em suas escolas.²⁹⁷ Na Escola Alexandrina, a *imago Dei* é concebida na alma superior humana, em sua mente ou *nous*; e, através do *Logos* divino, por ser espiritual, participa da natureza divina.²⁹⁸ A Escola de linha asiática e africana concebia a doutrina da *imagem* com referência ao Verbo encarnado, não somente ao *Logos* preexistente. Provém dessa escola Irineu de Lião, que, concebendo a imagem divina no ser humano em relação ao corpo, o afirmava modelo no qual o Filho se encarnaria. Esse autor diferenciava *imagem* como noção estática e ideal conquistada na criação humana com referência ao Verbo glorificado; e quanto à semelhança – relacionada ao dom do Espírito o qual

²⁹⁵ LADARIA, L. F., Antropologia teologica, p. 94; LADARIA, L. F., Introdução à Antropologia teológica, p. 51, 55; LÓPEZ, J. P.; MARENGO, G.; SCOLA, A., La persona umana, p. 57.

²⁹⁶ LADARIA, L. F., Antropologia teologica, p. 95-96; LADARIA, L. F., Introdução à Antropologia teológica, p. 53.

²⁹⁷ Clemente de Alexandria, Orígenes, Irineu de Lião, Tertuliano, Clemente Romano, Teófilo de Antioquia, Justino, Hilário de Poitiers, Gregório de Elvira (LADARIA, L. F., Introdução à Antropologia teológica, p. 53-55).

²⁹⁸ Os autores da Escola Alexandrina, ao afirmar a alma superior como imagem de Deus, excluíam o corpo, porque modelado do pó da terra. Eles faziam referência cristológica à doutrina da *imagem*, quanto ao Verbo eterno, não ao Filho encarnado (LADARIA, L. F., Antropologia teologica, p. 93-94; LADARIA, L. F., Introdução à Antropologia teológica, p. 53-54; SEIBEL, W., O homem como imagem de Deus, p. 234).

o Verbo Encarnado dá à carne humana, e a salva por obra desse mesmo Espírito –, qualidade dinâmica a ser atualizada a partir do modelo divino, Jesus Cristo.²⁹⁹

Tertuliano, pertencente a tal escola, afirmava a corporeidade como “substância” (essência) de Deus até à carne humana como ponto comum entre Deus e o ser humano, “gonzo da salvação”, o que explicaria a diferença e a unidade entre Criador e criatura.³⁰⁰ Já Agostinho de Hipona, com sua clássica trindade psicológica, não querendo chegar a Deus a partir do ser humano, mas aprofundar a *imago Dei* nele, concebia a alma humana como criada à imagem e semelhança do Deus-Trindade: na alma se encontra a tríade da mente (espírito), do amor e do conhecimento; assim como a da memória, da inteligência (razão) e da vontade.³⁰¹ Na teologia medieval, Tomás de Aquino, seguindo a mesma doutrina agostiniana, sem, no entanto, perfazer suas tríades, afirmava a alma humana e os seres de espírito puro como imagem da Trindade, não somente ao *Logos* eterno, pois toda a Trindade cria o ser humano; no entanto, o Aquinate só concebe a alma humana (em sua inteligência e vontade) como *imago Dei*, deixando o corpo excluído dessa condição divina, porque apenas *vestigium Dei* (vestígio de Deus).³⁰²

A Sagrada Escritura é fonte que ilumina os diversos temas de Edith Stein, e serve de pressuposto à sua atividade pedagógica;³⁰³ e, tratando de sua antropologia, a Escritura aponta a Revelação divina que ilumina o conhecimento ao ser finito.³⁰⁴ A carmelita se baseará no texto clássico de Gn 1,26s para realizar a sua reflexão, assim como o de Ex 3,14 e I Cor 15,35s; do mesmo modo, a autora ampliará o tema a partir dos outros textos paulinos transcrevendo-o como a

²⁹⁹ LADARIA, L. F., Antropologia teológica, p. 93-94; LADARIA, L. F., Grandeza do corpo humano, p. 145, 151; LADARIA, L. F., Introdução à Antropologia teológica, p. 53-54; SEIBEL, W., O homem como imagem de Deus, p. 234.

³⁰⁰ “*Caro salutis est cardo*” (A carne é o gonzo da salvação) (*Res* 8,2) (ALEXANDRE, J., Pressupostos filosóficos e implicações teológicas da corporeidade na polêmica antidocetista de Tertuliano, p. 88).

³⁰¹ BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 56; LADARIA, L. F., Introdução à Antropologia teológica, p. 55; LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 248; SEIBEL, W., O homem como imagem de Deus, p. 234; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 461; SUSIN, L. C., O tempo e a eternidade, p. 44.

³⁰² BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 57; LADARIA, L. F., Introdução à Antropologia teológica, p. 55; STEIN, E., Essere finito e essere eterno, p. 477; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 477.

³⁰³ SANCHO FERMÍN, F., La Biblia con ojos de mujer, p. 25, 45.

³⁰⁴ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 296; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 371.

imagem de Cristo Cabeça em seu Corpo místico com referência à Humanidade e à Criação.³⁰⁵ Esse tema ainda será aprofundado na segunda parte deste capítulo.

A partir de Gn 1,26s, Stein trará o tema da imagem seguindo o pensamento de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino como o *vestigium Dei* em referência às criaturas não humanas, e reservará a *imago Dei* ao ser humano; mesmo que posteriormente afirme a imagem da Trindade presente em todo o criado,³⁰⁶ como será tratado no terceiro capítulo desta pesquisa. Por *vestígio*, Stein entendia o efeito e a eficácia visível como obra do Criador; e a *imagem*, a representação da causa por meio da forma no humano, semelhante a Deus, como intelecto e vontade. Para a autora, também o conceito de imagem se desdobra com sentido natural – relação única entre Deus e o ser humano como grande dignidade, mas não como identidade divina –, abertura a Deus, uma potência;³⁰⁷ que se traduz também em interrelação com os outros seres humanos. O sentido sobrenatural será compreendido pela autora como chamado ao ser humano, pela fé, a ser um outro Cristo – sua imagem.³⁰⁸

A partir de Ex 3,14, texto sobre o “nome que Deus se dá a si mesmo: ‘Eu sou o que sou’”,³⁰⁹ em perfeita congruência ao se dizer “Eu me entrego a ti”,³¹⁰ Stein segue a interpretação agostiniana de que Deus, ao se nomear *Eu sou*, se diz *pessoa*; ele não é somente um ser ou um ente.³¹¹ O *Ser em pessoa*, tendo atividade livre e vontade, cria e chama à existência;³¹² e mesmo o *Eu*, sendo algo único, porque incomunicável, compartilha e doa a vida – porque vivente – e cria outros “eu sou”. O ser humano é também um “eu sou”, mas com um princípio, porque

³⁰⁵ GAUDIO, D., *A Immagine della Trinità*, v. III, p. 83-84; SANCHO FERMÍN, F., *La Biblia con ojos de mujer*, p. 106-112, 126.

³⁰⁶ GELBER, L., *Préface des éditeurs*, p. 28; STEIN, E., *L’être fini et l’être éternel*, p. 413.

³⁰⁷ A teologia conceitua tal abertura humana como *Potentia Obædientialis* (Potência obediencial): a disposição necessária para receber o ser divino, como o poder de obedecer, de escutar e abandonar-se a Deus com toda a liberdade. Esse conceito foi descrito por Tomás de Aquino, e encontra-se no *De veritate*, q. 8, a. 12 ad 4. Karl Rahner diz existirem duas categorias, duas “potências” que atuam na *Potentia Obædientialis*: a) a responsável em elevar o homem à participação na vida divina, sendo “forma” fundamental da Revelação; b) o agente na escuta do indivíduo à possível locução de Deus, estando presente na “consciência natural” como dado *apriori* e transcendental atualizada apenas quando iluminada pela graça (RAHNER, K., *Uditori della parola*, p. 49; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 412-414, 518).

³⁰⁸ GAUDIO, D., *A Immagine della Trinità*, v. III, p. 83-89, 104.

³⁰⁹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 359.

³¹⁰ MANGANARO, P., *Fenomenologia da relação*, p. 104.

³¹¹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 359.

³¹² STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 359.

ser finito; e, mesmo não se compreendendo profundamente, quando criança, se diz com um “eu”. Ele é semelhante ao Ser eterno e, apesar da inegável distância entre esses dois “eus”, assemelha-se a Deus mais que qualquer outra coisa, pois é também pessoa – ser espiritual, livre e racional. O *Eu sou* significa *eu vivo, eu sei, eu quero, eu amo*.³¹³ Contudo, a revelação do nome divino aponta a diferença ontológica e teológica entre Deus e o ser humano: Deus não é somente causa primeira das coisas, porém “Pessoa primeira”, porque um ser pessoal. Para Stein, a *analogia entis* mais originária é a ação empática entre o ser humano e Deus, a qual justifica a possibilidade da relação entre o ser finito e o Ser eterno.³¹⁴

A partir de I Cor 15,35s – texto paulino que descreve a estrutura humana com unidade e em tríplice dimensão de criatura, imagem de Deus e em relação a Cristo que, por meio da graça, dignifica o ser humano à glória da qual vive em Deus –, Stein, assim como em Gn 1,26s e Ex 3,14, realiza uma verdadeira fenomenologia da pessoa humana. O ser humano, criatura que herdou de Deus sua imagem, por conta da pessoalidade compartilhada com o seu Criador, precisa desenvolver genuinamente os dons, as forças recebidas pelo Criador.³¹⁵

3.1.3.

Um ser pessoal: do interior humano ao mundo da vida

Deus, a Pessoa perfeita, tem a essência absolutamente livre e consciente de si; e ilumina o ser peculiar humano que, por sua vez, tem liberdade e consciências limitadas. O Ser eterno, a partir de sua Revelação, potencializa a sua imagem na natureza humana, que é a essência humana, sua “quididade”,³¹⁶ seu ser pessoa.³¹⁷

³¹³ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 648, 699; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 359-361.

³¹⁴ GAUDIO, D., A Immagine della Trinità, v. III, p. 90-94; STEIN, E., Acto y potencia, p. 330.

³¹⁵ GAUDIO, D., A Immagine della Trinità, v. III, p. 83-84; STEIN, E., Valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo, p. 228.

³¹⁶ O *quid*, pronome interrogativo latino indefinido, diz do “quê”, do “não se sabe o quê” de alguma coisa; e *quididade* é a qualidade de um *quid*. Como a essência (*ousia*) é a qualidade particular constituinte de um objeto, e, o conjunto de seus atributos são as essencialidades, o *quid* de alguma coisa é a particularidade de um objeto. No capítulo III, na sétima parte de *Ser finito e ser eterno*, Stein fala diretamente sobre esse tema, complementando-o no capítulo VIII, com a expressão aristotélica *Tóde tí* (este aí): o “este humano” em ser humano (MEA, G. (Org.), *Quid*, p. 768; RONAI, P., *Quid*, p. 735; STEIN, E., Acto y potencia, p. 35; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 87, 102-106, 307, 483).

³¹⁷ STEIN, E., ¿Qué es el hombre?, p. 863; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 379.

Com tal antropologia, Stein parte das Pessoas trinitárias para pensar a pessoa humana.³¹⁸ Enquanto em outras obras a autora partirá da interioridade humana em suas vivências (*Sobre o problema da empatia*),³¹⁹ da consciência humana de ser um organismo complexo (*A estrutura da pessoa humana*),³²⁰ do *eu pessoal* (*Ser finito e ser eterno*)³²¹ para falar do tema pessoa humana, buscando aprofundar e desenvolver igual tema; e, apesar de partir de pontos tão diversos, enunciava que o estrato espiritual implica e caracteriza o ser humano como pessoa.³²²

Anteriormente, na segunda parte do primeiro capítulo desta pesquisa, *A investigação fenomenológica da pessoa humana*, se discutiu o tema da pessoa humana pelo viés fenomenológico steiniano. A presente seção aprofunda tal tema, o qual, como se verá, é recorrente nas obras de Stein; e, partindo dos resultados, das obras citadas no parágrafo anterior, se pretende complementar esse conceito de pessoa humana.

Em *Sobre o problema da empatia*, Stein, ainda insatisfeita quanto a obter a denominação da pessoa humana, por discriminar o sujeito espiritual na constituição psicofísica, partindo de uma afirmação da anterior tradição da psicologia sobre o *eu* constituído por sentimentos, a rejeitará diferenciando os sentimentos das vivências. As vivências ou os atos vividos (do alemão, *Erlebnisse*) estão contidos no território da experiência humana, mas acompanhados por sua consciência; e estão constituídos sob três aspectos ou qualidades: as vivências ou atos perceptivos – pertencentes ao âmbito corpóreo –, são reflexos das sensações; distinguem-se das vivências da reação de atração ou repulsão, instintos, tendências, tomadas espontâneas de posição, que são as vivências ou atos psíquicos.³²³

Esses dois grupos de vivências diferem das vivências ou atos intelectivos-valorativos, da reflexão e da decisão que, por sua vez, estão no âmbito espiritual. O *eu puro*, que dá forma e unidade às vivências em único fluxo, é o sujeito do

³¹⁸ STEIN, E., ¿Qué es el hombre?, p. 863.

³¹⁹ STEIN, E., Sobre el problema de la empatía, p. 181.

³²⁰ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 591-592.

³²¹ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 379.

³²² ALES BELLO, A., “Intrapessoal” e “interpessoal”, p. 13; SANCHÓ FERMÍN, F. J., 100 fichas sobre Edith Stein, p. 178-180; TUROLO, J., Edith Stein e a formação da pessoa humana, p. 58.

³²³ ALES BELLO, A., “Intrapessoal” e “interpessoal”, p. 17; ALES BELLO, A., Tutta colpa di Eva, p. 48; ZILLES, U., Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein, p. 371.

qual partem as vivências intencionais.³²⁴ Está nos atos intelectivos e voluntários, como vivências de uma tomada de posição consciente, o propriamente humano; em outras palavras, os aspectos de um ser espiritual. Dessa maneira, Stein delinea o território do espírito a partir dos atos da consciência, a partir de dentro.³²⁵

Em *A estrutura da pessoa humana*, Stein afirma que da simples experiência cotidiana, observando a estrutura do cosmos e a posição humana, ocorre a primeira percepção dos distintos reinos do ser; a partir de tal observação, a autora faz uma análise preparatória do humano, confirmando-o como um microcosmos, porque é ao mesmo tempo matéria, ser vivo, ser animado e pessoa espiritual.³²⁶ E, por ser espiritual, tendo uma abertura interna a si e ao mundo externo, poderá conter esse mundo em si. O ser humano, por ser um microcosmos aberto, isto é, está circunscrito num todo maior, necessita integrar-se e relacionar-se para ser. Reconhecer que recebe muito mais do que devolve à Terra, torna o ser humano primeiro responsável e cuidador deste mundo no qual habita. O conceito de microcosmos ou pequeno universo, em Stein, é de uma realidade complexa; e, juntamente com Conrad-Martius, afirma que em toda matéria existe espírito. Contudo, a maior preocupação de Edith Stein será afirmar o corpo humano como um organismo distinto dos outros corpos materiais, vegetais e animais, por ter uma interioridade espiritualizada.³²⁷

O mundo material apresenta-se formado, mas necessita de uma ação sobre ele; como no caso do reino mineral, cuja mudança provém do exterior. O mundo mineral está disposto na corporeidade humana na presença dos elementos químicos que compõem o organismo humano; admirável organização que, na ausência de algum deles, o desequilíbrio é patente, levando o sujeito humano ao adoecimento e, por fim, à morte. Nesse caso, serve como exemplificação a má administração de alimentos provedores de certas vitaminas ao ser humano em sua fase de crescimento, levando-o a uma vida deficitária intelectual-corporal

³²⁴ ALES BELLO, A., “Intrapessoal” e “interpessoal”, p. 17; ALES BELLO, A., *Tutta colpa di Eva*, p. 48; ZILLES, U., *Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein*, p. 371.

³²⁵ ALES BELLO, A., “Intrapessoal” e “interpessoal”, p. 17; ALES BELLO, A., *Pessoa e comunidade*, p. 27; STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, p. 181.

³²⁶ STEIN, E., *Estructura de la persona humana*, p. 592.

³²⁷ SBERGA, A. A., *Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein*, p. 351, 353-354; STEIN, E., *Sobre el concepto de formación*, p. 180-183; SUSIN, L. C., *A criação de Deus*, p. 107.

posterior. Stein afirma também a necessidade de uma educação corporal, expressa com os cuidados corporais; pois o descuido com o corpo perturbaria a vida interior.³²⁸

O reino vegetal, por sua vez, mesmo sendo fixo e dando aos seus indivíduos tornar-se aquilo já prescrito em sua semente, sofre interferência do ambiente externo; contudo, sua característica é a dinâmica própria de recompor o seu organismo com elementos minerais; assim, tem a característica de uma formação aberta ao meio, contudo sem estar aberta para dentro, pois falta às plantas consciência e desprendimento. O elemento vegetal, no humano, é marcado pelo crescimento a partir de dentro tal como nos seres vegetais; sua organização interna escolhe as substâncias tomadas como alimento, e excreta as inúteis a si como forte característica vegetal.³²⁹

O reino animal tem um processo formativo do indivíduo semelhante ao do reino vegetal, ao assimilar elementos do ambiente para compor o organismo, porém tem a autonomia de utilizar a corporeidade em relação ao mundo. Sendo animal, o ser humano compartilha com alguns animais uma fisiologia e, diversas vezes, a anatomia. Deve-se recordar o quanto as ciências médicas, utilizando até abusivamente alguns animais em experiências laboratoriais, têm conseguido êxito surpreendente quanto à descoberta de medicamentos e vacinas em suas investigações. Portanto, o indivíduo humano, tendo um corpo, ou melhor, uma corporeidade, expressa numa vida interna psíquica introjetada com a animosidade compartilhada com os animais não humanos. Entretanto, existe uma zona fronteira que diferencia as estruturas animal e humana: a individualidade humana que, tendo novo sentido, não existe em nenhum outro ser vivo.³³⁰

A individualidade humana ou a pessoalidade, tema estudado no capítulo anterior, presente apenas no campo espiritual humano, exige uma abertura sensível às impressões externas e internas, como também reações às impressões

³²⁸ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 81; MAHFOUD, M., Formação da pessoa em Edith Stein, p. 284-285; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 588, 604; STEIN, E., Naturaleza, libertad y gracia, p. 107; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 442.

³²⁹ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 81; MAHFOUD, M., Formação da pessoa em Edith Stein, p. 284-285; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 588, 604.

³³⁰ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 82; MAHFOUD, M., Formação da pessoa em Edith Stein, p. 285; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 592-593, 611-612; STEIN, E., L'être fini et l'être éternel, p. 366-367.

externas e ação do tipo instintivo; o ser humano é capaz de tê-las, porque não é apenas sensitivo, mas tem conhecimento espiritual. O especificamente humano, portanto, é poder se dizer “eu”, seu ser pessoa; que, tendo sentido espiritual, só poderá ser acessado pela vivência. Desse modo, a vida é auto-organização, como troca de informação e de comunhão referente à biologia atual; a vida individual depende dessas teias de informações internas apontando a uma macro dependência cosmológica, na qual existe uma ecologia interior e exterior condicionadas entre o ser humano e o cosmos, formando uma grande comunidade.³³¹

Stein aprofundou, em *A Estrutura da pessoa humana*, o ser humano singularmente; contudo, no capítulo oitavo dessa obra, o humano é também apresentado em seu âmbito social, pois as noções de pessoa e comunidade são basilares para elaborar o pensamento antropológico de Edith Stein. Os seres humanos, por serem pessoas com modo próprio e individual, pertencem também a uma ordem social; e a convivência com outros seres humanos diferentes apresenta diferentes formas comunitárias. O ser humano, analisado por Stein dentro das estruturas e tipos sociais, determina o âmbito social por seu ser corporal-anímico, e é afetado ao mesmo tempo por ele.³³²

Em *Ser finito e ser eterno*, quando Edith Stein inicia sua reflexão sobre a imagem da Trindade na Criação, o faz primeiramente no ser humano. A autora afirma assim proceder por tratar de algo mais próximo à sua análise, diferente dos espíritos puros finitos, que estão mais próximos a Deus e em razão da simplicidade de sua essência; como também do restante da Criação, por estar compreendida no microcosmos humano. Stein quer interrogar a respeito da natureza humana, que afirma ter uma essência, seu ser pessoa. Tal natureza do ser individual, brota do *eu*, e está posta sob o poder do *eu pessoal* em dois modos:

³³¹ BOFF, L., Ecologia, p. 21; KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 82; MAHFOUD, M., Formação da pessoa em Edith Stein, p. 285; RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 101; SBERGA, A. A., Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein, p. 361; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 592-593, 611-612, 654; STEIN, E., L'être fini et l'être éternel, p. 366-367.

³³² KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 91; PUENTE, F. R., Duas cartografias espirituais, p. 149; SBERGA, A. A., Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein, p. 351; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 592-593.

para ser consciente de si mesma (particularizar-se ante os outros seres) e formar-se como vivente.³³³

Stein, nessa obra, realiza o último e definitivo delineamento quanto à interioridade humana, no qual aponta os níveis constituintes humanos em uma relação de quadro unitário. A autora, por reafirmar a centralidade do *eu*, unindo os resultados das análises fenomenológicas às contribuições do pensamento medieval, o define como o ente cujo ser é vida.³³⁴ O ser humano, sendo uma pessoa espiritual, tem livre posição ante o seu corpo e a sua alma, sendo sua essência formada em dupla natureza: pessoa espiritual e “informada” corporalmente.³³⁵

Também, Stein define claramente a relação entre psique e espírito na interioridade humana em sua corporeidade: a alma espiritual é espaço de interioridade e elemento vinculante entre corpo e espírito; e, com sentido novo, é centro que leva a espiritualidade e a vida corporal a um lado, e os sentidos para outro. A alma sensível habita em todos os membros do corpo, concedendo e extraindo forças dele; faz dele meio de expressão, produz os atos espirituais e, desse modo, capta com inteligência a si e ao mundo, como também ao transcendente. A alma em sentido próprio – a alma espiritual – diferencia o ser humano das outras modalidades do ser, pois está capacitada a ter uma consciência sensível de seu interior. Quando habita em si mesma, faz com que o *eu pessoal* esteja em casa, como num castelo espaçoso.³³⁶

Stein recorre à metáfora do castelo com muitas moradas, utilizada por Teresa de Jesus em seu tratado místico *Castelo interior* ou *Moradas*,³³⁷ para definir a interioridade humana, pois segundo a autora alemã, “não é possível oferecer um quadro preciso da alma sem chegar a falar do que compõe sua vida íntima. Para isso, as experiências fundamentais sobre o que temos de embasar são

³³³ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 379, 515-516.

³³⁴ ALES BELLO, A., A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica, p. 79.

³³⁵ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 442, 519-520.

³³⁶ KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 87-88; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 386, 388, 451.

³³⁷ O tratado de teologia espiritual teresiano *Moradas* ou *Castelo interior* tem marca original da autora espanhola que, mesmo conhecendo a estruturação convencional das três vias místicas do Pseudo-Areopagita (purgação, iluminação e união), vigente na Idade Média, prefere a estrutura septenária como conceito de perfeição (ÁLVAREZ, T., 100 fichas sobre Teresa de Jesus, p. 182; TERESA DE JESUS, S., *Castelo interior*, p. 433-590).

os testemunhos dos grandes místicos da vida de oração”.³³⁸ Edith Stein analisa a obra teresiana, reunindo ao seu ponto de vista filosófico o conceito místico. O interesse steiniano na análise da obra está na constituição do ser humano aberto à alteridade, ao mundo físico e a Deus.³³⁹

3.1.4.

Antropologia dual steiniana

Os três tópicos antecedentes formam um tripé para se pensar a antropologia steiniana. Obviamente, essa é uma das muitas maneiras de conceber sua antropologia, sendo uma entre tantas sistematizações. A presente seção, pela atualidade e importância do tema, apesar de não constar na supracitada teorização, a abrange consequentemente: a) a estrutura humana como *corpo-alma-espírito*, estruturada univocamente no humano, tem conotação específica caso seja da espécie³⁴⁰ feminina ou masculina;³⁴¹ b) na antropologia teológica, a questão dual sexual é concebida como dimensão originária da *imago Dei*, reconhecendo que a Revelação divina ilumina o mistério do ser humano chamado a realizar-se como pessoa humana;³⁴² e, c) se encontram “[...] sempre seres humanos que possuem características masculinas e femininas, melhor, encontramos pessoas singulares, com sua individualidade específica”.³⁴³

Antropologia dual é um conceito empregado pela professora italiana Angela Ales Bello, sobre o pensamento de Edith Stein dentro deste tema, expressando a Humanidade constituída por homens e mulheres. Porque novo setor de investigação, encontra em Edith Stein uma das primeiras estudiosas do século XX quanto ao tema da diferença de gêneros – questão com estreita ligação à da singularidade da pessoa humana. A necessidade de tal antropologia, é para se

³³⁸ STEIN, E., *Il Castello interiore*, p. 117-118.

³³⁹ ALES BELLO, A., *A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica*, p. 71; ALES BELLO, A., *Introduzione per Natura, persona e mística*, p. 23-24, 27; MANGANARO, P., *Fenomenologia da relação*, p. 98.

³⁴⁰ Parágrafos a frente, se situará o uso do termo *espécie* em vez de gênero masculino e feminino.

³⁴¹ ALES BELLO, A., *Família e intersubjetividade*, p. 90, 92; PERETTI, C., *Nas trilhas de Edith Stein*, p. 159; STEIN, E., *Problemas da formação feminina*, p. 167.

³⁴² PERETTI, C., *Nas trilhas de Edith Stein*, p. 168-169; LÓPEZ, J. P.; MARENGO, G.; SCOLA, A., *La persona umana*, p. 177; PARISE, M. C. I., *Uma análise do masculino e do feminino segundo a antropologia de Edith Stein*, p. 8; STUBBEMANN, C. M., *Edith Stein*, p. 261.

³⁴³ ALES BELLO, A., *Família e intersubjetividade*, p. 89; SILVA, A. M. B., *A alma humana e os sentidos do feminino em Edith Stein*, p. 77.

poder delinear o humano em sua universalidade e, para isso, bem articular a reflexão sobre a duplicidade humana homem-mulher. Segundo Ales Bello, a grande novidade de Stein na contribuição sobre a questão do feminino – dentro do supracitado tema – é a clareza da compreensão da espécie humana feminina quando analisada conjuntamente à espécie masculina através do método fenomenológico. A autora, partindo da análise da essência humana, aportou ao entendimento das essências e das naturezas das espécies *virile* (masculina) e *muliebre* (feminina).³⁴⁴

De fato, Stein realizou a primeira teorização de uma antropologia dual filosófica: imbricou os conceitos da ontologia formal que, segundo Stein, seria aquilo a que Aristóteles visava em sua filosofia primeira, como os aspectos de gênero, espécie, tipo e indivíduo;³⁴⁵ assim como harmonizou os conceitos de essência e natureza, advindos da *Philosophia Perennis* tomasiana e da fenomenologia husserliana para explicitar satisfatoriamente essa sua teorização.³⁴⁶ Necessita-se, por isso, compreender tais conceitos para seguir em frente.

Os conceitos de gênero e espécie devem ser entendidos a partir da diversidade das coisas, explicada pela teoria tomasiana como resultado da individuação e diferenciação através da *materia signata* e a forma. *Gênero*, para Edith Stein, é unidade de origem na qual um grupo de indivíduos participa de certa entidade. *Espécie*, por sua vez, significa a diferenciação da entidade geral, em especificações, apontando para uma essência substancial; e como provém de determinado gênero, a espécie deverá ter em si as suas características. A espécie é algo fixo e imutável, e diferencia-se do *tipo* que não é imutável em mesmo sentido de espécie; pois os *tipos*, que se dão em pluralidade de exemplares, e as individualidades não se definem apenas por fazer parte da Humanidade.³⁴⁷

³⁴⁴ ALES BELLO, A., A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica, p. 91; ALES BELLO, A., L'antropologia duale come imago Dei, p. 88; ALES BELLO, A., Tutta colpa di Eva, p. 41, 44; ALES BELLO, A., Uomo e donna li creò, p. 51, 58-59; PARISE, M. C. I., Uma análise do masculino e do feminino segundo a antropologia de Edith Stein, p. 14; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 118, 168.

³⁴⁵ STEIN, E., Problemas da formação feminina, p. 153. No capítulo V, *A origem das espécies: gênero, espécie, indivíduo*, da obra *A estrutura pessoa humana*, Edith Stein traz pormenorizadamente tais conceitos.

³⁴⁶ ALES BELLO, A., L'antropologia duale come imago Dei, p. 91, 95, 96.

³⁴⁷ ALES BELLO, A., L'antropologia duale come imago Dei, p. 91; ALES BELLO, A., Tutta colpa di Eva, p. 49; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 162-163; STEIN, E., Essere finito

Apesar de Stein utilizar um conceito próprio de espécie para descrever o homem e a mulher, não significa que desautoriza o conceito clássico da antropologia de que homem e mulher se inserem no conceito de espécie humana. Stein, utilizando os conceitos aristotélicos, distingue no gênero humano a espécie *virile* (masculina) e *muliebre* (feminina); e a questão da espécie da mulher será para a pensadora o ponto nevrálgico de todas as questões femininas. Ainda deve-se salientar que na época na qual a pensadora realizava suas análises, o termo gênero não era utilizado para definir a dualidade sexual humana; por isso, Stein, para definir as características masculinas e femininas no humano utiliza o termo espécie.³⁴⁸ Afirma a pensadora:

Segundo a minha convicção, a espécie humana se desdobra na espécie dupla de homem e mulher, de modo que a essência do ser humano, em que não deve faltar nenhum traço de um ou de outro lado, se manifesta de dupla maneira revelando-se a marca específica em toda a estrutura do ser. [...].

A espécie, tanto no sentido da virilidade quanto da feminilidade, manifesta-se de maneiras diversas nos indivíduos; estes (*sic*) são, em primeiro lugar, realizações mais ou menos perfeitas da espécie; em segundo lugar, desenvolvem mais esse (*sic*) ou aquele traço. Homem e mulher têm em seu ser as mesmas características humanas básicas, das quais prevalecem umas ou outras seja no respectivo sexo, seja no indivíduo.³⁴⁹

Quanto aos conceitos *essência* e *natureza*, no ser humano, é imprescindível diferenciá-los, pois torna-se aspecto fundamental para também se compreender a antropologia dual steiniana. O termo *essência*, também utilizado pela fenomenologia, ajuda a analisar, individuar e distinguir as características próprias, mas já dadas, do “fenômeno” ser humano; para isso, *essência* aponta para as características definidoras do ser humano como sendo masculino e feminino. A *natureza*, por sua vez, define o modo como essas características essenciais se concretizam na singularidade de cada pessoa humana.³⁵⁰ Stein, ao refletir sobre esses conceitos, aprofunda-os a partir do pensamento tomasiano, da

e essere eterno, p. 370; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 719; STEIN, E., Problemas da formação feminina, p. 153, 169.

³⁴⁸ ALES BELLO, A., L'antropologia duale come imago Dei, p. 91; ALES BELLO, A., Tutta colpa di Eva, p. 49; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 162-163; STEIN, E., Essere finito e essere eterno, p. 370; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 719; STEIN, E., Problemas da formação feminina, p. 153, 169.

³⁴⁹ STEIN, E., Problemas da formação feminina, p. 167-168.

³⁵⁰ ROSA, S. F., La antropología dual de Edith Stein, p. 232.

obra *De ente et essentia*, conferindo-lhes uma consistência metafísica, que Husserl não empreendeu. Stein dirá, entretanto, que o Aquinate utiliza o conceito *essência* como sinônimo de *natureza*, e vice-versa; porém, a pensadora discordará desse uso, tendo em vista a sua impostação fenomenológica. Stein utilizava o termo *essência* em sua fase estritamente fenomenológica; mas, quando visitou o pensamento tomasiano, passou a utilizar também *natureza*; a pensadora, porém, prefere distinguir os dois conceitos.³⁵¹

Em sua análise, a autora procurava caracteres distintivos, concernentes ao homem e à mulher³⁵² nas esferas cognoscitiva, afetiva e relacional; desse modo, se percebe o longo e complexo percurso realizado por Edith Stein, tornando-se impossível imaginar que apenas tenha feito suposições quanto ao tema.³⁵³ Ao identificar as duas espécies humanas, a pensadora assevera não se encontrar o sujeito humano com um tipo puro nessas espécies, pois, não existe desenvolvimento puro na essência humana, por motivo de existirem limitações naturais internas e externas. O ideal está posto, mas na realidade o que se encontra são pessoas humanas, com características gerais, com variada tipologia, abrangendo vários aspectos masculinos e femininos; e o objetivo mais importante é a busca de um alvo ou fim a ser atingido por um desenvolvimento durante toda a vida: a vocação para a qual o homem e a mulher foram chamados. O convite à reflexão da autora é dar a devida importância à nota da singularidade de cada pessoa humana, pois os traços masculinos e femininos estão em cada ser humano, evitando-se assim os estereótipos.³⁵⁴ Dentro desse contexto, Stein apresenta a imagem ideal da alma feminina: ser ampla, aberta, cheia de paz, quente, clara,

³⁵¹ ALES BELLO, A., Família e intersubjetividade, p. 92-93; ALES BELLO, A., L'antropologia duale come imago Dei, p. 95; ALES BELLO, A., Tutta colpa di Eva, p. 46; ALES BELLO, A., Uomo e donna li creò, p. 51.

³⁵² Edith Stein observa a espécie feminina sob três óticas: antropológica, fenomenológica e projetual. Quando interliga antropologia e fenomenologia, põe em relevo o substrato profundo do ser feminino, e seu dom; quando une o prisma fenomenológico ao projetual, aponta as tarefas sociais às quais a mulher é chamada. Com isso, Stein analisando a alma feminina, contribui para a Psicologia com as características da alma feminina nas esferas cognitiva, afetiva e interpessoal (PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 235-236).

³⁵³ ALES BELLO, A., Família e intersubjetividade, p. 92-93; ALES BELLO, A., Uomo e donna li creò, p. 51.

³⁵⁴ ALES BELLO, A., Tutta colpa di Eva, p. 47; PARISE, M. C. I., Uma análise do masculino e do feminino segundo a antropologia de Edith Stein, p. 14, 22-23; SILVA, A. M. B., A alma humana e os sentidos do feminino em Edith Stein, p. 20; STEIN, E., O ethos das profissões femininas, p. 47-48.

reservada, vazia de si, senhora de si e de seu corpo; afirmando que assim fora formada a alma de Eva, e deve ser imaginada a alma da Virgem Maria.³⁵⁵

Edith Stein analisou a vocação do homem e da mulher, dentro da ordem natural sob o viés fenomenológico, para poder subtrair as essências masculinas e femininas humanas. Tais essências vinculam-se ao corpo animado (*Leib*), seja ele feminino ou masculino; pois a corporeidade é o sinal visível da verdade sobre o ser humano, a sua dualidade de gênero. Stein, a partir dessa análise, indica as vocações dentro das três missões dadas pelo Criador ao gênero humano: a) compartilhando a sua existência, o homem e a mulher foram criados à imagem e semelhança de Deus; b) o dom da procriação, em referência ao ato do Criador; e, c) dominar a terra repleta por suas criaturas. Desse modo, apesar de o tema da essência ser estritamente filosófico, não impede de considerar validamente a análise steiniana no âmbito teológico,³⁵⁶ levando a autora a concluir que a “[...] diferenciação da espécie proposta pela filosofia corresponde à vocação dos sexos [no ser humano] apresentada pela teologia”.³⁵⁷

Stein acessa a teologia católica, à luz da Revelação nos textos da Sagrada Escritura, para formar a sua antropologia dual. Na verdade, a autora assim realiza uma reflexão, a respeito da mulher cristã e sobre a necessidade de sua formação, para ouvintes católicos através das conferências a pedido das associações de professoras e dos movimentos femininos católicos.³⁵⁸ Segundo Daniela del Gaudio, Stein, realizando uma análise do masculino e do feminino através dos textos escriturísticos faz uma teologia dual: é o momento original na reflexão da autora, com tentativa de síntese entre o pensamento clássico e moderno; e seu principal objetivo é superar, à luz da fé, com os prejuízos culturais em torno das diferenças entre as duas espécies humanas. Stein valorizava as peculiaridades na antropologia dual, e apontou o seu *ethos* dentro do projeto divino.³⁵⁹

Edith Stein utilizou a versão sacerdotal bíblica da criação do ser humano, Gn 1,26-28, assim como a javista de Gn 2,18-25; tomou também o texto sobre a

³⁵⁵ STEIN, E., As bases da formação feminina, p. 115.

³⁵⁶ MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 56; PARISE, M. C. I., Uma análise do masculino e do feminino segundo a antropologia de Edith Stein, p. 15-16.

³⁵⁷ STEIN, E., Problemas da formação feminina, p. 167 (Interpolação nossa).

³⁵⁸ ROJO, E. G., Edith Stein y tema de la mujer, p. 379-381.

³⁵⁹ ALES BELLO, A., Uomo e donna li creò, p. 51; GAUDIO, D., A immagine della Trinità, v. III, p. 88.

Queda dos primeiros pais, Gn 3, para realizar a sua análise sobre as características do homem e da mulher. Do Novo Testamento, utilizou as cartas de São Paulo aos Coríntios, aos Efésios e a Timóteo, que não serão utilizadas neste momento.³⁶⁰ A reflexão de Stein, baseadas nesses textos bíblicos, serviu para complementar teologicamente seu tema a partir do livro do Gênesis, e está no texto *A vocação do homem e da mulher de acordo com a ordem natural e da graça*.³⁶¹ Desse modo, Stein recolhe – a partir de sua análise sobre as naturezas originais do homem e da mulher nos supracitados textos bíblicos – as características humanas masculinas e femininas, compreendendo seu posto e vocação, na Criação e na Humanidade, em complementaridade na dualidade sexual.³⁶² No breve texto abaixo, refletindo a partir de Gn 1,26-28, aparece tal posto.

Portanto, logo no primeiro relato sobre a criação do ser humano fala-se da diferenciação entre homem e mulher. Mas a tríplice tarefa é dirigida a ambos em conjunto: que sejam a Imagem de Deus, que tenham descendência e que dominem a Terra. Não se diz aqui que essa missão tripla deva ser realizada pelo homem e pela mulher de uma outra maneira; no máximo é possível encontrar nesse contexto uma insinuação pelo fato de se mencionar a diferença sexual.³⁶³

A partir do texto de Gn 2,18-25, Stein aponta as vocações específicas quanto ao homem e a mulher: a maternidade é o dom da mulher; e ao homem, por sua vez, cabe o dom de proteger e sustentar a mulher e os filhos; ambos devem viver em harmonia, com ajuda recíproca. Igual versão bíblica, lida em conjunto com o livro de Gênesis, faz compreender profundamente a verdade fundamental do ser humano criado à imagem de Deus.³⁶⁴

A segunda passagem, que trata mais detalhadamente da criação do ser humano, diz um pouco mais sobre a relação entre o homem e a mulher. Fala da criação de Adão, como ele foi posto no “paraíso de delícias” para que o cultivasse e o guardasse, como levou os animais para junto de Adão e como este lhes deu nomes. Mas não se achava para Adão um ajudante semelhante a ele. O termo hebraico que se encontra nessa passagem é difícil de traduzir. *Eser Kenegdo* – ao

³⁶⁰ I Cor 11,3; Ef 5,22s; I Tm 2,9s, respectivamente.

³⁶¹ GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. III, p. 86-87; PERETTI, C., *Nas trilhas de Edith Stein*, p. 179.

³⁶² SANCHO FERMÍN, J., *La Biblia con ojos de mujer*, p. 142.

³⁶³ STEIN, E., *A vocação do homem e da mulher de acordo com a ordem natural e da graça*, p. 62-63.

