

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

HIGOR DE SOUZA MENDES

**DA VERDADE AO MISTÉRIO DA CRUZ: MÍSTICA E FENOMENOLOGIA EM
EDITH STEIN**

CAMPINAS

2025

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

HIGOR DE SOUZA MENDES

DA VERDADE AO MISTÉRIO DA CRUZ: MÍSTICA E FENOMENOLOGIA EM
EDITH STEIN

Dissertação, apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani

Coorientadora: Prof^ª. Dra. Clélia Peretti

CAMPINAS

2025

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas
Dados fornecidos pelo(a) autor(a).

M538d	<p>Mendes, Higor de Souza</p> <p>Da Verdade ao Mistério da Cruz : Mística e Fenomenologia em Edith Stein / Higor de Souza Mendes. - Campinas: PUC-Campinas, 2025.</p> <p>161 f.</p> <p>Orientador: Ceci Maria Costa Baptista Mariani. Coorientador: Clélia Peretti</p> <p>Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2025. Inclui bibliografia.</p> <p>1. Mística . 2. Fenomenologia. 3. Verdade e Cruz.</p>
-------	--



HIGOR DE SOUZA MENDES

**DA VERDADE AO MISTÉRIO DA CRUZ: MÍSTICA E
FENOMENOLOGIA EM EDITH STEIN**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 11 de dezembro de 2025.

PROF. DR. MARCIO LUIZ FERNANDES - (PUC-PR)

PROF. DR. RENATO KIRCHNER (PUC-CAMPINAS)

PROFA. DRA. CECI MARIA COSTA BAPTISTA MARIANI – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

Dedico esta dissertação a todas as mulheres do ontem, do hoje e do amanhã. A minha família de modo especial a todas as mulheres que a compõem. A todos os professores e professoras deste país, para que, apesar da tempestade, não abandonem o barco. Aos amigos e amigas que me apoiaram nessa jornada. A Edith Stein que me encantou com sua história de vida e testemunho

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao Eterno e a Edith Stein; a minha orientadora, Prof.^a Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani, pela orientação, acolhimento e escuta; a minha coorientadora, Prof.^a Dra. Clélia Peretti - steiniana e referência no Brasil na pesquisa em Edith Stein - grato pela orientação e indicações. Ambas foram fundamentais para o amadurecimento e condução da pesquisa.

Agradeço, de modo especial, ao Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, pelo incentivo à participação no processo seletivo do mestrado. Ao Prof. Dr. Jefferson Zeferino pela ajuda nos SAPs. Ao Prof. Dr. Breno Martins Campos pela ajuda com a metodologia da pesquisa. Ao Prof. Dr. Luís Gabriel Provinciatto pelo auxílio no estágio de docência e a faculdade de filosofia na pessoa do Prof. Dr. Renato Kirchner, membro da minha banca de defesa, grato pela contribuição. Ao Prof. Dr. Marcio Luiz Fernandes, pelas contribuições na banca de qualificação e defesa. Aos demais professores do programa e ao grupo de pesquisa Relinc.

Expresso meu especial agradecimento à servidora Marlei Costa, do Corpo Técnico-Administrativo, pela atenção e pelo zelo com que atendeu às demandas que lhe foram encaminhadas. Ao Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros, diretor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, manifesto minha gratidão pelo apoio e pela condução cuidadosa do programa, que contribuiu significativamente para a consolidação deste trabalho.

À PUC-Campinas, pela oportunidade ímpar de formação e ao Núcleo de Atenção Solidária, pela bolsa que tornou possível meu ingresso no programa, registro meu sincero agradecimento. À minha família, fonte de amor e apoio, dirijo um agradecimento especial: à minha avó paterna, Raimunda Mendes Cabral; à minha mãe, Maria Aparecida de Souza Mendes, exemplo inspirador de mulher; e à minha avó materna, Evani Maria Francilina das Virgens. Sou igualmente grato às minhas tias e aos amigos e amigas de curso - Lucas Freitas, Carol, Giovanna, Renats, Eliza e Ana - pela presença constante e pelo companheirismo. Agradeço a José Carlos Ribeiro Guimarães, pela escuta generosa e pelo apoio contínuo, assim como a Ester Sales, Derenice, Vanessa, pela amizade e incentivo. Meus agradecimentos se estendem ainda aos irmãos e irmãs da Paróquia São João Paulo II, de Hortolândia, e a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a concretização deste trabalho.

Iuxta cruce[m] tecum stare!
Sexta-Feira Santa 1938

Hoje estive sob a cruz contigo,
e senti tão claramente como nunca
que Tu, sob a cruz, te tornaste nossa Mãe.

Como se preocupa uma mãe terrena fiel
em cumprir a última vontade do filho!

Mas, Tu eras a Serva do Senhor,
do Deus encarnado ser e vida
teu ser e vida totalmente inscritos.
Assim acolheste os teus no teu coração,
e com o sangue derramado pelos teus amargos sofrimentos
compraste vida nova para cada alma.

Tu nos conheces a todos: nossas feridas, nossas debilidades.
Conheces também o resplendor do Céu, que o amor de teu Filho
quisera infundir em nós na eterna claridade.
E, cuidadosamente, guias nossos passos.
Nenhum preço é demasiado alto para ti, contanto que nos conduzas até
a meta.

Mas para os que escolhes para te acompanharem,
para que um dia te rodeiem diante do Trono do Eterno,
eles têm de permanecer aqui junto à cruz contigo,
e devem comprar com o sangue de seus amargos sofrimentos
o resplendor celeste para as amadas almas,
aquelas que o Filho de Deus lhes confia como herança.
(Stein,2005b, p.795-797, tradução nossa)¹.

¹ “Iuxta cruce[m] tecum stare!/ Viernes Santo 1938

Hoy he estado bajo la cruz contigo,/ y he sentido tan claro como nunca/ que Tú, bajo la cruz, en nuestra Madre te convertiste.

¡Cómo se preocupa una fiel madre terrena/ de cumplir la última voluntad del hijo!

Pero Tú eras la Sierva del Señor/ del Dios encarnado ser y vida/ tu ser y vida totalmente inscritos./ Así acogiste a los suyos en tu corazón,/ e con la sangre derramada por tus amargos sufrimientos/ has comprado vida nueva para cada alma.

Nos conoces a todos: nuestras heridas, nuestras debilidades./ Conoces también el resplendor del Cielo, que el amor de tu Hijo/ quisera derramar en nosotros em la eterna claridade./ Y así, cuidadosamente, guías nuestros pasos./ Ningún precio es demasiado alto para ti con tal de conducirnos a la meta.

Pero los que tú escoges para que te acompañen,/ para que un día te rodeen ante el Trono del Eterno,/ tienen que permanecer aquí en la cruz contigo,/ y han de comprar con la sangre de sus amargos sufrimientos/ el resplendor celeste para las amadas almas,/ las que el Hijo de Dios les confia como heredad”

RESUMO

Edith Stein foi uma fenomenóloga e mística do século XX, discípula de Edmund Husserl e segunda doutora em filosofia na Alemanha. Nasce no seio de uma família judia, entretanto, passa por um período de apatia à religião. A inquietação é marca de sua história pessoal, é justamente por meio dessa que empreende uma busca pela verdade, que no primeiro instante encontra na fenomenologia, mas que se mostra de forma definitiva no mistério da Cruz. A conversão de Stein é marcada por um longo processo, nesse caminho o círculo de Gotinga, de modo especial a figura de Max Scheler, assume um papel relevante. A inflexão ocorre com a leitura do *Livro da Vida* (1565) de autoria de Santa Teresa d'Ávila no ano de 1921. O encontro com Teresa foi tão profundo que a leva a entrar no Carmelo no ano de 1933. A espiritualidade carmelita permitiu à autora adentrar cada vez mais no mistério Inefável, e ela própria, tal como os grandes mestres da ordem, vivencia uma experiência mística. O problema da presente pesquisa se encontra na compreensão dos modos em que se dá a vivência religiosa na vida e no pensamento de Edith Stein. O seu desenvolvimento se dá a partir de dois eixos norteadores: a verdade-Verdade e o mistério da Cruz, caracterizado por um movimento místico. Em Stein a dimensão mística ultrapassa o campo das sensações e adentra a discussão racional e fenomenológica. Logo, não é possível compreender a vivência religiosa da autora sem antes entender em que consiste o método que lhe chamou a atenção e lhe serviu como guia ao decorrer de sua vida. Além de ser esse mesmo método o instrumental utilizado para se alcançar os objetivos do presente trabalho. A pesquisa possui como objetivo geral: Apresentar a passagem da busca pela verdade-Verdade à mística da Cruz em Edith Stein a partir dos elementos encontrados em seus escritos autobiográfico e filosófico-teológicos, presentes em suas obras, principalmente em *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos* (1933-1939) e *A ciência da Cruz: Estudo sobre São João da Cruz* (1942), explicitando a relação da Cruz como vivência e reflexão no seu pensamento e vida. Além da importância fundamental da espiritualidade carmelita na compreensão da autora objeto de nossas discussões. Num primeiro instante poderíamos pensar que a afinidade pessoal de Edith Stein seria com João da Cruz, principalmente por ser João o homem das letras assim como a própria fenomenóloga. Entretanto, é o testemunho e o relato de Teresa d'Ávila que a despertam a uma relação com o Mistério. Verdade e Cruz são inseparáveis no pensamento steiniano, duas fases de uma mesma moeda que se chama Deus. A partir de Stein, compreende-se que humano de hoje necessita reaprender a dimensão mística como local do encontro com o Inefável, bem como de si mesmo e do outro. O místico é sempre aquele que anda na contramão, indivíduo necessário no desvelamento da superficialidade em que nos encontramos e no apontamento do mistério Inefável.