³⁶⁴ PARISE, M. C. I., *Uma análise do masculino e do feminino segundo a antropologia de Edith Stein*, p. 16; PERETTI, C., *Nas trilhas de Edith Stein*, p.180.

pé da letra: “uma ajudante como ele defronte”. Podemos pensar na imagem de um espelho na qual o homem pudesse ver refletida sua própria natureza.³⁶⁵

Eser Kënegëdo (“Uma ajudante como ele”, “de frente”: Gn 2,18), expressão hebraica difícil de traduzir do original para o alemão, como a própria Edith Stein afirma, diz da natureza comum ao ser humano, da igualdade essencial entre homem e mulher do ponto de vista da humanidade. A autora, sintetizando essa concepção antiga com a mentalidade contemporânea, aponta a distinção sexual como um dom; e a noção de igualdade não exclui a existência da diversidade.³⁶⁶

Em referência a Gn 3, Stein irá afirmar a vocação do homem e da mulher, após a *Queda*, a não permanecer a mesma na ordem divina original.³⁶⁷ A *Queda* ou o afastamento de Deus fez surgir a desarmonia na relação homem-mulher como sua consequência: a união de amor entre os dois transforma-se em um relacionamento de dominação e subordinação, desfigurado pelo desejo; o homem precisará lutar pela sua existência e a dos seus; e à mulher, caberá o parto doloroso dos filhos. Stein, ao realizar uma leitura bíblico-teológica, afirma o pecado original, tema da reflexão teológica católica, cujas bases estão postas na reflexão sobre a origem do mal que, por sua vez, pertence aos conceitos filosófico e histórico-sociológico, seria a razão dos conflitos entre os gêneros masculino e feminino. A atual submissão da mulher ao domínio do homem, por exemplo, seria um efeito dessa desordem moral.³⁶⁸ A resolução do problema, segunda a autora, não seria de ordem fideísta, mesmo reconhecendo que a graça é o instrumento potente primordial da Redenção capaz de estabelecer o equilíbrio, mas de um trabalho formativo e pedagógico.³⁶⁹

Com a promessa divina, após a *Queda* dos primeiros pais, de uma vida nova e da vitória sobre o mal, inicia-se uma nova etapa da Humanidade. Quando tal promessa se cumpre, com a nova ordem da Redenção, apareceram um outro

³⁶⁵ STEIN, E., A vocação do homem e da mulher de acordo com a ordem natural e da graça, p. 63.

³⁶⁶ ALES BELLO, A., L'antropologia duale come imago Dei, p. 93; GAUDIO, D., A immagine della Trinità, v. III, p. 87; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 181.

³⁶⁷ PARISE, M. C. I., Uma análise do masculino e do feminino segundo a antropologia de Edith Stein, p. 16; STEIN, E., Problemas da formação feminina, p. 169.

³⁶⁸ ALES BELLO, A., L'antropologia duale come imago Dei, p. 92; ALES BELLO, A., Tutta colpa di Eva, p. 51; PARISE, M. C. I., Uma análise do masculino e do feminino segundo a antropologia de Edith Stein, p. 16; SANCHO FERMÍN, F., La Biblia con ojos de mujer, p. 142.

³⁶⁹ ALES BELLO, A., Tutta colpa di Eva, p. 52.

homem e uma outra mulher novos; no entanto, “na entrada do novo reino de Deus não se encontra um casal humano como aquele primeiro e, sim, mãe e filho.”³⁷⁰ Maria, a mãe do Filho de Deus, e Jesus Cristo. Pois, assim como ao lado do antigo Adão estava Eva, do lado ao Novo Adão está Maria, a nova Eva, em uma missão conjunta a Ele; e Maria será a que melhor encarna o modelo a seguir, assim como é exemplo e forma para a mulher cristã.³⁷¹ Quanto ao seu filho, Jesus Cristo, será a imagem concreta da Humanidade completa (acabada), a perfeita imagem humana de Deus.³⁷² É fato: o “segundo casal que não foi tocado pela condenação: o novo Adão e a nova Eva, Cristo e Maria [...], são os verdadeiros primeiros pais, os verdadeiros arquétipos da humanidade unida a Deus”.³⁷³ Cristo e Maria são imagens ideais do homem e da mulher em sentido sobrenatural, segundo Stein, por motivo dos livres e generosos “sim” dado a Deus e aos seus irmãos e irmãs.³⁷⁴

3.2.

A corporeidade como mediação para Edith Stein

A concepção de uma filosofia cristã, segundo Edith Stein, é basilar para uma correta visão de mundo (*Weltanschauung*) cristã. Em tal visão, o mundo recebe nova luz através da autocomunicação do Deus Criador. O pano de fundo desse pensamento de Stein, retratado em várias páginas de *Ser finito e ser eterno*,³⁷⁵ é que, por meio das verdades da fé cristã, consiga superar a oposição filosófica não resolvida entre o uno e o múltiplo no Ser, dada a incapacidade da filosofia de explicar a origem do mundo.³⁷⁶

Stein recorre, para isso, à Revelação do Deus cristão, porque n’Ele se equilibram as aporias movimento/imutabilidade, matéria/espírito, tempo/eternidade, indicando caminhos concretos à filosofia. No entanto, esse Deus não é o da teologia natural, isto é, o Motor imóvel ou o Primeiro ser, mas o Deus pessoal pregado por Jesus Cristo. Para a autora, a fé é o ponto de partida que

³⁷⁰ STEIN, E., A vocação do homem e da mulher de acordo com a ordem natural e da graça, p. 66.

³⁷¹ ROJO, E. G., Edith Stein y tema de la mujer, p. 380; SANCHO FERMÍN, J., La Biblia con ojos de mujer, p. 169; STUBBEMANN, C. M., Edith Stein, p. 263-264.

³⁷² STEIN, E., Valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo, p. 230.

³⁷³ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 533.

³⁷⁴ GAUDIO, D., A immagine della Trinità, v. III, p. 89; STEIN, E., A missão da mulher de conduzir a juventude à Igreja, p. 213.

³⁷⁵ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 30-47.

³⁷⁶ BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 45-46, 50-51, 62.

dá acesso a uma reflexão teológica e, também, filosófica; “por isso, a fé está mais próxima da sabedoria divina do que toda a ciência filosófica ou ainda teológica”.³⁷⁷

O recurso da fé, assim, dá acesso às duas verdades inacessíveis à razão humana: o Mistério da Santíssima Trindade, com sua imagem presente em toda a Criação – tema que será desenvolvido somente no último capítulo desta dissertação –, e a Encarnação do *Logos* divino que, assumindo a corporeidade humana, adentrou o conjunto da Criação, tornando-se Cabeça da Humanidade e Cabeça da Criação.³⁷⁸ E, para ser exposto adequadamente tal tema, por primeiro, uma palavra sobre a função essencial da corporeidade humana: expressar a vida interior.

3.2.1.

O corpo como expressão

O corpo vivo humano é um órgão de expressão, como afirma Edith Stein; e, como também é corpo físico de um mundo externo, é percebido externamente. Cada corporeidade é pessoal e vivenciada, por habitar-lhe um *eu*, e ocupa um lugar no mundo.³⁷⁹ Igualmente, o corpo vivo, além de tornar-se um limite entre o ser humano e o mundo, ao mesmo tempo, é porta de entrada para esse mundo através das vivências (*Erlebnisse*) e das suas sensações. A pessoa humana, assim, não está aprisionada ao *Leib* (corpo animado ou vivo), mas, por ser uma perfeita unidade em *corpo-alma-espírito*, aponta para a inviolabilidade, a dignidade, a liberdade e a originalidade de cada ser humano através de sua corporeidade. Outro dado, ou melhor, importante certeza, se apresenta: a função essencial da corporeidade humana é a sua capacidade de expressar a vida interior, isto é, a expressão é a porta de abertura à interioridade: o corpo vivo é sinal visível da invisibilidade do espírito humano. De fato, a corporeidade é a ponte de acesso às

³⁷⁷ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 46.

³⁷⁸ ALES BELLO, A., Presentazione a Essere finito e essere eterno, p. 11; BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 45-46, 50-51, 62; RUS, E., Donner corps à la parole selon Edith Stein, p. 129; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 123, 353, 364, 371.

³⁷⁹ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 655; STEIN, E., Introducción a la filosofía, p. 796; STEIN, E., Sobre el problema de la empatía, p. 122-123.

outras pessoas humanas, aos outros “eus” – pela intersubjetividade – através da empatia.³⁸⁰

A empatia não deve ser confundida com a percepção. O ato empático – conduta unicamente humana – predispõe o ser humano a estar ante um outro *eu-humano*, um outro *alter-ego*, um outro semelhante; e isso não ocorre na experiência perceptiva, pois se faz a algo não humano ou um objeto. O encontro com o *eu-outro* acontece por meio da corporeidade, único dado objetivável da alteridade, como dado oferente.³⁸¹ É através da análise empática que Stein – através do fenômeno do corpo vivo ou vivenciado de outro ser humano –, descobre que o indivíduo humano não age somente sob os impulsos, mas pela motivação;³⁸² e manifesta-se, assim, a vivência da liberdade através dos atos da expressão. O ser humano, ao se propor alcançar certos objetivos, através dos atos espirituais, não os alcançará sem a colaboração de seu corpo – corporeidade como expressão da vida da alma, mas, ao mesmo tempo, plenificada pelo psíquico e pelo espírito. Tal resultado foi encontrado por Stein quando a fenomenóloga analisou a essência dos fenômenos de expressão nos atos intersubjetivos.³⁸³

A expressão é a índole externa do corpo, e revela algumas mudanças internas da pessoa humana; os atos da expressão imprimem no corpo humano sua marca. Os atos da expressão se compõem de dois elementos, segundo Stein: um dado exterior, a própria *expressão*; e o *expressado*, como constituído interior da pessoa. Ambos formam uma unidade concreta, pois dizem do aspecto exterior animado.³⁸⁴ A expressão exterior, portanto, é animada; e o sentimento interior,

³⁸⁰ GOTO, T. A.; LIMA, T. M., Esboço para uma teoria da personalidade a partir da fenomenologia de Edith Stein, p. 64; MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 52-53, 56-57; PARISE, M. C. I., Individualidade, corporeidade e percepção do outro, p. 160; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 142; PERETTI, C.; DULLIUS, V. F., Ser pessoa e a espiritualidade em Edith Stein, p. 158-159; STEIN, E., Introducción a la filosofía, p. 797; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 427-428.

³⁸¹ MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 52, 57, 103.

³⁸² Em *Causalidade psíquica*, primeiro estudo da obra *Psicologia e ciências do espírito*, Stein tratou o tema da motivação como pertencente à vida espiritual no capítulo III; o tema do impulso foi apresentado pela autora no capítulo IV. A motivação é um vínculo dos atos livres e os da vontade, os quais expressam atividade do espírito humano. O impulso, por sua vez, é um primeiro grau para uma decisão a ser tomada; ele está dentro de um querer, enquanto a motivação pertence ao âmbito valorativo (ALES BELLO, A., Pessoa e comunidade, p. 55-56, 68-70).

³⁸³ PARISE, M. C. I., Individualidade, corporeidade e percepção do outro, p. 118-120; PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 143; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 699.

³⁸⁴ STEIN, E., Introducción a la filosofía, p. 797.

não pertencendo somente a esse âmbito, gera energia expandindo-se a toda a corporeidade. Define Stein que a expressão e o sentimento não têm conexão casual, mas motivacional.³⁸⁵ A descrição da autora, abaixo, bem exemplifica isso.

Quando olho uma pessoa nos olhos, neles vejo – por assim dizer – seu ser, um “eu”; na direção do olhar se expressa o estar orientado pelo espírito, o voltar-se para um objeto (que não deve ser necessariamente o objeto perceptível sensivelmente, que se encontra na direção do seu olhar, embora eu lhe atribua também a percepção desse objeto, quando seu olho recai sobre ele). Atribuo a um cego também, sobre o fundamento da constituição restante da personalidade, um eu puro; fazendo-o “imediatamente”, quer dizer, na simples realização da percepção unitária da pessoa alheia, não como resultado de um processo indutivo. Mas neste momento não “vejo” o “eu” mesmo; esse “eu” não me fala com seus olhos, como com um olhar vivo.

O que os olhos (a parte “mais expressiva” do corpo) devem dizer-me, não se limita à pura “eu”-icidade como tal. Vejo também o grau de seu estar desperto ou de sua tensão; vejo, na continuidade de seu olhar, a continuidade de seu estar orientado espiritualmente; e, no vagar errante do olhar, vejo o agitado vagar de um objeto a outro. Vejo, além disso, toda a escala dos sentimentos: ira, gozo e tristeza; vejo orgulho, bondade e nobreza de alma; e vejo também o modo “totalmente pessoal” com que essa pessoa é bondosa e afetuosa, ou não é afável. A vitalidade com a qual toda essa vida espiritual me invade não pode se comparar, em absoluto, com a maneira em que os estados sensoriais se transformam para mim no dar-se.³⁸⁶

A corporeidade expressa a constituição de toda a pessoa humana, não fazendo somente uma parte, ou um determinado tipo de sentimento ou sensação. A expressão, através do corpo animado, é uma das linguagens humanas dentre tantas outras formas de linguagem pelas quais diz seus sentimentos. Tais sentimentos estão dentro de uma ordem própria; e, por estarem no âmbito da sensibilidade – porque provenientes da experiência de toda a corporeidade –, constituem-se nas formas de vivência corporal e anímica. Essas formas são interpretadas e manifestadas de forma integrada, sendo elaboradas por todo o corpo vivo; elas geram energia, tendendo às expressões. De fato, a corporeidade, sendo portadora da vitalidade, apresenta-se como movimento e instrumento da vontade.³⁸⁷ No entanto, subsiste uma imperfeição da faculdade humana quanto à expressão: a incapacidade tanto em manifestar-se adequadamente por sua

³⁸⁵ PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 143.

³⁸⁶ STEIN, E., Introducción a la filosofía, p. 833-834.

³⁸⁷ PARISE, M. C. I., Individualidade, corporeidade e percepção do outro, p. 158-159; STEIN, E., Sobre el problema de la empatía, p. 132-135.

corporeidade, quanto compreender a expressão alheia.³⁸⁸ Seguindo ao final deste tópico, através da citação da autora, Stein diz sobre a questão do controle das expressões.

Como já se sabe, nós, “pessoas civilizadas”, temos que “dominar-nos”, reprimir a expressão corporal de nossos sentimentos; estamos, assim mesmo, limitados em nossas ações e, por sua vez, [limitados] aos atos da vontade. Porém, então, tem-se a escapatória de “desarogar-se” (*sic*) com um desejo. O empregado não pode mostrar a seu chefe, mediante um olhar de desprezo, que o tem por um canalha ou um asno; nem pode tomar a resolução de retirá-lo do meio e, mudando, poder desejar em segredo que se vá ao diabo. [...].

O sorriso – no qual minha alegria se exterioriza –, segundo a vivência, por sua vez, me está dada a distorção de meus lábios. Ao viver na alegria, também está vivenciada sua expressão segundo o modo da atualidade; a percepção corporal simultânea se realiza segundo o modo da atualidade; não sou – como se diz – consciente dela.³⁸⁹

Por causa de fatores externos – razões éticas, estéticas e exigências sociais –, a pessoa humana poderá experimentar sentimentos não evidenciados e não expressos como a vontade e o ato. Stein questiona se, a partir do ato reflexo, com o autocontrole das expressões corporais, esse tipo de ato deixa de ser, tornando-se um mero objeto; e também, se o sentimento se torna debilitado, conduzindo o ser humano à incapacidade de obter sentimentos intensos. A autora afirmará que o sentimento pede, segundo sua essência, uma expressão; e os tipos de expressão contêm distintas possibilidades essenciais. Pois, como afirmado anteriormente, entre sentimentos e expressões subsistem conexões essenciais e de sentido, não apenas conexão causal.³⁹⁰

A partir de toda essa conceituação de Edith Stein, sobre a corporeidade como órgão da expressão, poderiam se iluminar temas como os da liberdade de expressão, da repressão, da manipulação ideológica das consciências, da expressão corporal na oração litúrgica.

O tema da liberdade de expressão está em voga na atualidade e, se dizendo daquela liberdade em exprimir o que se pensa presencialmente e virtualmente, pode valer as conquistas humanas na história. Entretanto, os limites se antepõem,

³⁸⁸ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 429.

³⁸⁹ STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, p. 133-134 (Interpolação nossa).

³⁹⁰ PARISE, M. C. I., *Individualidade, corporeidade e percepção do outro*, p. 160; STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, p. 134.

pois os limiões sociais, o respeito à liberdade alheia, o bom senso, emergem categoricamente. Ao se esquecer desses princípios sociais, gera-se a violência e o ódio gratuito, como no caso dos *haters* – os anônimos deflagradores do ódio virtual.

Sobre a repressão ao corpo – que, na sociedade antiga e no cristianismo, deveria ser dominado, domado, “calado”, por motivo de sua indisciplinaridade e rebeldia “natural” –,³⁹¹ à sua liberação desenfreada atual, a corporeidade é instrumentalizada pela sociedade hedonista e consumista ao aproveitamento econômico mórbido pelo capitalismo.³⁹² Enquanto o corpo deveria ser “civilizado” e reprimido pelas normas de contenção da sociedade, e o ser humano induzido ao processo de separação entre as suas funções corporais e as de seus semelhantes, chegando ao ponto de uma vivência automatizada, com controle dos impulsos, das pulsões e dos afetos. Tal viver projetaria, segundo a norma da sociedade perfeita, uma integração, uma especialização e uma complexidade nas relações sociais.³⁹³ O extremo, na atualidade, é que o corpo pode ser projetado ao *bel-prazer*; e, como em *self-service* – escolhidas as partes melhores –, tornou-se virtual, frio e sem expressão, a ponto de o próprio sexualismo tornar-se virtual.³⁹⁴

Quanto ao tema da instrumentalização das consciências, com efeitos sobre a expressão da pessoa humana, Edith Stein, ao realizar uma análise a respeito das associações análogas ao ser humano da sociedade, da comunidade e da massa,³⁹⁵ refletindo sobre a terceira modalidade social, aprofunda o tema tratado agora. Os indivíduos humanos que compõem a massa estão apenas juntos, e essa modalidade só acontece quando tais indivíduos mantêm contato físico, isto é, estando apenas vinculados por contato espacial. A respeito dessa associação, Stein traz o tema do contágio psíquico dentro dela, e o compara ao contágio de doenças corporais; pois os seres humanos são arrastados por seus impulsos, por suas reações instintivas descontroladas e, “contagiados”, entram em estados patológicos. Porque a massa não tem vida espiritual, mas psíquica, e tal contágio

³⁹¹ COMBLIN, J., Cristianismo e corporeidade, p. 14.

³⁹² AGNELO, G. M., O corpo e os desafios atuais, p. 161-162.

³⁹³ KEHL, M. R., As máquinas falantes, p. 252-255.

³⁹⁴ MOSER, A., Corpo e sexualidade, p. 161.

³⁹⁵ A análise da autora está em *Indivíduo e comunidade*, segundo tomo do estudo *Psicologia e ciências do espírito*.

ou sugestão, ou excitabilidade, poderá predominar sobre a dimensão espiritual dos que a formam.³⁹⁶

A análise de Stein sobre a massa refere-se à sua preocupação ante o regime totalitário nazista, preparado pela propaganda político ideológica através dos meios de comunicação, pelas artes e pela cultura para impor necessidades, ideologias e alienação em todos os âmbitos sociais alemães, como caminho ao Terceiro *Reich*. Os meios de comunicação de massa são os melhores recursos para que a ideologia se propague na sociedade; e, segundo Villaça, a respeito do corpo humano, ele deixou de ter funções físicas e naturais e assume a identificação mutável e de *performance*. As mensagens publicitárias criam uma espécie de *slogan* esquizofrênico, de “seja diferente: seja igual”; é um totalitarismo democrático, um esquema de aprisionamento disfarçado pelo consumo e pelo gosto.³⁹⁷

Refletindo sobre o elemento da expressão corporal na liturgia, o documento do Concílio Vaticano II, a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, prevê as disposições pessoais e a consciência de cada fiel em sua participação na santa liturgia, devendo ser plena e ativa, interna e externa.³⁹⁸ O documento é categórico ao afirmar que, “para promover uma participação ativa, trate-se de incentivar as aclamações do povo, as respostas, as salmodias, as antífonas e os cânticos, bem como as ações e os gestos e o porte do corpo.”³⁹⁹

Seguindo ainda igual pensamento, a teologia realiza acertada reflexão sobre os Sacramentos e a corporeidade humana. A expressão “caminho de Deus”, a respeito do corpo, está sob duplo sentido: é o caminho para Deus chegar ao ser humano, e senda para o humano chegar ao Divino. Os Sacramentos radicalizam tal movimento em cada liturgia pelas dimensões descendente (de santificação), e ascendente (pelo louvor e culto a Deus); desse modo, teologicamente, os Sacramentos podem ser tratados como “paradigmas da comunicação” entre Deus e os seres humanos. A corporeidade, por sua vez, ocupa um lugar eminente dentro do tema sacramental; pois o corpo humano recebe a comunicação divina – através

³⁹⁶ ALES BELLO, A., Família e intersubjetividade, p. 97-99; ALES BELLO, A., Introdução à fenomenologia, p. 73-75; STEIN, E., Individuo y comunidad, p. 451-463.

³⁹⁷ VILLAÇA, N., Em pauta, p. 24.

³⁹⁸ SC 538, 544.

³⁹⁹ SC 568.

de sua sensibilidade fisiológica (pelo olfato, pelo sabor, pelo tato, pela visão, pela audição) – na totalidade de sua constituição. O corpo entra em cena e se expressa na liturgia: pela voz e pelo silêncio; pela proclamação, recitação e a súplica; pelos gestos e as posturas. O ser humano cultua a Deus pela postura e pelos gestos corporais originados de um simbolismo primário: a verticalidade (representando o poder e a dominação em Gn 1,28; e a autossuperação de sua espécie, comparada à locomoção dos outros animais) e a purificação (o caminho da purificação ritual se inicia sempre pela sensibilidade, através da corporeidade).⁴⁰⁰

Segundo Stein, quando Deus anunciou que Seu “Verbo se fez carne”, o demonstrou através do Evangelho joanino que isso ocorreu a partir da constituição natural de sua criatura – sua corporeidade –, e não simplesmente pelo espírito. A corporeidade humana é o sacramento primordial que visibiliza o mistério oculto em Deus, pois o ser humano como *imago Dei* é sacramentalidade do mundo e da Criação. Do mesmo modo ocorre aos Sacramentos que, santificando ao ser humano a partir de sua organização psicofísica, devem ser compreendidos a partir dela.⁴⁰¹

3.2.2.

O corpo como porta de entrada do Verbo divino na Criação

O breve comentário de Edith Stein abaixo, retirado da última página do VIII capítulo de *Ser finito e ser eterno*, servirá de arcabouço à reflexão neste tópico. Futuramente, será reutilizado na seção posterior num quadro textual mais amplo quanto ao tema *O Corpo místico da Criação*.

Com efeito, a humanidade é a porta por meio da qual o Verbo de Deus entrou na criação; a natureza humana o recebeu e, unicamente, com os homens e não com a natureza inferior nem com os anjos, foi como se uniu à unidade do conjunto original [da Criação].⁴⁰²

Antes de tudo, na primeira parte de *Ser finito e ser eterno* (cap. II-V) – na qual Stein analisou o Ser fenomenologicamente até os limites racionais através da

⁴⁰⁰ CHAUVET, L-M., Os sacramentos ou o corpo como caminho de Deus, p. 109-110, 116, 118-121; TAVARES, S. S., Teologia da criação, p. 134-137.

⁴⁰¹ JOÃO PAULO II, PP., Teologia do corpo, p. 94-95; STEIN, E., La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza, p. 97.

⁴⁰² STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 542 (Interpolação nossa).

análise da essência –,⁴⁰³ no terceiro capítulo, com sutileza analítica e uma densidade com linha de desenvolvimento parabólico, inquirindo o ser real e essencial do Ser Absoluto,⁴⁰⁴ desenvolveu o tema da preexistência do Verbo eterno na Santíssima Trindade. Além de recitá-lo como *Verbo* e *Logos*, como geralmente é traduzido no prólogo do Evangelho joanino, Stein o parafraseia como “Inteligência”, repetindo a fala do personagem Fausto, de Goethe:⁴⁰⁵ “ao princípio era a Inteligência”. Com isso, Stein inicia uma aprofundada reflexão teológica, com pressupostos filosóficos cuidadosamente escolhidos, sobre a Segunda Pessoa Divina, como esta afirmação: “por Inteligência o Evangelho de João designa uma pessoa divina, então não é algo irreal, mas ao contrário, o mais real que existe”.⁴⁰⁶

Stein afirmará que a Segunda pessoa da Trindade é a Inteligência do Ser eterno que – enquanto *compreendido*, isto é, conteúdo do conhecimento divino – é o sentido espiritual de tudo quanto existe no criado. Com a mesma linha de pensamento, Stein explicará a expressão *Verbo divino* como sendo o conteúdo da Palavra de Deus, o conteúdo da Revelação, como expressão da inteligência de Deus; em outras palavras, o Pai eterno se expressa, e o Verbo é o produto de sua Palavra. Essa Inteligência divina, por ser real não pode ser separado de seu ser essencial como ocorre também ao Ser eterno de onde provém; pois é ser essencialmente real e, como primeiro ser, é autor de todo ser.⁴⁰⁷

Desse modo, a Segunda Pessoa trinitária, sendo gerada do Pai e coeterna a Ele, recebe d’Ele seu ser eterno: sua pessoa e seu ser real são “algo novo” em relação à Pessoa do Pai. Stein, ao complementar sua reflexão, interpretará o sentido da frase inicial do prólogo joanino: no Princípio, no *Primeiro* (no Pai eterno), estava o *Logos* (a Inteligência ou a essência divina); quer dizer, no Pai estava a Inteligência do real primitivo. No Verbo divino, quando gerado do Pai, estava figurada a Humanidade e prefigurada toda a Criação, pois tudo recebe

⁴⁰³ BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 52; KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 57.

⁴⁰⁴ ALES BELLO, A., Presentazione a Essere finito e essere eterno, p. 11.

⁴⁰⁵ Edith Stein faz interessante comentário dessa obra em *Natureza e sobrenatural no “Fausto” de Goethe (Natur und Übernatur in Goethes “Faust”)*. O texto pode ser encontrado em várias traduções nas línguas modernas, dentre elas na coletânea italiana *Natura, persona e mistica: per una ricerca Cristiana della verità*.

⁴⁰⁶ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 123-124.

⁴⁰⁷ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 124.

n'Ele e d'Ele a subsistência e a coerência; e, quando o Verbo se encarna, entra na Criação, dando-lhe coesão total (*Gesamtzusammenhang*).⁴⁰⁸ Deve-se, portanto, compreender duplamente a revelação visível do *Logos*, como assevera Stein: quando Ele se faz homem e no mundo criado.⁴⁰⁹ A seguir, a reflexão se fará em relação ao primeiro tipo de revelação do Verbo, na carne da humanidade, que se tornará a Carne de Deus.

Após essa explanação, retoma-se o capítulo VIII de *Ser finito e ser eterno*, na segunda parte da obra (cap. VI-VIII), na qual Stein utilizou a *analogia entis* para recorrer às duas verdades da fé – a Santíssima Trindade e a Encarnação do Verbo –, para refletir a origem do mundo.⁴¹⁰ Edith Stein abre tal capítulo colocando seu objetivo: para se entender a essência humana, tema já proposto anteriormente na obra, deve-se compreender o lugar do ser humano na ordem do mundo criado na sua relação com o Ser divino; e, para resolver tal questão, Stein apontará a necessidade da compreensão da individualidade humana.⁴¹¹ De fato, a pensadora caminhará no VIII capítulo de *Ser finito e ser eterno* inicialmente sobre o tema da individualidade das coisas materiais, dos anjos, dos seres vivos e, finalmente, a do ser humano. Por conclusão, dirá que a relação entre Deus, o mundo criado e o ser humano, revela a individualidade que, nos seres pessoais, tem maior presença.⁴¹² Como a preocupação desta subseção não está em detalhar tal quesito, imediatamente segue-se ao tema proposto.

Edith Stein afirmará que, assim como a Criação estava prefigurada no *Logos*, de maneira muito particular a Humanidade estava n'Ele figurada; porque toda a essência específica da humanidade estava n'Ele plenamente realizada.⁴¹³ Como já mencionado em blocos anteriores, o ser humano é um microcosmos, pois sua corporeidade está constituída pelos materiais terrestres (mineral, vegetal e animal); e, porque unificado e “informado” pela alma sob a essência espiritual-pessoal, está mais próximo de Deus que qualquer outra coisa, podendo unir-se a

⁴⁰⁸ BETSCHART, C., Regards d'Edith Stein sur le monde, p. 61; STEIN, E., Ser finito y eterno, p. 123-125, 129, 533.

⁴⁰⁹ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 136.

⁴¹⁰ BETSCHART, C., Regards d'Edith Stein sur le monde, p. 55; GELBER, L., Préface des éditeurs, p. 28.

⁴¹¹ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 483.

⁴¹² BETSCHART, C., Regards d'Edith Stein sur le monde, p. 60.

⁴¹³ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 533, 539.

Ele. O Verbo ao encarnar-se na Pessoa do *Logos*, concebeu a união estreitíssima entre as naturezas humano-divinas; com isso, Cristo, a partir de sua existência humana, torna-se um “espírito dispensador de vida”. Ele se diferencia de todo ser humano que, mesmo tendo uma alma viva e natural, capaz de gerar forças através das matérias a ele dispostas, não poderá oferecer a seu corpo terreno a inviolabilidade e a imortalidade da vida da glória. Entretanto, a alma de Cristo, com a força divina criadora gerada de seu próprio Corpo vivo, doa a vida divina ao corpo e à alma dos seres humanos.⁴¹⁴

“Toda a humanidade é a humanidade de Cristo”.⁴¹⁵ Com tal afirmação, Stein responde à questão que se fez em sua obra, se o dom trinitário – como também do Verbo – de o ser humano ser filho de Deus antes do evento da *Queda*, ocorreria sem a participação da natureza humana de Cristo. Prefigurada em Cristo, antes do tempo, a natureza humana foi resgatada pela Cabeça da Humanidade, Cristo Senhor; inclusive, conforme Stein, até mesmo os primeiros pais foram resgatados do pecado pela Paixão redentora antes mesmo de sua realização temporal. Tal ideia da autora baseia-se no tema paulino de um só Cristo Cabeça e corpo,⁴¹⁶ que será exposto ao final deste tópico.

Em outra obra de Stein, de cunho especificamente antropológico-teológico, *Quem é o homem?*, a autora aponta a importância da natureza humana na obra da redenção. A carmelita, passando pelas confissões de fé da Igreja, em apologia às heresias contra a humanidade assumida pelo Verbo na Encarnação, sublinha notadamente a questão da Carne de Cristo; pois a verdadeira humanidade de Cristo foi posta em relevo na confissão de fé. Cristo foi feito verdadeiro homem: assumindo a carne humana passível e mortal, sofrendo na carne pela salvação da humanidade; e, sendo filho do homem, porque nasceu de uma mulher humana, tomou a carne das entranhas dessa mãe; passou por padecimentos da carne, como o cansar-se; morreu a verdadeira morte do corpo, mas ressuscitou com a verdadeira ressurreição da carne; e depois de ter se alimentado com a carne ressuscitada, subiu aos céus com ela; e retornará nesta mesma carne para julgar os

⁴¹⁴ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 533-534. Em outra obra, *Quem é o homem?*, Edith Stein afirmará que a natureza humana de Cristo foi assumida sem deficiências internas: erros, apetites desequilibrados e a fraqueza de vontade (STEIN, E., *¿Qué es el hombre?*, p. 857).

⁴¹⁵ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 538.

⁴¹⁶ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 538.

vivos e os mortos. Pela Encarnação, continua Stein, mostrou “palpavelmente” o caminho da vida; e, pela Encarnação, formou plenamente parte da natureza humana, estando em sua Pessoa o Verbo divino, a alma racional e a carne humana.⁴¹⁷

A questão da Carne de Cristo rendeu ante as heresias, no início do cristianismo, acaloradas discussões. Tertuliano de Cartago, Padre da Igreja, é o único a aparecer em vinte séculos de história do cristianismo com uma obra de epígrafe tão ousada, *A carne de Cristo (De carne Christi)*; nela, o autor aponta que a matéria central do cristianismo é a Carne de Deus como resultado da Encarnação, tomando de frente o problema proposto à fé pelo docetismo.⁴¹⁸ Tertuliano, baseando-se no axioma da física estoica de que “tudo o que existe é corpo conforme o seu gênero”, irá afirmar que o próprio Deus deve ser chamado de corpo, segundo o seu gênero, não material e invisível diferente das coisas, mas por causa da passibilidade e invisibilidade, dando-se a conhecer pela criatura ser humano.⁴¹⁹

O que torna mais interessante no pensamento desse Padre da Igreja é o fato de ele pensar a corporeidade como ponto comum entre Deus e o ser humano, apesar das diferenças e semelhanças entre ambos, e não a alma geradora de ideias como preferiam os platônicos, como mencionado na primeira subseção deste capítulo sobre a *imago Dei*. Examinar a substância corpórea de Cristo, ou o primeiro nível do real, sua realidade e qualidade é o objetivo central de *De carne Christi*; e Tertuliano, com aguçada intuição teológica, sentiu a necessidade de não somente confirmar a existência terrestre de Cristo na Encarnação, mas afirmar tal realidade na carne, pois “[...] se em Cristo a carne não é carne autêntica, então

⁴¹⁷ STEIN, E., ¿Qué es el hombre?, p. 851-852.

⁴¹⁸ O docetismo surgiu no final do século I entre os cristãos da Ásia Menor; não sendo uma seita, mas uma tendência ou corrente de pensamento agnóstico que afirmava Jesus Cristo sem um verdadeiro corpo. Para esses cristãos, como Jesus era Deus, o seu corpo real só poderia ser astral ou celeste; e o seu corpo terrestre, sendo apenas “aparente” (do grego, *dokésis*, donde provém o termo docetista), seria um fantasma. O cristão doceta até admitiria que “Deus se manifestou na carne”, isto é, tomou as características humanas de passagem, sem assumir plenamente a natureza humana; ou, ainda, se “revestiu da carne humana” como se a carne fosse uma veste de empréstimo (ALEXANDRE, J., Pressupostos filosóficos e implicações teológicas da corporeidade na polêmica antidocetista de Tertuliano, p. 91-92; DH Índice sistemático E:5b; FRANGIOTTI, R., História das heresias, p. 27-28).

⁴¹⁹ ALEXANDRE, J., Pressupostos filosóficos e implicações teológicas da corporeidade na polêmica antidocetista de Tertuliano, p. 94.

igualmente em qualquer homem, não só a carne não garante que é alguma coisa, mas também todo o edifício que vai desde as realidades visíveis até as realidades invisíveis [...].⁴²⁰

A Encarnação da Palavra na carne e a criação da carne apresentam circularidade intrínseca, pois não se pode priorizar um elemento ao outro, por serem concomitantes. A Criação, na lógica temporal, obviamente precede a Encarnação; no entanto, sob a ótica da eternidade ocorre o contrário; por isso, estabelecer a prioridade à realidade de a Carne de Cristo ser mais original que a do ser humano, pois da Carne de Cristo depende a realidade da carne humana.⁴²¹ Quem une a eternidade divina e o tempo da Criação é a Palavra criadora encarnada; Cristo é o eixo da Criação e da salvação, pois n'Ele o mundo e o ser humano têm um êxodo ao Deus Criador.⁴²²

A criação mais espantosa quando Deus se aproxima do ser humano, na sua Revelação, é o Corpo humano de Deus no aspecto mais frágil, Sua carne; e o fim dos caminhos de Deus é a corporeidade.⁴²³ O corpo humano, centro da revelação cristã, porque assumido plenamente por Deus em seu Filho na Encarnação, apesar de ter em si forte dimensão *kenótica*, edifica e dignifica fortemente a corporeidade humana. De fato, a Corporeidade humana de Cristo, Sua Carne, é lugar da presença e da manifestação divina em meio à Humanidade; Ele é a revelação corpórea de Deus.⁴²⁴ No entanto, não se deve projetar o “fazer-se carne” do Verbo apenas no episódio biológico de seu nascimento, mas concebê-lo como a Encarnação registrada na história: o *Logos* advém no tempo em uma existência humana, em uma existência na carne.⁴²⁵ Na Encarnação, Jesus Cristo se uniu à Humanidade, e ela foi incluída em Cristo;⁴²⁶ e, em certo modo, Jesus Cristo se

⁴²⁰ ALEXANDRE, J., Pressupostos filosóficos e implicações teológicas da corporeidade na polêmica antidocetista de Tertuliano, p. 94.

⁴²¹ ALEXANDRE, J., Pressupostos filosóficos e implicações teológicas da corporeidade na polêmica antidocetista de Tertuliano, p. 96-97.

⁴²² SUSIN, L. C., O tempo e a eternidade, p. 43, 57; TAVARES, S. S., Teologia da criação, p. 124.

⁴²³ SUSIN, L. C., Isto é o meu corpo dado por vós, p. 234, 236; TAVARES, S. S., Teologia da criação, p. 124-125.

⁴²⁴ BINGEMER, M. C. L.; MILLEN, M. I. C., Corporeidade e violência, p. 189-193; RUS, E., Donner corps a la parole selon Edith Stein, p. 135.

⁴²⁵ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 339.

⁴²⁶ LADARIA, L. F., Jesucristo, salvación de todos, p. 102; STEIN, E., La oración de la Iglesia, p. 411.

uniu a todo ser humano,⁴²⁷ tornando-se *Cabeça da Humanidade*. Stein, desse modo, ao partir do mistério da Encarnação e da *teologia da Imagem*, reflete sobre o tema do Corpo Místico de Cristo: Deus se fez filho do homem, para que os seres humanos se tornassem filhos de Deus.⁴²⁸

Edith Stein, para falar de Cristo como Cabeça da Humanidade utiliza os textos paulinos, em especial Cl 1,18,⁴²⁹ e recorda que por se tornar a Cabeça, derrama a vida da graça sobre todos os seres humanos resgatados.⁴³⁰ Stein afirma um triplo fundamento que une Cabeça e membros: a natureza, a liberdade e a graça; e é através da ação conjunta entre esses três elementos que se edifica o Corpo vivo de Cristo. A Humanidade, em sua natureza, iniciando sua existência a partir do primeiro homem, Adão, está em Cristo em uma solidariedade radical. Cristo é o reconciliador e redentor de todos os seres humanos com Deus, porque restaura a amizade entre os seres humanos e Deus. Para isso, Cristo torna-se o fundamento último de solidariedade entre os seres humanos e o próprio Adão, pois a solidariedade em Adão é anterior à que se dá, posteriormente, em Jesus Cristo.⁴³¹

A autora, ainda em *Ser finito e ser eterno*, relacionando a figura de Adão com a de Cristo, aprofundou a expressão Cristo Cabeça da Humanidade; e afirmou que o homem-Adão tinha relação com Cristo feito homem e com cada ser humano, pois era o representante de Cristo também como cabeça da Humanidade. Porém o Homem-Cristo, por ter em si toda a plenitude da humanidade, a saber, a essência humana plenamente realizada, tem razão de ser chamado Cabeça da Humanidade.⁴³²

⁴²⁷ GS 22.

⁴²⁸ CHARDONNENS, D., Edith Stein et le mystère de l'Eglise, p. 59-60; STEIN, E., El Misterio de la Navidad, p. 484-485.

⁴²⁹ “Ele é a Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo. Ele é o Princípio, o Primogênito dos mortos.”

⁴³⁰ Em *O que é o homem?*, Stein utiliza a reflexão de Tomás de Aquino, a respeito do tema da Cabeça, para seu discurso: o sentido de governo; o sentido de igual natureza, mas que a sobressai; e o sentido de emanção, qual uma fonte. A autora se apoia no terceiro sentido para falar de Cristo Cabeça da Humanidade (STEIN, E., ¿Qué es el hombre?, p. 865-866).

⁴³¹ LADARIA, L. F., Antropologia teológica, p. 186-188; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 538-539, 541.