Palavras-chave: Edith Stein, Fenomenologia, Mística, Verdade, Cruz.

ABSTRACT

Edith Stein was a 20th-century phenomenologist and mystic, a disciple of Edmund Husserl and the second woman to earn a doctorate in philosophy in Germany. Born into a Jewish family, she nevertheless passed through a period of religious indifference. Restlessness is a defining mark of her personal history; through this restlessness she undertakes a search for truth, which she initially encounters in phenomenology, but which ultimately reveals itself definitively in the mystery of the Cross. Stein's conversion is marked by a long process, in which the Göttingen Circle—especially the figure of Max Scheler—plays a decisive role. The turning point comes with her reading of the *Book of Life* (1565) by Saint Teresa of Ávila in 1921. This encounter was so profound that it led her to enter the Carmelite Order in 1933. Carmelite spirituality allowed Stein to penetrate ever more deeply into the Ineffable mystery, and she herself, like the great masters of the Order, came to live a mystical experience. The guiding question of this research concerns understanding the ways in which religious experience unfolds in the life and thought of Edith Stein. Its development is structured around two central axes: truth-Truth and the mystery of the Cross, characterized by a mystical movement. In Stein, the mystical dimension surpasses the realm of sensations and enters the sphere of rational and phenomenological discussion. Thus, it is impossible to understand her religious experience without first grasping the method that drew her attention and served as her guiding thread throughout life. This same method is the instrument used in this study to achieve its objectives. The general objective of this research is: to present the passage from the search for truth-Truth to the mysticism of the Cross in Edith Stein, based on elements found in her autobiographical and philosophical-theological writings, especially *Life of a Jewish Family and Other Autobiographical Writings* (1933–1939) and *The Science of the Cross: A Study of St. John of the Cross* (1942), highlighting the relationship between the Cross as lived experience and as reflection in her thought and life. The fundamental importance of Carmelite spirituality is also emphasized in understanding the author at the center of our discussion. At first glance, one might suppose that Edith Stein's personal affinity would lie with John of the Cross, particularly because John, like Stein herself, was a thinker and writer. However, it is the testimony and narrative of Teresa of Ávila that awaken her to a relationship with the Mystery. Truth and Cross are inseparable in Stein's thought—two sides of the same coin called God. Through Stein, we understand that today's human being needs to relearn the mystical dimension as the place of encounter with the Ineffable, as well as with oneself and with the other. The mystic is always the one who walks against the current, a necessary figure for unveiling the superficiality in which we find ourselves and for pointing toward the Ineffable mystery.

Keywords: Edith Stein, Phenomenology, Mysticism, Truth, Cross.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Relação entre dissertações e teses por área	15
Tabela 2	Dados importantes da vida de Edith Stein e algumas de suas produções.....	16

LISTA DE ABREVIACÕES E SIGLAS

CE - Cântico Espiritual

ChV - Chama Viva de Amor.

Conf. - Confissões.

CP - Caminho de Perfeiao.

De Trin. - A Trindade.

M - Castelo Interior ou Moradas.

NE - Noite Escura.

SMC - Subida do Monte Carmelo.

V - Livro da Vida.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: DA INQUIETAÇÃO DO SABER À REVELAÇÃO DA VERDADE: O ITINERÁRIO INTERIOR DE EDITH STEIN	21
1.1 Fenomenologia: A Transição de Husserl e a Contribuição de Edith Stein	21
1.1.1 O Método Fenomenológico.....	25
1.1.2 A duplicidade hilética-noética na Fenomenologia de Husserl e Stein	30
1.2 A Fenomenologia da Empatia em Edith Stein: Corpo, Consciência e Comunidade	33
1.3 Entre a Fenomenologia e o Tomismo: Edith Stein e a Busca pela Verdade	39
1.4 Entre Vivência e Herança: A Influência de Auguste Courant na Formação de Edith Stein	44
1.5 Edith Stein: O caminho interior de uma Alma em Busca de Sentido	47
1.6 Edith Stein: Da Razão à Fé - Um itinerário Fenomenológico e Espiritual	51
1.7 Defesa da tese de doutorado e a Conversão ao Catolicismo	58
1.7.1 Considerações Finais do Capítulo.....	63
CAPÍTULO 2: A ORAÇÃO E A VIDA INTERIOR: TERESA D'ÁVILA E EDITH STEIN - MESTRA E DÍSCÍPULA	65
2.1 O Caminho da Verdade: Teresa d'Ávila e Edith Stein na Busca pela União com Deus	66
2.2 Os quatro graus de oração: As diversas formas de regar o jardim	70
2.2.1 Primeiro e Segundo Grau.....	72
2.2.2 Terceiro e Quarto Grau.....	75
2.3 O êxtase de Santa Teresa	78
2.4 A reforma: o mosteiro de São José d'Ávila	81
2.5 A Oração da Igreja	84
2.6 O Castelo Interior na perspectiva steiniana	88
2.6.1 As Moradas sob a ótica da Filosofia Moderna.....	93
2.7. A descoberta da Verdade como Caminho da Cruz	95
2.7.1 Considerações Finais do Capítulo.....	101

CAPÍTULO 3: A CRUZ COMO ENCONTRO COM O MISTÉRIO INEFÁVEL.....	103
3.1 O fenômeno místico na perspectiva de Edith Stein.....	104
3.1.1 A Teologia Mística na Perspectiva Hilética e Noética.....	107
3.2 A Espiritualidade Carmelita como Radicalidade do Evangelho: A Tradição do Carmelo Descalço.....	111
3.2.1 O <i>Caminho de Perfeição</i> : a espiritualidade teresiana como experiência interior.....	115
3.3 A Ciência da Cruz: Estudo sobre São João da Cruz.....	119
3.3.1 Os primeiros passos de São João da Cruz: o mestre da vida interior.....	120
3.4 A noite escura da alma: local da purificação e do encontro com Deus.....	124
3.4.1 A Noite dos Sentidos e a Noite do Espírito.....	128
3.5 A Cruz como caminho de Ressurreição.....	135
3.6 O testemunho da Irmã Teresa Benedita da Cruz: fenomenóloga e mística.....	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	148
REFERÊNCIAS.....	153
ANEXO A – POEMA SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS DE AUTORIA DE EDITH STEIN.....	159
ANEXO B – RELAÇÃO DE DISSERTAÇÕES E TESES POR ÁREA TEMÁTICA.....	160

INTRODUÇÃO

Ave crux, spes única

“Não serão as perfeições humanas que nos ajudarão, mas a Paixão de Cristo. Participar dela é meu desejo”²

Edith Stein

A dimensão religiosa atravessa toda a trajetória de Edith Stein, para quem a Cruz não representa apenas um símbolo, mas uma experiência vivida em profundidade. Não por acaso, ao ingressar na Ordem das Carmelitas Descalças, adota o nome de Teresa Benedita da Cruz — expressão de sua entrega radical ao mistério pascal. Sua paixão espiritual encontra seu ápice na morte trágica, ocorrida em 9 de agosto de 1942, na câmara de gás do campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, onde se consumou sua união com Cristo crucificado.

É imprescindível considerar a condição de Stein como mulher inserida em um ambiente acadêmico historicamente marcado por barreiras e discriminações. Embora tenham ocorrido avanços desde o século XX, a predominância masculina ainda persiste em diversas áreas do saber, especialmente na filosofia e na teologia. Nesse sentido, tomar Edith Stein como objeto de pesquisa não se limita a um exercício hermenêutico, mas configura também um gesto crítico e propositivo: dar visibilidade à trajetória de uma pensadora cuja contribuição pode inspirar novas gerações — especialmente mulheres — a ocupar espaços acadêmicos que lhes foram historicamente negados.

Este trabalho insere-se na linha de pesquisa intitulada *Religião: Hermenêutica e Epistemologia*, tendo como objetivo analisar a experiência religiosa a partir de uma revisão bibliográfica da autobiografia e de outras obras de Edith Stein, por meio de uma abordagem fenomenológica centrada na dimensão da vivência (*Erlebnis*). Conforme a classificação da Árvore do Conhecimento da área 44 da CAPES, a investigação situa-se no campo da *Epistemologia das Ciências da Religião*. No entanto, é fundamental destacar que a Teologia desempenha papel essencial na construção desta pesquisa, uma vez que o pensamento steiniano é marcadamente interdisciplinar, oscilando entre momentos de maior densidade filosófica e outros de profunda elaboração teológica.

A fenomenologia como método, aplica-se a diferentes áreas do conhecimento, inclusive à religião. De acordo com Velasco:

² A frase de autoria de Stein está presente na página anterior ao prefácio do livro *Edith Stein: Como ouro purificado pelo fogo*, p.8.

A fenomenologia da religião pode ser definida em uma primeira aproximação a seu conteúdo como a compreensão do fenômeno religioso em sua totalidade a partir de suas múltiplas manifestações históricas. A insistência na <<compreensão>> e a forma particular de exercê-la frente à interpretação própria do nível científico e a referência à totalidade do fenômeno especificam, como veremos em seguida, a fenomenologia em relação com as outras ciências da religião. Esses dois aspectos específicos a relacionam com as reflexões que se realizam sobre a religião, cada uma desde sua própria perspectiva, a filosofia da religião e a teologia (Velasco, 2006, p. 16)³.

A fenomenologia da religião possui um modo próprio de compreensão do empírico, caracterizando-se a partir de dois aspectos fundamentais. O primeiro refere-se à totalidade ou globalidade, o que não implica uma concentração exclusiva em aspectos particulares da manifestação religiosa, como ocorre em outras ciências particulares. “O segundo é a pretensão de uma interpretação que almeja ir além da dimensão material ou física do fenômeno, alcançando tanto um aprofundamento no sentido vertical, quanto horizontal do fato religioso” (Rieg, 2018, p. 222-223).

O fenômeno místico caracteriza-se por esse mergulho na profundidade do Outro, configurando-se, portanto, como uma experiência de imersão no Transcendente. Tal experiência encontra na linguagem uma forma - ainda que limitada - de traduzir a imersão “nas trevas luminosas”. Desse modo, enquanto experiência/vivência, a mística encontra na fenomenologia um instrumental de análise particularmente adequado, como o demonstrou Edith Stein em seus estudos sobre a obra de Teresa de Jeuss e de João da Cruz.

De acordo com Ballester (1993), para se seguir os princípios da razão, as virtudes se mostram-se suficientes; já para seguir às inspirações divinas, os dons fazem-se necessários. O exercício constitutivo desses dons é precisamente a vida mística. São João da Cruz é o grande formador dos místicos e o mundo atual necessita de místicos, visto que, há graves problemas que somente eles são passíveis de encontrar uma solução.

De acordo com Peretti (2021), Sancho Fermín — especialista em Edith Stein — ao analisar o conceito de mística no pensamento da autora, identifica dois sentidos fundamentais que estruturam sua vivência espiritual: “mística como experiência extraordinária do mistério e como vida radicada na união com Deus” (Peretti, 2021, p. 243). Essa distinção permite compreender que, para Stein, a mística não se limita a fenômenos extraordinários ou visões

³ “La fenomenología de la religión puede ser definida en una primera aproximación a su contenido como la comprensión del fenómeno religioso en su totalidad a partir de sus múltiples manifestaciones históricas. La insistencia en la «comprensión» y la forma particular de ejercerla frente a la interpretación propia del nivel científico y la referencia a la totalidad del fenómeno especifican, como veremos en seguida, la fenomenología en relación con las otras ciencias de la religión. Esos dos aspectos específicos la emparentan con las reflexiones que sobre la religión realizan, cada una desde su propia perspectiva, la filosofía de la religión y la teología”.
Observação: Os textos traduzidos do espanhol para o português neste trabalho são de nossa autoria. Seguem a seguinte estrutura: no corpo do texto consta a tradução e no rodapé o texto original.

sobrenaturais, mas se expressa também como um modo de viver profundamente enraizado na presença divina. Fermín afirma que há elementos suficientes para reconhecer que Edith Stein experimentou uma mística extraordinária mesmo antes de sua conversão ao cristianismo, o que revela a profundidade espiritual que já permeava sua busca filosófica e existencial.

A vivência mística de Stein, enquanto vida radicada na união com Deus, se desdobra em quatro aspectos centrais, conforme delineado por Fermín:

a) mística da dignidade do ser humano e da presença de Deus: Stein é testemunha de que a dignidade do homem tem seu fundamento somente em Deus; b) mística da visão da fé nos acontecimentos históricos: a filósofa consegue ler nos acontecimentos da sua vida sinais da ação de Deus na história; c) mística do diálogo e da unidade: a vida de Stein foi uma vida de diálogo: diálogo entre fenomenologia e filosofia tomista e também diálogo entre filosofia e mística; d) mística de um amor total, de entrega até o martírio, também conhecida como a mística da cruz (Fermín, 2019a, p. 66-67 *apud* Peretti, 2021, p. 244).

Dentro dessa perspectiva, o estudo da mística revela-se essencial para compreender a vivência religiosa de Edith Stein. Como carmelita descalça, sua espiritualidade é profundamente influenciada por dois grandes mestres da tradição mística: Teresa d'Ávila e João da Cruz. Cada um, a seu modo, traça caminhos de intimidade com o Divino, revelando nuances de uma experiência que mergulha nas chamadas “trevas luminosas” — expressão paradoxal que traduz o encontro com o Mistério em sua densidade transformadora. Stein, especialmente inspirada pelo testemunho de Teresa, não apenas contempla esse Mistério, mas o experimenta em sua própria trajetória espiritual e existencial.

No cenário acadêmico brasileiro, os estudos sobre Edith Stein no campo das Ciências da Religião ainda se mostram incipientes quando comparados à produção teológica mais consolidada. Embora sua obra dialogue intensamente com temas centrais da espiritualidade cristã, da filosofia moderna e da tradição mística carmelita, a abordagem interdisciplinar que articula esses campos permanece pouco explorada. Tal lacuna revela a necessidade de ampliar o escopo investigativo, especialmente no que diz respeito à compreensão da mística da Cruz em seu pensamento.

Esta pesquisa propõe-se a contribuir nesse horizonte, partindo da premissa de que a mística da Cruz em Stein não pode ser compreendida de forma isolada ou meramente devocional. Ao contrário, exige uma reflexão rigorosa sobre o conceito de verdade/Verdade — tanto em sua dimensão filosófica, vinculada à tradição fenomenológica e ao pensamento tomista, quanto em sua dimensão teológica, enraizada na revelação cristã e na experiência espiritual. A verdade, para Stein, não é apenas uma categoria epistemológica, mas uma

realidade que se revela na experiência do Mistério, especialmente na Cruz, onde se manifesta o amor redentor de Deus.

Ao longo de sua trajetória espiritual e intelectual, Edith Stein encontra em Teresa d'Ávila uma referência decisiva para a consolidação de sua experiência mística. A leitura atenta e a assimilação profunda dos escritos teresianos não apenas influenciaram sua opção pela vida carmelita, mas também ofereceram uma chave hermenêutica para interpretar sua própria vivência de fé. Teresa, com sua linguagem simbólica e sua teologia da interioridade, apresenta um itinerário de união com Deus que ultrapassa os limites da razão discursiva e se enraíza na experiência concreta do amor divino, vivido na intimidade da alma.

Para Stein, esse modelo não é apenas inspirador, mas estruturante. A espiritualidade teresiana fornece elementos que dialogam com sua formação filosófica, especialmente no que diz respeito à busca da verdade, à centralidade da pessoa e à abertura ao mistério. Assim, Teresa d'Ávila torna-se não apenas uma influência espiritual, mas uma interlocutora intelectual que contribui para a elaboração de uma mística encarnada, integradora e profundamente cristocêntrica.