⁴³² CHARDONNENS, D., Edith Stein et le mystère de l'Eglise, p. 60; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 538-539, 541.

3.2.3.

O Corpo místico da Criação

A partir do tema *Cristo Cabeça da Humanidade*, Edith Stein o amplia tratando do tema *Cristo Cabeça de toda a Criação* ainda no VIII capítulo de *Ser finito e ser eterno*. Assim como Cristo, o Verbo encarnado e ressuscitado, estando vinculado a todo ser humano, sendo Cabeça da Humanidade, dando “forma” e significado ao humano, também o faz a toda a Criação da qual participa integralmente entrando pelo acesso da natureza humana. Cristo é a coesão total (*Gesamtzusammenhang*) de toda a Criação, sendo seu sentido e dando sentido interior a cada criatura; e, por causa da ordem da graça, a derrama em profusão sobre os membros de seu Corpo vivo – os seres humanos – e todas as criaturas, inclusive as de puro espírito.⁴³³ Assevera Stein:

Tratou-se aqui do corpo místico [da Humanidade] em seu sentido restrito. É possível conceber este corpo místico em seu sentido amplo. Santo Tomás chama a Cristo – não somente segundo sua divindade, mas também segundo sua humanidade – a *Cabeça dos anjos*, porque os anjos e os homens estão orientados para um mesmo fim, a saber, a fruição da majestade divina; e constituem, assim, um só corpo vivo. [Tomás] diz que Cristo é a cabeça desse corpo vivo, colocado por Deus Pai (segundo Ef 1,20) não somente acima de todos os homens, mas acima das potências, dos principados, das virtudes e das dominações.⁴³⁴

Stein tratou do tema da hierarquia angélica, no capítulo VII de *Ser finito e ser eterno*, tendo como referência o tratado do Pseudo-Dionísio Areopagita acerca dos espíritos puros criados em sua missão, em seu papel mediador.⁴³⁵ Tais seres, segundo Stein, fazem parte da Criação e não são obstáculos entre os seres humanos e Deus;⁴³⁶ e afirma:

O raio de luz que (segundo Dionísio), através dos nove coros, nos alcança, abrasa todo o mundo espiritual governado pela graça; em cada hierarquia está presente a mesma Trindade, e inclusive a encontramos no coro angélico mais baixo. Não é

⁴³³ BETSCHART, C., *Regards d'Edith Stein sur le monde*, p. 60-61; STEIN, E., *L'être fini et l'être éternel*, p. 482, 521; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 431.

⁴³⁴ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 542 (Interpolação nossa). O pensamento de Tomás de Aquino foi retirado, conforme nota de rodapé da autora nessa obra e página, de *S. th., III, q.8, a.4*.

⁴³⁵ Edith Stein, na obra *Caminhos do conhecimento de Deus: a “teologia simbólica” do Areopagita e seus pressupostos objetivos*, faz profunda introdução sobre o pensamento do Pseudo-Dionísio Areopagita. Lançando luzes sobre o tratado *Hierarquia do Celeste* desse Padre da Igreja.

⁴³⁶ STEIN, E., *Cartas*, p. 1265.

uma majestade distante que Deus quer comunicar conosco por meio de seus mensageiros, senão amor transbordante. Sua glória é como será a nossa e, de certa forma, já é colaborar na distribuição da graça divina.⁴³⁷

Cristo, desse modo, enquanto Cabeça da Humanidade e Cabeça dos anjos, como compreende a carta de São Paulo aos Colossenses 1,15-18⁴³⁸ e aos Efésios 1,9s,⁴³⁹ no evento da Encarnação, alcança o resto da Criação, tornando-se também sua Cabeça. Deus ama toda a sua Criação em Cristo, por causa de sua “vontade ordenada”, conforme afirmava Duns Escoto; e ordena e dá razão até às criaturas espirituais, pois tanto elas quanto as criaturas mortais pertencem a Cristo. Porquanto, sendo Cristo a Cabeça da Humanidade, que une em si as criaturas superiores e inferiores, torna-se Cabeça da Criação, o seu Corpo místico.⁴⁴⁰ A autora explica:

Segundo a ordem natural, posto que tudo foi criado à imagem do Filho de Deus e porque entrou, por sua Encarnação, no conjunto da criação: segundo a ordem da graça também, posto que a graça da cabeça se derrama com profusão em todos os membros, não somente nos homens, senão também em todas as criaturas. Como na queda do homem toda a natureza inferior ao homem foi também comprometida, deve ser renovada igualmente com o homem pela redenção.⁴⁴¹

Citou-se, no tópico anterior, que Stein, parafraseando o prólogo joanino, “e o Verbo se fez carne”, o interpreta como “e a Inteligência se fez carne”, afirmando que na Inteligência divina, na Segunda Pessoa da Trindade, assim como estava figurada a essência humana, também estava prefigurada toda a Criação, encontrando coerência e subsistência.⁴⁴² De fato, o Verbo na divindade equivale à inteligência enquanto conteúdo, e sentido interno, de todas as coisas como afirma Stein.⁴⁴³ Faz-se necessário compreender a relação, como união, entre a Cabeça e o Corpo místico da Criação.

⁴³⁷ STEIN, E., Cartas, p. 1265.

⁴³⁸ “Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. Ele é a Cabeça da Igreja, que é seu corpo.”

⁴³⁹ “Dando-nos a conhecer o mistério da sua vontade, conforme decisão prévia que lhe aprouve tomar para levar o tempo à sua plenitude a de em Cristo encabeçar todas as coisas, as que estão nos céus e as que estão na terra.”

⁴⁴⁰ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 542; SUSIN, L. C., A criação de Deus, p. 157.

⁴⁴¹ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 542.

⁴⁴² STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 124.

⁴⁴³ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 128; 431.

A coerência (*Zusammenhang*) é a unidade de um conjunto inteligível que une a Criação ao *Logos*, sendo comparada pela autora a uma obra de arte perfeita, com harmonia, com leis e normas próprias. Conforme Stein, tal coerência inteligível da Criação no Verbo divino denomina-se, na teologia, de Plano divino da Criação – *ars divina* –,⁴⁴⁴ que está arquitetado por um projeto criador do Pai eterno na plenitude eterna e na vida divina.⁴⁴⁵

A subsistência (*Bestand*), por sua vez, é a vida da Criação no *Logos*. Ela, assegura Stein, não é o ser real das coisas, pois assim ficaria sem sentido falar de “plano” e de sua “realização”. A subsistência e o sentido das coisas, dentro do Plano divino da Criação e de toda a eternidade, é comunicada pelo *Logos* a partir do ser essencial para a realização das coisas. Este ser essencial, na Inteligência divina, não esgota, porém, o ser das coisas; e o ser real das coisas não é apenas preconcebido no Verbo como um não-real (no sentido de não realizado ou em potência), mas é real e eficaz n’Ele; e a realização (a existência ou ato) das coisas é efeito de tal eficácia.⁴⁴⁶

A pensadora afirmará que o *Logos* ocupa uma “posição média” entre o Ser eterno e os seres finitos, o que se caracterizaria como uma dupla face: uma reflete o ser divino – único e simples – e a outra, a multiplicidade dos entes finitos. Tal mediação promoveria a estreita união entre *Logos* e a Criação. O Verbo é a Imagem original (*Urbild*) do Pai eterno, e as criaturas recebem as imagens posteriores (*Abbild*) em si; elas recebem o sentido de sua existência em virtude da relação entre essas duas imagens. Assim, todo o finito em sua existência particular, mediante a Imagem original, deve ser tido por criado. O Verbo eterno, como essência e Inteligência divina, é também a inteligência “inteligível” da Criação que, por sua vez, reflete essa mesma essência divina.⁴⁴⁷

A Criação, assim, torna-se Corpo – e também Carne – de Cristo, pois as criaturas do universo mantêm íntima relação ou fraternidade entre si e com os seres humanos no *Logos* divino. Desse modo, como já citado anteriormente, a partir da humanização do Verbo e a Criação se compreende a Sua revelação visível. Concluirá Stein pela impossibilidade de apenas pela razão humana,

⁴⁴⁴ Nota de rodapé da autora: *De Veritate*, q.2, a.5 (STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 130).

⁴⁴⁵ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p.129-131.

⁴⁴⁶ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 131.

⁴⁴⁷ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 135-136.

puramente filosófica, se compreender a dupla “face” do Primeiro *ente* (o *Logos*), necessitando acessar as verdades de fé através da teologia.⁴⁴⁸

O Verbo, juntando toda a Criação, a eleva por Si ao Pai, porque fundamento de todas as coisas; é n’Ele que toda a Criação recupera seu verdadeiro sentido ou significado profundo. A Criação tem seu lugar definitivo dentro da analogia do *Deus-Logos* feito carne – princípio de toda analogia filosófico-teológica –, pois a partir de Jesus chega-se a Deus, revelado de cima para baixo. Entretanto, em tal analogia cristológica permanece sempre uma distância original entre o Criador e a criatura; e mesmo na futura recapitulação de todas as coisas em Cristo, a criatura, não sendo aniquilada, ficará transfigurada na distância infinita das Pessoas divinas na única natureza. Porque em toda analogia, além subsistir um distanciamento, e existir também uma semelhança, ocorre o mesmo na Criação em Cristo:⁴⁴⁹ analogia que a Criação, Corpo místico de Cristo, expressa-se como sendo um sacramento revelando a Deus.

Edith Stein, em *A oração da Igreja*, texto brevemente comentado no primeiro capítulo desta dissertação, quando relata a oração da Igreja como liturgia e Eucaristia, denomina a Santa Missa como “grande Eucaristia da criação”.⁴⁵⁰ É cara tal expressão de Stein a este tópico da presente pesquisa, pois coaduna com o pensamento steiniano a respeito da Criação como Corpo místico de Cristo; a carmelita, em seu pensamento, está imbuída da teologia litúrgica de tradição oriental, na qual pensa o universo inteiro como uma liturgia cósmica que eleva a Criação a Deus.⁴⁵¹ Faz-se relevante trazer algumas linhas de Stein desse seu texto.

As antigas orações de bênçãos [judaicas] se converteram na boca de Cristo na palavra criadora de vida. Os frutos da terra se converteram em plenitude de vida através de sua carne e sangue. A criação visível, na qual adentrou por sua encarnação, está agora unida a Ele de um modo novo e misterioso. As substâncias, que servem para o manutenção do corpo humano, se transformam radicalmente; e, pela recepção crente, se transformam também os homens: incorporados a uma unidade de vida com Cristo e plenos de sua vida divina. [...]. Cristo se oferece a si mesmo em nome de toda a criação, cujo primeiro modelo é Ele; e desceu a ela a fim de a renovar, a partir de dentro, levando-a à consumação.

⁴⁴⁸ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 135-136; TAVARES, S. S., *A criação*, p. 1.

⁴⁴⁹ LADARIA, L. F., *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 413-414; TAVARES, S. S., *Teologia da criação*, p. 63.

⁴⁵⁰ STEIN, E., *La oración de la Iglesia*, p. 398.

⁴⁵¹ ZIZIOULAS, I., *A criação como Eucaristia*, p. 79.

Porém também chama a criação inteira para que, em união com Ele, ofereça ela mesma ao Criador a ação de graças que se lhe deve. [...].

Em lugar do templo salomônico, Cristo construiu um templo de pedras vivas, a comunhão dos santos. No meio, Ele está como o eterno e sumo sacerdote; sobre o altar, é a vítima perpétua. E, de novo, toda a criação toma parte na “liturgia”, no solene ofício divino: os frutos da terra e as oferendas misteriosas, as flores [...].⁴⁵²

A unidade entre a Criação e Cristo apresenta-se como algo de sublime e novo, pois Ele oferece ao Pai Criador toda a Criação renovada por seu sacrifício redentor; tal oferta, figura a futura libertação do universo, vislumbrada no texto paulino de Rm 8,22⁴⁵³ sobre o glorioso dia da Segunda vinda do Senhor.⁴⁵⁴ Ora, onde Adão fracassou, Cristo saiu vitorioso, pois Ele é a personificação (do grego, *anakephalaiosis*, ou recapitulação) de toda a Criação. Cristo, por ser a verdadeira Imagem divina, ao mesmo tempo é o Sacerdote da Criação por excelência e o modelo de relação entre ser humano e Criação. A Eucaristia, memorial permanente do gesto singular de Cristo em devolver ao Pai todas as criaturas, torna-se a prefiguração da promessa de novos céus e terra a ser cumprida.⁴⁵⁵

Assim, a Corporeidade de Cristo, memória atualizada em cada Eucaristia, é nó vinculante entre cada pessoa humana, a Humanidade e o cosmos. A comunidade cristã, seguindo o exemplo de Cristo, em cada Eucaristia celebrada, oferece os elementos naturais do trigo e da uva e reconhece que a Criação não pertence ao ser humano, mas a seu único proprietário – Deus. Além do mais, a liturgia torna-se a *práxis* da mais positiva aceitação do mundo e da Criação, reeducando na questão da dicotomia natural/sobrenatural; dessa maneira, livra o ser humano atual da “esquizofrenia” dualista profano/sagrado, matéria/espírito, corpo/alma; e liberta o homem e a mulher de fé do problema agnóstico da aversão ao que se apresenta como matéria.⁴⁵⁶

Em *A missa no altar do mundo*, texto surgido a partir das experiências místicas do físico jesuíta Teilhard de Chardin sobre a matéria na ótica científica, apresenta-se a santa Eucaristia com uma função cósmica. Para o autor, as palavras

⁴⁵² STEIN, E., La oración de la Iglesia, p. 395-397 (Interpolação nossa).

⁴⁵³ “Pois sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente.”

⁴⁵⁴ VOLTO SANTO, M. C., La preghiera della Chiesa di Edith Stein, p. 16.

⁴⁵⁵ TAVARES, S. S., Teologia da criação, p. 64-64; ZIZIOULAS, I., A criação como Eucaristia, p. 76, 79-82, 86.

⁴⁵⁶ TAVARES, S. S., Teologia da criação, p. 64-64; ZIZIOULAS, I., A criação como Eucaristia, p. 76, 79-82, 86.

da Consagração na Missa ultrapassariam o pão e o vinho, e se estenderiam a toda a Criação; tal ação, faria surgir o Corpo Místico de Cristo. Essa “consagração cósmica”, vista sob o viés escatológico de unificação de todas as coisas em Cristo, faz a Criação unir-se plenamente a Cristo. Para Chardin, entretanto, a hóstia consagrada permaneceria o Corpo de Cristo como o “Corpo inicial ou primário” e, o “corpo cósmico” – o Corpo místico da Criação, no dizer de Edith Stein –, o prolongamento daquele.⁴⁵⁷ De fato, cada Eucaristia é celebrada sobre o *altar do mundo*, nas palavras do Papa João Paulo II; para que, reunindo céu e terra, impregne toda a Criação. Tal mistério da fé, ao realizar-se na Eucaristia, atesta que “[...] o mundo saído das mãos de Deus Criador volta a Ele redimido por Cristo”.⁴⁵⁸

Ante o capítulo VIII de *Ser finito e ser eterno*, sobre o tema do Corpo místico de Cristo, surge uma última palavra ou uma questão em aberto na presente pesquisa. O leitor atento perceberá, no texto de Stein, a ausência da antiga expressão que consagrava a *Igreja Corpo místico de Cristo* (I Cor 12,27; Ef 1,23; 4,25; 5,30). Contudo, esse tema só aparecerá no capítulo VII dessa obra, na parte onde a autora apresenta os seres pessoais de espírito puro (os anjos); Stein, para falar da hierarquia celeste, em analogia, parte da comunidade humana mais próxima ao Reino celeste: a Igreja terrestre. Afirmará essa instituição humana, além de altamente organizada pela regência de leis próprias, ter como essência a Cristo que – sendo Cabeça humana e divina da Igreja – derrama, através de sua natureza humana, a vida divina sobre ela.⁴⁵⁹

Talvez a ausência desse tema no último capítulo da obra magna de Stein, fosse porque ali não coubesse o tema eclesiológico;⁴⁶⁰ ou pelo motivo, já mencionado por Stein, de que acessaria apenas as duas verdades centrais da fé – a Santíssima Trindade e a Encarnação do Verbo – para basear a sua filosofia cristã;

⁴⁵⁷ GOMES, T. F.; MACHADO, E. R. B., Teologia da eucaristia em Teilhard de Chardin, p. 129-131.

⁴⁵⁸ EE 8.

⁴⁵⁹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 425-427.

⁴⁶⁰ O tema da Eclesiologia não está ausente no pensamento steiniano; a autora o trata em obras e textos como *Quem é o homem?*, *Natureza, liberdade e graça* (na tradução espanhola), *A oração da Igreja*, *As bodas do Cordeiro*, *O Mistério do Natal*, dentre outros. O artigo da revista *Atualidade Teológica*, da PUC-Rio, *Uma mulher nas entrelinhas do Concílio Vaticano II: análise de um fragmento eclesiológico de Edith Stein*, de Eduardo Dalabeneta, traz interessante traçado do pensamento eclesiológico de Edith Stein.

ou ainda, porque a autora já tratou do tema *Corpo místico* de modo restrito (a Humanidade) e amplamente (a Criação), e tratá-lo como Igreja, porção da Humanidade resgatada ou povo de Deus,⁴⁶¹ o restringiria ainda mais. Tais dizeres, sendo apenas suposições, servem de estímulo para futuras pesquisas.

3.2.4.

O Corpo de Cristo, mediação da salvação à Humanidade e a toda a Criação

A Criação, também mistério de salvação, porque relacionada com a história da salvação, e potencialidade à Revelação sob a ótica cristológica, tem como cume Cristo. Jesus Cristo é o herdeiro de todas as coisas e, o mundo sendo criado por Ele (Hb 1,2), o torna Primogênito de toda a Criação; também n'Ele, desde toda a eternidade, cada ser humano foi predestinado a ser filho de Deus (Ef 1,5); assim sendo, a Criação ocorreu tendo em vista a humanização do *Logos*. Cristo, portanto, recebe um significado universal com essa novidade neotestamentária, a respeito da teologia da Criação. O Deus da Aliança, como afirma o Antigo Testamento, o Criador de todas as coisas, é reconhecido como o Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo; e, pela ação do Filho, que tudo cria e salva (Cl 1,16), revela a mediação criadora do Verbo encarnado.⁴⁶²

Tal mediação crística corresponde às funções criadora e recapituladora do universo (Ef 1,3-10) dentro da escatologia; e recebem sentido profundo na ação salvífica do Senhor e em seu Mistério pascal. Estabelece-se, assim, a estreita relação do Verbo encarnado como o Primogênito (a Cabeça) da Criação e o Primogênito dentre os mortos (o Ressuscitado) (Cl 1,15-20). Desse modo, a Criação, por ter sido reconciliada com o Pai por meio de Jesus Cristo, revela a ação salvífica do Filho de Deus com significado cósmico e universal: Ele é a razão, a causa e a harmonia do universo.⁴⁶³

⁴⁶¹ LG 7.

⁴⁶² MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. II, p. 341; LADARIA, L. F., Introdução à antropologia teológica, p. 38-40; LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 412; SATTLER, D.; SCHNEIDER, T., Doutrina da criação, p. 169; SUSIN, L. C., A criação de Deus, p. 153-158.

⁴⁶³ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 341; LADARIA, L. F., Introdução à antropologia teológica, p. 38-40; LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 412; SATTLER, D.; SCHNEIDER, T., Doutrina da criação, p. 169; SUSIN, L. C., A criação de Deus, p. 153-158.

Como já mencionado no tópico anterior, Stein afirma que a Criação é o Corpo Místico de Cristo pela ordem natural – por tudo ter sido criado à imagem do Verbo divino e por Ele ter entrado no conjunto da Criação por meio da Encarnação –, e pela ordem da Graça que – derramada sobre todos os seres humanos e às criaturas –, renova e redime a Criação com o ser humano.⁴⁶⁴ Desse modo, Cristo ilumina o ser humano que, por sua vez, ilumina a Criação.⁴⁶⁵ Stein afirmará:

Mas porque “Deus nos criou sem nossa cooperação, porém não quis salvar-nos sem nossa cooperação”, com o nosso livre consentimento e colaboração voluntária; não somente a aceitação da graça santificante em cada ser humano, mas também a encarnação (*sic*) do Redentor, de quem a graça emana e flui em nós. [...]. Cada ser humano individual é criado para ser um membro deste corpo. [...]. No entanto, é da própria essência da humanidade que cada indivíduo, bem como toda a família humana, se torne o que de acordo com sua natureza está destinado a ser em um processo de desdobramento temporal; e que esse desdobramento depende da cooperação de cada indivíduo, bem como do esforço comum de todos. [...]. Uma humanidade unida em Cristo, e por meio de Cristo, é o templo no qual o Deus Trino tem sua morada.⁴⁶⁶

Na obra *Natureza, liberdade e graça*, Edith Stein explora o tema da atividade salvífica mediadora; e, afirmando que o ser humano redimido serve na salvação de outros seres humanos, apontará o tema da responsabilidade quanto à salvação em diversas instâncias. Dentre essas responsabilidades, a autora aponta o cuidado do ser humano por toda a criatura.⁴⁶⁷ Desse modo, o ser humano, como *sacerdote da Criação*, é responsável pela salvação do criado, como atividade mantenedora das espécies e no sentido de passagem a Deus.

Stein irá aprofundar esse belíssimo tema baseando-se em seu conceito de liberdade, já mencionado no primeiro capítulo desta pesquisa; a autora assevera que somente um ser livre é capaz de abrir-se da natureza à graça, e isso toca ao ser

⁴⁶⁴ STEIN, E., *Finite and eternal being*, p. 527. Stein afirmará, nessa página de *Ser finito e ser eterno*, ser impróprio falar de Redenção quanto aos anjos, pois não houve retorno aos anjos decaídos. Mas dizer dos anjos que, permanecendo fiéis, foram confirmados pela graça de Cristo seria o mais acertado.

⁴⁶⁵ BETSCHART, C., *Regards d’Edith Stein sur le monde*, p. 61. Coaduna com tal pensamento, o *Documento de Puebla* afirmando que “o Pai, por Cristo e no Espírito, santifica a Igreja e, por ela, o mundo; mundo e Igreja, por sua vez, por Cristo e no Espírito, dão glória ao Pai.” (CELAM, DP, 917).

⁴⁶⁶ STEIN, E., *Finite and eternal being*, p. 526-527.

⁴⁶⁷ STEIN, E., *Naturaleza, libertad y gracia*, p. 91-99.

humano como ser pessoal, espiritual e livre. As criaturas não humanas,⁴⁶⁸ carentes de liberdade plena, não podem buscar a salvação por si mesmas, nem colaborar com a redenção proposta por Jesus Cristo; e o ser humano, por desígnio do Criador (Gn 1,26; 28-30), é chamado a ser o “salvador” de toda a criatura, na vocação a protegê-la. Os animais, exemplifica Stein, por terem uma alma encerrada em si, buscam a quietude, necessitando do amparo que somente a graça pode lhes dar; porém, por não compreenderem o que lhes falta, seus impulsos não se convertem nas tendências que estão dirigidas a um fim, nesse caso, na obra libertadora.⁴⁶⁹

Desse modo, seu resgate, deve partir inteiramente de fora, de um ser que encontre acesso em sua alma, que a compreenda, que lhe tenha um vínculo natural. O ser humano, afirma Stein, por ter uma natureza animal está vinculado em unidade a todo o criado; e está submetido, juntamente com todo o criado, às leis dominadoras das impressões e reações. Desse modo notar-se-ão, ser humano e animais não humanos, interligados por suas almas. Nisso, o humano redimido, liberto – o santo, nas palavras de Stein – entenderia a linguagem dos animais, para fazer-se inteligível por eles, até mesmo o “irmão lobo”⁴⁷⁰ que se lhe submeteria em obediência.⁴⁷¹

Stein continuará o texto, exemplificando as necessidades que o criado tem o auxílio humano para a sua conservação. O animal, por si só, se conservará individualmente, dados os seus instintos naturais; entretanto, quanto a uma conservação reguladora e geral, que lhes assegure a permanência futura, mantendo o seu sentido ontológico em si, essa se deve ao ser humano. Sabe-se que na época de Edith Stein a questão sobre a ecologia, ou o cuidado pela ecologia integral, não era cogitada, pois as preocupações eram outras naquele período histórico. Há, porém, uma interessante observação de Stein quanto a isso no texto estudado:

A técnica moderna, na medida em que vê sua tarefa em submeter ao homem [a Criação] e colocá-la a serviço de seus apetites naturais, despreocupando-se da

⁴⁶⁸ Expressões como *criaturas não humanas* ou *animais não humanos*, que aparecem no texto, não pertencem ao vocabulário steiniano; são expressões atuais do âmbito científico biológico, ecológico e antropológico.

⁴⁶⁹ STEIN, E., *Naturaleza, libertad y gracia*, p. 100.

⁴⁷⁰ Stein deve estar se referindo a São Francisco de Assis, sobre algum episódio que relatam de sua vida, mesmo que nas traduções dessa obra não constem notas sobre isso.

⁴⁷¹ STEIN, E., *Naturaleza, libertad y gracia*, p. 100.

ideia subjacente à sua criação, e na mais crassa oposição a ela, constitui o radical abandono do serviço que lhe foi originalmente atribuído [por Deus]. O homem é responsável pelo que está na natureza como não deveria estar; o distanciamento da natureza do plano da criação é culpa do homem.⁴⁷²

O Papa Francisco, em sua encíclica *Laudato Si'*, utiliza constantemente o termo *cuidado* como sinônimo de uma urgente mudança de mentalidade em relação à natureza e ao consumismo; necessária e verdadeira conversão cultural, de atitudes, fortalecida por uma espiritualidade ecológica. A cultura do cuidado, contraposta à cultura do consumo degradante e ofensivo, somente subsistirá como novo estilo de vida implicado no viver juntos, de uma fraternidade universal, para uma responsabilidade com os outros e com o meio ambiente.⁴⁷³ A responsabilidade de salvaguardar toda a vida no planeta, com todos os seus sistemas que se articulam entre si, formando um cosmos equilibrado, como único sistema e superorganismo vivo, está sob responsabilidade do ser humano.⁴⁷⁴

Por isso, afirma-se que todos têm uma origem comum, mesmo sendo diferentes entre si. Essa comunidade cósmica, como casa compartilhada por todos, necessita de proteção pelas ações da preocupação e da responsabilidade.⁴⁷⁵ Por fim, interrompe-se essa reflexão, sobre a ecologia integral, para ser retomada no próximo capítulo. Far-se-á o mesmo com o tema do diálogo interreligioso, preocupação eclesial dentro do tema *universalidade da salvação em Cristo*.

A vontade salvífica e universal de Deus é que todos os seres humanos se salvem, como afirma a primeira carta de São Paulo a Timóteo 4,6.⁴⁷⁶ Esse tema subsiste com outro que, aparentemente se lhe opõe, o da exclusividade da mediação de Cristo; este, quando mal interpretado o axioma “fora da Igreja não há salvação” (*Extra Ecclesiam nulla salus*),⁴⁷⁷ rende muitas querelas e confusões. A chave para se pensar o tema da salvação universal está na oferta da graça a todos os seres humanos, já que em todos subsiste a dimensão sobrenatural; tal oferta não

⁴⁷² STEIN, E., La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza, p. 84-85; STEIN, E., Naturaleza, libertad y gracia, p. 102 (Interpolação nossa).

⁴⁷³ JUNGES, J. R., Ecologia integral e justiça ambiental no cuidado da “casa comum”, p. 105; LS 206, 220, 225, 228, 229, 231.

⁴⁷⁴ FT 17, 117; LS 13, 43, 68, 155, 232.

⁴⁷⁵ FT 17, 117; LS 13, 43, 68, 155, 232.

⁴⁷⁶ CDF, DI 1, 13.

⁴⁷⁷ Cipriano de Cartago, na obra *Sobre a unidade da Igreja* (n. 6 e 14); assim como em suas cartas 141,5; 185,42 e 50.

deve ser pensada tão somente em referência ao Filho de Deus quando passou a existir na história pela Encarnação, mas, como já refletido anteriormente, desde quando o Verbo divino – com sua presença universal no mundo, nas irradiações de sua bondade no criado, como sementes do Verbo⁴⁷⁸ – presenteou a cada criatura humana com a sua imagem e semelhança.⁴⁷⁹

A criação do ser humano é, por sua vez, momento da livre expressão do *Logos*, pois o ser humano, sendo irmão de Jesus Cristo, é a possível alteridade da “autoexteriorização” de Deus.⁴⁸⁰ O ser humano, portanto, foi destinado ao projeto de Deus na comunhão por meio de seu Filho unigênito; para isso, uma configuração da graça foi posta no centro de sua finitude humana,⁴⁸¹ por meio da imagem crística. Desse modo, não reside no ser humano uma abertura e dinamismo espiritual indeterminado a uma comunhão abstrata com Deus, mas um dinamismo cristológico: o ser humano é *imago Christi*, consistente no Filho de Deus, e alcança seu sentido último quando realiza sua condição de filho no Filho de Deus.⁴⁸² Entretanto, como afirma Stein, a graça deve ser recebida pessoal e livremente; ela é um chamado de Deus que bate à porta da pessoa humana. A abertura, a disponibilidade, a potência obediencial (*Potentia obœdientialis*), o poder de obedecer e abandonar-se nas mãos de Deus, foi dado à pessoa humana; e, sendo uma atitude livre, se realizada, ocorrerá a unidade existencial da união da graça entre todos.⁴⁸³

A universalidade da salvação em Cristo, como vontade do Pai dentro do plano da salvação (Ef 1,3-14), tem estreita ligação com o primado cósmico de Cristo, discutido no tópico anterior. Após a encarnação do Verbo, que se uniu a todo ser humano e, quando ascendeu aos céus, levou consigo toda a humanidade

⁴⁷⁸ Justino mártir, em *Apologia Prima* 46.

⁴⁷⁹ LADARIA, L. F., *Antropologia teologica*, p. 36; LADARIA, L. F., *Introdução à antropologia teológica*, p. 105; RAHNER, K., *Reflexões fundamentais sobre antropologia e protologia no conjunto da teologia*, p. 15-16.

⁴⁸⁰ LADARIA, L. F., *Antropologia teologica*, p. 36; LADARIA, L. F., *Introdução à antropologia teológica*, p. 105; RAHNER, K., *Reflexões fundamentais sobre antropologia e protologia no conjunto da teologia*, p. 15-16.

⁴⁸¹ Karl Rahner nomeia tal configuração, como graça criada, de *Existencial sobrenatural*, sendo a disposição existencial do ser humano ao amor de Deus, sendo sua essência concreta e sempre indissolúvel, capacidade real e indevida de receber a graça (GARCÍA-ALÓS, J. L. M. *El “Existencial sobrenatural”*, p. 43; RAHNER, K., *O homem e a graça*, p. 59).

⁴⁸² MARIÑO, M. J., *Llevamos en el corazón de Dios*, p. 21, 41.

⁴⁸³ STEIN, E., *Finite and eternal being*, p. 399-340.

assumida, assim todos os seres humanos formam um só Corpo Místico, com união indissolúvel. Entretanto, antes de isso ocorrer, Cristo teve de passar pela provação e pela obediência até a morte de cruz, para chegar à perfeição (Hb 5,7-10).⁴⁸⁴ Tal perfeição, adquirida por Cristo quando obediente em sua humanidade, é a causa de salvação eterna aos que lhe obedecem; pois a natureza humana de Cristo foi capaz de sofrer como instrumento da redenção. Sua mediação ao Pai pelos seres humanos já ocorre por sua oração, revelando a sua participação na debilidade e na impotência humana, para que o ser humano participe, por sua Ressurreição, de sua glória.⁴⁸⁵ Ante tal mistério salvífico, o que resta é entrever a liberalidade divina em “[...] criar para si uma morada especial em cada alma humana; para que a plenitude do amor divino encontre, na multiplicidade de almas diferentemente constituídas, um campo mais amplo para sua autocomunicação.”⁴⁸⁶

3.3. Conclusão

As pesquisas de Edith Stein apresentam um crescendo quanto ao tema da pessoa humana; e, apesar de seu pensamento constituir-se em clareza e objetividade, se faz parabólico (em sentido matemático). Exaurindo o tema do humano, obtêm-se os objetivos da autora. Os campos delimitados na primeira parte do capítulo, como sistematização teórica que ajuda a entender e esclarecer a antropologia steiniana, revelam a grandeza da singularidade humana.

A concepção do humano como *corpo-alma-espírito*, no pensamento de Stein, além de significar o chamado de o ser humano ter consciência de sua complexidade que evoca uma integração, revela a originalidade de cada pessoa; sua corporeidade revela uma história, porque teatro da vida, ponto zero no mundo, não mera máquina. Tal proposta de Stein, seguindo a sua analogia trinitária, revela a dignidade da pessoa humana porque imagem do Deus Trino; ensina a

⁴⁸⁴ “É ele que, nos dias de sua vida terrestre, apresentou pedidos e súplicas, com veemente clamor e lágrimas, àquele que o podia salvar da morte; e foi atendido por causa de sua submissão. E embora fosse Filho, aprendeu, contudo, a obediência pelo sofrimento; e, levado à perfeição, se tornou para todos os que lhe obedecem, princípio de salvação eterna.”

⁴⁸⁵ LADARIA, L. F., Antropologia teologica, p. 34; LADARIA, L. F., Jesus Christ, p. 76, 132; STEIN, E., A Ciência da Cruz, p. 206; STEIN, E., El Misterio de la Navidad, p. 487.

⁴⁸⁶ STEIN, E., Finite and eternal being, p. 506.

evitar o dualismo antropológico; revela o corpo animado (*Leib*) humano, sua corporeidade, como um *eu* único e original, e aponta a presença de um *eu pessoal*.

A autora, com aprofundamento nas Sagradas Escrituras, trouxe à tona o tema de o ser humano ser imagem e semelhança de Deus. Tal verdade, definidora de uma teologia do ser humano, conheceu um hiato na antropologia teológica por um tempo; foi revalorizada pelo Concílio Vaticano II em seus documentos, e aparece precocemente no pensamento da autora. Para Stein, reconhecer a pessoa humana como *imago Dei* é importante pressuposto à atividade pedagógica, a qual reabilita o ser humano no cerne de seu ser, em sua essência. A autora concebe a imagem e semelhança de Deus no ser humano total, não somente em seu espírito ou *nous* como a teologia clássica o definia. O “eu sou” humano, imagem de Jesus Cristo, é imagem do “Eu sou” divino.

Edith Stein afirma iniciar a sua pesquisa a partir do ser humano, e de sua corporeidade, por ser o mais próximo à análise fenomenológica; está antes que os espíritos puros e as criaturas não humanas; a partir daí, enuncia que a esfera do espiritual caracteriza o ser humano como pessoal, pois Deus – seu Criador – é Pessoa. Do mesmo modo, os atos intelectivos e voluntários humanos, apontam outra característica do ser humano: ele é livre, e apesar de ser um microcosmos complexo, contendo todos os elementos naturais, revela seu *ser pessoa* como sendo a essência humana: abertura na relação com Deus, com a Criação e as outras pessoas humanas, os homens e as mulheres.

O presente capítulo também trouxe à tona o tema da *antropologia dual*, conceito empregado por Angela Ales Bello ao interessante estudo de Stein quanto às espécies humanas masculina e feminina. A pensadora alemã, enveredando pela filosofia e pela teologia – por meio das Sagradas Escrituras –, realizou aprofundado e complexo estudo sobre o tema. E, apesar de demonstrar as características ideais do masculino e do feminino, tendo a corporeidade como sinal visível da verdade humana, afirmará não existir tipologias puras, por motivo das lacunas da natureza de cada pessoa humana. O objetivo mais importante dentro desse tema de Stein é saber qual a vocação de cada pessoa humana – seja homem ou mulher, em sua singularidade –, como dom do Criador, alvo a ser discernido e desenvolvido constantemente. Dirá Stein que os arquétipos ou modelos do feminino e do masculino, porque não viveram os desequilíbrios

resultantes do evento da *Queda* dos primeiros pais, são a Virgem Maria e Jesus Cristo.

Edith Stein, para desenvolver uma filosofia cristã, afirmava a necessidade de acessar as verdades de fé demonstradas pela teologia; uma delas é a encarnação do Verbo de Deus. A segunda parte do capítulo teve como fio condutor a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade: Jesus Cristo, assumindo a humanidade, a sua carne, o corpo humano como fonte de expressão, sinal da inviolabilidade, da dignidade, da liberdade e originalidade humanas, entrou no conjunto da Criação por tal porta. Stein afirmou que a humanidade, estando figurada no Verbo divino, era forte indício dessa sua união com toda a Humanidade e toda a Criação; assim, o fim do caminho de Deus seria a corporeidade humana, matéria central do cristianismo, porque matéria da encarnação do Verbo divino como Cabeça da Humanidade e da Criação.

Afirmar Cristo, além de Cabeça da Humanidade, também Cabeça da Criação é aparentemente um conceito inusitado à teologia cristã dentro do pensamento de Edith Stein. Entretanto, o que a pensadora fez foi acessar as Escrituras Sagradas e a teologia Patrística, e cuidadosamente perceber o Plano divino da Criação como um dado da Revelação. Cristo torna-se Cabeça da Criação porque, sendo seu primogênito, e entrando na Criação através da humanidade, assumindo a carne humana, realiza união estreitíssima com o conjunto da Criação, tornando-se Seu Corpo Místico. A coerência e a subsistência que existem entre Cabeça e Corpo revelam a visibilidade do Pai Criador, em Cristo, quando se torna humano e na criação da multiplicidade dos seres. Cristo, desta feita, é o Sacerdote da Criação, elevando ao Pai a sua obra acabada e redimida; como o que ocorre em cada Santa Missa – Eucaristia, ação de graças, de toda a Criação – no *Altar do mundo*.

Porque Criador e herdeiro de toda a Criação, Cristo também se torna o recapitulador de toda a obra criadora; e, porque o Mediador por excelência é a Imagem perfeita do Pai no ser humano, torna-se seu modelo na relação com a Criação: Cristo ilumina o ser humano que, por sua vez, é chamado a iluminar toda a Criação. Jesus Cristo, sendo o Salvador universal de toda a Humanidade, conduz o ser humano a tornar-se também salvador, cuidador, protetor, mediador e responsável por toda a Criação, a qual geme e sofre, como em dores de parto, esperando a manifestação dos filhos de Deus.

4

Trindade e Criação

O voltar-se da teologia, em sua reflexão, ao conceito da fé na Criação não é algo inusitado, porque é um tema veterotestamentário, como Aliança entre Deus e seu povo; e, no Novo Testamento, da Criação em Cristo. O Filho de Deus testemunha a gratuidade divina ao assumir, como Sua, a carne e a criaturidade humanas, encarnando-se; e, com isso, revela um maior amor de Deus às criaturas, ante o simplesmente dar-lhes o ser. Tal ação do *Deus-Logos* encarnado, aperfeiçoando intrinsecamente a Criação, revela o alto valor dado por Deus ao criado.⁴⁸⁷ Desse modo, a reflexão teológica sobre a Criação torna-se de capital importância na atualidade: a Criação, condenada à implacável crise ambiental deflagrada, conclama a uma urgente ecologia integral. Ultimamente, delineia-se uma teologia ecológica ou ecoteológica; porém, por causa do prejuízo causado ao meio ambiente pelo ser humano, a doutrina da Criação perdeu plausibilidade no cenário atual. Com isso, questiona-se a possibilidade de se fazer uma “teologia da natureza”, isto é, uma reflexão teológica sobre o mundo criado sem partir do princípio antropocêntrico.⁴⁸⁸

Deslocar-se da noção antropocêntrica não é apenas uma alternativa, mas uma questão improtelável. Contudo, manter o princípio antropológico faz-se necessário pelo fato de sempre haver o ser humano por trás da pergunta pelo sentido do ser e da realidade,⁴⁸⁹ inclusive da questão ecológica. Além do mais, é impossível pensar a Criação “desintegrada” do ser humano, ou vice-versa, por motivo da criaturidade humana como consequente ligação ao mundo criado por Deus: o ser humano é uma criatura dentre as criaturas.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ LADARIA, L. F., *Antropologia teológica*, p. 13-25; LADARIA, L. F., *Introdução à antropologia teológica*, p. 48.

⁴⁸⁸ BRÄNDLE, F., *Fe en la creación e historia salvífica ante la crisis del medio ambiente*, p. 38; SATTLER, D.; SCHINEIDER, T., *Doutrina da criação*, p. 115-117.

⁴⁸⁹ RAHNER, K., *Espírito en el mundo*, p. 74; STEIN, E., *Estructura de la persona humana*, p. 594.

⁴⁹⁰ GESCHÉ, A., *O cosmo*, p. 31; LADARIA, L. F., *Introdução à antropologia teológica*, p. 11, 37-38; LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da Modernidade*, p. 19, 39; RAHNER, K., *Reflexões fundamentais sobre antropologia e protologia no conjunto da teologia*, p. 8; SATTLER, D.; SCHINEIDER, T., *Doutrina da criação*, p. 116.

A teologia da Criação, portanto, tem estreito vínculo com a antropologia teológica; e, porque “teológica”, fala do renovado entendimento sobre a relação humana com o Deus-Trindade revelado por Jesus Cristo. Desse modo, a teologia da Criação se vincula também à cristologia, por motivo da mediação crística na obra criadora, não devendo separá-la de Sua ação redentora. Para Stein, a fragmentação humana recebe fundamento sólido e significação quando iluminada pela doutrina da Criação e da Redenção. Com o termo “Criação”, automaticamente explicita-se uma fé trinitária, pois é obra do Deus Trino cristão; e as realidades conceituais *Trindade* e *Criação* se imbricam para constituir uma reflexão teológica sólida – a teologia da Criação retorna ao seio da teologia fundamental, responsável pela reflexão sobre a comunicação do Deus da Revelação ao ser humano. De fato, a teologia da Criação assume uma ponderação de máxima importância na atualidade, dado o seu encadeamento com todas essas áreas teológicas citadas, como também à ecumênica.⁴⁹¹

Deus não precisou criar para ser, posto que é o Ser em perfeição; não estava submetido ao devir e nem subjugado, conseqüentemente, à necessidade. O Deus Trino, não sendo um Deus solitário, porque tem a plenitude da comunhão em Si, realiza a Criação como livre difusão de tal perfeição.⁴⁹² De igual maneira, tudo o que existe como criado foi querido por Deus, não precisando existir por causa de uma necessidade intrínseca. Desse modo, o mundo não foi criado porque Deus podia ou devia criar, mas por sua libérrima vontade; o mundo é contingente, sendo um livre dom. Assim, tudo quanto foi criado por Deus é inusitado, pois antes não existia em outra forma; proveniente dessa reflexão, baseia-se a concepção cristã da *creatio ex nihilo* – Criação do nada e liberdade interligam-se entre si. A Criação revela-se como o cenário da amorosa relação entre a Trindade e a sua obra: querer íntimo divino de instaurar relações com as suas criaturas radicalmente diferentes de Si.⁴⁹³

⁴⁹¹ GESCHÉ, A., O cosmo, p. 31; LADARIA, L. F., Introdução à antropologia teológica, p. 11, 37-38; LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da Modernidade, p. 19, 39; RAHNER, K., Reflexões fundamentais sobre antropologia e protologia no conjunto da teologia, p. 8; SATTTLER, D.; SCHNEIDER, T., Doutrina da criação, p. 116; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 525.

⁴⁹² GESCHÉ, A., O cosmo, p. 32; LADARIA, L. F., Introdução à antropologia teológica, p. 47; PEDROSA-PÁDUA, L., Cosmologia teológica para uma renovação antropológica, p. 139.

⁴⁹³ TAVARES, S. S., Teologia da criação, p. 103; TAVARES, S. S., Trindade e Criação, p. 198; ZIZIOULAS, I., A criação como Eucaristia, p. 55, 62.

Edith Stein, com uma impostação antropológico-filosófica em seu pensamento, interessa-se em pontuar o ser humano habitado pela Santíssima Trindade. E, como o percurso para isso inicia-se na Trindade, passa pela Criação, até chegar ao ser humano, o tema do conjunto da Criação torna-se importante. A autora entende, como analogia, o modelo ou a imagem da Trindade na Criação, afirmando a perfeição eterna – plenitude realizada de comunhão –, em correspondência a uma “perfeição” continuada ou graduada nas criaturas.⁴⁹⁴ Isso será contemplado na primeira subseção deste capítulo. A seguir, a partir do pensamento steiniano sobre a Trindade e a Criação, emergirão as seguintes reflexões: a antropologia trinitária da autora; o percurso humano para uma integração ecológica; a ecologia integral para uma contemplação – em vista da compaixão –, e o diálogo interreligioso.

4.1.

A Imagem da Trindade na Criação

Edith Stein, ao utilizar o termo *imagem* para o estudo sobre a imagem da Trindade na Criação, o diferencia relacionando-o a três palavras alemãs com sentidos diversos em seu texto. A autora utiliza *Urbild* (modelo ou protótipo) somente para o *Logos* divino, identificando-o como a Imagem, o Modelo ou Arquétipo primordial. O termo *Abbild* (cópia, imagem ou reflexo) é utilizado para as coisas criadas, representações finitas do Modelo eterno; esse termo equivale, em parte, como significado de vestígio (*vestigium*) dado por Tomás de Aquino à imagem trinitária na Criação, já que o autor situava a imagem primordial da Trindade apenas no espírito humano e nos anjos. Ao discordar do Doutor angélico sobre isso, Edith Stein utilizou também *Abbildverhältnis* (imagem como proporção, analogia ou relação), correlacionando-a aos outros dois sentidos dados à *imagem* em seu tratado; e, em nota de rodapé na abertura do capítulo VII de *Ser finito e ser eterno*, Stein afirmará a possibilidade de se encontrar a imagem trinitária em toda a Criação.⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 59-60; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 430-431.

⁴⁹⁵ BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 57-58; DICIONÁRIO DE ALEMÃO-PORTUGUÊS, Abbild, Abbildverhältnis, Urbild, p. 14, 1007, 1024; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 135, 477-478.

Na esteira da *analogia entis*, Edith Stein apresenta a sua analogia trinitária procurando responder à questão do uno e do múltiplo, sobre a qual a verdade de fé da Trindade lança luz. De fato, a imagem da Trindade está presente nas coisas inanimadas, nas criaturas não humanas e no ser humano. A pluralidade trinitária tem seu arquétipo demonstrado na ação conjunta entre o Verbo e o Espírito Divinos na multiplicidade das criaturas como analogias do Ser divino.⁴⁹⁶

4.1.1.

A analogia trinitária steiniana

Etimologicamente, *analogia* quer dizer “palavra que vai por cima”, sendo reconhecida pela filosofia grega como semelhança, proporção e comparação. No quesito teológico, a partir da Escritura e pela reflexão da teologia posterior, fala-se desses elementos equiparados entre o Criador e a Criação. Assim, se obtém um conhecimento sobre o Ser eterno, apesar de sua incompreensibilidade, através dos seres finitos como *analogia do ser* ou *analogia entis*.⁴⁹⁷

Tal conceito, importante à reflexão filosófica e teológica ocidental, foi refutado no circuito interno da teologia cristã, apontando dificuldades no diálogo ecumênico nos últimos tempos a partir de várias discussões entre os autores católicos e protestantes. Um deles foi o teólogo protestante Karl Barth que, afirmando a necessidade da substituição da doutrina da *analogia entis*, apresentava a *analogia fidei* (*analogia da fé*) como mais acertada. No entanto, o problema que acarreta a negação da doutrina da *analogia entis*, importante na filosofia da teologia natural, é a anulação do conceito fundamental de *vestigium Trinitatis* (vestígio ou marca da Trindade) na Criação.⁴⁹⁸

Segundo Susin, os teólogos Karl Rahner e Jürgen Moltmann apontam no cristianismo ocidental o grave problema do esquecimento da Trindade em Sua

⁴⁹⁶ STEIN, E., Problemas da formação feminina, p. 161.

⁴⁹⁷ LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 401-402. Ainda nessa sua citação, Ladaria afirma que a terminologia *analogia entis* foi cunhada por Caetano e Suarez; Tomás de Aquino não a utilizava diretamente, mas a expressa “ens est analogicum”, “nomina dicuntur de Deo et criatura secundum analogiam”, “ens analogice dicitur” (*Sth I 13,5 corpus e ad 1; 10, ad 4*). O jesuíta E. Przywara foi quem popularizou a expressão na teologia do século XX, através de várias de suas obras, principalmente as que a traziam em seu título. A própria Edith Stein, no prefácio de *Ser finito e ser eterno*, afirma ter utilizado as obras de Przywara quanto ao estudo de tal tema.

⁴⁹⁸ LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 407-410; SUSIN, L. C., A criação de Deus, p. 37; SUSIN, L. C., O tempo e a eternidade, p. 206-207.

obra criadora; por medo de panteísmo, retornava-se à compreensão exageradamente monoteísta, sem a característica de alteridade do Deus cristão, e insistia-se na unilateralidade da transcendência divina. Deus, nessa forma de pensar, seria um estranho à Criação; viveria em um céu absoluto e etéreo, desligado do seu criado; e o ser humano, totalmente independente de Deus, O substituiria como seu vigário na terra. Desse modo, a aliança entre Deus e o ser humano, entre céu e terra, perderia todo o seu sentido.⁴⁹⁹

Continuando a respeito de Barth, o autor afirmava que a *analogia entis* seria invenção do anticristo, pois quando se equipara o Criador à criatura, corre-se o risco de compará-lo ao mundo decaído. A *analogia fidei* barthiana estaria na linha de algumas expressões do *Corpus paulino* (Rm 12,6; Gl 4,8s; I Cor 8,2s; 13,12), que, afirmava somente conhecer a Deus como se é conhecido por Ele, e a fé ocorreria no ser humano fundamentada em Deus – o “objeto” da fé.⁵⁰⁰

Ampliou-se, com isso, a reflexão sobre a função e o lugar da *analogia do ser* no discurso teológico católico,⁵⁰¹ porque deveria partir da revelação e da fé cristã. A teologia católica reagiu a tudo isso com a *analogia Christi*: a *analogia entis* plenifica-se em Jesus Cristo como fundamento último, pois n’Ele se encontram e correspondem o humano e o divino; e a partir d’Ele, teologicamente, se pode falar com linguagem e sentidos humanos. Desse modo, o intento da *analogia Christi* seria abarcar a Deus por categorias humanas, através da *analogia do ser*, e não mero esforço filosófico, como pensava Barth. Quanto à analogia da fé, essa se resolveria em uma analogia da relação.⁵⁰²

De fato, a *analogia da fé* – equivalente à analogia da relação com Deus em Cristo – está posta ante a *analogia do ser*. Desse modo, quanto ao tema da Criação, as criaturas são potencialidades à Revelação, enquanto observado o seu sentido cristológico; pois, a partir da fé em Cristo, a possibilidade de um conhecimento e linguagem coerentes sobre Deus estariam fundados no Verbo que

⁴⁹⁹ SUSIN, L. C., A criação de Deus, p. 37; SUSIN, L. C., O tempo e a eternidade, p. 206-207.

⁵⁰⁰ LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 407-410.

⁵⁰¹ No diálogo com Karl Barth está G. Söhngen e H. U. von Balthasar, que tentaram situar a *analogia entis* no âmbito da fé; esses autores, respectivamente, pensavam a encarnação do Verbo como a própria analogia da fé e, por isso, assume a analogia do ser; e, que à fé se pressupõe à criação do ser humano livre, interlocutor de Deus (LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 411).

⁵⁰² LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 407-413.

se fez carne. Na Criação em Cristo, portanto, está posta a semelhança “na dessemelhança” apresentada pela relação entre Deus e os seres finitos.⁵⁰³

Edith Stein, com a sua formulação de *analogia Trinitatis*,⁵⁰⁴ corrobora a *analogia entis*, evidenciada em toda a segunda parte de *Ser finito e ser eterno* (cap. VI-VIII), na qual a autora apresenta o ser real no mundo a partir da essência aristotélico-tomasiana.⁵⁰⁵ A autora amplia a *analogia do ser* quanto à fé, dentro da nova perspectiva da teologia cristã apontada acima, pois se apoia nas verdades cristãs essenciais – a encarnação do Verbo divino e o mistério da Santíssima Trindade –, para demonstrar uma filosofia cristã.⁵⁰⁶ Resumidamente, apresentar-se-á parte do percurso realizado por Stein para chegar à sua *analogia trinitatis* por via da *analogia entis*.

Edith Stein, no capítulo VI de *Ser finito e ser eterno*, examina o sentido do ser. Objetivo da autora evidenciado desde o subtítulo dessa sua obra: *tentativa de uma ascensão ao sentido do ser*. Segundo os estudiosos da pensadora, isso vinha sendo feito por Stein desde o início de suas pesquisas; e, antes de escrever sua obra magna, teria concretamente obtido substanciosos resultados em uma outra obra, *Potência e ato*.⁵⁰⁷ Nela, a autora estudou a esfera da imanência da consciência em suas vivências, sob a característica de potência e ato; analisou as essências e as essencialidades no campo material, nos seres vivos, no ser humano, nos seres de puro espírito, no espírito divino. Nessa obra, Stein buscava esclarecer o conceito fundamental de cada ontologia.⁵⁰⁸

Essas análises levaram Edith Stein a procurar responder a questionamentos filosóficos que se levantaram naquele momento em sua pesquisa, mas que

⁵⁰³ LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 407-413.

⁵⁰⁴ Stein utiliza essa expressão, em *Ser finito e ser eterno*, do pensamento de Teodor Hoecker como a própria autora o cita (STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 463).

⁵⁰⁵ GELBER, L., Préface des éditeurs, p. 28; KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 57.

⁵⁰⁶ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 42-47.

⁵⁰⁷ *Potência e ato: estudos sobre uma filosofia do ser* foi a tese de Stein com o propósito de conseguir uma cátedra universitária em 1931, sendo-lhe negada duas vezes. A segunda análise do texto foi realizada por Edmund Husserl, Martin Heidegger e Honecker; e suas considerações serviram para a elaboração tardia de *Ser finito e ser eterno* por Stein. A obra discute aristotelismo e pensamento tomasiano sob a ótica fenomenológica (SBERGA, A. A., A formação da pessoa em Edith Stein, p. 71; TRICARICO, C. F., A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius, p. 106).

⁵⁰⁸ TRICARICO, C. F., A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius, p. 105-111.

ultrapassavam o campo fenomenológico. A partir daí, a pensadora inclinou-se à filosofia medieval, em especial ao pensamento de Tomás de Aquino. Como consequência, Stein deveria harmonizar o pensamento tomasiano (metafísica relativa às realidades existenciais) com a fenomenologia (estudo da essência nas possibilidades formais e materiais) em única ontologia; entretanto, ela buscou primeiro estabelecer as bases fenomenológicas – para alcançar o sentido do ser – e, a partir delas, aprofundar sua investigação pelo exame da *analogia entis* do Aquinate.⁵⁰⁹

Dessa maneira, Stein direcionou-se à filosofia de Tomás de Aquino para examinar a *analogia entis*, não às formulações aristotélicas, porque a analogia em Aristóteles não considerava as relações entre o Ser eterno e o ser finito, mas aos *entes* em geral. Em todo caso, Stein investiga primeiramente os conceitos da tradição filosófica, observando e estabelecendo as diferenças e semelhanças entre o pensamento do Estagirita e do Doutor angélico; e busca conciliar a via fenomenológica e a escolástica, e obtém como resultado a análise fenomenológica do hilemorfismo tradicional.⁵¹⁰

Stein, entendendo a *analogia entis* como a mais acertada via de acesso ao sentido do Ser, e adotando a perspectiva da *analogia entis* tomasiana,⁵¹¹ pôde “[...] falar do ser a propósito de Deus e da criatura, [...] numa relação proporcional (*analogia proportionalitatis*)”.⁵¹² Em tal analogia, assim como o ser finito relaciona-se com seu ser como ato da essência criada, o Ser eterno relaciona-se com o Seu, como ato da essência divina. No entanto, no Ser divino existência e essência coincidem por causa de sua atemporalidade, pois n’Ele não existem atualizações de potencialidades, como ocorre nos seres finitos.⁵¹³

O Ser eterno, sendo plenitude infinita e forma perfeita, não necessita ser “informado” posteriormente, por não haver n’Ele possibilidades de receber efeitos

⁵⁰⁹ ALFIERI, F., Pessoa humana e singularidade em Edith Stein, p. 54-55; TRICARICO, C. F., A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius, p. 105-111.

⁵¹⁰ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 353; TRICARICO, C. F., A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius, p. 105-111.

⁵¹¹ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 363; TRICARICO, C. F., A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius, p. 109, 123-127.

⁵¹² STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 353.

⁵¹³ SANTANA, L., Edith Stein, p. 78; TRICARICO, C. F., A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius, p. 123-127.

de ações; n'Ele, em outras palavras, sentido (ideia) e plenitude estão em perfeita unidade.⁵¹⁴ Dessa feita, o mundo é, para Edith Stein, a imagem de Deus, a imagem da Trindade; essa perspectiva de Stein é alargamento da doutrina clássica da *imago Dei*. Para caracterizar o ser finito ao Ser divino, Stein afirma a necessidade de aproximá-los; porém, surge tal possibilidade quando se examina por primeiro a Deus.⁵¹⁵ O texto a seguir trata sobre isso.

Ascendemos ao infinito e incondicionado a partir das criaturas – do finito e do condicionado –, que o requer como primeiro motor e arquétipo. Também ultrapassamos os limites do que se pode conhecer sobre o Criador partindo das criaturas, graças ao que o próprio Deus revelou. Sem essa etapa, não seria possível [partindo] do Ser divino para chegar a um esclarecimento do criado. Assim, na Trindade, buscamos o arquétipo do que no mundo criado chamamos de sentido e plenitude de vida.⁵¹⁶

Após tais palavras, Stein apresentará uma síntese das qualidades das três Pessoas divinas na Trindade baseadas na doutrina católica: recapitulação realizada pela autora outras vezes em *Ser finito e ser eterno*.⁵¹⁷ Betschart afirma que o acesso à teologia trinitária por Stein a conduz a explicar a multiplicidade dos seres no mundo, pois no Ser eterno já subsiste uma unidade na diversidade;⁵¹⁸ e, segundo Stein, o Filho de Deus encarnado, possuindo em si a natureza humana na unidade de sua pessoa, já pressupõe uma “divisão” trinitária.⁵¹⁹

Aparentemente, ao sintetizar em poucas linhas a dinâmica intratrinitária e criadora da Trindade, Stein prepara o tema que tratará no capítulo VII de *Ser finito e ser eterno*. É também o que intentará fazer a presente dissertação no próximo tópico: apresentar a imagem da Trindade nos seres inanimados e nos seres animados.

⁵¹⁴ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 430-431.

⁵¹⁵ BETSCHAT, C., *Regards d'Edith Stein sur le monde*, p. 55; STEIN, E., *Essere finito e essere eterno*, p. 434-435.

⁵¹⁶ STEIN, E., *Essere finito e essere eterno*, p. 434-435.

⁵¹⁷ Capítulos III e VI.

⁵¹⁸ BETSCHAT, C., *Regards d'Edith Stein sur le monde*, p. 57-58.

⁵¹⁹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 372.

4.1.2.

A imagem da Trindade nas criaturas não humanas

Stein afirmará que a analogia entre o “Eu sou” divino (seu Ser) com a multiplicidade dos seres finitos seria a *analogia entis* mais original; e porque as criaturas têm como arquétipo o Ser da divindade, têm a mesma significação. Desse modo, a constatação fenomenológica de haver um sentido e um significado nas criaturas se deve à presença da contingência da criaturidade e à multiplicidade de significados no mundo. A autora afirmará que não é sentido e significado que formam o ser em si, mas cada ser finito deve ter seu significado. Deus é o princípio, a origem, de cada criatura e a convoca à existência, pulverizando Seu ser na Criação.⁵²⁰

Entretanto, porque o ser se “divide” na Criação, o Ser divino e os seres finitos não têm o mesmo sentido, pois ao lado dos sentidos comuns estão significados diferentes. Tal analogia, enquanto relação de imagens, exige uma oposição entre ser finito e Ser eterno; para isso, deve-se compreender acertadamente, dentro do pensamento de Stein, essa divisão do Ser na Criação e do sentido dos seres finitos como participação no único Ser.⁵²¹ Segundo Stein, essa seria a solução da dificuldade que procura enfrentar em conciliar “[...] a unidade e a simplicidade da essência divina com a pluralidade das coisas, [...] segundo a qual a pluralidade das coisas repousa na relação da essência divina única com a multiplicidade das coisas”.⁵²²

Stein esclarecerá que tal divisão do Ser na Criação não deve ser entendida como se o Ser eterno se repartisse em seres finitos, pois Deus seria reduzido à Criação e negado, como ocorre no panteísmo. Também a relação do criado com o Ser eterno deve ser entendida como absolutamente desigual, pois a separação da essência finita em relação ao Ser divino indica um limite entre eles, por causa da mesma multiplicidade dos seres. Além do mais, as criaturas não receberam do Ser eterno a essência divina, pois Deus, ao chamar à existência aquilo que não é Ele, deu ao criado autonomia, por estar “fora” do Ser Divino. A participação dos seres,

⁵²⁰ GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. IV, p. 396-397; STEIN, E., *Problemas da formação feminina*, p. 161; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 363.

⁵²¹ GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. IV, p. 396-397; STEIN, E., *Problemas da formação feminina*, p. 161; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 363.

⁵²² STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 368.

por sua vez, no Ser uno de Deus fala da existência de seres finitos que foram chamados a existir do nada, e não teriam existência se não fossem preparados e chamados à vida pelo Criador, nem mantidos pela providência divina.⁵²³ A partir da exposição de Stein, no capítulo III de *Ser finito e ser eterno*, no qual a autora diferencia o *ser essencial* do *ser atual-real*, fundamenta-se e esclarece-se tal questão:

Não comporta nenhum dano à unidade e à simplicidade da essência divina o fato de a mente divina abraçar a multiplicidade de todos os entes enquanto multiplicidade; isso acontece, na verdade, por uma intuição sem qualquer mudança, como um único olhar da eternidade. Essa visão abraça tudo “que era, é, e será”; tanto o *quid* quanto a essência, realizados nas coisas, quanto a cada possível atual-real; e – abraçando a ambos –, abraça tudo o que é possível como atual-real, independentemente do fato de ele ser possível ou real; e, portanto, o simples *quid* ou o sentido, enquanto **multiplicidade significativa onicompreensiva**. Nessa multiplicidade significativa, cada *ente* tem o seu lugar; o finito como unidade de sentido em si mesmo concluído e circunscrito, e o atual-real como “pensamento preconcebido” de Deus.⁵²⁴

A expressão “único olhar da eternidade”, presente na citação acima, é a sabedoria divina como visão simples, pela qual Deus abarca a Si mesmo e toda a Criação; conhecimento divino do qual o ser humano, segundo Stein, em união com Deus, participa desde agora através da visão mística.⁵²⁵

E, a respeito da autonomia para qual Deus criou os seres, Stein afirma não comparar igual autonomia a uma imagem ou pintura em relação ao artista; mas ela coincide com a de uma imagem (ou sombra) projetada a partir de seu respectivo objeto ou, ainda, com a de um raio de luz adjacente à própria luz. Desse modo, a significação da Criação, não sendo uma reprodução perfeita, é somente uma imagem parcial do Criador,⁵²⁶ pois “Deus, o Eterno, o Incriado e o Infinito, não cria nada absolutamente semelhante a si mesmo, posto que não existe um segundo Eterno, Incriado e Infinito”.⁵²⁷

⁵²³ GAUDIO, D., A immagine della Trinità, v. IV, p. 399; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 363-364.

⁵²⁴ STEIN, E., Essere finito e essere eterno, p. 155 (Grifo nosso).

⁵²⁵ ALES BELLO, A., A fenomenologia do ser humano, p. 233; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 44.

⁵²⁶ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 363-364.

⁵²⁷ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 364.

A imagem da Trindade na Criação, desse modo, não deve ser comparada à Imagem perfeita do Pai – o *Deus-Logos* encarnado –, pois Ele é a imagem total do Pai.⁵²⁸ A partir desses e de outros pensamentos da autora, para explicar a imagem divina na Criação por meio das apropriações trinitárias, segundo Betschart, revelam-se a profundidade e a complexidade de seu pensamento; é o que ocorre, ao comparar a apropriação da *proto-ousía*, que designa o Pai eterno como fundamento de todo ser concreto (estrutura estática do ser),⁵²⁹ como imagem Divina nas coisas inanimadas.

Stein, para expor o tema da imagem da Trindade nas criaturas inanimadas, quis primeiramente apontar a estrutura das simples coisas materiais, às quais a autora denominou “produto material-corporal puro”.⁵³⁰ Para isso, a autora partiu dos conceitos corpo, alma e espírito, por tais elementos estarem experientialmente relacionados com o real (concreto). A filósofa esclarece que não se deve nomear a massa das criaturas materiais por *corpo vivo*, como ocorre com os seres animados; mas, proporcionalmente, se pode falar de um produto corporal-material.⁵³¹

Quanto à sua forma, em mesmo sentido de *forma supramaterial*, seria impróprio nomeá-la *alma*. Contudo, essas criaturas têm uma unidade composta de forma e matéria, pois são “informadas” temporalmente; unidade nomeada por Stein de plenitude espacial. Explica a autora que, mesmo estando as criaturas inanimadas “informadas”, necessitam de uma formação posterior, pois não estão “informadas” plenamente. Desse modo, sua matéria tem um duplo sentido: plenificar o espaço onde estão, e ser capazes de passar da indeterminação à determinação.⁵³² Assim, “é na criação do mundo material onde encontramos a origem primeira da forma e da matéria, e a separação entre a matéria que preenche o espaço e o espírito”.⁵³³

Do mesmo modo como não se deve afirmar a presença de uma alma nas coisas inanimadas, o mesmo ocorre ao espírito no sentido de uma atividade livre; porque, para serem seres espirituais perfeitos teriam de ter consciência, liberdade

⁵²⁸ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 364.

⁵²⁹ BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 59-60.

⁵³⁰ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 436.

⁵³¹ STEIN, E., Acto y potencia, p. 323; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 434, 436.

⁵³² STEIN, E., Acto y potencia, p. 323; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 434, 436.

⁵³³ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 434.

e a vida espontânea.⁵³⁴ Contudo, segundo Stein, a criatura inanimada ao possuir um sentido, isto é, “[...] um produto pleno de espírito do qual se serve o espírito do Criador para falar ao espírito criado. Expressando esse sentido com a ajuda de sua manifestação sensível, sai de si mesmo e adquire um ser espiritual”.⁵³⁵

De fato, toda “informação” material significa um reflexo do espírito posto nos produtos existentes no espaço, como matérias inertes;⁵³⁶ e toda a espiritualização às criaturas, como dom do espírito, é elevação ao reino do espírito, isto é, à Trindade;⁵³⁷ pois tais criaturas são imagens do desprendimento e da comunicação trinitária.⁵³⁸ Para Stein, a participação das coisas criadas no espírito aponta a presença de um ser espiritual nelas, mesmo sendo o espírito objetivo e dos valores expressos nas qualidades das coisas naturais. Em *Potência e ato*, Stein afirma existir um espírito pessoal velado sob o mundo visível que – em suas palavras – “no grande livro da natureza”, falam a partir dele ao espírito humano.⁵³⁹ As coisas materiais, para a pensadora, são a imagem de Deus não como materiais, mas em sua dimensão espiritual.⁵⁴⁰

Após essa sua exposição, quando Stein define nova significação aos elementos do corpo, da alma e do espírito,⁵⁴¹ com sentido também nas coisas inanimadas, a autora afirmará que a unidade trinitária nos seres materiais puros se encontra duplamente: a) na estrutura do *ente*: por ser suporte da essência da coisa é realidade independente; sua essência é plena de sentido; e sai de seu ser por causa da força presente na forma essencial; b) em sua existência: há inserção da própria figura por sua essência; há a posse da essência “informada”; e a saída de si como atividade exterior. Stein aponta uma peculiaridade do mundo inanimado, a vida anímica e o seu movimento para fora buscam compensar a energia que lhe

⁵³⁴ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 435-436.

⁵³⁵ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 436.

⁵³⁶ BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p. 294; STEIN, E., Acto y potencia, p. 414; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 435.

⁵³⁷ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 376.

⁵³⁸ BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p. 295.

⁵³⁹ STEIN, E., Acto y potencia, p. 412-414.

⁵⁴⁰ BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 57-58; KUSANO, M. B., A antropologia de Edith Stein, p. 100; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 689-690, 693.

⁵⁴¹ “O ser psíquico designa a mobilidade flutuante que impulsiona à informação; o ser corporal expressa a posse da essência informada; o ser espiritual significa a livre emanação fora de si mesmo, a expressão ou a exteriorização da essência.” (STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 436).

falta.⁵⁴² Sendo o símbolo desse triplo desprendimento existencial das criaturas inanimadas, as três modalidades de realização material espacial: o líquido, o sólido e o gasoso.⁵⁴³

Quanto à imagem da Trindade nos seres vivos impessoais – aqueles que não têm o espírito livre nem realizam atos pessoais –, Edith Stein empreendeu também a analogia entre a sua estrutura e a Trindade. Para isso, a pensadora partiu do resultado que chegou a respeito da “informação” sobre esses seres vivos: são “[...] vida enquanto movimento próprio, enquanto ciclo que se basta a si mesmo e, entretanto, é um processo gerador que se estende além de si mesmo”.⁵⁴⁴ Segue-se o relato da autora quanto à imagem das Pessoas divinas nos seres vivos impessoais.

Da imagem de Deus Pai, os seres vivos não humanos receberam a suficiência e a conservação de si mesmos – independentes de seus corpos materiais –, e o dom da fecundidade. Da imagem do *Logos* divino, lembram a forma delimitada e a unidade que se bastam em si mesmas. Da imagem do Espírito Santo, por sua vez, a força capaz de desprender de suas essências uma nova geração como dom da fecundidade. Contudo, porque a força que esses seres receberam não está plenamente realizada, porque são temporais, necessitam complementá-la a partir do mundo material que os rodeia através dos alimentos.⁵⁴⁵

Ainda nessa parte, Stein estabelecerá, paralela e sinteticamente, a estrutura vegetal e animal. Enquanto nos vegetais a “informação” é uma simples realização para obter a materialidade, e por eles mesmos – no sentido de autonomia e mobilidade – não possuem uma formação interna mais complexa; na alma animal, tudo isso ocorre como forma interna que dá a vida.⁵⁴⁶ Os animais também têm, como nas criaturas inanimadas e nos vegetais, uma figura corporal-espacial; mas suas vidas têm um movimento interno e um psiquismo. A alma animal, por conseguinte, tem três orientações: ao interior da corporeidade material, ao interior de si mesma e para fora.⁵⁴⁷

⁵⁴² BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 295-296.

⁵⁴³ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 437.

⁵⁴⁴ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 437, 440.

⁵⁴⁵ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 437-438.

⁵⁴⁶ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 413.

⁵⁴⁷ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 439-440.

Possivelmente, Stein, por deduzir que seus leitores poderiam aprofundar temas como esses em suas outras obras, é extremamente breve, nessa parte de *Ser finito e ser eterno*, a respeito dos vegetais. Em *Potência e ato*, a autora trata da alma vegetal, chegando a chama-la *espírito*, porque tem uma vida atualizada na formação objetivo-espiritual. No entanto, esse espírito não é o mesmo dos seres pessoais de uma vida atuante de dentro para fora, de uma vida interior, de uma consciência de si, de uma vida espiritual aberta ao mundo.⁵⁴⁸ Stein fala a respeito do “espírito” dos vegetais:

A essência ou a forma interior das flores nos falam a partir da figura visível; nos fala também nos detalhes mais fortes e concentrados de seu aroma: aqui se nos apresenta a alma das flores igual a um sopro. Mas é o mesmo que nos fala a figura externa e no aroma. [...]. É um sopro invisível, não é perceptível com nenhum outro sentido, um sopro espiritual, que, partindo do trabalho-formação que se oferece aos sentidos, nos impacta interiormente.⁵⁴⁹

Por fim, ao final desta parte, a autora remete mais uma vez à marca da Trindade nos seres vivos impessoais: a vida permanente e particular é a imagem do Pai; a vida plena de sentido, como produto dos conteúdos, não por um estado consciente, é a imagem do Filho; e a vida, como exteriorização da força e irradiação da essência, é a imagem do Espírito divino. Apesar de esses seres terem uma vida interior e um corpo “informado”, está ausente neles a compreensão de si e a liberdade própria dos seres pessoais.⁵⁵⁰

4.1.3.

A imagem da Trindade na criatura humana

Edith Stein, ao distinguir os seres impessoais dos pessoais, está falando dos últimos com a “pessoalidade”, isto é, possuem espírito – no sentido dado pela fenomenologia husserliana –, sendo seres espirituais. A autora alerta sobre o uso da expressão “ser espiritual”: porque polissêmica, aponta tanto aos seres humanos e aos anjos quanto a Deus. O Ser eterno, como já visto no primeiro capítulo, é o Ser em pessoa,⁵⁵¹ e, por isso, é o Ser espiritual absoluto.⁵⁵² Não possuindo

⁵⁴⁸ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 413-414.

⁵⁴⁹ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 414.

⁵⁵⁰ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 440.

⁵⁵¹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 359, 371, 376.

⁵⁵² STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 376.

matéria, Deus é espírito puro Incriado,⁵⁵³ pois sai ou flui de si mesmo em total doação.⁵⁵⁴ a pessoa é suporte de uma natureza racional, o espírito e a razão são características nos seres pessoais.⁵⁵⁵ A partir de tais características do Ser eterno, chega-se aos outros seres pessoais criados: os espíritos puros finitos e os seres humanos. Existe, segundo Stein, uma *analogia do ser* entre Deus e os seres pessoais: todos são pessoa com uma vida espiritual.⁵⁵⁶

O sentido de “espírito puro”, nas criaturas de espírito puro finito (os anjos), diz de seres incorpóreos e sem uma *forma corporis* como a alma humana. Tais seres são finitos, não no sentido de fim temporal, mas por terem sido criados; isto é, não existem desde toda a eternidade como Deus. São pessoas, pois são únicos e distintos uns dos outros; em outras palavras, possuem uma individualidade.⁵⁵⁷ Além disso, possuem uma espiritualidade em sentido racional e de entendimento, pois conhecem a Deus, a si mesmos e às outras criaturas.⁵⁵⁸ A autora consagra várias páginas, no capítulo VII de *Ser finito e ser eterno*, sobre esse tema;⁵⁵⁹ além de realizar uma analogia sobre a imagem da Trindade, ao final desse capítulo, entre os anjos, os seres impessoais e os seres humanos.⁵⁶⁰

Stein, apresentando a estrutura humana em *corpo-alma-espírito*, dentro de várias perspectivas,⁵⁶¹ realiza uma filosofia do ser pessoa⁵⁶² e reflete sobre a imagem da Trindade no ser humano. Segundo Betschart, para apresentar o tema da imagem da Trindade no ser humano, Stein utilizou três fontes principais: as

⁵⁵³ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 403.

⁵⁵⁴ STEIN, E., *Estructura de la persona humana*, p. 675.

⁵⁵⁵ ALES BELLO, A., *Pessoa e comunidade*, p. 148; SBERGA, A. A., *A formação da pessoa em Edith Stein*, p. 122; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 376.

⁵⁵⁶ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 330. Nessa mesma citação, a autora confirmará a analogia do ser entre Deus e os seres pessoais humanos através dos aspectos: a) os atos do ser humano são finitos, enquanto a atividade divina é infinita atualidade; b) a vida contínua e mutável do humano é análoga a vida imutável divina; c) os atos livres e voluntários dos seres humanos comparam-se à liberdade divina; d) os atos conscientes do humano são análogos à onisciência divina; e, e) a capacidade de conhecer em uma ordem, compara-se à sabedoria e a “razão” de Deus.

⁵⁵⁷ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 354-588; STEIN, E., *Estructura de la persona humana*, p. 677; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 406, 677.

⁵⁵⁸ STEIN, E., *Prólogo, introducciones, resúmenes y comentarios a las Quaestiones disputatae de veritate de Tomás de Aquino*, p. 95-97.

⁵⁵⁹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 395-430.

⁵⁶⁰ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 477-482.

⁵⁶¹ O ser humano enquanto espírito, alma e corpo. Particularidade da vida do espírito humano (a); Vida do eu e ser enquanto corpo e alma (b); Corpo, alma, espírito, “o castelo da alma” (c); Eu, alma, espírito, pessoa (d) (STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 379-393).

⁵⁶² KUSANO, M. B., *A antropologia de Edith Stein*, p. 58.

fontes patrísticas de Agostinho de Hipona, a teologia de Tomás de Aquino e a Sagrada Escritura.⁵⁶³ No segundo capítulo da presente dissertação, se discutiu a respeito do tema da imagem e semelhança de Deus no ser humano; e o aprofundamento da noção de *imago Dei* na Sagrada Escritura serviu de introdução ao tema. Segue-se, aqui, a reflexão de Stein desse assunto embasada no pensamento agostiniano e na *Philosophia perennis* do Aquinate.

Agostinho de Hipona concebia a alma humana como a imagem da Trindade; Stein apoiou-se no tratado agostiniano *De Trinitate* para aprofundar o tema em sua obra magna.⁵⁶⁴ Entretanto, segundo Bertolini, Stein realizou uma releitura da obra agostiniana como analogia psicológica intersubjetiva, confrontando a estrutura interna humana e o Mistério trinitário.⁵⁶⁵ A pensadora desenvolveu tal conceito agostiniano, conjuntamente com o resultado de suas pesquisas fenomenológicas a respeito da alma humana, para tratar da *imago Dei* no ser humano.⁵⁶⁶

Iniciando tal releitura da questão antropológico-trinitária em Agostinho, Stein apresenta a via da relação da liberdade do *eu* humano com a força anímica, traduzida pela experiência do poder e do dever.⁵⁶⁷ Segundo Stein, tais elementos permitem o nexo do ser humano com o divino com a presença de Deus na alma. Em outras palavras, é o diálogo entre liberdade humana e graça. O dever é manifestado pela liberdade do *eu* frente à sua natureza; por isso, não poderá o ser humano ultrapassar seus limites naturais. É a fé e a Palavra de Deus que, segundo Stein, dão sentido profundo à alma como receptáculo da graça divina ao se abrir livremente.⁵⁶⁸

A autora, para prosseguir a sua reflexão, se acercará do conceito “[...] amor [que] é, segundo seu sentido último, o dom do ser e a união com o amado.

⁵⁶³ BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 55-56.

⁵⁶⁴ BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 56; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 371, 461.

⁵⁶⁵ BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p. 302.

⁵⁶⁶ BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p. 300. Alguns resultados da autora, sobre a alma humana, podem ser acessados no segundo capítulo desta pesquisa na seção *A antropologia steiniana*.

⁵⁶⁷ No capítulo VI de *A estrutura da pessoa humana*, no qual trata sobre a parte animal e o especificamente humano, Stein irá aprofundar o tema da liberdade, do dever e do poder.

⁵⁶⁸ BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p. 300; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 457-459.