Compreender a mística da Cruz em Edith Stein, portanto, exige reconhecer a intersecção entre filosofia, teologia e espiritualidade, bem como valorizar o legado teresiano como mediador privilegiado dessa experiência. Ao trazer essa abordagem para o campo das Ciências da Religião, esta pesquisa propõe uma ampliação metodológica e temática, buscando superar leituras fragmentadas ou exclusivamente teológicas da obra steiniana. Trata-se de evidenciar sua atualidade e profundidade, especialmente no contexto contemporâneo, marcado por uma crescente busca de sentido, interioridade e diálogo entre razão e fé.

Ao realizar uma pesquisa no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, utilizando o termo “Edith Stein” nas áreas de Ciências da Religião e Teologia, foram identificados vinte e cinco trabalhos acadêmicos que abordam a autora. A análise da produção revela uma distribuição temática diversificada, permitindo observar os principais focos de interesse dos pesquisadores brasileiros em relação à obra e à trajetória de Stein.: Empatia; Mística e Cruz; Jung e Stein; Ecologia; Saúde; Formação; Estado; Maria e Mulher; Liturgia; Corporeidade, Pessoa e Integração⁴. Observa-se, portanto, uma maior concentração de pesquisas nos campos da empatia, da mística e cruz, e da formação, evidenciando os eixos privilegiados pela produção acadêmica recente sobre a autora.

⁴ A relação entre as dissertações e teses por área temática se encontra no Anexo B da dissertação.

Tabela 1-Relação entre dissertações e teses por área

TEOLOGIA	
Dissertações (11)	Teses (11)
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	
Dissertações (2)	Tese (1)

Fonte: Catálogo de Teses e Dissertações – CAPES

As teses e dissertações têm uma maior incidência no campo da teologia, existem duas dissertações e uma tese no campo da Ciências da Religião: *A empatia e o diálogo judaico-cristão em Edith Stein* (2013) de Luis Carlos de Carvalho Silva da UFJF; *Vivenciando a experiência do outro: empatia em Edith Stein* (2020) de Marcelo Cabral de Araujo da PUC-SP e *O humano a caminho de um centro mais profundo: leituras da alma, apresentada por Edith Stein e da totalidade psíquica de Jung* (2020) de Soraya Cristina Dias Ferreira da PUC-MG.

Dentre os 25 trabalhos, quatro se encontram relacionados à pesquisa, todos pertencentes à área da Teologia. As teses: *De YHWH a YESHUA: a experiência da via mística steiniana* (2021) de Elisângela Pereira Machado da PUC-RS; *Edith Stein: Fé e Transformação Social na obra A Ciência da Cruz* (2018) de Luis Carlos de Carvalho Silva da PUC-RJ e *A Teologia da Cruz em Paulo, Martinho Lutero e Edith Stein na perspectiva da dialogicidade segundo Mikhail Bakhtin* (2022) de Fernando Batista de Campos das Faculdades EST. E a dissertação *Experiência Mística em Edith Stein: da Fenomenologia à Ciência da Cruz* (2016) de Angelo Alberto Diniz da PUC-PR.

O problema central da pesquisa reside na compreensão dos modos pelos quais se manifesta a vivência religiosa na vida e no pensamento de Edith Stein. Para isso, o estudo se desenvolve a partir de dois eixos estruturantes: o conceito de verdade/Verdade e o mistério da Cruz, ambos articulados por um movimento místico que atravessa sua obra e seu testemunho existencial. A autora parece ter vivenciado uma experiência profunda com o transcendente, revelando um mergulho no mistério que a conduz à descoberta da *via interior* como caminho privilegiado de encontro — não apenas com o divino, mas também com a própria condição humana.

Nesse sentido, quanto mais intensamente o indivíduo se volta para si mesmo, maior é sua abertura à presença do Divino. A importância dessa *via interior* é descoberta por Stein a partir do testemunho de Santa Teresa d'Ávila, especialmente por meio da leitura do *Livro da*

Vida e das demais obras da reformadora do Carmelo. Teresa oferece a Stein não apenas um modelo espiritual, mas uma chave interpretativa para compreender a interioridade como espaço de revelação, transformação e comunhão.

A compreensão da figura de Edith Stein exige atenção à sua inserção na espiritualidade carmelita, uma vez que sua adesão ao Carmelo não foi apenas uma escolha vocacional, mas uma expressão profunda de sua busca interior e de sua vivência religiosa. Como religiosa carmelita, Stein passou a viver sob a orientação de um carisma específico, marcado pela interioridade, pelo silêncio, pela comunhão e pela centralidade da experiência mística. Sua vida comunitária, enraizada na tradição do Carmelo, moldou significativamente sua forma de pensar, rezar e escrever.

É importante ressaltar que a distinção entre a Edith Stein “antes” e “depois” da conversão é meramente didática. A autora deve ser compreendida como uma pessoa integral, cuja trajetória espiritual e intelectual revela uma continuidade marcada por inquietações existenciais profundas. Essa inquietação diante do mundo — presente desde sua juventude filosófica — permanece como traço característico mesmo após sua entrada na vida religiosa, revelando uma alma em constante busca pelo sentido último da existência.

Para oferecer um panorama mais claro das obras de Stein e dos eventos marcantes de sua vida, apresentamos a seguinte tabela:

Tabela 2- Dados importantes da vida de Edith Stein e algumas de suas produções.

ANTES DA CONVERSÃO	
Nascimento	12 de outubro de 1891
Primeiro contato com a Fenomenologia	1912-1913
Mudança para Gotinga	1913
Início da 1ª Guerra Mundial	1914
Mudança para Friburgo	1916
Defesa da Tese de doutorado (<i>Sobre o problema da empatia</i>)	1916
PERÍODO DA CONVERSÃO	
Contato com o <i>Livro da Vida</i> e conversão	1921
Batismo	1º de janeiro de 1922
PÓS-CONVERSÃO	

<i>Natureza, Liberdade e Graça</i>	1921
<i>Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito</i>	1922
<i>O que é fenomenologia?</i>	1924
<i>A Fenomenologia de Husserl e a Filosofia de Tomás de Aquino: Ensaio de um cotejo</i>	1929
<i>A fenomenologia e seu significado de visão de mundo</i>	1930-1931
<i>Ato e Potência</i>	1931-1932
Entrada no Carmelo	1933
Ascensão do partido nazista ao poder	1933
Carta ao Papa Pio XI	1933
<i>Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos</i>	1933-1939
<i>Amor com amor: Vida de Santa Teresa d'Ávila</i>	1934
A partir da revisão de <i>Ato e Potência</i> escreve <i>Ser Finito e Ser Eterno</i>	1935-1936
<i>A Oração da Igreja</i>	1936
Início da 2ª Guerra Mundial	1939
<i>As vias do conhecimento de Deus</i>	1941
<i>A Ciência da Cruz: Estudo sobre São João da Cruz</i> (última obra)	1941-1942
Carta pastoral dos bispos holandeses	20 de julho de 1942
Edith Stein e sua irmã Rosa são presas e levadas pela Gestapo	2 de agosto de 1942
Chegam ao campo de Westerbork	5 de agosto de 1942
Deportadas para o campo de Auschwitz-Birkenau	7 de agosto de 1942
Chegada e morte no campo de concentração	9 de agosto de 1942

Fonte: Informações retiradas das obras: *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos* (2018); *Edith Stein: Como ouro purificado pelo fogo* (2001); *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino* (2019); Site Edith Stein: Estudos integrados da pessoa humana.

Conforme já delineado, o conceito de verdade/Verdade constitui um eixo estruturante na reflexão sobre a mística steiniana, sendo fundamental para compreender sua experiência religiosa e filosófica. No entanto, o pesquisador brasileiro Savian Filho oferece um importante alerta interpretativo:

Não podemos afobar-nos e falar de verdade com “V” maiúsculo, como se desde o início Edith Stein soubesse que a verdade reside em Deus. Essa afirmação é válida para a fase madura da vida de Edith Stein, e só pode ser dita por quem já conhece o caminho que Edith Stein percorreu. No entanto, a associação entre a verdade e Deus não pode ser projetada “de trás para a frente”, pois é um fato que, no início de sua atividade filosófica, Edith Stein não fazia essa associação. Corremos o risco de não ver o caráter genuíno da busca steiniana e de produzir a ilusão de que Edith Stein sempre quis convencer seus leitores de algo que ela teria tomado como pressuposto desde o início de sua vida intelectual, o que não corresponde aos fatos por ela mesma descritos (Savian Filho, 2017, p. 9).