[Pois] quem cumpre a vontade de Deus aprende a conhecer o espírito divino, a vida divina, o amor divino; e tudo isso não é outra coisa senão o próprio Deus”.⁵⁶⁹

Partindo desse conceito, e do que compreende Agostinho por *imago Dei* em suas tríades psicológicas⁵⁷⁰ – primeiramente, após serem desconstruídas e reordenadas à articulação interna das potências da alma por Stein, são explicadas, em pormenores, na parte *A imagem de Deus na vida espiritual do homem em Ser finito e ser eterno* –,⁵⁷¹ Stein será conduzida a confirmar a vida espiritual humana como trinitária. A pensadora assevera que o Bispo de Hipona “[...] está convencido de que o amor constitui para nós o caminho que conduz ao conhecimento da Trindade. E foi dito: quem permanece no amor, permanece em Deus; daqui, quem conhece bem o amor, conhece igualmente a Deus”.⁵⁷² Segundo Bertolini, Stein, ao falar de amor, utiliza a reflexão agostiniana-escotista do amor-doação-reciprocidade.⁵⁷³

Stein afirmará o amor como o capacitador que constitui a imagem do Eterno no ser humano. Para isso, a sua criatura deve captá-lo na fé, conservá-lo na memória, e amá-lo pela vontade para unir-se a Deus. Segundo Stein, é nesse ponto que Agostinho percebe a Trindade no interior humano; entretanto, a autora dirá que apenas pela fé não se concebe autenticamente a imagem divina, por causa da transitoriedade dessa virtude quando ocorrer a visão beatífica ao ser humano. Para a alma humana poder imitar a Trindade, deverá existir algo de permanente, no qual a alma imortal não o perca: “o justo amor de si mesmo”, capaz de amar ao próximo como a si mesmo em Deus, e a Deus por Ele mesmo,⁵⁷⁴ como imagem do Deus Trino. Segundo Bertolini, a solução que Stein dá à questão é original, pois Agostinho buscava uma imagem imperdível e permanente na alma; e deveria encontrar esse elemento imortal na própria alma como o legítimo amor de si. A

⁵⁶⁹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 460 (Interpolação nossa).

⁵⁷⁰ *Amans, quod amatur, amor* (o amado, o que ama e o amor); *mens, notitia sui, amor sui* (espírito, conhecimento, amor); *memoria, intelligentia, voluntas* (memória, inteligência ou razão e vontade). O bispo Agostinho foi muito criticado e acusado historicamente por causa de sua analogia psicológica como solipsista (BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 305, 312; BETSCHART, C., *Regards d’Edith Stein sur le monde*, p. 56; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 461).

⁵⁷¹ BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 309.

⁵⁷² STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 464.

⁵⁷³ BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 287-288.

⁵⁷⁴ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 469-470.

autora compensa tal unilateralidade agostiniana com a citação referida anteriormente.⁵⁷⁵

Quanto à reflexão de Tomás de Aquino sobre a imagem de Deus no humano, Tomás perfaz a trilha agostiniana, que concebia a *imago Dei* na alma humana;⁵⁷⁶ e apegou-se à divisão agostiniana do *espírito-amor-conhecimento*, mas diz Stein, sem rechaçar as outras duas subdivisões; porque, para o Doutor angélico, tais tríades não se diferenciavam do amor e da vontade. O Aquinate preferiu essa tríade, pois percebeu a imagem de Deus propriamente dita na geração do Verbo eterno – partindo do conhecimento –, e na geração do amor a partir dos outros dois.⁵⁷⁷

Assim, Tomás de Aquino entende as processões intradivinas análogas à atividade da inteligência e da vontade humanas: na mente humana, a *imago Dei* não requer apenas mera semelhança (vestígio), mas uma imagem de natureza intelectual presente nos seres pessoais de como existem, de como vivem e como sabedoria e inteligência.⁵⁷⁸ De fato, ocorre a união da alma humana com a vida trinitária porque se pressupõe uma natureza espiritual como essência espiritual-pessoal.⁵⁷⁹ O texto, a seguir, resume e confirma o sobredito.

Assim encontramos um tríplice desprendimento da vida espiritual ao exterior no conhecimento intelectual, no sentimento e na vontade; que, entretanto, não são mais que *um* enquanto crescimento do espírito e porque se condicionam mutuamente. Temos, por outra parte, uma tríplice vida interior: um ser interior que descobre e conhece – inerente ao ser propriamente dito –, sob a forma original da memória que é, ao mesmo tempo, a forma original de conhecer, uma percepção sensível de si e uma adesão voluntária do próprio ser. [...]. A memória, em sua tríplice produção, é ela própria uma unidade trinitária, e possibilita tanto a estrutura do ser interior como a sua exteriorização. O sentimento, enquanto sentimento de si mesmo, sentimento de valor e tomada de posição sensível é, por sua vez, uma unidade trinitária.⁵⁸⁰

⁵⁷⁵ BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 311-313.

⁵⁷⁶ LADARIA, L. F., *Introdução à antropologia teológica*, p. 55.

⁵⁷⁷ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 466. Segundo nota de rodapé da autora, nessa mesma página, tal pensamento tomasiano está em S. th., I, q. 93, a. 6.

⁵⁷⁸ BETSCHART, C., *Regards d'Edith Stein sur le monde*, p. 57; LADARIA, L. F., *Introdução à Antropologia teológica*, p. 55.

⁵⁷⁹ STEIN, E., *Essere finito e essere eterno*, p. 477.

⁵⁸⁰ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 468-469.

Edith Stein admite a imagem divina particularizada na parte superior (no espírito) do ser humano, não se opondo ao pensamento de Agostinho e de Tomás. Entretanto, alarga a compreensão da imagem da Trindade em toda a estrutura humana; diferenciando sua reflexão da que realizou Tomás de Aquino, por afirmar a condição corporal humana apenas vestígio da Trindade como no resto da Criação.⁵⁸¹ De fato, a pensadora admitirá discordar do Aquinate⁵⁸² quando esse autor concebe os vestígios da Trindade no resto da Criação, e não a Sua imagem,⁵⁸³ argumento steiniano já exposto no tópico anterior.

Edith Stein partirá da noção de alma, como totalidade unitária e realidade independente na existência, para considerá-la como a imagem da Trindade. Ora, como a autora compreende a alma não somente forma do corpo, mas forma de toda a estrutura humana, concebe o ser humano por inteiro como a imagem divina. Portanto, a imagem de Deus no ser humano abarca a sua unidade *corpo-alma-espírito*:⁵⁸⁴ o ser dinâmico da alma humana, por “informar” o corpo, a alma e a vida espiritual, deve ser considerada naturalmente como uma unidade trinitária; e o objeto da “informação” (o corpo, a alma e o espírito) também deve ser considerado como tal. A alma plenificada pela vida Divina – resultado do cumprimento da vontade de Deus que a leva a conhecer o espírito, a vida e o amor divinos – é a imagem perfeita do Deus Trindade em novo e superior sentido ante as demais criaturas.⁵⁸⁵

Assevera Stein que, somente as pessoas espirituais (seres humanos e anjos), por terem o *ser pessoal* em comum com a Pessoa divina, exprimem uma

⁵⁸¹ BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 57; CHARDONNENS, D., Edith Stein et le mystère de l’Eglise, p. 61-62; STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 461.

⁵⁸² Conforme os expertos no assunto, quando Edith Stein diz “discordar” de algo em Tomás de Aquino (isso já ocorreu no primeiro capítulo desta pesquisa, quando se tratou sobre o conceito de princípio de individuação do ser humano), a autora o faz em relação a acréscimos introduzidos pelos tomistas e neotomistas ao pensamento do Aquinate. A autora pode ter feito isso, talvez, sem ter consciência. Existe uma grande discussão atual sobre o pensamento original de Tomás de Aquino, e do que fora acrescentado após seu doutoramento canônico na Igreja: material de Tomás de Vio (Cajetano), João de Santo Tomás, Suárez, Descartes e Leibniz. Outro autor alemão fazia o mesmo que Stein: Karl Rahner preferia em utilizar as fontes originais do Aquinate aos comentários dos seguidores do autor (RAHNER, K., Espírito en el mundo, p. 73-80; SAVIAN FILHO, J., Edith Stein para além do debate “idealismo versus realismo”, p. 247; SAVIAN FILHO, J., Posfácio, p. 180-184).

⁵⁸³ BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p. 294; STEIN, E., Essere finito e essere eterno, p. 477.

⁵⁸⁴ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 461.

⁵⁸⁵ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 368, 377, 460, 476-477.

vida espiritual; pois recordam a doação do Ser eterno em fecundidade espiritual. Apesar de a imagem da Trindade habitar na individualidade de cada ser humano, é na multiplicidade de pessoas humanas (homem, mulher e criança) que se reflete a imagem da tríplice personalidade divina: a comunidade das pessoas finitas resplandece a imagem da Santíssima Trindade, com Seu *nós* inalcançável, como pluralidade aberta ao outro. De igual modo, é na Criação como comunidade alargada, que a imagem trinitária aparece reproduzida em múltiplos *entes* em pluralidade de essências existenciais: as essências individuais e as criaturas, complementarmente, imitam o Arquétipo original.⁵⁸⁶ Por fim, nas palavras de Stein:

Se tratamos de comparar essa unidade trinitária [humana] com a unidade divina, é na alma – enquanto elemento original que de si mesma se cria e se informa em corpo animado e em espírito – onde percebemos a imagem do Pai; no corpo, enquanto expressão de uma essência claramente delimitada, vemos a imagem do Verbo eterno; e na vida espiritual, a imagem do Espírito divino. [...]. Seu ser trinitário [da alma] imita assim a vida interior da divindade. Sua inserção em uma matéria que lhe é estranha, no momento da formação do corpo vivo, pode ser comparada, em segundo lugar, com a conversão humana do Verbo durante a sua saída de si mesmo, ao dar a sua marca ao mundo. Pode então ser comparada à missão do Espírito na criação.⁵⁸⁷

4.1.4.

O Verbo divino e o Espírito Santo na Criação

Com a compreensão da multiplicidade na Trindade, através da afirmação neotestamentária de que “Deus é amor” (I Jo,13), Stein afirmará que o amor significa um livre dom de si como unidade existencial das Pessoas divinas: Deus é o único ser com uma pluralidade de pessoas em Si. Esse amor, não sendo apenas uma adesão, mas um dom trinitário interno, abarca e contém tudo quanto seja único e distinto ao Ser eterno, como no caso das criaturas. A partir de tal “saída” total do seio trinitário, como despojamento total do Deus Uno e Trino, se apresenta a realização mais pura e perfeita do espiritual.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ STEIN, E., *Essere finito e essere eterno*, p. 477-479; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 366.

⁵⁸⁷ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 476-477 (Interpolação nossa).

⁵⁸⁸ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 366, 376.

Por meio da espiritualidade divina, conforme Stein, produz-se no seio trinitário a imagem de Deus desde toda a eternidade no Filho em par de igualdade com Seu Pai. A autora deduz que, em consequência, sendo o Pai eterno amor, o Filho – sua imagem perfeitíssima – também será amor; e, no encontro amoroso entre essas duas Pessoas divinas, o amor é identificado como outra *pessoa* – a Pessoa do amor –, o Espírito Santo. O Amor divino, porque vida na mais alta perfeição, e dom perfeito, não se doa somente no seio trinitário, mas *ad extra*: em economia, na Criação. O Espírito Santo é o arquétipo da vida e da Criação e, porque irradia a Sua essência em “saída” de Si, contém todos os dons oferecidos às criaturas por Deus. De igual modo, o *Logos* divino, unidade e plenitude de sentido, é o arquétipo de todas as unidades finitas em seus sentidos, pois contém todas as formas do criado.⁵⁸⁹ Modestamente, é o que se intentará proceder daqui para frente neste tópico: apresentar, a partir dos capítulos de *Ser finito e ser eterno* e de *Potência e ato*, a ação do Verbo divino e do Espírito Santo na Criação.

No capítulo VI de *Ser finito e ser eterno*, nomeado como *O sentido do ser*, Stein expressa que a maior dificuldade que se encontra na reflexão cristã é comparar, sob analogia, a relação *Criador-Criação* com a relação intratrinitária; na qual concebe-se o Ser eterno como uma Segunda e uma Terceira Pessoa.⁵⁹⁰ Para responder a tal questão, deve-se acessar a inquirição procedente, da consequência da unidade perfeita de Deus em três Pessoas, cujo Ser único divino não suprime a multiplicidade e a diversidade das Pessoas divinas em Si. Portanto, como subsiste uma diversidade intratrinitária, e o Ser eterno é o arquétipo de todo ser finito, existe uma reciprocidade na multiplicidade dos seres na Criação.⁵⁹¹

No segundo capítulo desta dissertação, ao ser apresentada a entrada do Verbo divino na Criação através da humanidade, em sua corporeidade, e tendo como consequência Sua relação com a Criação como Cabeça do Corpo místico, apontou-se a ação mediadora do *Deus-Logos* como criadora e recapituladora. A Criação, estando prefigurada no Verbo divino⁵⁹² – a Sabedoria e o Arquétipo de

⁵⁸⁹ BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 287-289; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 432-434.

⁵⁹⁰ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 365.

⁵⁹¹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 365-368.

⁵⁹² STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 539.

todas as determinações da essência das criaturas –,⁵⁹³ d’Ele recebeu coerência e subsistência;⁵⁹⁴ pois assim como o *Logos* é a essência e a inteligência da divina Trindade, é também inteligibilidade da Criação.⁵⁹⁵ O Verbo, ao se fazer carne, deu total coesão à Criação como coerência inteligível universal de todas as coisas,⁵⁹⁶ pois é Unidade de sentido.⁵⁹⁷

No capítulo VI de *Potência e ato, As coisas finitas como graus da matéria formada*, a pensadora “confronta” ou dialoga, com a obra *Conversações metafísicas* de sua amiga, filósofa e bióloga, Conrad-Martius apresentando sua impostação. Nos tópicos onze, vinte e um, e vinte e dois, Stein reflete a respeito da proposta de Conrad-Martius sobre o desenvolvimento das coisas “a partir de baixo” (o material) e “a partir do alto” (o espiritual). Segundo Sberga, enquanto Conrad-Martius realiza essa diferenciação, como também o faz entre os conceitos alma e espírito, Edith Stein concebe tudo com conexões sem separações em tais dimensões.⁵⁹⁸

Para Stein, o espírito abarca toda a realidade, inclusive a matéria; isto é, quando a matéria está “informada”, tem um sentido. Aparece, assim, claro confronto entre Stein e Conrad-Martius a partir do quesito evolucionismo – teoria mais importante nas pesquisas de Hedwig Conrad-Martius.⁵⁹⁹ Menciona-se tudo isso, apesar de estar fora do objetivo do presente tópico, para demonstrar o cenário no qual se localiza a reflexão de Stein sobre a atuação do *Logos* divino e do Espírito Santo na Criação na sobredita obra. Exemplifica-se com o seguinte texto.

O que na divindade se chama “atuação como corpo”, “o interiorizar-se em sua plenitude”, se divide aqui, “por assim dizer, em dois momentos: a extensão da plenitude ou o possuir plenitude como tal, e o diminuir que, atuando como corpo, dá forma à plenitude com o que abarca a si mesmo e determina a si mesmo”. Esta “formação, a interiorização que atua como corpo, a autodeterminação em determinada forma”, é “propriamente o princípio do que chamamos o ‘Filho’ ou a ‘Palavra’ (...). Portanto, o que faz do caos o cosmos e, continuamente em cada

⁵⁹³ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 433.

⁵⁹⁴ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 124, 128.

⁵⁹⁵ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p.135.

⁵⁹⁶ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 129.

⁵⁹⁷ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 432.

⁵⁹⁸ SBERGA, A. A., A formação da pessoa em Edith Stein, p. 66-69.

⁵⁹⁹ SBERGA, A. A., A formação da pessoa em Edith Stein, p. 66-69.

momento faz novo, seria o sentido mais próprio criado por essa ‘Palavra’ que atua como corpo, interioriza, delimita, forma”.⁶⁰⁰

Stein reflete, no texto que segue a citação proposta acima, que a estrutura primária das coisas não tem capacidade de elevar-se autonomamente; e que necessitam da força de configuração e interiorização da Palavra divina para que sejam “informadas” e se elevem. Assevera Stein, dessa maneira, que os seres não são resultados cegos e casuais do acaso, ou apenas de seu esforço natural, mas do *Logos* divino que, possuindo a potência em atuar como corpo,⁶⁰¹ delimita e configura tudo, fundindo a vida originária que faz surgir a existência.⁶⁰² A relação recíproca e dependente causal, com sentido ontológico e de significado, aponta ao *Logos* (Ser essencial e real) como a origem e a verdadeira vida da Criação, existindo n’Ele, em concomitância, desde toda a eternidade como plano Divino da Criação.⁶⁰³

No *Deus-Logos*, afirma Stein, estão todas as possibilidades de configurações como forma essencial e verdadeira, ainda não separadas ou fora do tempo; Ele é o guia, tal como uma estrela, que chama à luz as criaturas, dando-lhes força para a busca de uma configuração; e o Verbo, derramando-se em potência sempre renovada, faz existir novos seres. O Deus Uno, porque simples e indivisível, tem seu Ser como pura atualidade; o Deus Vivo que, sendo espírito e transparente, conhece e quer ser conhecido por meio de sua Palavra divina: Palavra que, sendo Deus e vida, encerra em Si a unidade da vida divina em intenção criadora.⁶⁰⁴

A vida interior na Trindade é amor livre, imutável, eterno e recíproco entre as três Pessoas divinas. Esse amor trinitário, sendo um dom total, faz do *Logos* divino e do Espírito Santo como um “ser recebido”, contudo não criado ou

⁶⁰⁰ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 432-433 (Os textos entre aspas são citações da obra *Conversações Metafísicas* tomados por Stein a sua reflexão).

⁶⁰¹ Stein afirma que a potencialidade existente das coisas provém da potência existente no *Logos* divino. Entretanto, a autora esclarece que o sentido dado ao termo potência não se refere à contraposição ao ato, como na potência passiva das coisas – possibilidade do não-ser tornar-se ser –, mas diz da potência ativa divina (sua força) em chamar as coisas (as ideias e as criaturas) à existência (STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 318).

⁶⁰² STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 433-435.

⁶⁰³ GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. IV, p. 398-399; STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 317, 320; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 368-369.

⁶⁰⁴ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 320, 435-436.

nascido; a dupla ação em dar e receber pertence ao Ser divino, sendo sua vida. Esse dom é oferecido pelo *Eu eterno* ao *Tu eterno*, em perpétua e sempre renovada recepção de Si; esse ser único e fecundo de doação eterna, círculo da vida interior divina, encerra-se na Terceira Pessoa trinitária – dom, amor e vida.⁶⁰⁵ Atente-se aos três dos sete estribilhos da bela poesia de Edith Stein ao Espírito Santo, confeccionada para a Solenidade de Pentecostes de 1942.

Quem és Tu, luz, que me inunda e ilumina a escuridão do meu coração?
 Tu me guias igual à **mão de uma mãe**, da qual, soltando-me, não saberia dar mais nenhum passo.
 Tu és o lugar que cerca meu ser, e em Ti me acolhe. Saindo de Ti, mergulho no abismo do nada de onde Tu elevaste o meu ser.
 Tu estás mais próximo de mim do que eu a mim mesmo, e mais íntimo do que meu interior; no entanto, continuas intocável e incompreensível, arrebatando o que existe: **Santo Espírito – Eterno amor**.
 És Tu aquele quem criou o **Espelho brilhante**, que fica ao lado do trono do Todo Poderoso, como um mar de cristal onde a Divindade se vê com amor?
 Tu te inclinas sobre a mais maravilhosa de Suas criações que, radiante, resplandece com Teu mesmo esplendor ao redor.
 E na pura beleza de todos os seres unida, na figura amável da Virgem, Sua esposa sem mancha: **Santo Espírito – Criador do mundo**.
 És tu a **canção do amor e do santo temor** que, ecoando eternamente ao redor do trono de Deus, une a si o puro som de todas as criaturas?
 A sintonia que une os membros com a Cabeça, nela cada um encontra feliz o sentido misterioso de seu ser e flutua em júbilo em tuas torrentes: **Santo Espírito – Eterno júbilo**.⁶⁰⁶

Longe de querer exaurir o sentido dessa poesia da autora, fazem-se perceptíveis figuras significativas que exprimem o tema tratado nas três estrofes: a mão materna, o espelho brilhante e a canção do amor e santo temor. Bertolini, apontando vários elementos vinculantes entre o feminino e a Terceira Pessoa trinitária na supracitada poesia, afirma existir uma rica pneumatologia em Edith Stein; e assevera uma forte sintonia no modo pessoal e feminino da autora com a ação do Espírito Santo.⁶⁰⁷

A imagem da maternidade, aplicada à Terceira Pessoa da Trindade, exprime a acolhida, o cuidado, o amor e o sustento divinos oferecidos às criaturas; sustento como “força servidora”, para que as criaturas não retornem ao nada de

⁶⁰⁵ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 367.

⁶⁰⁶ STEIN, E., Selected Writings, p. 93, 97, 98 (Grifo nosso).

⁶⁰⁷ BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p. 404, 410-411.

onde vieram;⁶⁰⁸ “amor serviçal”, como título do Espírito Santo, que socorre as criaturas à perfeição.⁶⁰⁹ De fato, segundo Susin, a melhor metáfora para o Espírito Criador é a da maternidade;⁶¹⁰ que, na poesia da autora, insinua o amor afável, cuidadoso e providente de Deus à frágil criatura, como abarcadora vida intrauterina;⁶¹¹ primeiro e supremo Amor, que, segundo Edith Stein, é o Espírito divino “[...] que move os corações e os conduz à santidade que consiste no último término no amor para Deus”.⁶¹²

O Espírito Santo, vida na Trindade, “plenitude da vida divina”,⁶¹³ “Pessoa da vida e do amor”,⁶¹⁴ vivifica a tudo quanto existe,⁶¹⁵ pois é “[...] o dispensador da vida e o arquétipo da vida criada”.⁶¹⁶ O Espírito Criador se derrama sobre todas as criaturas, sendo o protótipo do ser feminino que, na poesia, simbolizada na mais perfeita criatura, a Virgem Maria – espelho brilhante e límpido –, unicamente por amor, vive na intimidade humana no lugar da liberdade absoluta.⁶¹⁷ Entretanto, apesar de habitá-la, continua sendo sempre o *Outro*. Conforme Bertolini, Stein sintetiza a Criação na figura humana de Maria, lugar de encontro como perfeita sponsalidade entre Deus-Criador e a Criação: perfeita receptividade humana como imagem da Trindade.⁶¹⁸ O Espírito Santo, a Canção de amor – mas também do santo Temor, princípio da Sabedoria, porque discerne e repugna da Divina Majestade a impureza –,⁶¹⁹ preenche o espaço entre o Criador e as criaturas, similar a uma canção jubilosa: sopro suave que, com gemidos inefáveis, orchestra o canto de louvor polifônico da Criação.⁶²⁰

⁶⁰⁸ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 432.

⁶⁰⁹ STEIN, E., *Problemas da formação feminina*, p. 179.

⁶¹⁰ SUSIN, L. C., *A criação de Deus*, p. 39.

⁶¹¹ BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 415.

⁶¹² STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 433.

⁶¹³ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 432.

⁶¹⁴ STEIN, E., *Essere finito e essere eterno*, p. 436.

⁶¹⁵ STEIN, E., *La oración de la Iglesia*, p. 410.

⁶¹⁶ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 432. Segundo Bertolini, Edith Stein utiliza, em *Ser finito e ser eterno*, como atributos do Espírito Santo: doador de vida, paráclito e amor serviçal. Segundo esse autor, são os mesmos utilizados por Stein em sua fenomenologia do feminino (BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 412; STEIN, E., *Problemas na formação feminina*, p. 179).

⁶¹⁷ STEIN, E., *Acto y potencia*, p. 411; STEIN, E., *Problemas da formação feminina*, p. 179.

⁶¹⁸ BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 416.

⁶¹⁹ STEIN, E., *Sancta Discretio*, p. 262.

⁶²⁰ STEIN, E., *Dichosos los pobres en el espíritu*, p. 613; STEIN, E., *La oración de la Iglesia*, p. 407-408.

Tal harmonia sintetiza a alteridade e a igualdade da diversidade unificada, como melodia alegre e ascendente ao Sagrado, como pura característica trinitária.⁶²¹ O Espírito é o encantador Hóspede da alma;⁶²² a harmonia que, doando-se em livre dom de Si sem nada perder,⁶²³ une todos os membros do Corpo místico da Humanidade e da Criação ao Cristo-Cabeça.⁶²⁴

Algumas das reflexões, sobre o tema do *Logos* divino e do Espírito Santo, do teólogo Joseph Moingt são similares às de Edith Stein. O autor belga, repondo o conceito da Encarnação não mais numa concepção metafísica, mas como centro do dogma trinitário,⁶²⁵ a afirma como ato da revelação do Pai na história humana como história da Revelação; e, assim, a história da Criação se desenrola na história da salvação, ocorrendo como evento da revelação no tempo. O Verbo divino é o revelador do Pai por excelência que, sendo o Primogênito da Criação pela Encarnação, se coloca na condição de criatura no tempo.⁶²⁶

Quanto ao Espírito Santo, segundo Moingt, a Terceira Pessoa da Trindade tem três missões implicadas à do Verbo divino;⁶²⁷ e uma delas é fazer eco das “trocas” – nas palavras de Moingt –, da intersubjetividade da vida intratrinitária, em comunicação entre as Pessoas Divinas. Como tal ação pneumatológica não ocorre tão somente no interior da vida da Trindade, mas também na Criação, faz fluir a vida Divina às criaturas; pois “[...] como ele é um lugar de passagem entre o Pai e o Verbo”,⁶²⁸ tece a intercomunicação entre toda a Criação. Desse modo, o amor da Trindade se expande na Criação tendo como guias o *Deus-Logos* encarnado e o Espírito Santo, “vetores” pelos quais a imagem da Trindade é aplicada nos seres, instaurando-os na vida eterna.⁶²⁹

⁶²¹ BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 418.

⁶²² STEIN, E., *Sancta Discretio*, p. 262.

⁶²³ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 433, 376.

⁶²⁴ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 542.

⁶²⁵ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, v. II, p. 265-266, 319.

⁶²⁶ BARBOSA DA SILVA, W. L., *Tu vens, eu já escuto os teus sinais*, p. 42-43; MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, v. II, p. 320.

⁶²⁷ As outras duas missões do Espírito Santo, segundo Moingt são: a) resolver a “contradição” gerada pela economia trinitária de uma nova possibilidade na origem do Verbo eterno ao encarnar-se, como um outro modo de existir da eternidade no tempo; e b) atualizar a Revelação, em Jesus Cristo (em sua morte e ressurreição), na Igreja – Corpo místico de Cristo (MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, v. II, p. 115-116, 329).

⁶²⁸ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, v. II, p. 116.

⁶²⁹ BARBOSA DA SILVA, W. L., *Tu vens, eu já escuto os teus sinais*, p. 42-43; MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, v. II, p. 320.

Apesar de a Segunda e a Terceira Pessoa da Trindade terem suas próprias *hypóstasis*, suas individualidades ou personalidades, elas atuam simultaneamente na Criação e na ação salvífica; embora a função criadora do Verbo encarnado seja clara na Sagrada Escritura, e a mesma função pressuposta pela ação soteriológica do Espírito divino.⁶³⁰ Cristologia e Pneumatologia, desse modo, aprimoradas complementarmente, sinalizam a relação dos conceitos teológicos da singularidade e da universalidade da salvação em Cristo.⁶³¹ Deve-se, desse modo, evitar toda e qualquer concorrência entre a Pessoa do Filho de Deus e a do Espírito, para não incorrer em fissuras em seu entendimento teológico, como a questão do *Filioque*⁶³² e a heresia de Joaquim de Fiori.⁶³³

As missões do *Deus-Logos* encarnado e do Espírito Santo têm estreita relação, não estando justapostas; pois o Filho de Deus foi enviado ao mundo como fonte do Espírito para os seres humanos. Tanto uma quanto a outra Pessoa divina, segundo a tradição cristã, têm em comum não possuírem em si suas origens, mas em Deus Pai; no entanto, as expressões de vida e fecundidade da Trindade são

⁶³⁰ LADARIA, L. F., Introdução à antropologia teológica, p. 47.

⁶³¹ KASPER, W., Jesús, el Cristo, p. 335.

⁶³² O *Filioque* é o termo latino que, atualmente, traduz a questão histórica e teológica do acréscimo ou interpolação no Símbolo cristão da fé – “Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre **Filioque** procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur” (E no Espírito Santo, Senhor e vivificador, que procede do Pai, que com o Pai e o Filho é coadorado [*sic*] e conglorificado [*sic*]) –, que rendeu (e rende) muitas discussões teológicas na Igreja. O clímax da querela, segundo os estudiosos, foi o Grande Cisma da Igreja que dividiu cristãos do Ocidente e do Oriente em 1054. Toda a raiz da questão parte do “silêncio” patrístico, sobre como se relacionam a Segunda e a Terceira Pessoa da Trindade entre Si, e a procedência do Espírito Santo do Pai. Por falta de tempo e lugar para uma adequada exposição histórica e teológica do caso, pode-se ter acesso detalhado à questão nas referências que se seguem (DH 150; FORTE, B., A Trindade como história, p. 114-130; LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 352-360; NOGUEIRA, L. E. S., O Espírito e o Verbo, p. 38-39).

⁶³³ O abade italiano cisterciense Joaquim de Fiore entendia o Antigo e Novo Testamentos bíblicos como regimes consecutivos da graça divina; com isso, “profetizou” um terceiro “tempo” ou era espiritual. Joaquim atribuiu cada uma dessas “fases” a uma Pessoa da Trindade: a primeira, ao Pai (a hegemonia dos leigos); a segunda, ao Filho (a hegemonia dos clérigos); e a terceira, ao Espírito Santo (novo tempo dos monges e dos *virii spirituales*). Os escritos do abade se tornaram conhecidos em 1240, e tiveram como críticos radicais Boaventura e Tomás de Aquino, sendo condenados pela Igreja. Porém, alguns filósofos modernos tiveram simpatia ao pensamento de Joaquim de Fiore utilizando-o em sua reflexão, como Vico, Schelling e Hegel (NOGUEIRA, L. E. S., O Espírito e o Verbo, p. 62-63).

acessadas, a partir das missões do Filho e do Espírito, pelo entendimento de sua geração e processão⁶³⁴ respectivamente.⁶³⁵

As duas mãos do Pai, expressão de Irineu de Lião para falar das missões do Verbo e do Espírito divinos,⁶³⁶ vivificam o ser humano, conformando-o à imagem trinitária; o Pai, portanto, envia o Filho e o Espírito para a mesma obra de unidade na salvação. O Espírito repousa e acompanha o Verbo encarnado em sua missão; na verdade, sustenta a missão do Filho, pois o Pai O envia ininterruptamente; e é Ele quem faz conhecer a Cristo. Na economia da Graça, por ser totalmente crística, a ação do Espírito não ocorre em sucessão à missão do Filho de Deus, mas homogeneamente.⁶³⁷

De fato, não existe o “Corpo do Espírito”, mas o Corpo de Cristo, e nele somente se torna membro pela ação desse Espírito. Entretanto, levando em consideração o que aponta São Paulo em suas epístolas, o Verbo encarnado e o Espírito divino imprimem uma marca pessoal na missão a que foram enviados: a de Cristo é de linha objetiva contendo valor universal, pois realizou definitivamente a salvação do mundo (Gl 4,4-5; 3,8) quando quis participar da comunidade humana;⁶³⁸ e a do Espírito Santo, sendo mais interior ou subjetiva, personaliza no interior humano a graça de Cristo, em cunho escatológico (Ef 1,14; Gl 4,6; 6,8).⁶³⁹

O Espírito Santo foi o mais esquecido, dentre as duas Pessoas divinas, tanto na reflexão teológica quanto na piedade cristã, há tempos atrás, por motivo de falta de entendimento ou conceituação sobre sua pessoa. No entanto, sua

⁶³⁴ A teologia da processão do Espírito Santo é complexa, segundo Ladaria: na teologia cristã oriental, se utiliza o termo geração tanto para o Filho de Deus quanto para o Espírito; na teologia cristã ocidental, *processão* aparece para melhor especificar as origens das duas Pessoas divinas no Pai. O termo processão quer dizer expiração do Espírito Santo; e também é chamada de *spiratio*, porque associada ao vento ou ao sopro (LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 246-248).

⁶³⁵ CATÃO, F., A teologia do Espírito Santo, p. 105-107; LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 103, 247.

⁶³⁶ *Adversus haereses (Contra as heresias) IV, 38,3; V 1,3; 6,1; 28,4*. O sentido da expressão tem sua originalidade numa metáfora rabínica, na qual se referia à Lei e a Sabedoria como preexistentes à Criação junto a Deus. Enquanto pela justiça e a ordem, estruturas da Lei, Deus ordenou e deu forma às coisas; pela vida e a alegria, influxos da Sabedoria, vivificou e deu cor à Criação. Irineu de Lião entende e transpõe tal metáfora ao Verbo e ao Espírito divinos, coexistentes ao Pai antes de tudo, operando na obra criadora (SUSIN, L. C., A criação de Deus, p. 37-38).

⁶³⁷ NOGUEIRA, L. E. S., O Espírito e o Verbo, p. 45, 49, 59, 62, 64-65.

⁶³⁸ GS 298.

⁶³⁹ NOGUEIRA, L. E. S., O Espírito e o Verbo, p. 45, 49, 59, 62, 64-65.

presença nos escritos do Novo testamento é patente, e sem a sua atuação não se explica nem a vida de Jesus Cristo, nem da Igreja nem do cristianismo. Sem o Espírito Santo, não se pode falar nem em Santíssima Trindade, nem da salvação aos seres humanos, pois, sendo o Dom por excelência do Pai a todos eles, sem Ele não se produziriam os efeitos da salvação. Das três Pessoas divinas, conforme Ladaria, o Espírito divino é a mais próxima aos homens e às mulheres, por ser a “mais exterior” de Deus; e, ao mesmo tempo, é a expressão de unidade entre o Pai e o Filho de Deus.⁶⁴⁰ Recentemente, o Magistério da Igreja, levando em consideração a unicidade e a universalidade salvadora de Cristo, e por causa da intrínseca ligação com a ação do Espírito Santo, tocou o tema da universalidade do Espírito Santo, isto é, a salvação que está além das fronteiras visíveis da Santa Igreja.⁶⁴¹ tema que será contemplado ao final deste capítulo.

4.2.

Trindade, Ecologia integral e Diálogo inter-religioso

O fundamento da filosofia cristã, mencionado anteriormente, que Edith Stein procurava constituir, tinha como referência o Deus pessoal cristão. Sua filosofia ilumina os vínculos e diferenças existentes entre filosofia e teologia cristã; a pensadora dirá da necessidade de “complementação” da filosofia pela teologia.⁶⁴² Porém, por causa disso, Stein é duramente criticada por alguns filósofos,⁶⁴³ que veem, por parte da autora, uma confusão entre as duas disciplinas; além disso, afirmam uma imolação da clareza e autonomia da filosofia. A filosofia cristã de Stein, taxada como hermenêutica falida sobre o pensamento de Tomás de Aquino, porque nem ele assim procedeu em seu estudo, se apresentaria incoerente.⁶⁴⁴

⁶⁴⁰ LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 103, 247, 325.

⁶⁴¹ LADARIA, L. F., Antropologia teologica, p. 34-38; LADARIA, L. F., Jesus Christ, p. 118-121, 145-148.

⁶⁴² STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 588.

⁶⁴³ Alejandro Bertolini exemplifica tal crítica com o artigo do autor Horst Seidl, *Sul tentativo di Edith Stein di conciliare Husserl con S. Tommaso d’Aquino. Commento critico allo scritto di Edith Stein “Erkenntnis und Glaube”, en Angelicum 76 (1999), p. 47-72* (BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p.159-162).

⁶⁴⁴ BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p. 159-160; BETSCHART, C., Regards d’Edith Stein sur le monde, p. 48, 49, 51; PAOLINELLI, M., Note sulla “filosofia cristiana” di Edith Stein, p. 97.

Apesar de nenhuma filosofia se ocupar do Mistério divino ou das últimas questões da vida humana, como a fé – interesses somente ligados à religião e à teologia –, Edith Stein realiza algo original quanto a esse respeito. A autora seguiu o viés segundo o qual a sacra doutrina deva utilizar os argumentos filosóficos, e tanto filosofia quanto a teologia devem estar ordenadas para um fim último. Aliás, Stein tem consciência de Deus, primeira ou Suma Verdade, como princípio ontológico e não gnosiológico; e a fé, a propósito, como uma via à verdade. Ao conceber tal perspectiva, a pensadora afirma o ser humano como um “buscador de Deus”,⁶⁴⁵ com a necessidade de sua sede de infinito ser saciada pela verdade;⁶⁴⁶ estando, portanto, desautorizado qualquer obstáculo quanto a isso.

Seguindo tal interdisciplinaridade da autora, caracterizada como abertura e busca pela verdade, se apresentará nesta subseção: a antropologia trinitária de Stein, o ser humano a caminho da integração, a ecologia integral presente na *Laudato Si'* e o discurso inter-religioso em um profícuo diálogo.

4.2.1.

A Trindade como ápice da antropologia filosófica de Edith Stein

A antropologia filosófica de Edith Stein é declaradamente cristã, pois tem como meta e intuição mais profunda de o ser humano alcançar a forma de Jesus Cristo para ser *alter Christus* (outro Cristo).⁶⁴⁷ Dessa maneira, se tem o conhecimento da verdadeira humanidade como imagem ideal; quem se volta para Cristo, encontra-se com Deus, protótipo da personalidade e síntese dos valores.⁶⁴⁸ No ser humano foi gravada a silhueta divina: o Eterno, assim, poderá vislumbrar a Sua imagem de bondade estampada em sua criatura, porque criada à imagem e semelhança da Trindade.⁶⁴⁹

⁶⁴⁵ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 594.

⁶⁴⁶ BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p. 160-161.

⁶⁴⁷ BERTOLINI, A., Empatía y Trinidad en Edith Stein, p. 173-174; STEIN, E., As bases da formação feminina, p. 124; STEIN, E., Sobre el concepto de formación, p. 193; STEIN, E., Valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo, p. 230.

⁶⁴⁸ STEIN, E., Valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo, p. 230-231.

⁶⁴⁹ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 569; STEIN, E., Sobre el concepto de formación, p. 192-193.

Na *Summa* antropológica steiniana, *A estrutura da pessoa humana*,⁶⁵⁰ a autora irá afirmar o desconhecimento dos setores culturais contemporâneos do arcabouço do conhecimento cristão que, baseado nas verdades reveladas por Deus, capacita o enriquecimento humano. Ainda a pensadora afirma que a antropologia está incompleta quando desconsidera a relação humano-divina, não servindo de suporte a uma adequada pedagogia; Stein, a partir disso, insistirá na necessidade de complementação entre as antropologias filosófica e teológica, porque a metafísica cristã – capaz de apontar uma imagem global do mundo real –, se compõe de filosofia e teologia. Stein procurava um fundamento filosófico para uma antropologia teológica, justificada pelo destino do ser humano à eternidade; sua pesquisa, quanto a isso, se fazia em torno do componente humano do espírito (*Geist*).⁶⁵¹ Exemplo dessa relação, segundo Stein, é o sistema de Tomás de Aquino, que tinha como posição central a antropologia.⁶⁵² Todavia, a filosofia e a teologia “não devem ir somente a seu próprio interesse [...]; que uma e outra recorram seus caminhos respectivos separados, até chegar ao ponto em que esses se encontrem e cada uma solicite a partir de si mesma o complemento que a outra pode lhe proporcionar”.⁶⁵³

Ainda nessa obra, segundo os especialistas steinianos, transparece a intenção de Stein em desenvolver uma antropologia teológica, mas por motivos diversos não a realizou; isso só ocorreu, posteriormente, em outro texto da autora de cunho estritamente teológico: *Quem é o homem? A antropologia da doutrina católica da fé*.⁶⁵⁴ Apesar disso, se traz a relevante citação da autora, no início e nas conclusões do texto estudado, a respeito da imagem trinitária gravada no interior de cada ser humano: os mistérios da Trindade e da Encarnação – substâncias da fé cristã – são importantes luminas à educação do ser humano, para que perceba quem é.⁶⁵⁵ Ora, a partir de tal inclusão lexical, se realiza uma releitura da antropologia filosófica de Stein como sendo realmente trinitária.

⁶⁵⁰ SBERGA, A. A., Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein, p. 337.

⁶⁵¹ LAVIGNE, J-F., Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein, p. 103-104.

⁶⁵² PERETTI, C., Nas trilhas de Edith Stein, p. 104; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 569, 588.

⁶⁵³ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 588.

⁶⁵⁴ MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 74.

⁶⁵⁵ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 569, 745.

Daniela del Gaudio nomeia abertamente a antropologia de Edith Stein como trinitária. Segundo essa autora, a pensadora alemã parte, em sua antropologia, da dinâmica trinitária à luz do pensamento agostiniano por meio das categorias intersubjetiva e psicológica, em via de unidade com a filosofia contemporânea. Stein, segundo Gaudio, traz como novidade a teologia da imagem da Trindade na Criação; e apresenta o estudo do ser humano, com desenvolvimento da antropologia dual, dentro da cristologia: as espécies homem e mulher estão dentro do projeto amoroso de Deus em Cristo.⁶⁵⁶ A antropologia trinitária steiniana, segundo Bertolini, tem como marca o humanismo agostiniano, porém com a originalidade de estar integrada a elementos escotistas e tomasianos. Em sua investigação, entrelaçam-se ontologia, antropologia filosófica, intersubjetividade, mística e Trindade.⁶⁵⁷

O enredamento de todos esses elementos, na antropologia trinitária de Stein, denota a complexidade para se falar do *fenômeno ser humano* – unidade intrincada, e privilegiado interlocutor divino.⁶⁵⁸ O ser humano, por motivo de sua natureza espiritual, na condição de filho de Deus com a essência de união íntima ao amor com Deus, é capaz de conhecer e querer livremente, porque imagem e semelhança de Deus.⁶⁵⁹ O conhecimento e o amor têm estreita ligação; e quando um espírito criado – neste caso, o ser humano –, ama-se a si mesmo, se faz imagem de Deus; e porque se conhece, tem consciência de si. A união entre espírito, amor e conhecimento, assim, apresenta-se como imitação trinitária: “o espírito com o conhecimento e o amor de si é uma imagem da Trindade”.⁶⁶⁰

Todo ser criado, segundo Stein, deve ser considerado análogo ao Ser divino nos níveis material, orgânico, animal e espiritual; e o ser humano, por conter todos esses níveis em sua estrutura, é perfeita analogia trinitária.⁶⁶¹ Além de constatar tal verdade, seguindo o pensamento de Stein, outros elementos confirmam as marcas da Trindade no ser humano: a) a partir da teorização da antropologia de Stein, apresentados no segundo capítulo da presente pesquisa (a

⁶⁵⁶ GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. IV, p. 430.

⁶⁵⁷ BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 296, 310.

⁶⁵⁸ BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, p. 296; MANGANARO, P., *Fenomenologia da relação*, p. 96.

⁶⁵⁹ STEIN, E., *¿Qué es el hombre?*, p. 795.

⁶⁶⁰ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 462.

⁶⁶¹ STEIN, E., *Problemas da formação feminina*, p. 161-162.

imago Dei, a estrutura tripartite humana e o ser pessoal); b) como imagem da Trindade na criatura humana, em um dos tópicos anteriores (a pessoalidade como espiritual; o ser humano, em toda a sua estrutura, torna-se imagem da Trindade por causa da “informação” anímica; e sua abertura à vivência social); e, no presente tópico, c) sinal da *analogia trinitatis*, apontada por Daniela del Gaudio (o “eu sou” humano análogo ao “Eu sou” divino bíblico; as três esferas humanas do corpo, da alma e do espírito em consonância à pericorese trinitária; a unidade substancial-pessoal humana relacionada à intersubjetividade da Trindade).⁶⁶²

Apesar da sinonímia na apresentação do encadeamento dos elementos acima, sem querer ser redundante, se quer constatar a acertada intuição de Edith Stein a respeito da analogia existente entre a Santíssima Trindade e o ser humano. De fato, a partir da Trindade se conhece o ser humano e, ao mesmo tempo, a partir do ser finito humano aproxima-se do Mistério trinitário. Comprova-se isso na questão posta por Stein, como abertura do VII capítulo de *Ser finito e ser eterno*, *A imagem da Trindade na Criação*.

A investigação do sentido do ser nos conduziu ao ser que é o autor e a imagem primitiva de todo ser finito. Ele se revela a si mesmo, ante nós, como o ser em pessoa; mais ainda, como o ser em três pessoas. Se o Criador é a imagem primitiva da criação, não se deve encontrar na criação uma imagem, ainda que distante, da unidade trinitária do ser primeiro? E, a partir daí, não seria possível chegar à compreensão mais profunda do ser finito?

Historicamente, podemos demonstrar que os intentos para se captar conceitualmente a doutrina revelada da Santíssima Trindade deram lugar à formação das noções filosóficas de *hipóstasis* e de *pessoa*. Graças a essas noções, se adquiriu algo essencial não somente para compreender a revelação de Deus em três pessoas, senão também o ser humano e, em uma palavra, o real das coisas.⁶⁶³

Edith Stein expressou o objetivo de sua busca incessante, sinalizado na epígrafe de sua obra maior, *Ser finito e ser eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser*, através de sua antropologia trinitária. A autora, aprofundando a análise do ser humano, que, iluminado pela revelação do Deus Trino, se conhece e ascende ao Ser eterno, realizou uma antropologia filosófica trinitária;

⁶⁶² GAUDIO, D., *A immagine della Trinità*, v. III, p. 89-103.

⁶⁶³ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 371.

simultaneamente, conforme afirma Ales Bello, desenvolveu também uma expressiva ontologia trinitária.⁶⁶⁴

4.2.2.

O ser humano a caminho de uma ecologia integral

Como marca da concepção antropológica de Edith Stein, desde o início de sua pesquisa, está a constatação da estrutura humana como *corpo-alma-espírito*; essa compreensão antropológica do pensamento da autora está caracterizada como englobante e integral.⁶⁶⁵ No primeiro capítulo da presente pesquisa, no tópico *A Trindade como arquétipo da pessoa humana*, afirmou-se que Stein fez uma ontologia trinitária humana ou concepção da pessoa como ente trinitário; quer dizer, o ser humano é uma trindade integrada em *corpo-alma-espírito*. Posteriormente, no segundo capítulo, tratou-se abertamente do tema da constituição tripartite humana como base a se pensar a integralidade ou unidade humana.

O entendimento da autora, quanto à estrutura humana, ganha um crescendo e um ordenamento ao tratar o ser humano como um microcosmos, expressão tomasiana utilizada por Stein, sublinhada em capítulos anteriores nesta pesquisa. O ser humano, dessa maneira, é “algo” vivo⁶⁶⁶ em uma estrutura constituída pelos diferentes níveis do cosmos, sendo corpo físico material, com mobilidade espontânea qual um vegetal; também é compreendido com um “sentir” sensível como nos outros animais e – do meramente humano – pessoa espiritual como racional.⁶⁶⁷

Apesar da compreensão da constituição humana como unitária, não se deve excluir seu entendimento de estrutura psicofísica e espiritual intrincada; a corporeidade não deve ser concebida com uma agregação posterior em alma e espírito.⁶⁶⁸ Por isso, torna-se assertivo dizer o ser humano como “[...] corporeidade de pessoa, de psique de pessoa e de atividade de espírito ligada à

⁶⁶⁴ ALES BELLO, A., Epílogo, p. 621.

⁶⁶⁵ LAVIGNE, J-F, Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein, p. 107; STEIN, E., Sobre el concepto de formación, p. 183-185.

⁶⁶⁶ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 592.

⁶⁶⁷ LAVIGNE, J-F, Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein, p. 108; STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 593, 601, 606, 620.

⁶⁶⁸ MAHFOUD, M., Formação da pessoa em Edith Stein, p. 286.

totalidade da pessoa”.⁶⁶⁹ Por isso, tendo consciência de igual complexidade, Stein recorreu ao Mistério trinitário como arquétipo da pessoa humana em sua antropologia: o Ser eterno é uma unidade, em pluralidade, constituída de Três Pessoas; n’Ele não existe oposição nem entre o geral e o particular, nem entre o essencial e o real.⁶⁷⁰

Quanto ao caminho do ser humano a uma ecologia integral, conceito que será aprofundado no próximo tópico, inicia-se desde sua conscientização como estrutura complexa com chamado constante de integração. Ao se compreender uma trindade integrada em *corpo-alma-espírito* e, ainda, microcosmos, o ser humano deverá abrir-se aos outros microcosmos humanos; e cada um deles, sendo um mundo, é tão personalizado ou pessoal quanto a ele mesmo. Edith Stein afirmava a impossibilidade de se pensar o ser humano isolado, o que seria uma abstração.⁶⁷¹

A existência do ser humano, portanto, se faz no mundo, em uma vida em comum; e o elemento social não seria apenas acréscimo posterior, mas a estrutura humana de viver em comunidade. Todos os seres humanos participam de uma teia de relações, até aqueles mais isolados em suas habitações ou desinteressados das relações sociais: na participação das produções da Humanidade, como as descobertas científicas, ou progresso do setor alimentício; ou, simplesmente, a necessidade gerada pelo serviço da menor das profissões, como ocorre ao trajeto do alimento posto à mesa ou, o da roupa para se proteger das intempéries. Tudo isso é sinal de um entrelaçamento social.⁶⁷²

Stein afirmará a Humanidade fundamentada em uma mesma raiz e dirigida a um mesmo fim e mesmo destino. Cada ser humano é membro, conjuntamente a outros membros, em um único corpo com suas funções recíprocas e iguais responsabilidades ante Deus. Desse modo, o mundo humano é social, no qual cada um tem seu papel determinado; esse mesmo mundo, porque espiritual, é constituído de seres humanos com vida cultural, por pessoas individuais e por suas comunidades.⁶⁷³

⁶⁶⁹ MAHFOUD, M., Formação da pessoa em Edith Stein, p. 293.

⁶⁷⁰ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 366.

⁶⁷¹ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 711, 713.

⁶⁷² STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 711, 713.

⁶⁷³ STEIN, E., Estructura de la persona humana, p. 577, 593-594.

Tratar de ecologia, no mundo globalizado e globalizante atual, é pensar nos contextos das comunidades constituídas com uma mescla informe de indivíduos humanos; e, ao se remeter às associações sociais em contexto urbano, tem outro significado a projeção dessa análise como complexidade. Os contextos urbanos, segundo Joel Portella Amado, permitem uma emancipação da individualidade, setorizando e especializando o ser humano; mas, ao mesmo tempo, nega-lhe a vida social, “dessolidarizando-o” e atingindo a sua vida social. Segundo esse autor, reside aí uma lógica ambivalente que, concomitantemente, gera a autonomia e o isolamento; e a solidão, em consequência, atinge os indivíduos, as famílias, os grupos e as classes, fazendo perder a referencialidade humana.⁶⁷⁴

Esses são binômios desafiantes, como os citados no Documento de Aparecida: tradição/modernidade, inclusão/exclusão, homogeneidade/pluralidade, personalização/despersonalização, globalidade/particularidade, linguagem secular/religiosa, cultura urbana/pluriculturalismo.⁶⁷⁵ Outrossim, a nova configuração espacial citadina dificulta as relações sociais, porque formatada para a pressa capitalista e o anonimato; tal estrutura gera rotatividade habitacional, separando pessoas conhecidas e cada vez mais isolando-as no adoecimento. O espaço urbano revela os próprios sistemas sociais e a cultura politizada; subsistem aí os interesses econômicos,⁶⁷⁶ e o urgente planejamento ecológico.

Edith Stein apresenta a empatia como resolução ao problema do individualismo; pois através desse ato humano original, de inter-relação, se chega ao autoconhecimento humano. Entretanto, tal proposta por ser exigente, porque além de necessitar de um autoconhecer constante, exige uma responsabilidade pelo próprio existir, pelo dos outros seres humanos, e pela Criação. Desse modo, a autora contribui com o humanismo e com a sociedade, pois a sua reflexão procura livrar a pessoa humana da massificação. A sociedade atual, desse modo, despersonaliza o humano, fazendo-o perder os seus valores e procedendo a emergência dos seus instintos primitivos.⁶⁷⁷

⁶⁷⁴ AMADO, J. P., *Realmente livres?*, p. 33, 35.

⁶⁷⁵ CNBB; CELAM, DA 512.

⁶⁷⁶ LIBANIO, J. B., *As lógicas da cidade*, p. 46-50.

⁶⁷⁷ SILVA, L. C. C., *Edith Stein*, p. 67-73.

Para a autora, Deus é resposta ao anseio humano, sendo a referência à equilibrada convivência social; e jamais deverá ser fonte de divisão entre os povos, ou desarmonização cultural e familiar.⁶⁷⁸ Assim, por desígnio divino, o ser humano necessita existir em comunhão com Deus, com os outros seres humanos e com a Criação. Trata-se, assim de uma responsabilidade também traduzida como proteção à ecologia humana.⁶⁷⁹ Após este segundo passo, onde consideramos a integração humana com os outros seres humanos, passamos a aprofundar o tema da integração humana na perspectiva do macrocosmos ou da Criação, dando-lhe continuidade no próximo bloco.

A fé no Deus que tudo criou por amor incita o homem e a mulher ao cuidado por sua obra e ao testemunho de fé e amor para os demais seres humanos. Destruir a obra divina, além de uma ofensa ao Artista que a plasmou, leva ao desequilíbrio antropológico, sinalizado pela desestrutura urbana onde a maioria habita: cidades arruinadas, com pouca ou nenhuma beleza, reflexos do interior humano desarmonizado. O ser humano é um cocriador, não concorrente com Deus quanto à Criação; ele é seu administrador ou responsável pelo criado; assim agindo, realiza-se o seu estatuto criacional em ser imagem e semelhança de Deus.⁶⁸⁰

O sentido bíblico de “dominar a terra” (Gn 1,28), como lembra o Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'*, não é o de tirania; mas de uma relação de reciprocidade responsável com a natureza.⁶⁸¹ “Devolver” o ser humano à Criação se faz exigência, pois se se considerar acósmico, terá como prejuízo o seu “perder-se”; ao conscientizar-se de sua alteridade cósmica, será restituído a si mesmo,⁶⁸² porque “o homem, para ser homem, tem necessidade vital do cosmo: precisa morar, comer, amar, viver, admirar. Ele pode fazer tudo isso confinando-se em si mesmo?”.⁶⁸³

⁶⁷⁸ SILVA, L. C. C., Edith Stein, p. 67-73.

⁶⁷⁹ CNBB; CELAM, DA 470, 471.

⁶⁸⁰ GESCHÉ, A., O cosmo, p. 22, 25; LS 101; PEDROSA-PADUA, L., Cosmologia teológica para uma renovação antropológica, p. 142.

⁶⁸¹ LS 67.

⁶⁸² GESCHÉ, A., O cosmo, p. 22, 25; LS 101; PEDROSA-PADUA, L., Cosmologia teológica para uma renovação antropológica, p. 142.

⁶⁸³ GESCHÉ, A., O cosmo, p. 25.

4.2.3.

Ecologia integral: contemplação e compaixão

Em *A estrutura da pessoa humana*, Edith Stein faz uma análise preliminar do ser humano afirmando-o microcosmos, pois traz em si todos os elementos terrenos; possui uma singularidade, pois tem um modo próprio de ser; participa de um mundo social e, por isso, desempenha papéis, não vivendo isolado; estando condicionado por esse âmbito social, tende à vida em comunidade com outros indivíduos humanos. Concluindo, Stein percebe a realidade da abertura interior e exterior humana: sua existência, por estar aberta a si mesma – porque consciente de si –, simultaneamente, está aberta ao mundo recebendo-o em si.⁶⁸⁴ Portanto, o ser humano, por causa de sua estrutura natural, somente subsistirá vivendo integralmente em um mundo, no cosmos.

Antes de tudo, como abertura ao presente tópico, faz-se necessário – ainda que sumariamente – analisar o percurso da ecologia integral, como sistematização, e compreender as bases da questão da crise ecológica atual, problema que tal concepção ecológica tenta resolver.

A ecologia era entendida, anteriormente, como uma área da Biologia; e o seu primeiro formulador, Ernest Haeckel (1834-1919), a afirmava como um estudo do inter-relacionamento de todos os sistemas vivos e não vivos entre si e com o meio ambiente. Por sua vez, a expressão *meio ambiente* foi cunhada por Jeans Baggesen, em 1880, e introduzida por Jakob von Uexküll no discurso biológico.⁶⁸⁵

Contudo, falar de ecologia não é tratar apenas do meio ambiente em si mesmo, pois se deve ir além da inter-relação entre os seres (bióticos e inertes) que o compõem, em sua inteireza. De fato, a singularidade e o objetivo do discurso ecológico não estão no estudo dos extremos, mas em sua interação. Posteriormente, a ecologia foi entendida à luz de três tipos ecológicos apontados pelo teórico e psicanalista francês Guattari:⁶⁸⁶ a) o ambiental – ocupado com o meio ambiente em suas relações com as várias sociedades históricas, onde se

⁶⁸⁴ STEIN, E., *Estructura de la persona humana*, p. 593-594.

⁶⁸⁵ BOFF, L., *Ecologia*, p. 16.

⁶⁸⁶ Félix Guattari (1930-1992) escreveu o livreto *As três ecologias*, no qual apresentava a ecologia ambiental, social e mental como meio de pensar e discutir a crise ambiental (JUNGES, J. R., *Ecologia integral e justiça ambiental no cuidado da “casa comum”*, p. 105).

pensava facultativamente a presença humana; b) o social – aplicado com as relações sociais pertencentes às vinculações ecológicas, pois o ser humano, pessoal e socialmente, relaciona-se com a natureza; c) o mental – percebe o ser humano como parte da natureza e, constatando-o mentalmente interno a si, afirma-o constituído sob a forma de energias psíquicas positivas ou negativas que refletem em seu tratamento ao ambiente. A partir de tais ecologias, poder-se-ia analisar e discutir a crise ambiental; mas, se as desconsiderasse ou segregasse, surgiriam propostas superficiais com desvio à resolução dos problemas.⁶⁸⁷

José Roque Junges, realizando uma análise sobre o tipo de ecologia da encíclica *Laudato Si'*, desenvolve um discurso onde diz existir três concepções de meio ambiente e cada qual com um modo ético de resposta ecológica. Junges buscou luz à sua reflexão através dos tipos citados no parágrafo anterior. A primeira concepção baseia-se no antropocentrismo, que tem o conjunto dos recursos naturais somente para o proveito e conforto humanos; como reação ética subsiste a defesa da conservação do meio ambiente com uma limitação de seu aproveitamento.⁶⁸⁸

Quanto a segunda conjectura, sendo biocêntrica, tem como centro os seres vivos sem o protagonismo humano; sua motivação ecológica será reduzir e eliminar toda a intervenção humana sobre a natureza; os seguidores dessa modalidade ecológica defendem o culto ao silvestre, mantendo os ambientes naturais intactos. O terceiro ponto de vista tem como modalidade o ecocentrismo, e seu foco são os ecossistemas como conjunto de interação socioambiental como possibilitador das condições vitais; em tal concepção, os seres humanos e suas sociedades, se interligam com os outros seres vivos, tendo como discurso a sustentabilidade socioambiental.⁶⁸⁹

A *Laudato Si'*, dessa maneira, fundamenta o seu discurso sobre esse terceiro tipo ecológico; e, defendendo uma visão ecocentrada de ambiente, aponta a inter-relação socioambiental como sustentabilidade ecológica – rica contribuição desse documento ao atual debate ambiental.⁶⁹⁰ Nele, o Papa Francisco afirma “[...]”

⁶⁸⁷ BOFF, L., Ecologia, p. 16-18; JUNGES, J. R., Ecologia integral e justiça ambiental no cuidado da “casa comum”, p. 105.

⁶⁸⁸ JUNGES, J. R., Ecologia integral e justiça ambiental no cuidado da “casa comum”, p. 105-106.

⁶⁸⁹ JUNGES, J. R., Ecologia integral e justiça ambiental no cuidado da “casa comum”, p. 105-106.

⁶⁹⁰ JUNGES, J. R., Ecologia integral e justiça ambiental no cuidado da “casa comum”, p. 105-106.

propor uma ecologia que, nas suas várias dimensões, integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e as suas relações com a realidade que o rodeia”.⁶⁹¹

Dessa feita, observando o caminho inicial percorrido pela ecologia de um movimento verde ou de proteção e conservação das espécies, e que passou pela crítica radical civilizatória, busca-se transformá-la em um discurso integrador na atualidade: salvaguardar a totalidade planetária, incluindo a qualidade de vida humana. Faz emergir, assim, uma ética da responsabilidade por todos como resultado de uma necessidade de mudança paradigmática que parta de uma nova visão cosmológica para se resolver a crise planetária.⁶⁹²

A lógica dominadora e acumuladora de bens, de um crescimento ilimitado do progresso, é a principal base para a crise ambiental atual; em contrapartida, paira também sobre a sociedade uma frustração pelo desaparecimento dos vários sistemas ambientais e o desejo de garantir-lhes uma sobrevivência para o futuro.⁶⁹³ Delimita-se, expandindo tal pensamento, outras causas da sobredita crise: a) a primeira e decisiva causa, para se entender a crise ecológica, é a atual civilização antropocêntrica, arrogante e perversa – apoiada no racionalismo – em suas relações com o meio ambiente;⁶⁹⁴ b) tal civilização arrogante, por estar fragmentada, não mantém diálogo entre os saberes (dentre eles, a religião);⁶⁹⁵ c) a tecnologia rudimentar, agressiva e poluidora como imagem da confiança irracional no progresso humano.⁶⁹⁶

E além desses fatores, os de origem religiosa: d) a “desintegração” entre ser humano, Deus e a Criação, conceituada pela tradição judaico-cristã como pecado original;⁶⁹⁷ e) a crise ecológica subsiste na cultura religiosa da sociedade, dita como cristã, pois perdeu o sentido da sacralidade da natureza, considerada em relação com Deus.⁶⁹⁸ Seguindo as pontuações da *Laudato Si'*, a partir dessas causas, os efeitos sobre o planeta são avassaladores: poluição, resíduos e

⁶⁹¹ LS 15.

⁶⁹² BOFF, L., Ecologia, p. 66-65, 147; GUATTARI, F., As três ecologias, p. 8, 36, 45, 55.

⁶⁹³ BOFF, L., Ecologia, p. 23-24.

⁶⁹⁴ BOFF, L., Ecologia, p. 94-108; PEDROSA-PÁDUA, L., Cosmologia teológica para uma renovação antropológica, p. 139; ZIZOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 58-59.

⁶⁹⁵ RAMANATHAN, V., Ecologia integral, um olhar científico sobre o conceito, p. 30.

⁶⁹⁶ BOFF, L., Ecologia, p. 94; LS 19.

⁶⁹⁷ BOFF, L., Ecologia, p. 114-121.

⁶⁹⁸ BOFF, L., Ecologia, p. 94; LS 19; ZIZOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 77.

descartes; mudança climática; a poluição dos aquíferos; a destruição dos sistemas da biodiversidade planetária; a degradação social, símbolo da desigualdade social.⁶⁹⁹

Como tudo está interligado ou integrado, no dizer de Francisco, “o ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social”.⁷⁰⁰ A *Laudato Si'* afirma a crise ambiental subsistente por conta de uma crise humana global; e, por isso, nomeia a crise atual como socioambiental. Tal constatação já aponta a uma resolução, porque se anuncia a salvação: esse documento, baseado na fé cristã, tem por anúncio a esperança e o amor; e convida, em seu início e fim, à esperança e à confiança em Deus. A *Laudato Si'*, como já mencionado anteriormente, apela a uma urgente ecologia integral.⁷⁰¹

A aparente redundância na expressão *ecologia integral* – ecologia (de *oikos*, casa) refere-se a tudo, como lógica da globalidade – deve-se ao grande esfacelamento social contemporâneo em todas as suas bases.⁷⁰² Entretanto, para subsistir esse tipo de ecologia, como resposta adequada à crise planetária, primeiramente todos devem conscientizar-se de o ser humano como parte do restante da Criação. Dessa maneira, ocorrerá a relação profícua com Deus, com os outros seres humanos e com o meio ambiente.⁷⁰³ Como segundo passo dado, tem-se que a ecologia integral necessita se interconectar a outros saberes, portanto, deve haver total abertura a outros pontos de vista. Nesse sentido, o saber desse é transversal, e relaciona-se como comunidade ecológica: com sua complexidade interna, com sua história e com a atualidade. A ecologia integral, apresentada no

⁶⁹⁹ LS 20-47.

⁷⁰⁰ LS 48.

⁷⁰¹ FERRAZ, C. G., O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral, p. 127; LS 13, 16, 245; PEDROSA-PÁDUA, L., Cosmologia teológica para uma renovação antropológica, p. 137-138; ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 56.

⁷⁰² BAPTISTA, P. A. N., A redução da natureza a objeto, produto e meio de produção e o horizonte do bem viver e da ecologia integral, p. 108.

⁷⁰³ FERRAZ, C. G., O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral, p. 123; LS 139; RAMANATHAN, V., Ecologia integral, um olhar científico sobre o conceito, p. 31.

IV capítulo da *Laudato Si'*, engloba as esferas ambiental, econômica e social; como se explicita a seguir.⁷⁰⁴

Como ecologia ambiental, a encíclica relembra a existência de uma trama que interliga todos os seres vivos, impossível de compreender individualmente. Isso porque ocorre do mesmo modo como se inter cruzam os elementos físicos, químicos e biológicos do planeta. E qual o lugar e o tipo de relação do ser humano com o meio ambiente? Não deve apenas fazer parte, como expectador, mas como mediador entre o mundo e Deus, e sendo o ser humano a única criatura com uma característica pessoal, é capaz de relacionar-se com a Criação de modo respeitoso, zeloso e a envolvê-la culturalmente em sua sobrevivência. Desse modo, o ser humano não se utilizaria apenas da natureza como uma fonte de subsistência, mas a personalizaria, levando-a a atingir uma “plenitude” através do cuidado: a Criação seria elevada ou oferecida a Deus através do ser humano como “sacerdote da Criação”.⁷⁰⁵

Como ecologia econômica, ela suscita um humanismo capaz de promover uma visão mais integral e integradora, humana e humanizadora, fazendo interagir os ecossistemas e os mundos com referência social. Como ecologia social, que seria preponderantemente institucional, alcançaria os níveis desde um pequeno grupo social até a comunidade internacional; permeado por esses níveis e em suas relações, desenvolveria as instituições reguladoras. Após apresentar, sucintamente, as dimensões da ecologia integral com base na *Laudato Si'*, o Papa Francisco afirma que tal ecologia se constrói também pelos pequenos gestos cotidianos, para se romper com a lógica da violência, da exploração e do egoísmo. Outrossim, não se deve dirimir o “amor social” – nos planos político, econômico e cultural –, para se formar uma civilização do amor; e, com ele, fazer surgir uma cultura do cuidado em toda a sociedade como “solidariedade universal”.⁷⁰⁶

A cultura do cuidado, necessária à grande comunidade cósmica – a Casa comum, a casa compartilhada por todos, dom de Deus –,⁷⁰⁷ estabelece-se sobre as

⁷⁰⁴ BOFF, L., Ecologia, p. 66-65, 147; FERRAZ, C. G., O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral, p. 128-129.

⁷⁰⁵ LS 14, 138-139, 141-142, 230-231; ZIZOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 75, 78.

⁷⁰⁶ BOFF, L., Ecologia, p. 66-65, 147; FERRAZ, C. G., O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral, p. 128-129; LS 14, 138-139, 141-142, 230-231; PEDROSA-PÁDUA, L., Cosmologia teológica para uma renovação antropológica, p. 138.

⁷⁰⁷ FT 17; LS 13.

ações da preocupação e da responsabilidade. Preocupação em unir toda a Humanidade na busca pelo desenvolvimento sustentável e integral; responsabilidade por cada parte do planeta, terra de Deus, formado por seus ecossistemas locais como proteção das suas espécies, desenvolvendo programas e estratégias de proteção. Sobretudo, falar da Casa comum é ter consciência universal de coabitá-la, que exige o cuidado solidário também aos mais pobres. Contudo, tal realização ocorre quando se constitui um “nós” como família humana; e cuidando do mundo ao redor, como sustento de todos, se cuidará do “nós” no futuro.⁷⁰⁸

Exemplo de civilização e integração ambiental para toda a sociedade atual, como preocupação e responsabilidade pela Casa comum, são os povos e os camponeses originários: fazem uso sustentável do meio ambiente, tendo em si as forças arquetípicas como consciente coletivo; por isso, devem ser respeitados e protegidos em sua cultura.⁷⁰⁹ Dentre eles, os povos amazônicos como memória viva da missão do cuidado da Casa comum, são exemplo do sentido comunitário: compartilham de tudo e dos seus espaços; nele, as tarefas e as responsabilidades são divididas e compartilhadas em prol do bem comum; as suas relações, circundadas pela natureza, são sentidas e percebidas como prolongamento do corpo pessoal e comunitário, realidade integradora da sua sociedade e cultura.⁷¹⁰

Ao final deste tópico, como apontado em sua epígrafe, apresenta-se o caminho da contemplação e da compaixão para uma reflexão teológica quanto ao tema da ecologia integral; porém, antes de tudo, a *Laudato Si'* suscita nos cristãos da atualidade uma conversão ecológica – convite acessível também a todos os seres humanos.

Em nossa discussão apontou-se o pecado original – dentro de uma visão judaico-cristã –, base para quaisquer outros tipos de pecado como uma das causas da crise socioecológica. Tal pecado, corresponde a um desequilíbrio nas relações humanas entre si, entre Deus e entre o ambiente natural, sendo contrário à justiça

⁷⁰⁸ FT 17, 117; LS 13, 43, 68, 155, 232.

⁷⁰⁹ BOFF, L., Ecologia, p. 93; FT 14, 50, 148; JUNGES, J. R., Ecologia integral e justiça ambiental no cuidado da “casa comum”, p. 106; LS 52, 144; QA 7, 8, 12, 14, 16, 19, 20, 22, 34, 35, 39, 40, 42, 71.

⁷¹⁰ QA 19-20.

divina e humana compreendidas como justificação ou “justeza”.⁷¹¹ Por sua vez, o pecado ecológico, oriundo do pecado social ou estrutural e expressão deste, é apresentado a partir da nova compreensão do Concílio Vaticano II: o pecado não subsiste apenas como uma transgressão às normativas da Igreja em nível individual, mas abrange também o nível comunitário, eclesial e cósmico, atingindo as estruturas sociais, políticas e culturais. Esse tipo de pecado, como ocorre com os outros pecados, é uma negação à graça no sentido de comunhão com o Deus Trindade; tal graça é conceituada pela ecoteologia como graça ecológica.⁷¹² Quem pratica esse tipo de pecado, desvia-se de seu encargo de “dominar” a terra: administrá-la, cuidá-la e cultivá-la como dom do Criador.⁷¹³ Para superar tal mal, se faz necessária uma conversão ecológica.

A conversão ecológica, como retorno à graça, traduz-se como consciência crítico-construtiva contrária ao antropocentrismo dominador e avassalador. Graça e conversão ecológica se interligam ao conceito de justiça intergeracional, responsável pela continuidade da vida planetária.⁷¹⁴ Esse tema, contemplado no capítulo VI da *Laudato Si'*, tem estreita relação com os temas da educação e da espiritualidade ecológica. Segundo Murad, esses temas devem ser introduzidos nas comunidades cristãs como uma austeridade responsável, uma contemplação da Criação e o cuidado pelo meio ambiente e pelos pobres. A *Laudato Si'* enriquece ainda esse tema com as convicções da fé cristã: as criaturas refletem o Criador, e emitem uma mensagem; Cristo, ao assumir a humanidade e entrando na Criação, como ressuscitado passa a habitar entre todos os seres vivos. A Criação traz em si uma ordem deixada por seu Criador e, por isso, deve ser respeitada pelo ser humano.⁷¹⁵ A Criação, de fato, é digna da contemplação e da compaixão.

⁷¹¹ A justificação é a restauração da “justiça”, estado da alma humana, como retorno à justa relação com Deus, com os outros seres humanos e consigo mesmo (STEIN, E., Prólogo, introducciones, resúmenes y comentarios a las Quaestiones disputatae de veritate de Tomás de Aquino, p. 217). A *Laudato Si'* acrescenta, ainda a essa lista de relações, a Terra (LS 66); e, García Rubio, utilizando a expressão meio ambiente como sinônimo à Terra (RUBIO, G., Unidade na pluralidade, p. 109), segue essa mesma linha de pensamento do Papa Francisco.

⁷¹² Como *graça ecológica*, entende-se a doação do Deus Trindade iniciada na Criação. A *graça ecológica* suscita, no ser humano, atitudes de gratidão e louvor ante a beleza da Criação; e, por isso, é capaz de se responsabilizar e cuidar dela (MURAD, A., Pecado e conversão ecológica, p. 252).

⁷¹³ DH Índice sistemático F:2b; MURAD, A., Pecado e conversão ecológica, p. 247-248, 252, 253.

⁷¹⁴ LS 69; MURAD, A., Pecado e conversão ecológica, p. 252, 254.

⁷¹⁵ LS 214, 221; MURAD, A., Pecado e conversão ecológica, p. 254; QA 74, 81.

O ser humano, porque constituído espiritualmente, assim como visto na fenomenologia steiniana, é capaz de perceber a seu redor; a empatia é suscitada, por meio de sua corporeidade, tanto aos outros seres humanos quanto ao restante da Criação. Dessa maneira, contempla a Criação como um dom do alto, e percebe a Deus, que fala de Si através dela. O Criador do universo incita o ser humano a um olhar sábio sobre o mundo criado, porque esse é um livro estupendo, cujas letras escritas são a multiplicidade de suas criaturas. Igual contemplação, ocorrendo a partir de dentro da Criação, é um sentir a cada criatura; ao se extasiar ante a multiplicidade dos seres, que cantam em uníssono um hino existencial, vive-se alegremente no amor de Deus e na esperança.⁷¹⁶

A contemplação da Criação, portanto, conduz à mensagem sempre renovada do Deus Trino, que ensina sem palavras. Também, a partir dela, como relação espiritual com as criaturas, os seres humanos se autorreconhecem; e, buscando o Belo e o Bem pela contemplação do criado, supera-se o poder dominador, ocorrendo a remissão ou salvação naquele que contempla. Uma teologia do cosmos passa a exigir uma grata contemplação do universo, para sondar os seus mistérios.⁷¹⁷ De modo prático, o Papa Francisco, em *Querida Amazônia*, convida à imitação dos povos nativos ao se contemplar a Amazônia; essa contemplação deve fazer crescer o amor, para despertar um interesse profundo e sincero por tal dádiva.⁷¹⁸

Esse amor, nomeado por Edith Stein como virtude do amor natural, subsiste como sentido de amparo natural às criaturas, e serve de base a um autêntico e verdadeiro amor a Deus. O amor natural, expresso como chamado a proteger os seres mais vulneráveis, apesar de não se igualar à missão de corresponsabilidade pelos outros seres humanos, constitui-se como responsabilidade pela “redenção” das criaturas não humanas.⁷¹⁹ A autora ainda afirma que o ser humano pode aprender a receber, a conhecer e a amar a Criação quando se reconhece formado por um espírito e como imagem de Deus; que dirá o ser humano compreender e realizar adequadamente essa sua vocação, quando

⁷¹⁶ LS 85, 112, 241; QA 55.

⁷¹⁷ LS 85, 112, 241; PEDROSA-PÁDUA, L., *Cosmologia teológica para uma renovação antropológica*, p. 141; QA 55.

⁷¹⁸ QA 55.

⁷¹⁹ STEIN, E., *Naturaleza, libertad y gracia*, p. 100-101.

atentar que, em sua alma, a sua estrutura corresponde ao mundo criado em comparação às moradas de um castelo interior.⁷²⁰

O amor, como modalidade, como força, e como compromisso da misericórdia, está acompanhado pelas atitudes da empatia, da solidariedade e da compaixão.⁷²¹ Com efeito, o ser humano tem igual capacidade por ser imagem e semelhança de Deus – amor, ternura e compaixão –, capaz de proteger, preservar e promover as criaturas a seu redor.⁷²² A compaixão e a bondade amorosa são elementos humanos fundamentais e religiosos; regra de ouro compartilhada entre todas as grandes tradições religiosas,⁷²³ luzeiros inauditos do Espírito de Deus ao diálogo inter-religioso.

4.2.4.

Edith Stein, uma testemunha do diálogo inter-religioso

Ao retornar ao tema da universalidade do Espírito Santo, suspenso ao final do tópico *O Verbo divino e o Espírito Santo na Criação*, se deseja refletir a questão do diálogo cristão com as outras religiões, em especial com o judaísmo.

O conceito de universalidade do Espírito Santo é um desdobramento, como reflexão teológica atualizada, do conceito da universalidade da salvação que, via de regra, ocorre através de Cristo. Os dois conceitos estão correlacionados pelo fato de a ação salvífica de Cristo estar penetrada pela ação de Seu Espírito Santo; portanto, como já sublinhado nos tópicos anteriores, por não existir uma concorrência entre as ações do *Deus-Logos* encarnado e a do Espírito Santo, não subsiste antagonismo entre esses conceitos de universalidade.⁷²⁴

Segundo Luis Ladaria, a humanidade ressuscitada de Cristo, por ser o lugar da presença do Espírito Santo no mundo, realiza no evento da Ressurreição o transbordamento do Espírito Vivificante sobre toda a Humanidade. Essa reflexão advém da Patrística,⁷²⁵ que percebeu igual correlação entre a Glorificação

⁷²⁰ STEIN, E., *Il Castello interiore*, p. 140-141.

⁷²¹ CARDOSO, M. T. F., *Diálogo da misericórdia*, p. 600, 601.

⁷²² MV 6; STEIN, E., *A vocação do homem e da mulher de acordo com a ordem natural e da graça*, p. 85; STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, p. 471.

⁷²³ CARDOSO, M. T. F., *Diálogo da misericórdia*, p. 619.

⁷²⁴ LADARIA, L. F., *Jesus Christ*, p. 145-148.

⁷²⁵ Irineu de Lião, em *Adversus Haereses III 17,1;24,1*; Orígenes, em *De principiis I 3,7; II 7,2*; Atanásio de Alexandria, em *Carta a Serapião I, 23* (LADARIA, L. F., *Jesus Christ*, p. 146-147).

de Cristo e a efusão do Espírito Santo. Obviamente, ao se referir à ação do Espírito Santo, por ter uma faculdade expiradora e ilimitada, sabe-se que sua ação atinge horizontes inimagináveis. Essa se torna, assim, mais “radical” do que a ação de Jesus Cristo, mesmo quando não se deva reivindicar um exclusivismo do Espírito Santo, pois toda a obra da graça pertence a Cristo.⁷²⁶

A Igreja, ao afirmar a universalidade do Espírito Santo, avalia positivamente elementos soteriológicos presentes nas religiões não cristãs, pois são expressão das manifestações do *Deus-Logos* encarnado, multiplicidade como sementes do Verbo,⁷²⁷ existentes no coração humano desejoso pelo transcendente. As sementes do Verbo, efetivas nos ritos e nas culturas, são infundidas pelo Espírito de Deus; e, como são elementos da verdade e da preparação evangélica, amadurecem em Cristo.⁷²⁸

Desse modo, o Espírito de Cristo ressuscitado permite aos seres humanos o contato, por vias conhecidas apenas por Deus, com o Mistério Pascal. Deus, ao tornar-se humano como plenitude da revelação – como mensagem central cristã –, assume a humanidade em Si; em consequência, toda a Humanidade une-se ao Verbo divino hipostaticamente. Sua humanidade glorificada é ilimitada, porque espiritualizada e divinizada, e enche todo o universo; ela supera, assim, o espaço e o tempo, não obstaculizando a ação do Espírito que, por sua vez, porque marcado com o selo dessa humanidade glorificada, agrega a Jesus Cristo. O Espírito Santo, portanto, cumpre a vontade salvífica e universal de Deus Pai: ultrapassa, até mesmo, as fronteiras visíveis da Igreja, se derramando sobre toda a Humanidade⁷²⁹ e na Criação, tornando-a uma nova Criação.