A contemplação mística, por sua natureza, transcende os limites da razão. Enquanto a fé se configura como ato do entendimento e a vontade como expressão de consentimento, a contemplação mística emerge de uma dimensão mais profunda — não como fruto do intelecto, mas como experiência do coração e da interioridade da alma. Nesse núcleo existencial, todas as faculdades humanas convergem e se integram. O Deus que aí se revela não é apenas objeto de meditação ou compreensão racional, mas sobretudo presença sentida, vivida e acolhida no mais íntimo do ser (Savian Filho, 2007).

Para Edith Stein de acordo com Savian Filho:

[...] a experiência mística nutre a experiência do filósofo porque lhe abre uma outra perspectiva e um outro recorte no ser, até então não alcançável com o trabalho da simples razão. Desconsiderar a experiência mística seria fazer da razão uma desrazão, e da filosofia, um contra-senso, porque isso trairia a abertura da pesquisa filosófica a toda experiência autenticamente humana. A fé, como agradava a Edith repetir, “não é como uma planta nascida na terra e melhor do que as outras plantas, crescendo mais alto e de maneira mais durável; ao contrário, ela é o fermento que muda toda a massa da terra e a infla com propriedades novas, inusitadas para sua natureza” (Savian Filho, 2007, p. 48).

A mística em Edith Stein apresenta uma configuração singular, marcada por uma profunda interioridade e por influências decisivas de Teresa d’Ávila e João da Cruz. Ambos os místicos carmelitas contribuíram significativamente para a experiência espiritual da autora, oferecendo-lhe referenciais teológicos e existenciais que moldaram sua vivência de Deus. No entanto, a mística steiniana não se limita ao campo das sensações ou das experiências extraordinárias; ela se projeta para o âmbito racional e fenomenológico, articulando experiência e reflexão em um movimento de busca pela verdade última.

Nesse sentido, compreender a vivência religiosa de Stein exige, antes de tudo, familiaridade com o método fenomenológico que despertou seu interesse e serviu como instrumento de investigação ao longo de sua trajetória intelectual. Esse mesmo método constitui a base epistemológica da presente pesquisa, sendo utilizado como ferramenta para alcançar os objetivos propostos.

O objetivo geral deste estudo consiste em apresentar o percurso que vai da busca pela verdade/Verdade à mística da Cruz no pensamento de Edith Stein, a partir da análise de elementos presentes em seus escritos autobiográficos e filosófico-teológicos. As obras *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos* e *A ciência da Cruz: Estudo sobre São João da Cruz* são centrais para essa investigação, pois revelam como a Cruz se configura não apenas como símbolo teológico, mas como vivência concreta e reflexão existencial em sua vida e obra. Além disso, destaca-se a importância fundamental da espiritualidade carmelita como chave interpretativa para a compreensão da autora, que é o foco das discussões aqui desenvolvidas.

A vivência (*Erlebnis*) constitui o eixo comum que atravessa todos os capítulos desta dissertação, assim como a intertextualidade estabelecida por meio dos textos e poesias de Teresa d'Ávila e da própria Edith Stein. Essa relação não se limita a uma simples comparação entre autoras, mas fundamenta a formulação de hipóteses que evidenciam a relevância de Teresa no pensamento steiniano. Busca-se, assim, oferecer ao leitor argumentos que permitam compreender os elementos essenciais identificados por Stein na obra da reformadora do Carmelo — elementos que influenciaram decisivamente seu aprofundamento no caminho da Verdade e da interioridade.

A estrutura da dissertação organiza-se em três capítulos. O primeiro dedica-se à compreensão do método fenomenológico e à transição da verdade como conceito filosófico para a Verdade revelada na pessoa de Cristo. O segundo capítulo aborda a importância de Teresa d'Ávila no pensamento de Stein, especialmente no aprofundamento da vida interior e na busca pela Verdade. Por fim, o terceiro capítulo trata da espiritualidade carmelita como fundamento da mística steiniana, compreendida como experiência vivida, articulada a partir de seus próprios escritos e dos textos de Teresa d'Ávila e João da Cruz, com destaque para a dimensão da Cruz como expressão máxima de união com o divino.

Embora a temática da Cruz seja um elemento central e amplamente abordado na tradição cristã, esta pesquisa propõe evidenciar as originalidades presentes no pensamento de Edith Stein sobre esse mistério. Stein desenvolve uma concepção singular de “Ciência da Cruz”, entendida não apenas como objeto de reflexão teológica, mas como via de acesso ao encontro profundo com o Eterno. Sua abordagem se distancia de leituras meramente devocionais ou apologéticas,

ao aplicar o método fenomenológico às obras de São João da Cruz, articulando-as com o arcabouço filosófico e teológico que construiu ao longo de sua trajetória intelectual.

Nesse sentido, o objetivo desta investigação é analisar a experiência religiosa e a mística em Stein a partir do campo das Ciências da Religião, com especial atenção à fenomenologia da religião. Busca-se demonstrar as especificidades de seu pensamento, que integra contemplação e ação, razão e fé, em uma síntese que reflete o ideal proposto por João Paulo II na carta encíclica *Fides et Ratio* (1998), ao afirmar que: “A fé e a razão são como duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade”.

A partir dessa perspectiva, a pesquisa pretende contribuir para uma compreensão mais profunda da mística steiniana, destacando sua originalidade e relevância no diálogo entre filosofia, teologia e espiritualidade.

A fé e a razão (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer a Ele para que, conhecendo-O e amando-O, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio (cf. Ex 33:18; Sal 27(26), 8-9; 63(62), 2-3; Jo 14:8; 1 Jo 3:2).

Na obra *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*, a relação entre fé e razão constitui uma das temáticas centrais. Edith Stein traça, nesse contexto, um paralelo entre o pensamento de seu mestre Edmund Husserl e o de Tomás de Aquino, destacando tanto as convergências quanto as distinções entre os dois autores. O processo de conversão de Stein é marcado por uma profunda honestidade intelectual — consigo mesma e com aqueles que se propõem a adentrar seu pensamento. Trata-se de uma busca sincera pela verdade, que se expressa em sua abertura ao diálogo entre tradição filosófica e experiência religiosa.

Embora a pesquisa esteja situada no campo das Ciências da Religião, tanto pela abordagem quanto pela autora em foco, ela se insere em um panorama interdisciplinar, com especial ênfase nas interfaces entre filosofia e teologia. A mística, tal como abordada neste trabalho, não se restringe ao encontro com o Divino, mas envolve também a profundidade do humano, revelada na interioridade e no encontro consigo mesmo e com o Outro. Trata-se de uma experiência que abarca dimensões fundamentais do ser, permeando corpo, psique e mente, e que se manifesta na abertura ao transcendente — seja por meio do testemunho de outros, seja por vivências pessoais e singulares.

CAPÍTULO 1:
DA INQUIETAÇÃO DO SABER À REVELAÇÃO DA VERDADE: O ITINERÁRIO
INTERIOR DE EDITH STEIN

“Deus é a verdade. Quem busca a verdade busca a Deus, seja ele consciente ou não” (Stein, 2002, p. 1251)⁵.

A verdade ocupa um lugar central no itinerário filosófico e religioso de Edith Stein, configurando-se como um fio condutor que permeia sua vida, atitudes e reflexões. Após sua conversão, a verdade — até então compreendida sob a ótica filosófica — passa a ser identificada com a pessoa de Jesus Cristo. O caminho até esse encontro foi longo e gradual. A autora se abre, pouco a pouco, à experiência religiosa, sendo sua inquietação — marca de uma autêntica filósofa — o que a conduz à leitura do *Livro da Vida*, de Teresa de Ávila (1565), momento decisivo que transforma sua trajetória.

Este capítulo tem como objetivo principal identificar os meios pelos quais ocorre a transição da verdade como conceito filosófico para a verdade encarnada na pessoa de Cristo. Antes de prosseguir diretamente à análise da experiência religiosa da autora, faz-se necessário apresentar uma explanação sobre a fenomenologia: seu método, a vivência nas dimensões hilética e noética, tendo como aporte teórico os textos de Angela Ales Bello e da própria Edith Stein. Além disso, serão introduzidos alguns conceitos e temas fundamentais do pensamento steiniano, tais como empatia e comunidade, fé e razão — estes últimos abordados a partir dos *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*⁶.