Serve de exemplo do que fora mencionado, o caminho pelo qual o Espírito Santo conduziu Edith Stein. A carmelita, além de dar o testemunho eloquente como mártir de Cristo nos campos de concentração em Auschwitz-Birkenau, é capaz de dialogar com os saberes, com os tempos, e com as outras religiões. Sua vida entregue – por amor, com amor e no amor –, dilatada inteiramente pelo outro, foi forjada em um longo, doloroso e aprofundado percurso. A concepção

⁷²⁶ LADARIA, L. F., *Jesus Christ*, p. 145-148.

⁷²⁷ Justino, em *II Apologias* 7; 8,1.

⁷²⁸ AG 887; DI 12; LADARIA, L. F., *Antropologia teologica*, p. 37; LADARIA, L. F., *Jesus Christ*, p. 118-119.

⁷²⁹ LADARIA, L. F., *Antropologia teologica*, p. 34-36; LADARIA, L. F., *Jesus Christ*, p. 114-119.

intelectual e eclesial dessa mulher, como sinônimo de abertura ao diálogo, sinaliza a sua compreensão de que o amor de Cristo e a liberdade humana entrelaçam-se – amor e verdade não se contrastam, mas são subsistentes entre si.⁷³⁰ Na sequência, em poucas linhas, um exemplo a respeito da clareza eclesiológica de Stein: sua resposta à indagação sobre Edmund Husserl, que morrera convertido ao cristianismo luterano em 1938.

Não tenho preocupação alguma por meu querido Mestre. **Eu sempre estive muito longe de pensar que a misericórdia de Deus se reduzisse às fronteiras da Igreja visível.** Deus é a verdade. Quem busca a verdade, busca a Deus, seja ele consciente ou não.⁷³¹

E se tal afirmação da autora denota uma consciência límpida a respeito do alcance universal da salvação, o seguinte texto retirado de uma carta de 1936 como réplica sobre o boato da conversão de sua mãe, a senhora Augusta Stein, ao cristianismo, é ainda mais categórico.

A notícia sobre sua conversão foi um rumor sem nenhum fundamento. Quem o propagou, não sei. Até ao final, minha mãe se manteve fiel à sua fé. Agora bem, dado que sua fé e a firme confiança em seu Deus se mantiveram de pé desde a mais tenra idade até seus 87 anos; e dado que foi a última coisa que seguiu viva na dura luta com a morte, **tenho a confiança de que haverá encontrado um juiz benévolo e de que agora é minha mais fiel intercessora para que eu também alcance a meta.**⁷³²

Ainda falando da visão eclesiológica de Stein, como traços antecipados do pensamento do Vaticano II,⁷³³ no texto *Natur, Freiheit, Gnade* (*Natureza, liberdade e graça*), Stein diz a respeito das graças concedidas por Deus aos que estão fora do perímetro da Igreja. Contudo, Stein não quer rechaçar a Igreja constituída como instituição; e, apesar de se abster de dizê-la como sacramento

⁷³⁰ JOÃO PAULO II, PP., Homilia do Papa João Paulo II na cerimônia de canonização de Edith Stein, art. 6.

⁷³¹ STEIN, E., Cartas, p. 1251 (Grifo nosso).

⁷³² STEIN, E., Cartas, p. 1185 (Grifo nosso). Mais detalhes sobre o fato em MIRIBEL, E., Edith Stein, p. 160.

⁷³³ Outras características dessa compreensão eclesiológica de Edith Stein, por motivo das tradições judaica e cristã: a Igreja como a realização da *Qahal* judaica (assembleia do povo de Israel); a Igreja como a *Sponsa Christi* (Esposa de Cristo); e a Igreja como Mãe dos remidos (DALABENETA, E., Uma mulher nas entrelinhas do Concílio Vaticano II, p. 515-519).

visível da salvação,⁷³⁴ parece insinuar isso quando diz dos sacramentos como adaptações à natureza sensível humana. Exemplifica relacionando o Sacramento eucarístico – reconfiguração do corpo de Cristo sacramentalmente – à Encarnação de Cristo, quando Ele quis habitar em meio aos seres humanos; essas duas ações, sinais da liberalidade da vontade Divina, ocorrem independentes das opções humanas em aceitá-las ou não. Stein complementa a sua reflexão, afirmando não estar no poder de alguém exigir a graça divina ou se excluir da comunhão eclesial como desculpa para recebê-la.⁷³⁵ Em outras palavras, a autora parece querer dizer que seria vontade de Deus tanto a Igreja visível como dispensadora da graça como, de igual modo, a graça atuar independente de uma instituição humana.

Em seu ensaio *O Castelo interior*, comentário de antropologia filosófica moderna, Stein expõe o ensinamento de Teresa de Jesus sobre a experiência mística; e confirma em sua pesquisa as dimensões fundamentais que constituem a alma humana, contribuição original como experiência mística reveladora da constituição pessoal humana.⁷³⁶ Stein afirmará a alma “[...] como centro daquele complexo físico-psíquico e espiritual [chamado] ser humano”.⁷³⁷

De fato, a alma humana, com fundamento em uma potência interna espiritual, constitui-se uma perfeita descrição do castelo interior teresiano; como tal estrutura é presente em qualquer ser humano, pertencentes a uma religião ou não, todos são chamados a um conhecimento místico,⁷³⁸ como chamado universal. No tratado, além do conceito clássico teresiano da oração meditativa como porta à oração,⁷³⁹ Stein apontará outros meios para adentrar o castelo interior humano: a contemplação da Criação;⁷⁴⁰ o autoconhecimento através da experiência natural na convivência com os outros seres humanos;⁷⁴¹ a estruturação interna de

⁷³⁴ É o Concílio Vaticano II, na Constituição dogmática *Lumen Gentium*, em seu primeiro capítulo, que irá utilizar tal expressão (LG 20).

⁷³⁵ ROJO, J. M. G., *La seducción de Teresa de Jesús en Edith Stein*, p. 17; STEIN, E., *Naturaleza, libertad y gracia*, p. 116-117.

⁷³⁶ ALES BELLO, A., *Introduzione a Natura, persona e mistica*, p. 23-24; MAHFOUD, M., *Silêncio e interioridade pessoal em Edith Stein*, p. 841-842.

⁷³⁷ STEIN, E., *Il Castello interiore*, p. 117 (Interpolação nossa).

⁷³⁸ ALES BELLO, A., *Introduzione a Natura, persona e mistica*, p. 27; MAHFOUD, M., *Silêncio e interioridade pessoal em Edith Stein*, p. 841-842.

⁷³⁹ TERESA DE JESUS, S., *Castelo interior*, p. 444.

⁷⁴⁰ STEIN, E., *Il Castello interiore*, p. 141.

⁷⁴¹ STEIN, E., *Il Castello interiore*, p. 141.

individualização em período de maturação infanto-juvenil, através do aprofundamento pelas ciências humanas da psicologia e da filosofia.⁷⁴²

Por fim, a reflexão de Edith Stein, nesse seu breve texto, aponta para a indissolúvel relação entre interioridade e alteridade humanas. A bela imagem da interioridade humana como um castelo contendo várias moradas, representa os inúmeros níveis que o ser humano acessa, conforme o encontro com a sua verdade pessoal e a de Deus, Suma verdade. Com a aproximação de seu centro, onde reside a Santíssima Trindade, a pessoa humana se saberá amada e capaz de amar.⁷⁴³ O amor é linguagem e prática universal, compartilhada por todos os seres humanos: grande valor que incita o ser humano a sair de si ao encontro do outro.⁷⁴⁴ É amor humano como imagem do Amor divino, em dinâmica trinitária.⁷⁴⁵

Após percorrer sucintamente a eclesiologia e, sendo redundante, a antropologia mística na reflexão e na vida de Edith Stein, adentra-se a experiência da autora como diálogo inter-religioso entre as tradições judaica e cristã.

Edith Stein, ao escrever a obra autobiográfica, com epígrafe sugestiva, *Vida de uma família judia* (*Aus dem Leben einer jüdischen Familie*) (1936), não queria ingenuamente referir-se à vida de um judeu, nem estudar a questão judia em sua história, ou realizar uma apologia. A pensadora teve a ideia tática, naquele obscuro momento do nazismo, de dar simplesmente a conhecer as dimensões judaicas mais humanas aos de fora, os quais nada sabiam de sua tradição de origem, mas apenas uma caricatura.⁷⁴⁶ Apesar desse dado interessante sobre tal obra steiniana, o objetivo em tê-la aqui é utilizá-la ao tratar do diálogo cristianismo-judaísmo na experiência de Stein. A autora comenta:

A festa judia mais solene é a da Reconciliação: o dia em que, antigamente, o sumo sacerdote entrava na *sancta sanctorum* [santo dos santos], e oferecia por si mesmo, e por todo o povo, o sacrifício de reconciliação [...]. Esse dia tinha para mim uma significação especial: eu havia nascido no dia da Reconciliação, e minha mãe considerava sempre a festa da Reconciliação como o dia de meu aniversário, embora o dia das felicitações e dos presentes fosse 12 de outubro.

⁷⁴² MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 99; STEIN, E., Il Castello interiore, p. 141-143.

⁷⁴³ MANGANARO, P., Fenomenologia da relação, p. 98-99.

⁷⁴⁴ STEIN, E., Individuo y comunidad, p. 479.

⁷⁴⁵ ALES BELLO, A., Il senso del sacro, p. 92-93.

⁷⁴⁶ ROJO, E. G., El judaísmo en Edith Stein, p. 172.

[...]. Minha mãe valorizava extraordinariamente isso; e a mim, me parece, que por essa sua atitude, mais que em outras coisas, seria a causa de ser-lhe tão querida a filha mais nova [ela].⁷⁴⁷

A autora era consciente de suas raízes judaicas, que, segundo vários comentadores, nunca deixou quando abraçou a conversão ao cristianismo; pelo contrário, a sua experiência com Jesus Cristo valorizou e reavivou ainda mais isso.⁷⁴⁸ Ao mesmo tempo, durante a sua conversão ao cristianismo, necessitava escolher entre a fé católica e o luteranismo, do qual fazia parte a maioria de seus colegas fenomenólogos, como Husserl e o casal Conrad-Martius; Stein não optou pela fé protestante, pois a essência luterana, com o lema “só a fé justifica”, excluía a possibilidade de colaboração humana na redenção.⁷⁴⁹

A vivência da fé judaica, pela qual passou Edith Stein, ajudou-a a viver a oração silenciosa, nas horas litúrgicas, quando lecionava no colégio das dominicanas de Speyer, como também nas várias horas de contemplação profunda que passou na abadia de Beuron, quando discernia sua vocação à vida monástica carmelita. No Carmelo Descalço, em Colônia, ao ser introduzida na vida ascética da clausura e no ininterrupto silêncio monástico, não estranhou tais vivências, pois lembravam o ensinamento religioso familiar.⁷⁵⁰ O testemunho da carmelita comprova a existência de um patrimônio espiritual conjunto entre judaísmo e cristianismo.⁷⁵¹

Edith Stein pode ser considerada, segundo Luís Carlos Carvalho, a precursora do diálogo judaico-cristão. A carmelita traz em si, em vivência existencial, a experiência judaico-cristã com humanismo e amor ao povo judeu e cristão; a história de vida de Stein reflete o diálogo inter-religioso à luz da cooperação dada pela autora entre fé e razão. Na esteira do trabalho pedagógico de Stein, assim como em suas obras sobre o tema – com intercruzamento entre antropologia, pedagogia e espiritualidade, já mencionado no primeiro capítulo desta pesquisa –, deve-se ter consciência da formação da pessoa humana ao

⁷⁴⁷ STEIN, E., *Vida de una familia judía*, p. 203 (Interpolação nossa).

⁷⁴⁸ DALABENETA, E., *Uma mulher nas entrelinhas do Concílio Vaticano II*, p. 514; ROJO, E. G., *Edith Stein*, p. 227; ROJO, E. G., *El judaísmo en Edith Stein*, p. 189; ROJO, J. M. G., *Jesucristo*, p. 10; SILVA, L. C. C., *Edith Stein*, p. 171.

⁷⁴⁹ SILVA, L. C. C., *Edith Stein*, p. 93.

⁷⁵⁰ SILVA, L. C. C., *Edith Stein*, p. 94-95.

⁷⁵¹ LG 42; NA 1590.

diálogo inter-religioso como necessidade mais que atual. Por tal caminho, o ser humano perceberá a sua dimensão espiritual dentro do ato humano *sui generis* da empatia. O ser humano, desse modo, compreenderá que, através da empatia, necessitará viver uma tradição religiosa, e respeitar e conviver pacificamente com aqueles que professam outra fé.⁷⁵²

Segundo Luís Carlos de Carvalho, Edith Stein conseguiu reunir empaticamente as duas religiões em si por motivo da estrutura humana. Stein testemunha, a partir de sua experiência, que os valores da alma dos semelhantes é ponto de encontro e comunhão entre todos; ali, mora o mistério da religião em sua via ética. É exemplar o respeito às culturas e às religiões, demonstradas pelo exemplo do cristianismo e do judaísmo abraçados por Stein com igual patrimônio espiritual-ético. Portanto, a empatia apontada pela fenomenóloga deve ser tomada como base ao diálogo inter-religioso: a experiência sensível-psíquica no contato, e o dado de abertura espiritual, geram o conhecimento entre as pessoas humanas, sendo também caminho para a unificação dos povos.⁷⁵³

Desse modo, o diálogo tendo como base a *Einführung* (empatia) torna-se caminho ao perdão; e reconhecimento do outro como imagem e semelhança de Deus; não serviria apenas de processo dialógico entre os que compõem as religiões, mas entre todos os seres humanos. Por fim, o diálogo gera a vida, a comunhão e a fraternidade, a paz verdadeira e a justiça, a abnegação e a mansidão,⁷⁵⁴ a cooperação mútua e a verdade,⁷⁵⁵ a prudência e o amor,⁷⁵⁶ o respeito à diversidade das religiões.⁷⁵⁷ Desse modo, reprovar-se-á toda espécie de discriminação contra a raça, a cor, e a religião; e, no que se refere ao antissemitismo, e a outras formas hegemônicas, que sejam condenadas sem delongas por toda a Humanidade.⁷⁵⁸ A esse respeito, se faz válido o comentário da sobrinha de Edith Stein, Suzanne

⁷⁵² SILVA, L. C. C., Edith Stein, p. 171-182.

⁷⁵³ SILVA, L. C. C., Edith Stein, p. 171-182.

⁷⁵⁴ UR 779.

⁷⁵⁵ *Falai a verdade (Dab'ru Êmet)* é uma declaração judaica que aponta as raízes comuns das duas religiões abraâmicas, o cristianismo e o judaísmo: a fé monoteísta que afirma existir um único Deus. Segundo Luís Carlos, a linguagem desse documento poderá ser muito bem interpretada a partir da *Einführung* (empatia); pois falar a verdade necessita da intersubjetividade, do diálogo, do respeito e da fraternidade. *Dab'ru Êmet* tem perfeita sintonia com o documento do Concílio do Vaticano II *Nostra Aetate* (SILVA, L. C. C., Edith Stein, p. 164, 166).

⁷⁵⁶ NA 1583.

⁷⁵⁷ SILVA, L. C. C., Edith Stein, p. 138, 142, 159-160.

⁷⁵⁸ NA 1592, 1596.

Batzdorff, presente com outros vinte e sete parentes, em Colônia (Alemanha) no dia da beatificação da tia carmelita:

Pode-se ser judeu e, todavia, estar presente, em Colônia, em honra de Edith Stein. Há, entretanto, motivo de amargura: milhões de pessoas olham o Papa beatificar nossa tia. Mas, em 1933, ela não recebeu nenhuma resposta do Papa quando tentou atrair sua atenção sobre o destino dos judeus. Apesar disso, considero a beatificação de minha tia como a vontade da Igreja católica de melhorar suas relações com os judeus, e como um sinal de penitência pelo que poderia ter feito e não fez.⁷⁵⁹

Por fim, subsiste uma consistente reflexão pneumatológica steiniana que poderia servir de base a se pensar o diálogo inter-religioso:⁷⁶⁰ de que o Espírito Santo, assim como é responsável pela dinâmica interrelacional na Santíssima Trindade como plenitude e dom de si às outras Pessoas divinas,⁷⁶¹ também “sai” da Trindade ao encontro das criaturas, pois lhes oferece os dons divinos;⁷⁶² e ensina o ser humano a sair de si, indo ao encontro de outrem através da empatia – ato exclusivamente humano e imagem da pericorese trinitária.

A Trindade, como dom total em dinâmica interna de amor, despoja e conserva – concomitantemente – a sua essência entre as três Pessoas; igual ato é a forma mais pura e perfeita da realização do espírito, segundo Edith Stein.⁷⁶³ A exemplo da Trindade, Una e múltipla, se encontra um caminho para realizar um diálogo inter-religioso.

4.3. Conclusão

De igual maneira, como ocorreu um crescendo aos capítulos anteriores da presente dissertação sobre o tema do ser humano, tal desenvolvimento se repetiu quanto à noção de *imago Dei* neste último capítulo. Entretanto, esse conceito clássico da teologia, no pensamento steiniano, deixa de se referir somente aos seres pessoais (humanos e anjos), sendo alargado ao englobar toda a Criação: a

⁷⁵⁹ BATZDORFF, S., Palavras da sobrinha de Edith Stein, p. 44. O fato mencionado por Suzanne diz respeito à carta escrita e enviada por Stein ao Papa Pio XI, que se encontra no primeiro capítulo desta dissertação.

⁷⁶⁰ SILVA, L. C. C., Edith Stein, p. 182.

⁷⁶¹ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 432-433.

⁷⁶² STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 433.

⁷⁶³ STEIN, E., Ser finito y ser eterno, p. 376.

imagem da Trindade foi impressa sobre toda a multiplicidade do criado. Essa reflexão, apesar de seu foco não ser o criado, traz acréscimos pontuais e novos à teologia da Criação. Seguindo essa esteira, está a questão da *analogia entis* (analogia do ser), utilizada pela filosofia clássica e pela teologia cristã, que, no último caso, é utilizada para se pensar a Deus; condenada por alguns teólogos protestantes, deveria ser substituída por uma *analogia fidei* (analogia da fé), e como saída do setor teológico católico, apontou-se uma *analogia Christi* (analogia em Cristo), pois a *analogia entis* encontra a Cristo como ápice.

Stein, recorrendo a uma terceira via, a *analogia Trinitatis* (analogia da Trindade), engloba tudo isso: corrobora a *analogia entis*, apresentando o ser real no mundo a partir da essência aristotélico-tomasiana como via mais acertada de acesso ao sentido do Ser eterno; e a aplica à luz da verdade de fé da Trindade, pois o mundo é visto pela pensadora, em analogia, como imagem da Trindade.

A partir disso, Stein analisa a multiplicidade dos seres no mundo, pois na Trindade já subsiste uma unidade na diversidade. Quanto à imagem da Trindade nas criaturas inanimadas, a autora aponta a Deus Pai, como *Proto-ousía*, fundamento de todo ser concreto puro. Elas são “informadas” temporalmente, e apesar de não serem constituídas de corporeidade ou de uma alma, nem de espírito caracterizado como consciência, liberdade e vida espontânea. Stein afirma que toda a “informação” material já significa um reflexo do espírito; essas criaturas são imagens do desprendimento e da comunicação trinitária, não segundo a matéria, mas na dimensão espiritual.

Por sua vez, a imagem trinitária nos seres vivos impessoais – os vegetais e os animais não humanos –, é caracterizada também por analogias: a sua suficiência e a autoconservação são imagem da vida permanente e particular do Pai eterno; a forma delimitada e a unidade que se bastam em si mesmas, como vida plena de sentido ou produto dos conteúdos, são imagem do *Logos* divino; e a força de desprendimento de suas essências como dom da fecundidade ou irradiação da essência, imagem do Espírito Santo.

Para falar da imagem da Trindade no ser humano, Stein realiza sua pesquisa à luz da Sagrada Escritura, do pensamento agostiniano e em Tomás de Aquino, e dá à questão uma posição original. Para Agostinho, que concebia a alma humana como a imagem da Trindade, é o justo amor de si mesmo, como amor ao próximo como a si mesmo em Deus, e a Deus por Ele mesmo, um

capacitador para que alma humana imite a Trindade. Para Tomás, que seguiu a proposta de Agostinho, as processões intradivinas eram análogas à atividade da inteligência e da vontade humanas, porque a *imago Dei* necessitava da imagem de natureza intelectual presente nos seres pessoais, não somente a mera semelhança (vestígio), como ocorria no restante da Criação.

Edith Stein admite a imagem divina particularizada no espírito humano, entretanto alarga tal pensamento: a autora, concebendo na alma não apenas uma *forma corporis* (como pensava o Aquinate), mas como forma de toda a estrutura humana – *corpo-alma-espírito* – concebe o ser humano, por inteiro, como a imagem da Trindade. Tal reflexão de Stein, que valoriza a corporeidade humana e aponta uma dignidade a toda a estrutura humana, poderia ser utilizada até mesmo nas questões éticas e bioéticas, por exemplo: o respeito ao ser humano, desde sua concepção até à sua velhice, pois é imagem e semelhança de Deus.

A valoração do humano por Stein, como uma unidade na diversidade, tal qual a vivência das Pessoas trinitárias, aponta para a questão do respeito às diferenças sociais e do formar comunidade. A abertura humana pode ser um reflexo da ação em saída do *Deus-Logos* e do Espírito Santo na Criação. O *Logos* divino – como unidade e plenitude de sentido, arquétipo de todas as unidades finitas em seus sentidos –, e o Espírito Santo – arquétipo da vida e da Criação –, agem em unidade na missão de plenificar tudo quanto existe. Tal ação da Segunda e da Terceira Pessoa da Trindade, não sendo concorrente, diz do que subsiste no âmbito interno trinitário: eterna doação do *Eu eterno* a um *Tu eterno*.

Apontou-se ainda uma rica e aprofundada pneumatologia na reflexão de Stein, pela qual a autora reflete a Terceira Pessoa da Trindade em sintonia com seu modo pessoal e feminino, pois o Espírito Santo, apresentado como Criador, é característica da maternidade: força de serviço ou amor serviçal; Pessoa da vida e do amor que se derrama sobre todas as criaturas. E o melhor protótipo entre as criaturas, escolhido como imagem do ser feminino, mais perfeita das criaturas, foi a Virgem Maria: sinal e lugar de encontro de perfeita sponsalidade entre Deus e a Criação, perfeita receptividade humana como imagem da Trindade.

A antropologia filosófica que Stein realizou teve como ápice a Santíssima Trindade; ao mesmo tempo que realizou uma antropologia trinitária, abordou uma ontologia da Trindade. À luz da fé trinitária, Stein refletiu o ser humano; do mesmo modo, ascendeu ao sentido do Ser eterno. Essa sua antropologia trinitária

tem traços do humanismo agostiniano, com elementos escotistas e tomasianos, além de sua fenomenologia; se entrelaçam, desse modo, a ontologia, a antropologia teológica, a intersubjetividade, a mística e a Trindade.

Stein utiliza toda essa interdisciplinaridade e imbricamento de fontes para falar do complexo *fenômeno ser humano*. Ao conhecer sua estrutura *corpo-alma-espírito*, assim como uma perfeita unidade dos níveis naturais da matéria, do vegetal, do animal e do espiritual, o ser humano já inicia seu caminho a uma integração ecológica, porque microcosmos, necessita começar a partir de si. Depois, reconhecendo-se “osso dos ossos” do macrocosmos, deve abrir-se ao caminho proposto pela *Laudato Si’* de uma ecologia integral.

Tal reflexão e *práxis* ecológicas são apontadas para se resolver a grande crise socioecológica que se abateu sobre todos; ecologia que tem como modalidade o ecocentrismo, com foco nos ecossistemas do planeta interligados ao ser humano, dentro de um discurso de sustentabilidade socioambiental. Os grandes e pequenos gestos, dentre eles o amor social, geram a cultura do cuidado pela Casa comum, e tem como exemplo os povos primitivos e os camponeses originários. Já se estaria, assim, dentro do convite para uma conversão ecológica, como retorno à graça, sinalizada pela contemplação da Criação, para ouvir a mensagem do Deus Trino no *Livro da Criação*, e pela compaixão, amor carinhoso e cuidadoso por tudo e por todos.

Por fim, tomou-se como exemplo de diálogo inter-religioso a vivência existencialmente aberta e dialogal de Edith Stein, *práxis* ético-religiosa como diálogo entre judaísmo e cristianismo. A clareza eclesiológica da autora, que percebeu a vontade divina se cumprir tanto na Igreja visível quanto de forma misteriosa, pela ação do Espírito Santo, entre aquelas pessoas além dos limites institucionais da Igreja.

Outrossim, a vida mística da autora testemunhada pela busca da verdade, por meio de uma séria pesquisa acadêmica, apontou a estrutura da alma humana, imagem do castelo interior de Teresa de Jesus, como ponte universal ao diálogo entre todos. Todo ser humano tem uma alma e, portanto, poderá acessar o seu centro em uma experiência com o Divino – para os cristãos, o Deus-Trindade. Além disso, a alma é lugar da experiência empática, pressuposto dinâmico à vivência do diálogo inter-religioso, humano-social reflexo da Comunidade trinitária. Edith Stein pode ser nomeada, por mérito, como a precursora do diálogo

judaico-cristão, como afirmou Luís Carlos de Carvalho neste estudo; pois abraçou empaticamente as duas tradições em si, demonstrando que elas coadunam as mesmas riquezas ético-religiosas.

5

Conclusão geral

Porque se seguiu os resultados das análises fenomenológicas de Edith Stein, provenientes da filosofia husserliana como “retorno às coisas mesmas”, a imposição da presente pesquisa tem esse viés. Entretanto, apesar da interdisciplinaridade entre a antropologia filosófica de Stein e a teologia, sua natureza é prevalentemente teológica. Ao trazer os conceitos da Corporeidade, da Criação e da Trindade ao centro deste trabalho, buscou-se indagar deles – para dizerem o que são, a partir de sua essência –, uma contribuição em relação ao tema da ecologia integral, conforme o objetivo principal da pesquisa apontado na *Introdução* do trabalho. Ensaaiou-se, desse modo, uma *fenomenologia da pessoa humana*, uma *fenomenologia da corporeidade*, uma *fenomenologia da Criação* à luz da ontologia da Trindade proveniente da reflexão da autora alemã; tudo isso para poder falar da *fé no corpo*, da *fé na Criação* e da *fé na Santíssima Trindade*, construída em torno de uma reflexão ecológico-teológica.

O primeiro capítulo da pesquisa, ao apresentar o contexto histórico, filosófico e teológico no qual se enquadrrou Stein – de cisões e desnorreios humanos, que deram à autora uma visão mais ampla daquele momento, assim como a abertura e a compaixão ao sofrimento humano –, trouxe respostas a alguns questionamentos atuais. Uma delas é a certeza do respeito devido ao ser humano como pessoa; primeiramente, por questão da fé cristã, por ser imagem e semelhança do *Deus-em-Pessoa*, ou melhor, em *Três Pessoas*; e pelo próprio valor de sua singularidade, no chamado a constituir comunidade como reflexo da Santíssima Trindade.

O genial conceito steiniano – “pessoa é uma essência individual de natureza intelectual” – aponta para o entendimento de Stein de que, não somente na individualidade humana está a dignidade de seu ser pessoa, mas na relação com os outros, tocando profundamente o contexto contemporâneo. Tal pensamento, proveniente da complementação que a autora realizou em sua filosofia a partir de autores como Boécio de Roma, Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino e Duns Escoto, aponta para o núcleo responsável por tal mudança: o encontro da fenomenóloga com Jesus Cristo.

O segundo capítulo, tendo como objetivo expor o tema da corporeidade humana, trouxe uma teologia do corpo: temática de cunho antropológico importante ao campo da teologia sistemática atual. Projetou-se a necessidade de uma consciência mais pontual a respeito da unidade humana, sem mitigar a característica de sua complexidade: sua corporeidade é marcada por ser *corpo-alma-espírito*, sinônima de ser pessoa – seja espécie feminina ou masculina –, como imagem e semelhança do Deus Trino, e como expressão de seu interior mais profundo.

Tendo como fio condutor o mistério da Encarnação do Verbo divino, relembrou-se que no centro da teologia da Criação está a mediação crística com ação criadora e recapituladora universal. O *Logos* eterno, assumindo a corporeidade humana, em Sua Carne e criaturidade, entrou na história plenamente; tornou-se Cabeça da Humanidade e, ao entrar no conjunto da Criação, a assumiu como Seu Corpo Místico. Desse modo, o tema da corporeidade ampliou-se, porque elemento mediador de capital importância entre os seres humanos, Cristo e a Criação.

O terceiro capítulo, tratando do mistério central da fé cristã – a Trindade –, o qual Stein acessou para constituir seu estudo sobre o uno e o múltiplo, teve como foco de estudo a imagem da Santíssima Trindade em toda a Criação. Com perspicácia e originalidade, a pensadora alemã contribuiu à presente pesquisa, a respeito da relação analógica entre o Ser eterno e os seres finitos na Criação, *analogia entis* da pericorese intratrinitária. Dentro da concepção de Edith Stein, as criaturas inanimadas, os vegetais, os animais não humanos e o ser humano são imagem da Trindade. De fato, a Trindade, ao iluminar o ser humano, o conclama a iluminar a Criação: a corporeidade humana, tendo como arquétipo a Trindade, cujo *corpo* é imagem do Verbo divino; a sua *alma*, a imagem de Deus Pai; e o *espírito*, como sinônimo de abertura, a imagem do Espírito Santo.

O ser humano, portanto, é a perfeita imagem da Trindade, pois traz em si os elementos do macrocosmos – o mineral, o vegetal e o animal –, referidos pela autora com certa “gradualidade” de perfeição, em analogia, ao aproximar-se da perfeição do Criador. Tal multiplicidade, presente no ser humano, espelho da semelhança com o criado, aponta para a imanência trinitária, unidade constituída na diversidade das Três Pessoas divinas. Desse modo, na Criação resplandece a gratuidade, o amor-doação e a liberalidade divinas; a economia trinitária diz

daquela dinâmica intratrinitária de recebimento-doação de um *Eu eterno* a um *Tu eterno*, ocorrida na geração do Filho eterno e na “saída” do Espírito Santo antes do tempo, em sua transcendência; e, em economia, no tempo histórico, quando essas Duas mãos do Pai criaram tudo. Ainda no terceiro capítulo, apresentaram-se mais elementos sobre a antropologia filosófica trinitária de Stein: recapitulação do que fora dito em toda a pesquisa, pois a autora realizou não somente uma antropologia trinitária, mas, concomitantemente, uma ontologia da Trindade.

Quanto ao tema da ecologia integral, que já se inicia desde quando o ser humano, ao conscientizar-se de sua estrutura unitária, faz comunhão com os outros seres humanos, desenvolve a Grande comunidade humana; pois somente em comunhão, se poderá trabalhar em prol da *Casa comum*, sob a efigie da responsabilidade e do cuidado comum. Aqui se encontra a resolução, segundo a *Laudato Si'*, ao problema socioecológico: a ganância de alguns em tudo ter, sinônimo do egoísmo e da irresponsabilidade com o ambiente e os seres humanos menos favorecidos, deve passar a uma conversão ecológica.

Tal conversão parte do interior ao exterior, e realiza uma teia de cooperação e solidariedade do bem capaz de romper com o círculo vicioso do mal original, princípio de todos os males sobre a terra; dentre eles, de o humano querer estar como centro absoluto de tudo – o antropocentrismo –, e ocupar o lugar de Deus – a idolatria –, na Criação. Para tal fechamento, a empatia (*Einfühlung*) torna-se remédio salutar, pois, tendo como fonte e origem a pericorese trinitária como plena doação de si, está em potência em cada ser humano, imagem e semelhança da Trindade. Exemplo dessa abertura é o diálogo com os outros seres humanos, inclusive no âmbito das outras religiões: diálogo inter-religioso realizado por Edith Stein quando uniu em si judaísmo e cristianismo através do ato empático. A pensadora, através de seu testemunho religioso e pacifista, poderá ser nomeada como a precursora do diálogo judaico-cristão.

Um grande fio condutor teceu toda a dissertação, não necessitando de capítulo ou seção para este tema: a empatia (*Einfühlung*), requisito oriundo da tese doutoral de Edith Stein em 1917. Sendo um ato humano *sui generis*, capacita a abertura humana aos outros seres humanos e às criaturas. No primeiro capítulo da pesquisa, ao se afirmar o ser humano como pessoa, tal característica fala dos seres espirituais (anjos e seres humanos) que, ao compartilharem com o Ser eterno tal característica, são capazes de sair de si sem nada perder. Por isso, ao se tratar do

tema da pessoa humana como reflexo da Trindade, a tem como protótipo de toda intersubjetividade. No segundo capítulo, a corporeidade foi apresentada como mediadora para a empatia, pois, sendo a porta de entrada ao mundo, expressa e transparece o interior de cada ser humano. O Verbo divino, ao assumir a humanidade, toma uma carne humana capaz de sentir compaixão, misericórdia e empatia por seus irmãos e irmãs, e por toda a Criação; a ponto de, unindo-se a todos, “numa só carne”, tornar-se Cabeça da Humanidade e de toda Criação.

No terceiro capítulo – abarcado também pelo tema da empatia –, a grande gratuidade, liberalidade e comunicação da Trindade é simbolizada em sua marca, selo, imagem deixada na Criação: o criado imita a Trindade em tais características, podendo dar-se a todos, inclusive ao ser humano, hospedando-o como uma mãe que, ao gerar um filho, cuida dele, protege-o e o mantém. Essa mesma simbologia foi seguida por Stein ao falar do Espírito Santo Criador, tal qual a “mão de uma mãe”, não existindo melhor símbolo para falar da empatia. De igual modo, o ser humano deve cuidar da Criação.

Edith Stein contribuiu com seu pensamento com traços do feminino na presente pesquisa. A delicadeza e a poética das palavras da autora na segunda parte de sua obra magna, *Ser finito e ser eterno*, amplamente utilizada nesta pesquisa, foi um diferencial ao tratar de temas tão complicados e científicos. Exemplo disso foi a seção *O Verbo divino e o Espírito Santo na Criação*, quando foi utilizada a poesia composta pela autora para a festa litúrgica de Pentecostes em 1942. As palavras ricamente escolhidas por Stein para falar do Espírito Santo, apontam para sua grandeza de alma e sua feminilidade, que, segundo os especialistas no assunto, foram utilizadas ao tratar da formação do feminino em suas conferências.

Quanto ao tema da ecologia integral, apesar de Stein não o citar diretamente em suas análises, ao falar dos animais e dos vegetais, por exemplo, deixa perceber o entendimento de o criado ser um conjunto com o ser humano; e isso é identificado ainda mais em sua fase cristã. Expressões como o “Corpo místico da Criação” e a santa Missa como “grande Eucaristia da Criação”, e a sua afirmação categórica da Criação como imagem da Trindade; além de repropor o ser humano, dentro do plano da salvação, como corredentor ou salvador das criaturas, por saber-se responsável pela Criação. Conduz-se a afirmar que a reflexão de Edith Stein, dentro do tema da ecologia integral, tem certas

semelhanças com a encíclica *Laudato Si'*. Além desse comentário, é o caso da questão da educação (formação) ecológica, no VI capítulo da Encíclica, como proposta de mudança profunda das mentalidades, especialmente dos jovens, para o futuro do planeta.

A presente dissertação entendeu que o tema da ecologia integral pode ser traduzido como teologia da Criação; sendo o modo como a ecologia deve ser tratada dentro dos parâmetros da teologia atual. Assim, é de importância para o cristianismo ocidental como o retorno a essa doutrina; pois (re)conduz os cristãos e cristãs ao centro da fé: a Santíssima Trindade, o Deus Criador de todas as coisas. Somente a partir de tal mudança o meio ambiente será visto como Criação, recebendo seu devido lugar no plano divino da Salvação, como foi querido originalmente pelo Deus Trino. O cristão testemunhará isso aos outros seres humanos, contribuindo ainda mais para a mudança de mentalidade ecológica; livrar-se-á do incômodo originado pela acusação de ser o iniciador do prejuízo causado ao meio ambiente, motivado pela má compreensão bíblica, como no caso da passagem do Gênesis sobre o mandato divino de “dominar” a terra. Desse modo, a contribuição da presente pesquisa ao tema da ecologia integral provém de dentro da reflexão teológica: considerando a Trindade que cria a multiplicidade das criaturas como *Livro* para se comunicar aos seres humanos; e da antropologia filosófica, considerando o ser humano uma unidade de relações com os outros humanos e com a Criação; e, como princípio elementar a isso, a sua corporeidade.

Referências bibliográficas

AGNELO, G. M. O corpo e os desafios atuais: ética e teologia. In: PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A FAMÍLIA. **Lexicon: termos ambíguos e discutidos sobre a família, vida e questões éticas**. Brasília: Edições CNBB, 2007. p. 161-169.

ALES BELLO, A. **A fenomenologia do ser humano**. Bauru-SP: Edusc, 2000.

ALES BELLO, A. A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica. In: CARVALHO, A. M. A.; MOREIRA, L. (Orgs.). **Família, subjetividade e vínculos**. São Paulo: Paulinas, 2007a. p. 59-82.

ALES BELLO, A. Epílogo. In: BERTOLINI, A. **Empatía y Trinidad en Edith Stein: fenomenología, teología y ontología en clave relacional**. Salamanca: Secretariado trinitario, 2013. p. 619-622.

ALES BELLO, A. Família e intersubjetividade. In: CARVALHO, A. M. A.; MOREIRA, L. (Orgs.). **Família, subjetividade e vínculos**. São Paulo: Paulinas, 2007b. p. 83-106.

ALES BELLO, A. **Il senso del sacro: dall'arcaicità alla desacralizzazione**. Roma: Castelvechi, 2014a.

ALES BELLO, A. “Intrapessoal” e “interpessoal”: linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica. In: SAVIAN, J. **Empatia, Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas**. São Paulo: Loyola, 2014b. p. 9-29.

ALES BELLO, A. **Introdução à fenomenologia**. Bauru-SP: Edusc, 2006.

ALES BELLO, A. Introduzione per Natura, persona e mistica. In: STEIN, E. **Natura, persona e mistica: per una ricerca cristiana della verità**. 3. ed. Roma: Città nuova editrice, 2002. p. 5-28.

ALES BELLO, A. **L'antropologia duale come imago Dei**. Memorandum: memória e História em Psicologia – Periódicos UFMG, v. 35, p. 84-99. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6874>. Acesso em: 26 jun. 2022.

ALES BELLO, A. **Pessoa e comunidade – Comentários: Psicologia e Ciências do Espírito de Edith Stein**. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

ALES BELLO, A. *Presentazione a Essere finito e essere eterno*. In: STEIN, E. **Essere finito e essere eterno**: per una elevazione al senso dell'essere. Roma: Città Nuova, 1992. p. 9-29.

ALES BELLO, A. **Tutta colpa di Eva**: antropologia e religione dal femminismo alla gender theory. 4. ed. Roma: Castelvechi, 2020.

ALES BELLO, A. *Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità in Edith Stein*. **Rivista Teresianum**, Roma, p. 49-59, I-II, 1999.

ALEXANDRE, J. Pressupostos filosóficos e implicações teológicas da corporeidade na polêmica antidocetista de Tertuliano. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Orgs.). **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 81-107.

ALFIERI, F. **A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein**: a questão da individualidade. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ALFIERI, F. **Pessoa humana e singularidade em Edith Stein**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ÁLVARES, T. **100 fichas sobre Teresa de Jesus**: para aprender e ensinar. São Paulo: Edições Carmelitanas, 2011.

AMADO, J. P. Realmente livres? A ambiguidade antropológica dos ambientes urbanos. In: RUBIO, A. G. **O humano integrado**: abordagens de antropologia teológica. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 23-46.

BAPTISTA, P. A. N., A redução da natureza a objeto, produto e meio de produção e o horizonte do bem viver e da ecologia integral. In: GONZAGA, W.; MORAES, A. O.; CARDOSO, M.T.F. (Orgs.). **Religião e crise socioambiental**. VII Congresso ANPTECRE PUC-Rio. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2020. p. 95-112. Disponível em: <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?from%5Finfo%5Findex=41&inoid=851&sid=3>. Acesso em: 20 de abril de 2021.