Após esse percurso, podemos avançar para a análise da experiência religiosa de Edith Stein e de sua abertura à fé, destacando os elementos que a levaram a afirmar ter encontrado, no *Livro da Vida*, a verdade que há tanto tempo buscava.

1.1 Fenomenologia: A Transição de Husserl e a Contribuição de Edith Stein

É comum definir a filosofia como a busca ou o amor pela sabedoria. No entanto, essa concepção já não contempla plenamente o objetivo, o objeto e os trâmites da atividade filosófica. Edith Stein questiona:

⁵ “Dios es la verdad. Quien busca la verdad busca a Dios, sea de ello consciente o no”. Esta frase encontra-se na carta de Edith Stein a Adelgundis Jaegerschmid, Colônia, 23 de março de 1938.

⁶ A obra compreende diversos textos de Edith Stein, dentre os quais se destaca: *O que é fenomenologia* (1924); *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: ensaio de um cotejo* (1929); *A fenomenologia e seu significado de visão de mundo* (1930-1931).

De que natureza é o conhecimento a que busca a filosofia? E para onde se encaminha? Toda ciência e toda atividade científica se trata do conhecimento e da aquisição de conhecimento. A filosofia não tem seu próprio campo? Vemos que, de fato, na época em que se cunhou o termo, a filosofia e a ciência não eram ainda conceitos separados. E a melhor maneira de adquirir ideias claras sobre o sentido do que é filosofar, será delimitado da tendência original, a saber, tal como se apresenta antes de qualquer separação e cisão. (Stein, 2006a, p. 672)

O pensamento da autora orienta-se justamente para essa aspiração original do filosofar — a *philosophia perennis*, marcada pela busca das essências e do eterno. Nas obras posteriores à sua conversão, percebe-se uma tentativa clara de retorno à filosofia primeira. Contudo, esse movimento não se configura como um simples revisitar, mas como uma abordagem fenomenológica da tradição filosófica.

Reduzir o pensamento e a obra de Edith Stein à mera fusão entre filosofia primeira e fenomenologia seria, a nosso ver, um equívoco, dada a profundidade e originalidade de sua elaboração teórica, como se observa em obras como *Ser Finito e Ser Eterno* (1936) e *A Ciência da Cruz* (1942). A partir da experiência no Carmelo e do contato com os escritos dos grandes místicos carmelitas descalços — Teresa de Ávila e João da Cruz — Stein reconhece a centralidade da interioridade na compreensão do ser humano e do divino.

Compreender Edith Stein exige, antes de tudo, uma breve incursão no método que a levou não apenas a mudar de cidade — de Breslávia para Gotinga —, mas também a transitar entre áreas de interesse, passando da Psicologia à Filosofia, e culminando na Fenomenologia.

No texto *A fenomenologia e seu significado de visão de mundo* (1930/1931), Stein afirma a existência de uma “imagem de mundo completa: uma visão geral sobre tudo o que há, os ordenamentos e as conexões nas quais tudo se insere, sobretudo o posicionamento do ser humano no mundo, sua proveniência e o seu destino” (Stein, 2019d, p. 143). Trata-se, essencialmente, das duas perguntas fundamentais da existência humana: nossa origem e nosso destino.

Existe, no ser humano, o desejo de alcançar essa visão de mundo; contudo, nem todos são capazes de realizá-lo plenamente. Para Stein, essa noção é facilmente percebida pelo fiel católico, uma vez que a fé lhe proporciona uma imagem de mundo. No entanto, há uma condição para que essa imagem seja verdadeiramente assimilada: a apropriação pessoal por parte do fiel.

Aquele que constrói sua visão de mundo exclusivamente a partir da fé possui uma perspectiva religiosa. Já quem se encontra distante ou fora da Igreja enfrenta dificuldades para compreender a imagem de mundo desenvolvida por ela, permanecendo “sem ideia do que

contém o tesouro da fé, pois essa pessoa precisa definir de que fontes deve haurir sua visão de mundo” (Stein, 2019d, p. 144).

No primeiro volume das *Investigações Lógicas* (1900/1901), Edmund Husserl confronta o problema da psicologização da lógica, uma ideia dominante na época. Nessa obra, o autor apresenta de forma apodíctica a lógica que, segundo ele, “pertence ao domínio das verdades objetivamente consistentes, assim como à estrutura formal de todas as verdades e das ciências objetivas” (Martins, 2013, p. 101).

No segundo volume, Husserl aborda questões fundamentais e, ao trilhar esse caminho, acaba por desenvolver um método próprio. Esse método não se limita às questões lógicas, mas se ajusta perfeitamente às questões filosóficas, tornando-se o germe do que viria a ser o método fenomenológico.

De acordo com Husserl:

[...] então a fenomenologia não é, precisamente psicologia descritiva, a descrição “pura” que lhe é peculiar – isto é, a visão da essência, consumada com base em intuições singulares e exemplares de vivências (mesmo que elas sejam fingidas na livre fantasia), bem como a fixação descritiva, em conceitos puros, da essência vista – não é nenhuma descrição empírica (científico-natural), mas exclui, ao contrário, a consumação naturalista de todas as apercepções e posições empíricas (Husserl, 2012, p. 16 *apud* Guilhermino, 2024, p. 4).

Quem pretende estudar e compreender a fenomenologia deve, antes de tudo, abandonar o sentido usual da palavra “fenômeno”, o que exige um aprofundamento na compreensão do termo. A fenomenologia de Husserl nos conduz a “[...] um caminho para uma compreensão cada vez mais clara do conhecimento humano em torno do ‘sentido das coisas’, que é o objeto primário da investigação filosófica” (Ales Bello, 2019, p. 11).

A palavra “fenomenologia” é composta por dois radicais: “fenômeno”, aquilo que se manifesta — não se limitando ao que simplesmente aparece ou parece — e “logia”, derivado de “logos”, termo grego que possui diversos significados, como palavra e pensamento. No campo religioso, o equivalente ao fenômeno é a epifania. Assim, a fenomenologia pode ser entendida como a reflexão sobre aquilo que se mostra; contudo, é necessário ir além: o que se mostra e como se mostra (Ales Bello, 2006).

Na introdução da obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (1913), Husserl define a fenomenologia como “[...] uma ciência ‘a priori’, ‘eidética’, que possibilita um estudo em torno das essências, como também da ciência das

essências, e garante a legitimidade de um conhecimento essencial, contra o naturalismo⁷ e o psicologismo⁸” (Ales Bello, 2000, p. 36).

Esse enfoque essencialista será retomado por Edith Stein, que aprofunda a fenomenologia husserliana em direção à interioridade e à experiência religiosa. De acordo com Stein:

É mérito histórico das *Investigações Lógicas* de Husserl – reconhecido mesmo por aqueles que não conseguiram familiarizar-se com seu método – ter mostrado em toda a sua pureza a ideia da verdade absoluta, com o conhecimento objetivo que lhe corresponde, e ter acertado contas radicalmente com todos os relativismos da filosofia moderna: o naturalismo, o psicologismo, o historicismo. O espírito *encontra* a verdade, ele não a *produz*. Ela é *eterna* - se a natureza humana muda, se o organismo psíquico muda, se o espírito dos tempos muda, então as opiniões dos seres humanos bem podem mudar, mas a verdade não muda (Stein, 2019b, p. 41).

Compreende-se, portanto, que a fenomenologia não é uma ciência de caráter dedutivo, uma vez que não parte de princípios indemonstráveis. Tampouco se trata de uma ciência indutiva, pois não busca verdades universais a partir de um conjunto de proposições particulares, como fazem as ciências naturais. A fenomenologia fundamenta-se no método intuitivo, pois é por meio dele que se torna possível captar verdades filosóficas — verdades que são infinitas, imutáveis e evidentes (Goto; Moraes, 2016, p. 59).

De acordo com Edith Stein:

Alguém poderia inclinar-se a considerar um modelo para o método da fenomenologia o método das ciências naturais, que alcança verdades universais por via indireta – elevando-se a elas a partir dos fatos proporcionados pela experiência sensível. Mas sequer esse é o caso: a filosofia tampouco é uma ciência indutiva. A indução e a dedução podem auxiliá-la de certa maneira na exploração de seu material e na apresentação de seus resultados, mas seu instrumento específico é um processo *sui generis*, um *conhecer intuitivo* das verdades filosóficas, as quais são certas – *evidentes* – em si mesmas e não necessitam deduzir-se de outras. Essa intuição, essa visão espiritual, não deve ser confundida com a intuição mística. Ela não é uma iluminação sobrenatural, mas um meio de conhecimento natural [...] (Stein, 2019b, p. 42-43).

O nome atribuído ao método desenvolvido por Husserl — “fenomenologia” — revela-se, em certo sentido, uma fatalidade, dada a confusão que frequentemente provoca. Como observa Edith Stein, “aos fenomenólogos não interessam os ‘fenômenos’ no sentido usual, ou

⁷ “Epistemologia Naturalista, abordagem da epistemologia que vê o sujeito humano como fenômeno natural e usa a ciência empírica para estudar a atividade epistêmica. [...] Algumas teorias do conhecimento são naturalistas na sua descrição dos sujeitos que conhecem como sistemas físicos em interação causal com o ambiente” (*Dicionário de Filosofia*, 2006, p. 277, autor do verbete – Alvin I. Goldman).

⁸ “[...] doutrina que reduz as entidades lógicas, como proposições, universais e números a estados ou atividades mentais. Husserl insiste na objetividade de tais objetos da consciência e mostra a incoerência de reduzi-los às atividades da mente” (*Dicionário de Filosofia*, 2006, p. 485, autor do verbete – Robert Sokolowski).

os ‘meros apareceres’, mas justamente as essencialidades objetivas últimas” (Stein, 2019b, p. 41).

Na concepção de Stein, o método fenomenológico tem como objetivo principal a descrição rigorosa dos fenômenos, bem como a investigação da consciência pura. Importa destacar que o objeto dessa investigação não é a vivência individual em si, mas sua estrutura essencial — aquilo que permanece constante e universal na experiência (Stein, 2006a).

Husserl tem sua formação inicial na matemática, e é somente após a publicação das *Investigações Lógicas* — especialmente o segundo volume — que ele ingressa de forma decisiva na filosofia. Sua preocupação central passa a ser a fundamentação da filosofia como ciência, refletindo o espírito intelectual de sua época. Em Husserl, esse espírito se concretiza por meio de um método próprio e inovador. Ao tratar da fenomenologia, Husserl a define como a “ciência das essências”. No entanto, é fundamental compreender que o termo “ciência”, nesse contexto, não remete ao empirismo ou ao pragmatismo, tal como são concebidos na ciência contemporânea. Trata-se, antes, das chamadas ciências do espírito — uma abordagem que foi posteriormente aprofundada por sua discípula e assistente Edith Stein.

1.1.1 O Método Fenomenológico

No parágrafo anterior, vimos que Edith Stein é herdeira do método fenomenológico desenvolvido por Husserl, o qual define a fenomenologia como a “ciência das essências”. Neste tópico, aprofundaremos o método fenomenológico, que se estrutura em duas etapas fundamentais: a redução eidética e a redução transcendental. Segundo Husserl, o ser humano possui a capacidade de compreender o sentido das coisas. Em determinadas situações, esse sentido é apreendido de forma imediata; em outras, exige um processo mais elaborado de reflexão. A essência, portanto, é captada por meio do sentido — não pelos fatos em si. A existência empírica dos objetos é colocada entre “parênteses”, ou seja, é suspensa, para que se possa alcançar sua estrutura essencial (Ales Bello, 2006). De acordo com a filósofa italiana Ales Bello:

Nós intuímos o sentido das coisas, e para tratar desse tema, usamos a palavra, de origem latina, *essência*, portanto captamos a essência pelo sentido. Husserl usa também a palavra grega *eidos* (de onde vem a nossa palavra *ideia*, que neste caso não significa tanto um produto da mente, mas sentido), aquilo que se capta, que se intui (Ales Bello, 2006, p. 22).

Antes de avançarmos para a próxima etapa do método fenomenológico, é fundamental esclarecer o significado da operação conhecida como *epoché*. Essa prática não implica a

negação de uma tese, mas sim sua suspensão — ou seja, seu “colocar entre parênteses”. A *epoché* consiste em desviar momentaneamente o olhar dos aspectos factuais, evitando qualquer juízo sobre a existência dos objetos. Trata-se de uma subtração provisória, cujo objetivo é permitir o acesso não ao dado empírico, mas à essência do fenômeno (Ales Bello, 2000).

Podemos notar que não há uma factualidade e junto com ela uma problematicidade, mas uma factualidade que exige ser compreendida na sua essencialidade; a *epoché*, portanto, é um ato voluntário que tem a sua origem no sujeito só enquanto o sujeito ‘se decide por ... (algo)’, isto é, quer deslocar a sua atenção da pura factualidade para a essencialidade e é solicitado pela opacidade do fato e pela sua insuficiência (Ales Bello, 2000, p. 41).

A segunda etapa do método fenomenológico concentra-se na reflexão sobre o sujeito. A grande inovação de Husserl reside na adoção do sujeito humano como ponto de partida da investigação filosófica, deslocando o foco da realidade objetiva para a vivência subjetiva e intencional. Essa abordagem é exemplarmente ilustrada por Ales Bello, que utiliza situações concretas para evidenciar o papel da consciência na experiência perceptiva, revelando como o mundo é constituído a partir da relação entre sujeito e fenômeno.

Consideremos o seguinte exemplo: ao observar um copo d’água, posso vê-lo sem, contudo, percebê-lo de forma reflexiva — talvez porque, naquele momento, eu não esteja com sede. No instante em que a sede surge, minha atenção se volta para o copo, que até então permanecia à margem da minha consciência. Como aponta Ales Bello, “todos nós tínhamos já uma experiência perceptiva do copo, que estava em nós, dentro de nós, mas o copo fora” (Ales Bello, 2006, p. 27). A partir da experiência perceptiva, o copo deixa de ser apenas um objeto externo e passa a integrar o campo da consciência — torna-se, portanto, um conteúdo interno.

A afirmação de que o copo está “dentro” significa reconhecê-lo como objeto de percepção. Enquanto entidade física, ele permanece fora; mas, enquanto percebido, é incorporado à esfera da consciência. A percepção, nesse contexto, constitui um caminho privilegiado para a compreensão do sujeito, revelando como o ser humano se forma por meio de suas vivências. Os atos de ver e tocar são experiências que registramos e das quais temos consciência. Ao percebermos algo, temos consciência de que estamos realizando essa ação. Dessa forma, distinguem-se dois níveis de consciência: *os atos perceptivos*, que captam o objeto, e *os atos reflexivos*, que nos tornam conscientes da própria percepção (Ales Bello, 2006).

Além disso, a análise da alma humana ocupa lugar central na tradição fenomenológica inaugurada por Edmund Husserl e aprofundada por seus discípulos. Essa abordagem propõe uma distinção fundamental entre duas dimensões da alma: o impulso psíquico e o espírito. Tal

divisão permite compreender a complexidade da vida interior, revelando como certos atos surgem espontaneamente, sem controle consciente, enquanto outros são fruto da reflexão e da vontade. A partir dessa perspectiva, o estudo da alma não se limita à descrição de estados emocionais, mas se estende à investigação dos fundamentos da consciência e da liberdade. Neste texto, exploraremos essa dualidade conforme apresentada por Ales Bello, destacando suas implicações filosóficas e fenomenológicas.

Husserl e seus discípulos analisam a alma em duas partes: uma é formada pelo *impulso psíquico* (o termo impulso se refere a uma série de atos que são de caráter psíquico) que são atos não queridos ou não controlados por nós. Além disso, não somos nós a origem deles, nem nós que os provocamos, mas os encontramos. Se sentirmos um forte rumor, todos teremos medo, e o medo não vem querido por nós, ele é uma reação e acontece. Essa é a parte psíquica, a outra parte é a que reflete, decide, avalia, e está ligada aos atos da compreensão, da decisão, da reflexão, do pensar, e é chamada de *espírito* (Ales Bello, 2006, p. 39).

Somos constituídos por três dimensões fundamentais: corpo, psique e espírito. A alma, nesse contexto, é compreendida a partir de duas dessas dimensões — a psíquica e a espiritual. Embora o corpo possa existir de forma autônoma, tanto a psique quanto o espírito dependem dele para se manifestar. No entanto, a consciência não se localiza em nenhuma dessas instâncias de maneira exclusiva. Ela não reside no corpo, nem se limita à psique ou ao espírito. Em vez disso, é por meio da consciência que temos acesso e conhecimento dessas três dimensões.