BARBOSA DA SILVA, W. L. Tu vens, eu já escuto os teus sinais. **Revista Pesquisas em Teologia**, [S.l.], v. 5, n. 9, p. 35-49. 2022. Disponível em: <http://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1655/964>. Acesso em: 10 jun. 2022.

BARCO, A. P. A concepção husserliana de corporeidade: a distinção fenomenológica entre corpo próprio e corpos inanimados. **Revista Synesis**, v. 4, n. 2, p. 1-12, ago./dez. 2012. Disponível em: https://www.academia.edu/64863414/A_Concep%C3%A7%C3%A3o_Husserliana_De_Corporeidade_A_Distin%C3%A7%C3%A3o_Fenomenol%C3%B3gica_Entre_Corpo_Pr%C3%B3prio_e_Corpos_Inanimados. Acesso em: 22 out. 2021.

BATZDORFF, S. Palavras da sobrinha de Edith Stein. **Revista mensageiro de Santa Teresinha** – Edith Stein: a loucura da cruz, Edição especial pela canonização de Santa Teresa Benedita da Cruz, p. 44, Ordem dos Irmãos Descalços da B.V.M do Monte Carmelo, São Paulo. 1998.

BERTOLINI, A. El Dios empático: la irreverencia de Edith Stein entre la fenomenología y la fe. **Revista Pistis Prax**, v. 8, n. 2, p. 211-243, maio/ago. 2016. Disponível em: https://redib.org/Record/oai_articulo1523692-el-dios-emp%C3%A1tico-la-irreverencia-de-edith-stein-entre-la-fenomenolog%C3%ADa-y-la-fe. Acesso em: 01 maio 2022.

BERTOLINI, A. **Empatía y Trinidad en Edith Stein**: fenomenología, teología y ontología en clave realacional. Salamanca: Secretariado trinitario, 2013.

BEVILÁQUIA, C. História Contemporânea. In: ENCICLOPÉDIA PRÁTICA JACKSON. **Enciclopédia Prática Jackson**: conjunto de conhecimentos para a formação autodidática. São Paulo: Editora Brasileira Ltda, 1960. p. 260-400. v. VIII.

BETSCHART, C. Regards d'Edith Stein sur le monde. **Revue Carmel** – revue trimestrielle de spiritualité chrétienne, L'homme spirituel et la création, n. 117, v. 10, p. 45-62, septembre. 2005. Disponível em: https://doc.rero.ch/record/29294/files/Betschart_Regards_d_Edith_Stein_sur_le_monde_Carmel_2005.pdf. Acesso em: 05 maio 2021.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 4 impr. São Paulo: Paulus, 2006.

BINGEMER, M. C. L. Crer e dizer Deus Pai, Filho e Espírito Santo (algumas reflexões sobre a teologia trinitária hoje). **Revista Atualidade Teológica**, ano V, n. 9, p. 181-203, jul/dez. 2001. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:R38EWoWRPgIJ:https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/50937/50937.PDF+&cd=13&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 20 set. 2021.

BINGEMER, M. C. L.; MILLEN, M. I. C. Corporeidade e violência: o templo profanado. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Org.). **Corporeidade e teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 143-230.

BOFF, L. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BRÄNDLE, F. Fe en la creación e historia salvífica ante la crisis del medio ambiente. **Revista Espiritualidad**, n. 186, v. 46, p. 37-52, ene./mar. 1987.

BRUSTOLIN, L. A.; TEIXEIRA, P. E. A educação em Edith Stein: breve análise histórica e conceitual. In: PERETTI, C.; DULLIUS, V. F. (Orgs.). **A arte de**

educar por uma pedagogia empática em Edith Stein. Curitiba: Editora Appris, 2018. p. 25-49.

CARDOSO, M. T. F. Diálogo da misericórdia: estudo sobre um tema da Bula *Misericordiae Vultus*. **Revista Atualidade teológica**, v. 20, n. 44, p. 599-622, set./dez. 2016. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27764/27764.PDF>. Acesso em: 20 ago. 2021.

CASTELLANO, J. “La preghiera della Chiesa” – una rilettura teologica. **Rivista Teresianum**, n. 50, edizione speciali, p. 173-194. 1999.

CATÃO, F. A teologia do Espírito Santo: novas perspectivas. **Revista de cultura teológica**, v. 17, n. 66, p. 93-112, jan./mar. 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15493/11572>. Acesso em: 12 jun. 2022.

CELAM. **Documento de Puebla:** Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. São Paulo: Paulinas, 1979.

CNBB; CELAM. **Documento de Aparecida:** texto conclusivo da V Conferência Geral do episcopado Latino-americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas/Paulus, 2011.

COBLIN, J. Cristianismo e corporeidade. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIÃO (Org.). **Corporeidade e teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 7-20.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ (CDF). **Declaração Dominus Iesus** – sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2000. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html. Acesso em: 06 out. 2022.

CHALMERS, J.; MACCISE, C. **Perder para ganhar:** o itinerário da Beata Teresa Benedita da Cruz (Edith Stein) – Carta circular dos Superiores Gerais OCD e O. Carm por ocasião de sua canonização. Roma: Edições carmelitanas, 1998.

CHARDONNENS, D. Edith Stein et le mystère de l’Eglise. **Rivista Teresianum**, n. 51, Gen./lug., p. 57-83. 2000.

CHAUVET, L-M. Os sacramentos ou o corpo como caminho de Deus. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Orgs.). **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 109-116.

CRISAN, T.; PALAZZINI, P. Decretum de heroicitate virtutum ven. S.D. Teresiae Benedictae a Cruce (in saec. Edith Stein), Monialis professae, O.C.D. In:

CARMELITARUM DISCALCEATORUM. **Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum**. Romae: Curia Generalis O.C.D., 1987. p. 83-88.

DALABEleta, E. Uma mulher nas entrelinhas do Concílio Vaticano II: análise de um fragmento eclesiológico de Edith Stein. **Revista Atualidade teológica**, a. 15, n. 39, p. 512-525, set./dez. 2011. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20483/20483.PDF>. Acesso em: 13 abr. 2021.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2007.

DICIONÁRIO DE ALEMÃO-PORTUGUÊS. Abbild, Abbildverhältniss, Urbild. In: DICIONÁRIO DE ALEMÃO-PORTUGUÊS. **Dicionário de Alemão-português** – edição revisada. 2. ed. São Paulo: Dicionário Editora; Porto Editora, 2009a. p.14, 1007, 1024.

DICIONÁRIO DE ALEMÃO-PORTUGUÊS. Bildung. In: DICIONÁRIO DE ALEMÃO-PORTUGUÊS. **Dicionário de Alemão-português** – edição revisada. 2. ed. São Paulo: Dicionário Editora; Porto Editora, 2009b. p. 210.

ESCALERA, F. M. Edith Stein, testigo de la fe. **Revista de Espiritualidad**, n. 290, v. 73, p. 123-138, ene./mar. 2014.

FERRAZ, C. G. **O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral**: estudo sobre a contribuição do Papa Francisco especialmente com a *Laudato Si'* para o diálogo inter-religioso. Rio de Janeiro, 2020. Dissertação. 149 p. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de teologia. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/48527/48527.PDF>. Acesso em: 06 ago. 2022.

FORTE, B. **A Trindade como história**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRANGIOTTI, R. **História das heresias**: conflitos ideológicos dentro do cristianismo (séculos I-VIII). 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**: sobre a fraternidade e a amizade social. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020a. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em: 20 de abril de 2021.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Laudato Si'**: sobre o cuidado da Casa comum. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2015a. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 20 de abr. de 2021.

FRANCISCO, PP. **Exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html. Acesso em: 20 de abril de 2021.

FRANCISCO, PP. **Misericordiae Vultus**: Bula de proclamação do Jubileu extraordinário da misericórdia. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2015b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Acesso em: 05 maio 2021.

GARCÍA-ALÓS, J. L. M. **El “Existencial sobrenatural”**: clave interpretativa de la antropoteología de Karl Rahner. 1993. 288p. Tese (Doutorado) – Facultat de teologia de Catalunya, departamento de teologia sistemática.

GAUDIO, D. A immagine della Trinità. L’antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein: l’itinerario antropologico steiniano fra conoscenza ed esperienza. **Rivista Teresianum**, Roma, ano LV, p. 77-113, 2004. v. I.

GAUDIO, D. A immagine della Trinità. L’antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein: il “fenomeno uomo” tra filosofia e teologia. **Rivista Teresianum**, n. 75, v. 35, p. 365-393, jun./dec. 2003. v. II.

GAUDIO, D. A immagine della Trinità. L’antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein: a Immagine di Dio. Antropologia trinitária. **Rivista Teresianum**, n. 76, v. 36, p. 83-115, gen./dec. 2005. v. III.

GAUDIO, D. A immagine della Trinità. L’antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein: l’uomo redento in Cristo e antropologia cristologica. **Rivista Teresianum**, Roma, ano LV, p. 395-431, 2004. v. IV.

GELBER, L. Préface des éditeurs. In: STEIN, E. **L’être fini et l’être éternel**: essai d’une atteinte du sens de l’être. Louvain: Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1972. p. 7-28.

GELBER, L.; LEUVEN, R. Prefácio da primeira edição de 1959. In: STEIN, E. **A mulher**: sua missão segundo a natureza e a graça. São Paulo: Ecclesiae, 2020. p. 11-43.

GERL-FALKOVITZ, H-B. A história cultural alemã nas décadas de 1910-1930: o contexto de Edith Stein. **Revista O pensamento de Edith Stein**: escritos críticos, Faculdade Dehoniana, ano 15, n. 2, p. 15-50, jul./dez. 2016.

GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A; SCOLAS, A. (Orgs.). **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 35-79.

GESCHÉ, A. **O Cosmo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

GOMES, T. F.; MACHADO, E. R. B. Teologia da eucaristia em Teilhard de Chardin. **Revista de cultura teológica** – Teologia PUC-SP, n. 101, p. 122-137, jan./abr. 2022. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/55698/39501>. Acesso em: 30 jul. 2022.

GÓMEZ, M. R. **Edith Stein y el “De veritate” de Tomás de Aquino**: resúmenes, introducciones y comentarios de Edith Stein al “De Veritate” de Tomás de Aquino. USA: Internacional Academy of Philosophy Press, 2018.

GOTO, T. A.; LIMA, T. M. Esboço para uma Teoria da personalidade a partir da fenomenologia de Edith Stein. In: PERETTI, C.; DULLIUS, V. F. (Orgs.). **A arte de educar por uma pedagogia empática em Edith Stein**. Curitiba: Editora Appris, 2018. p. 51-78.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. Maria Cristina Bittencourt (Trad.). 11. ed. Campinas-SP: Papirus, 2001. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5290521/mod_resource/content/1/guattari-as-tres-ecologias.pdf. Acesso em: 27 set. 2022.

GYRÃO, M. L. S. **Justiça a Edith Stein**. Rio de Janeiro: Fábrica de livros, 2010.

HERBSTTRITH, W. Edith Stein: vida, obra, mensaje. **Revista de Espiritualidad**, n. 183, v. 46, p. 277-300, abr./jun. 1987.

HERBSTTRITH, W.; RICHARD, M-D. Conversão. **Revista mensageiro de Santa Teresinha** – Edith Stein: a loucura da cruz, Edição especial pela canonização de Santa Teresa Benedita da Cruz, p. 15-18, Ordem dos Irmãos Descalços da B.V.M do Monte Carmelo, São Paulo. 1998.

HERRMANN, F-W. Prefácio. In: ALFIERI, F. **A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein**: a questão da individualidade. São Paulo: Perspectiva, 2016. p. 11-13.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia***: sobre a Eucaristia na sua relação com a Igreja. Roma: Editora Vaticana, 2003. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html. Acesso em: 09 ago. 2022.

JOÃO PAULO II, PP. **Homilia do Papa João Paulo II na cerimônia de canonização de Edith Stein** – 11 de outubro de 1998. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_11101998_stein.html. Acesso em: 06 out. 2022.

JOÃO PAULO II, PP. **Teologia do corpo**: o amor humano no plano divino. 2. ed. São Paulo: Ecclesiae, 2019.

JUNGES, J. R. Ecologia integral e justiça ambiental no cuidado da “casa comum”. IHU on-line – **Revista do Instituto Humanitas Unisinos** – o ECOMenismo de Laudato Si’, da crise ecológica à ecologia integral, n. 469, p. 104-110, ano XV. 2015. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao469.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2021.

KASPER, W. **Jesús, el Cristo**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1986.

KEHL, M. R. As máquinas falantes. In: NOVAES, A. (Org.). **O homem-máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das letras, 2003. p. 243-260.

KUSANO, M. B. **A antropologia de Edith Stein**: entre Deus e a filosofia. São Paulo: Ideias & letras, 2014.

LADARIA, L. F. **Antropologia teológica**. Roma: Edizioni Piemme; Università Gregoriana Editrice, 1986.

LADARIA, L. F. **Grandeza do corpo humano**: perspectiva teológica. V Jornada sobre Ciência e cristianismo, Centro cultural Cordán – Faculdade de Teologia do Norte da Espanha e da Vicária de Cultura da Arquidiocese de Burgos, p. 141-156, Scribd. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/452362094/Grandeza-do-corpo-Humano-Perspectiva-Teologica-Luis-F-Ladaria-pdf>. Acesso em: 10 out. 2021.

LADARIA, L. F. **Introdução à antropologia teológica**. 7. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

LADARIA, L. F. **Jesus Christ**: Salvation of all. USA: Convivium press, 2008.

LADARIA, L. F. **Jesucristo, salvación de todos**. Madrid: Comillas; San Pablo, 2007.

LADARIA, L. F. **O Deus vivo e verdadeiro**: o Mistério da Trindade. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

LA PEÑA, J. L. P. Dualismo. In: PIKAZA, X.; SILANES, N. (Orgs.). **Dicionário teológico o Deus cristão**. São Paulo: Paulus, 1988. p. 231-235.

LAVIGNE, J-F. Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein: uma renovação fenomenológica do pensamento aristotélico-tomasiano. **Revista O pensamento de Edith Stein**: Escritos críticos, Faculdade Dehoniana, ano 15, n. 2, p. 101-124, jul./dez. 2016.

LEVY, L. O dualismo cartesiano. **Revista Lições de história de filosofia** – revista do Departamento de filosofia da UFRGS, p. 86-109. 2010. Disponível em:

<https://professor.ufrgs.br/lialevy/publications/o-dualismo-cartesiano-0>. Acesso em: 20 dez. 2021.

LIBANIO, J. B. **As lógicas da cidade**: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

LIBANIO, J. B. **Teologia da revelação a partir da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 1992.

LIMA, C. C. Os aliados ocultos de Hitler. **Revista Super interessante**: Nazismo S/A, São Paulo, edição nº 333, ano 27, n. 6, p. 24-39, maio, 2014.

LÓPEZ, J. P.; MARENGO, G.; SCOLA, A. **La persona umana**: antropologia teologica. Roma: Jaca book, 2000. v. 15.

LUNAS, T. H. M. Introducción. In: DIONISIO, Pseudo-Areopagita. **Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita**. 2. ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1995. p. 4-115.

MAC DOWELL, J. A. O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger. In: MAHFOUD, M.; SAVIAN FILHO, J. (Orgs.). **Diálogos com Edith Stein**: filosofia, psicologia e educação. São Paulo: Paulus, 2017. p. 13-46.

MADRE DEI, T. **Edith Stein**: en busca de Dios. 15. ed. España: Editorial Verbo Divino, 2014.

MAHFOUD, M. Formação da pessoa em Edith Stein. In: MAHFOUD, M.; SAVIAN FILHO, J. (Orgs.). **Diálogos com Edith Stein**: filosofia, psicologia e educação. São Paulo: Paulus, 2017a. p. 13-46.

MAHFOUD, M. Silêncio e interioridade pessoal em Edith Stein. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 29, n. 48, p. 840-864, set./dez. 2017b. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/22004>. Acesso em: 05 jun. 2020.

MANGANARO, P. **Fenomenologia da relação**: a pessoa humana em Edith Stein. Clélia Peretti (Trad.). Curitiba: Juruá, 2016.

MARIÑO, M. J. Llevamos en el corazón de Dios: el testimonio desde la teología de Karl Rahner. **Revista de Espiritualidad**, Madrid, v. 286, v. 72, n. 2, p. 11-115, ene./mar. 2013.

MEA, G. (Org.). Quid. In: MEA, G. (Org.). **Dicionário de italiano-português**. Porto (Portugal): Porto Editora, 1990. p. 768.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIRIBEL, E. **Edith Stein**: como ouro purificado pelo fogo. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2015.

MIRIBEL, E. **Edith Stein**: la vigne du Carmel. Paris: Éditions du Seuil, 1953.

MISSAGIA, J. O conceito husserliano de corpo: sua dualidade e função nas experiências perceptivas. **Revista Interfaces filosóficas**, v. 8, n.3, p. 196-208, 2017. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/O-CONCEITO-HUSSERLIANO-DE-CORPO%3A-SUA-DUALIDADE-E-Missaggia/ea9c413837ace03ee294cead7d40c7a50b2d599>. Acesso em: 20 out. 2022.

MOINGT, J. **Deus que vem ao homem**. Da aparição ao nascimento de Deus. São Paulo: Loyola, 2010. v. II.

MORA, J. F. Positivismo. In: MORA, J. F. (Org.). **Diccionario de filosofía**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1958.

MORAES, A. O. Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica da PUC-Rio. **Revista Atualidade teológica**, v. 23, n. 61, p. 149-179, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/37777/37777.PDF>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MOREIRA, S. R. **O corpo é o que nos une**: uma antropologia teológica integral a partir da teologia da libertação latino-americana. Rio de Janeiro, 2021. 152 p. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/53252/53252.PDF>. Acesso em: 27 jan. 2022.

MOSER, A. Corpo e sexualidade: do biológico ao virtual. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Org.). **Corporeidade e teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 142-176.

MURAD, A. Pecado e conversão ecológica: contribuição da ecoteologia para discussão acerca de “religião e consciência ecológica”. In: GONZAGA, W.; MORAES, A. O.; CARDOSO, M.T.F. (Orgs.). **Religião e crise socioambiental**. VII Congresso ANPTECRE PUC-Rio. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2020. p. 243-258. Disponível em: <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?from%5Finfo%5Findex=41&infoid=851&sid=3>. Acesso em: 20 de abril de 2021.

NABUCO, M. A. **Edith Stein**. Petrópolis: Vozes, 1955.

NEYER, M. A. Edith Stein, carmelita descalza. **Revista Espiritualidad**, n. 183, v. 46, p. 239-276, abr./jun. 1987.

NOGUEIRA, L. E. S. **O Espírito e o Verbo**: as duas mãos do Pai – a questão pneumatológica em Yves Marie-Joseph Congar. São Paulo: Paulinas, 1995.

NUNES, E. P. L. O desenvolvimento do ser pessoal em Edith Stein. Do núcleo à formação da pessoa. **Revista Franciscanum**, n. 175, v. 63, p. 1-23. 2021. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/348829174_O_desenvolvimento_do_ser_pessoal_em_Edith_Stein. Acesso em: 01 abr. 2022.

OLIVEIRA, P. R. F.; PAUL, C. Karl Rahner 100 anos. In: OLIVEIRA, P. R. F.; PAUL, C. (Orgs.). **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 13-23.

PAOLINELLI, M. Note sulla “filosofia cristiana” di Edith Stein. **Rivista Teresianum**, I-II, p. 87-128. 1999.

PARISE, M. C. I. Individualidade, corporeidade e percepção do outro. In: PERETTI, C.; DULLIUS, V. F. (Orgs.). **A arte de educar por uma pedagogia empática em Edith Stein**. Curitiba: Appris, 2018. p. 79-130.

PARISE, M. C. I. **Uma análise do masculino e do feminino segundo a antropologia de Edith Stein**. Library. 2022. Disponível em: <https://1library.org/document/q297xl6z-uma-analise-masculino-feminino-segundo-antropologia-edith-stein.html>. Acesso em: 15 mar. 2022. p. 1-28.

PAULO VI, PP. Constituição dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, Decretos e Declarações**. 12. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1968a. p. 37-113.

PAULO VI, PP. Constituição pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a atividade missionária da Igreja. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, Decretos e Declarações**. 12. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1968b. p. 349-399.

PAULO VI, PP. Constituição *Sacrosanctum Concilium*: sobre a sagrada liturgia. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, Decretos e Declarações**. 12. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1968c. p. 259-306.

PAULO VI, PP. Declaração *Nostra Aetate*: sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, Decretos e Declarações**. 12. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1968d. p. 617-625.

PAULO VI, PP. Decreto *Ad Gentes*: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, Decretos e Declarações**. 12. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1968e. p. 141-256.

PAULO VI, PP. Decreto *Unitatis Redintegratio*: sobre o Ecumenismo. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, Decretos e Declarações**. 12. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1968f. p. 307-347.

PEDROSA-PADUA, L. Cosmologia teológica para uma renovação antropológica. Caminhos de interação a partir de A. Garcia Rubio e A. Gesché. In: GONZAGA,

W.; MORAES, A. O.; CARDOSO, M.T.F. (Orgs.). **Religião e crise socioambiental**. VII Congresso ANPTECRE PUC-Rio. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2020. p. 137-151. Disponível em: <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?from%5Finfo%5Findex=41&infoid=851&sid=3>. Acesso em: 20 de abril de 2021.

PERETTI, C.; DULLIUS, V. F. Ser pessoa e a espiritualidade em Edith Stein. In: PERETTI, C.; DULLIUS, V. F.; (Orgs.). **A arte de educar por uma pedagogia empática em Edith Stein**. Curitiba: Editora Appris, 2018. p. 149-168.

PERETTI, C. Gênero: perspectivas antropológicas e fenomenológicas em Edith Stein. **Revista Estudos teológicos**, v. 50, n. 1, p. 54-68, jan./jun. 2010. Disponível em: https://redib.org/Record/oai_articulo560754-g%C3%AAnero-perspectivas-antropol%C3%B3gicas-e-fenomenol%C3%B3gicas-em-edith-stein. Acesso em: 25 fev. 2022.

PERETTI, C. **Nas trilhas de Edith Stein**: gênero em perspectiva fenomenológica e teológica. Curitiba: Appris, 2019.

PEZZELA, A. M. **L'antropologia filosofica di Edith Stein**: indagine fenomenologica della persona umana. Roma: Città Nuova, 2003.

PUENTE, F. R. Duas cartografias espirituais: a pessoa em Edith Stein e o impessoal em Simone Weil. In: MAHFOUD, M.; SAVIAN FILHO, J. (Orgs.). **Diálogos com Edith Stein**: Filosofia, psicologia e educação. São Paulo: Paulus, 2017. p. 145-160.

RAMANATHAN, V. Ecologia integral, um olhar científico sobre o conceito. IHU on-line – **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, o EComenismo de Laudato Si' – da crise ecológica à ecologia integral, São Leopoldo-RS, n. 469, p. 29-31, ano XV, 2015. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao469.pdf>>. Acesso em: 10 de maio de 2021.

RAHNER, K. **Espírito en el mundo**. Barcelona: Herder, 1963.

RAHNER, K. **O homem e a graça**. São Paulo: Paulinas, 1970.

RAHNER, K. Reflexões fundamentais sobre antropologia e protologia no conjunto da teologia. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Orgs.). **Mysterium Salutis**: compêndio de dogmática histórico-salvífica. A história salvífica antes de Cristo. Petrópolis-RJ: Vozes, 1972. p. 6-19. v. II/2.

RAHNER, K. **Uditori della parola**. 2.ed. Roma: Borla, 1988.

ROJO, E. G. Edith Stein: conversión y vida cristiana. **Revista Espiritualidad**, n. 183, v. 46, p. 211-237, abr./jun. 1987a.

ROJO, E. G. Edith Stein: la filosofía como apertura al otro. **Revista de espiritualidad**, Madrid, n. 230, p. 08-42, ene./mar. 1999a.

ROJO, E. G. Edith Stein y tema de la mujer. **Revista de Espiritualidad**, n. 200, v. 50, p. 373-396, jul./sep. 1991.

ROJO, E. G. El cuerpo: puente hacia el outro en Edith Stein. **Revista de Espiritualidad**, v. 70, n. 280, p. 397-427, jul./sep. 2011.

ROJO, E. G. El judaísmo en Edith Stein. **Revista Espiritualidad**, n. 183, v. 46, p. 171-209, abr./jun. 1987b.

ROJO, E. G. El Siglo XX a la luz de Edith Stein. **Rivista Teresianum**, I-II, p. 27-47. 1999b.

ROJO, J. M. G. Jesucristo: verdad que Edith Stein buscava. **Revista Teresa de Jesús**, n. 237, p. 9-13, may./jun. 2022a.

ROJO, J. M. G. La seducción de Teresa en Edith Stein. **Revista Teresa de Jesús**, n. 237, p. 14-18, may./jun. 2022b.

RONAI, P. Quid. In: ELIA, S. E.; PEREZ, D. J.; RONA, P. (Orgs.). **Dicionário gramatical**. 3. ed. Porto Alegre; Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Globo S. A., 1962. p. 735.

ROSA, S. F. La antropología dual de Edith Stein: una posible comprensión del género para los derechos humanos. **Revista Gênero & Direito**, v. 6, n. 3, p. 222-239. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/ged/article/view/35192>. Acesso: 20 jun. 2022.

ROSA, W. P. **O dualismo na teologia cristã e da antropologia bíblica e suas consequências**. São Leopoldo-RS, 2010. Dissertação. 163 p. Programa de Pós-Graduação, Escola Superior de teologia. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/103>. Acesso em: 21 dez. 2021.

RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

RUS, E. **A visão educativa de Edith Stein**: aproximação a um gesto antropológico integral. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

RUS, E. Donner corps à la parole selon Edith Stein: approche d'une expérience épiphane. **Rivista Teresianum**, Roma, n. 64, p. 125-144, Edizione speciale, 2013.

RUS, E. Pessoa e comunidade segundo Edith Stein: uma experiência da comunhão. In: MAHFOUD, M.; SAVIAN FILHO, J. (Orgs.). **Diálogos com**

Edith Stein: Filosofia, psicologia e educação. São Paulo: Paulus, 2017. p. 119-144.

SALVATI, G. M. Dualismo. In: SALVATI, G. M. (Org.). **Dicionário Teológico enciclopédico.** São Paulo: Loyola, 2003. p. 280.

SANCHO FERMÍN, F. J. **100 fichas sobre Edith Stein.** Marco de Canaveses: Carmelo, 2005.

SANCHO FERMÍN, F. J. Acercamiento de Edith Stein a san Juan de la Cruz. **Revista Teresianum**, XLIV, p. 169-198, gen/jul. 1993.

SANCHO FERMÍN, F. J. **La Biblia con ojos de mujer:** Edith Stein y sus claves para escuchar la Palabra. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001.

SANCHO FERMÍN, F. J.; URZIKA, J. Introducción general. In: STEIN, E. **Obras completas V:** escritos espirituales. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004. p. 19-89.

SANTANA, L. **Edith Stein:** a construção do ser pessoa humana. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

SAVIAN FILHO, J. **A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa.** Anais do Seminário internacional de antropologia teológica – Pessoa e comunidade em Edith Stein, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, EdiPUCRS, p. 1-27. 2017a. Disponível em: <https://editora.pucrs.br/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2022.

SAVIAN FILHO, J. A Trindade como arquétipo da pessoa humana: a inversão steiniana da analogia trinitária. **Revista O pensamento de Edith Stein:** escritos críticos, Faculdade Dehoniana, ano 15, n. 2, p. 293-316, jul./dez. 2016a.

SAVIAN FILHO, J. Edith Stein para além do debate “idealismo versus realismo”: notas de um estudo em construção. In: MAHFOUD, M.; SAVIAN FILHO, J. (Orgs.). **Diálogos com Edith Stein:** filosofia, psicologia e educação. São Paulo: Paulus, 2017b. p. 203-256.

SAVIAN FILHO, J. Posfácio. In: ALFIERI, F. **A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein:** a questão da individualidade. São Paulo: Perspectiva, 2016b. p. 171-185.

SATTLER, D.; SCHNEIDER, T. Doutrina da criação. In: SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de dogmática.** 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2022. p. 114 - 215. v. I.

SBERGA, A. A. **A formação da pessoa em Edith Stein.** São Paulo: Paulus, 2014.

SBERGA, A. A. **Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein**: guia para o estudo de conceitos das obras da trilogia fenomenológica e da obra A estrutura da pessoa humana. São Paulo: Paulus, 2021.

SEIBEL, W. O homem como imagem de Deus. In: Feiner, J.; Löhrer, M. *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. A história salvífica antes de Cristo. Petrópolis-RJ: Vozes, 1979. p. 229-240. v. II/3.

SILVA, A. M. B. **A alma humana e os sentidos do feminino em Edith Stein**: um olhar para a Amazônia. Parintins-AM, 2021. Tese. 180 p. Programa de Pós-graduação em sociedade e cultura na Amazônia, Instituto de filosofia, ciências humanas e sociais da Universidade Federal do Amazonas. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8245?mode=full>. Acesso: 20 maio 2021.

SILVA, L. C. C. **Edith Stein**: diálogo judaico-cristão. São Paulo: Ideias & letras, 2021.

SILVA, L. C. C. **Edith Stein**: fé e transformação social na obra “A ciência da cruz”. Rio de Janeiro, 2018. Tese. 420 p. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação de teologia. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/52663/52663.PDF>. Acesso em: 06 fev. 2022.

SILVA, U. R. **Edith Stein e uma proposta de corporeidade**. Seminário Internacional Fazendo gênero 11 & 13th Women’s worlds Congress (Anais eletrônicos), Florianópolis, p. 1-9. 2017. Disponível em: https://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1497835727_ARQUIVO_artigo2017fazendogeneroEdithSteineumapropostadecorporeidade.pdf. Acesso em: 01 jul. 2021.

SOLON, A. M. A fenomenologia do Estado, direito e religião segundo Edith Stein. **Revista Ciências da religião** – história e sociedade, v. 4, n. 4, p. 75-82. 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/42357190/A_FENOMENOLOGIA_DO_ESTADO_DIREITO_E_RELIGI%C3%83O_SEGUNDO_EDITH_STEIN. Acesso em: 10 out. 2021.

SOUZA, F. Dualismo cartesiano: a relação entre a Res Cogitans e Res Extensa em René Descartes. **Revista Profanações**, ano 7, p. 207-220. 2020. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/2737>. Acesso em: 20 dez. 2021.

STEIN, E. **A Ciência da Cruz**: estudo sobre São João da Cruz. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

STEIN, E. Acto y potencia: estudios sobre una filosofía del ser. In: STEIN, E. **Obras completas III**: escritos filosóficos – etapa de pensamiento cristiano.

Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007a. p. 223 - 536.

STEIN, E. A missão da mulher de conduzir a juventude à Igreja. In: STEIN, E. **A mulher**: sua missão segundo a natureza e a graça. São Paulo: Ecclesiae, 2020a. p. 211-224.

STEIN, E. As bases da formação feminina. In: STEIN, E. **A mulher**: sua missão segundo a natureza e a graça. São Paulo: Ecclesiae, 2020b. p. 111-128.

STEIN, E. A vocação do homem e da mulher de acordo com a ordem natural e da graça. In: STEIN, E. **A mulher**: sua missão segundo a natureza e a graça. São Paulo: Ecclesiae, 2020c. p. 61-86.

STEIN, E. Caminos del conocimiento de Dios: la “teología simbólica” del Areopagita y sus presupuestos objetivos. In: STEIN, E. **Obras completas V**: escritos espirituales. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004a. p. 123-181.

STEIN, E. Carta ao PP. Pio XI. In: STEIN, E. **Obras completas IV**: escritos antropológicos y pedagógicos. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2003a. p. 29-31.

STEIN, E. Cartas. In: STEIN, E. **Obras completas I**: escritos autobiográficos y cartas. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002a. p. 527-1702.

STEIN, E. Causalidad psíquica. In: STEIN, E. **Obras completas II**: escritos filosóficos – Etapa fenomenológica. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005a. p. 215-339.

STEIN, E. Dichosos los pobres en el espíritu. In: STEIN, E. **Obras completas V**: escritos espirituales. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004b. p. 610-619.

STEIN, E. Ein aufschlußreicher Brief. **Zeitschrift christliche Innerlichkeit**, 22/3 – 5, S. 202-203, Jänner/Dezember. 1987.

STEIN, E. El Misterio de la Navidad. In: STEIN, E. **Obras completas V**: escritos espirituales. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004c. p. 479-490.

STEIN, E. **Essere finito e essere eterno**: per una elevazione al senso dell’essere. Roma: Città Nuova, 1992.

STEIN, E. Estructura de la persona humana. In: STEIN, E. **Obras completas IV**: escritos antropológicos y pedagógicos. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid:

Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2003b. p. 553 - 749.

STEIN, E. **Finite and eternal being**: na attempt at an ascent to the meaning of being. Washington: ICS Publications; Institute of Carmelite Studies, 2002b.

STEIN, E. Il Castello interiore. In: STEIN, E. **Natura, persona, mistica**: per una ricerca cristiana della verità. Roma: Città Nuova Editrice, 1997a. p. 115-147.

STEIN, E. Individuo y comunidad. In: STEIN, E. **Obras completas II**: escritos filosóficos – Etapa fenomenológica. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005c. p. 341 - 520.

STEIN, E. Introducción a la filosofía. In: STEIN, E. **Obras completas II**: escritos filosóficos – etapa fenomenológica. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005d. p. 657-917.

STEIN, E. La oración de la Iglesia. In: STEIN, E. **Obras Selectas**: escritos espirituales. Francisco Javier Sancho Fermín (Org.). Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998a. p. 393 - 412. Vol. II.

STEIN, E. **La Science de la Croix**: passion d'amour de Saint-Jean de la Croix. Louvain: Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1957.

STEIN, E. La significación de la fenomenología para la visión del mundo. In: STEIN, E. **Obras completas III**: escritos filosóficos – Etapa de pensamiento cristiano. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007b. p. 539-558.

STEIN, E. La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza. In: STEIN, E. **Natura, persona, mistica**: per una ricerca Cristiana della verità. Roma: Città Nuova, 1997b. p. 49-113.

STEIN, E. **L'être fini et l'être éternel**: essai d'une atteinte du sens de l'être. Louvain: Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

STEIN, E. Naturaleza, libertad y gracia. In: STEIN, E. **Obras completas III**: escritos filosóficos – Etapa de pensamiento cristiano. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007c. p. 55-128.

STEIN, E. O ethos das profissões femininas. In: STEIN, E. **A mulher**: sua missão segundo a natureza e a graça. São Paulo: Ecclesiae, 2020d. p. 47-60.

STEIN, E. O que é fenomenologia?. Tradução do artigo Was it Phänomenologie? (1924), segundo o texto publicado em ESGA (Edith Stein Gesamtansgabe), vol. 9, texto 5, p. 85-90. Tradução de Ursula Anne Mathias. **Revista Argumentos**, a. 10,

n. 20, p. 215-219, jul./dez. 2018a. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/38522/1/2018_art_uamatthias.pdf. Acesso em: 20 jan. 2022.

STEIN, E. Problemas da formação feminina. In: STEIN, E. **A mulher**: sua missão segundo a natureza e a graça. São Paulo: Ecclesiae, 2020e. p. 129-210.

STEIN, E. Prólogo, introducciones, resúmenes y comentarios a las *Quaestiones disputatae de veritate* de Tomás de Aquino. In: GÓMEZ, M. R. **Edith Stein y el “De veritate” de Tomás de Aquino**: resúmenes, introducciones y comentarios de Edith Stein al “De Veritate” de Tomás de Aquino. USA: Internacional Academy of Philosophy Press, 2018b. p. 29-243.

STEIN, E. ¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe. In: STEIN, E. **Obras completas III**: escritos filosóficos – Etapa de pensamiento cristiano. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007d. p. 753-986.

STEIN, E. Sancta Discretio – en la dirección espiritual. In: STEIN, E. **Obras Selectas**: escritos espirituales. Francisco Javier Sancho Fermín (Org.). Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998b. p. 261-264. v. II.

STEIN, E. **Selected Writings**: with comments, reminiscences, and translations of her prayers and poems by her niece. Susanne M. Batzdorff (Org.). United States of America: Templegate Publishers, 1990.

STEIN, E. **Ser finito y ser eterno**: ensayo de una ascensión al sentido del ser. México: Fondo de cultura económica, 1996.

STEIN, E. Sobre el concepto de formación. In: STEIN, E. **Obras completas IV**: escritos antropológicos y pedagógicos. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2003c. p. 177-194.

STEIN, E. Sobre el problema de la empatía. In: STEIN, E. **Obras completas II**: escritos filosóficos – etapa fenomenológica. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005e. p. 71-204.

STEIN, E. Valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo. In: STEIN, E. **A mulher**: sua missão segundo a natureza e a graça. São Paulo: Ecclesiae, 2020f. p. 225-243.

STEIN, E. Vida de una familia judía. In: STEIN, E. **Obras completas I**: escritos autobiográficos y cartas. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002c. p. 151 - 489.

STUBBEMANN, C. M. Edith Stein: lo femenino y su vivencia en la espiritualidade. **Revista de espiritualidad**, Madrid, n. 239, v. 60, p. 259-284, abr./jun. 2001.

SULLIVAN, W. J. Saint Edith Stein challenges catholics. **Rivista Teresianum**, n. 50, edicione speciali, p. 335-357. 1999.

SUSIN, L. C. **A criação de Deus**: Deus da criação. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

SUSIN, L. C. Isto é meu corpo dado por vós. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIÃO (Org.). **Corporeidade e teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 178-264.

SUSIN, L. C. **O tempo e a eternidade**: a escatologia da criação. Petrópolis-RJ: Vozes, 2018.

TAVARES, S. S. **A criação**: “carne” de Cristo. Dom total, 04 de junho de 2021. Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/1519561/2021/06/a-criacao-carne-de-cristo/>. Acesso em: 07 de maio 2022.

TAVARES, S. S. **Teologia da criação**: outro olhar – novas relações. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

TAVARES, S. S. **Trindade e criação**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

TERESA DE JESUS, S. Castelo interior. In: TERESA DE JESUS, S. **Obras completas**. 4. ed. São Paulo: Loyola; Edições Carmelitanas, 2009. p. 433-590.

TRICARICO, C. F. **A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius**: um estudo sobre a essência singular do indivíduo humano. Guarulhos-SP, 2019. Tese. 268 p. Universidade Federal de São Paulo, Escola de filosofia, Letras e Ciências humanas. Disponível em: <<https://repositorio.unifesp.br/xmlui/bitstream/handle/11600/59365/CLIO%20FRANCESCA%20TRICARICO.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 23 dez. 2021.

TUROLO, J. **Edith Stein e a formação da pessoa humana**. São Paulo: Loyola, 1985.

VAZ, H. C. L. **Antropologia filosófica**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998. v. I.

VIEREISEL, E. Resenha do Jornal Heidelberger Boten. In: STEIN, E. **A mulher**: sua missão segundo a natureza e a graça. São Paulo: Ecclesiae, 2020. p. 26-28.

VILLAÇA, N. **Em pauta**: corpo, globalização e novas tecnologias. Rio de Janeiro: Mauad; CNPq, 1999.

VOLTO SANTO, M. C. La preghiera della Chiesa di Edith Stein. **Rivista Pregare**, A. XVIII, n. 6, p. 12-27, 2010.

ZILLES, U. Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein. In: MAHFOUD, M.; SAVIAN FILHO, J. (Orgs.). **Diálogos com Edith Stein**: filosofia, psicologia e educação. São Paulo: Paulus, 2017. p. 369-394.

ZIZIOULAS, I. **A criação como Eucaristia**: proposta teológica ao problema da ecologia. São Paulo: Editora mundo e missão, 2001.

ZÚÑIGA Y POSTIGO, G. Ontologia fenomenológica: a terceira via de Edith Stein. **Revista O pensamento de Edith Stein**: escritos críticos, Faculdade Dehoniana, a. 15, n. 2, p. 259-292, jul./dez. 2016.