Sob essa perspectiva, a consciência não é um espaço físico, nem possui natureza estritamente espiritual ou psíquica. Trata-se de uma instância que registra e acompanha todas as nossas vivências, independentemente de sua origem. Temos consciência do nosso corpo, das atividades psíquicas e dos atos espirituais — e é essa capacidade de registro que permite a articulação entre as diferentes camadas da experiência humana (Ales Bello, 2006).

Edith Stein, ainda jovem, delinea com clareza e firmeza os princípios essenciais da investigação fenomenológica. Seu ponto de partida é a redução fenomenológica, entendida como o processo de suspensão — ou *epoché* — dos juízos prévios, especialmente daqueles ligados a conceitos incertos e ao saber científico tradicional, baseado na experiência natural. Trata-se de uma atitude radical que visa colocar entre parênteses tudo aquilo que não pode ser imediatamente evidenciado.

Nesse movimento, Stein propõe a suspensão não apenas do mundo físico, mas também do mundo psicofísico, incluindo o próprio sujeito enquanto entidade psicológica. Como afirma Ales Bello (2000, p. 83): “Portanto, em última análise, efetua a suspensão do mundo físico e psicofísico, incluindo aquele que investiga, enquanto sujeito no sentido psicológico”.

De acordo com Ales Bello:

Ela toma consciência de que a dificuldade consiste em compreender como seja possível suspender o ato de pôr o ser e ao mesmo tempo conservar o caráter da percepção na sua plenitude, tentando superá-la usando o exemplo da alucinação que permanece válida enquanto percepção, embora não sendo implementada pela existência real do objeto percebido; por conseguinte, é possível ‘suspender’ o juízo sobre a existência do mundo, como Husserl concedia a Descartes, para iluminar melhor os fenômenos que permitem conhecer o mundo. Entre tais fenômenos, é fundamental a vivência particular, *Erlebnis*, que Husserl já descobrira e que Edith Stein analisa na sua tese, constituída pela experiência do outro, isto é, através da empatia (*Einfühlung*) (Ales Bello, 2000, p. 84).

A compreensão da experiência humana exige atenção àquilo que é vivido de forma imediata e singular — a vivência —, conceito central na tradição fenomenológica e ponto de partida para a análise da relação entre o sujeito e o divino. A vivência (*Erlebnis*) é um tema fundamental para os fenomenólogos, justamente por sua dimensão particular e subjetiva. Nessa concepção, cada ser humano possui uma experiência única com o divino. É sob essa perspectiva que, posteriormente, abordaremos como se dá a relação da autora com o eterno, a partir de sua trajetória religiosa.

Stein afirma:

[...] Toda vivência intencional possui duas facetas que devem ser consideradas a partir da seguinte distinção: uma faceta subjetiva e uma objetiva. Husserl as denominou *noese* e *noema*. Essa constatação aparentemente simples traz implicações profundas. Deduz-se, a partir dela, que todo o mundo dos objetos — que poderia desaparecer para nós com a suspensão da experiência natural — é reintegrado à reflexão fenomenológica por meio de signos distintos: não como mundo existente, tal como é concebido na experiência natural, mas como correlato da vivência. Por ora, deixaremos de lado a questão da existência do mundo. Não o negamos, apenas suspendemos seu exame ao não recorrer à experiência natural [...] (Stein, 2006a, p. 683).

De acordo com Ales Bello, Husserl acredita que vivenciamos o absoluto por meio das correntes de consciência, ele está fora, ou seja, transcendente. Mas ao mesmo tempo está dentro, no que se refere ao conhecimento dessa transcendência. Seria impossível se referir a uma transcendência ilimitada se já não soubéssemos anteriormente o que essa seria, visto que dada a nossa condição de seres limitados não poderíamos conceber um conhecimento ilimitado. Nessa concepção, apesar da limitação humana, existiria um selo do ilimitado gravada no ser humano, uma corrente de consciência que é considerada pelo autor o cerne de todas as experiências religiosas, que num segundo momento se racionaliza por meio da filosofia (Ales Bello, 2006).

Segundo Ales Bello (2006), a dimensão religiosa se configura como a busca por Deus e pelo entendimento de sua essência. Essa busca, embora conduzida por uma ação de natureza intelectual, não permite uma compreensão plena e definitiva de Deus. Toda tentativa de

apreendê-lo intelectualmente é limitada, mas ainda assim essencial para o aprofundamento da experiência religiosa.

A fenomenologia desempenha um papel central no pensamento de Edith Stein, mesmo após sua conversão ao catolicismo. Longe de abandonar suas raízes filosóficas, Stein continua a utilizar o método fenomenológico como instrumento de investigação, ampliando-o para além dos limites estabelecidos por Husserl. A autora se dedica com rigor às questões metafísicas tradicionais — frequentemente negligenciadas por seu mestre —, reconhecendo que, enquanto Husserl buscava o aperfeiçoamento metodológico da fenomenologia, ela via nesse método uma via para explorar dimensões mais profundas da existência (Ales Bello, 2000).

A adesão de Edith Stein ao catolicismo lhe levará a considerar a relação existente entre a experiência religiosa e a investigação filosófica. De acordo com Ales Bello (2025), autores como Etienne Gilson e Jacques Maritain acreditam que a experiência religiosa não é um empecilho à investigação racional, mas, ao contrário, um potente estimulante ao pensamento. Segundo Ales Bello, Stein compartilha desta tese; no entanto, para ela, a filosofia:

é o lugar da reflexão humana em que são harmonizadas, pelo fato de se reconhecer uma conveniência razoável para fazer isso, entre investigação e experiências várias, é o lugar no qual se estabelece uma continuidade entre a experiência religiosa, a sua sistematização teórica, ou seja, a teologia, e a investigação confiada às capacidades intelectuais humanas, aquela que tradicionalmente é chamada filosofia. Essa é a tarefa que ela julga atual para a investigação, pois responde a uma exigência pessoal e também a um apelo epocal (Ales Bello, 2025, p. 167)

No pensamento steiniano, a experiência religiosa e a investigação teológica assumem um papel de grande relevância, como se observa em obras como: *Ser Finito e Ser Eterno* (1936), *As vias para o conhecimento de Deus* (1941) e *A Ciência da Cruz: Estudo sobre São João da Cruz* (1942). No entanto, é essencial frisar que a investigação por ela desenvolvida apresenta um percurso predominantemente orientado pela fenomenologia, que se desenrola a partir de um duplo sentido: primeiramente “como descrição dos aspectos da realidade dos aspectos da realidade que são acessíveis à investigação humana [...]. em segundo como disponibilidade a acolher experiências e conteúdos culturais diversos, os quais devem ser avaliados e compreendidos” (Ales Bello, 2025, p. 168).

A análise dos conteúdos da vivência não se limita apenas à dimensão imanente; ultrapassam a consciência e se abrem à transcendência. Desse modo, tanto o mundo físico quanto a interioridade constituem-se como matéria de compreensão. Para Husserl, é possível duvidar da validade do contato que ocorre com a divindade por meio da união mística. No entanto, Edith Stein e Gerda Walther, afirmam a “validade objetiva desse tipo de experiência e

da sua especificidade em relação às outras experiências e conhecimentos. [...] Ambas afirmam que não estão descrevendo uma experiência mística, mas que estão sendo atraídas pelos testemunhos dos místicos” (Ales Bello, 2025, p. 174).

Para o místico, a experiência traduz-se como um encontro pessoal com o Outro, configurando-se, assim, como uma experiência interior que não é uma mera projeção do humano, mas o resultado de “uma extraordinária ‘invasão’ do seu território pessoal por parte de uma potência que o supera” (Ales Bello, 2025, p. 174). Por meio das obras de Santa Teresa e de São Joao da Cruz, a fenomenóloga realiza uma escavação na interioridade, revelando uma abertura à transcendência. “Transcendência e imanência encontram uma justificação ulterior exatamente através do testemunho dos místicos” (Ales Bello, 2025, p. 175).

Os escritos místicos nessa perspectiva se mostram como material privilegiado de análise da experiência religiosa por meio da fenomenologia, que se preocupa justamente, com a dimensão da vivência, como se observa nas obras dos reformadores do Carmelo. Teresa de Jesus e João da Cruz não são fenomenólogos no sentido *strictu* da palavra, logo, que a escola filosófica surge depois da reforma carmelita; contudo, em seus escritos os reformadores demonstram um preocupação metodológica com a descrição da sua experiência com o Inefável, assim como da interioridade do humano, o que permite-nos dizer que temos aqui semelhanças profundas com o método que séculos posteriormente será desenvolvido por Husserl e ampliado por seus discípulos, como o fez Edith Stein.

A seguir, abordaremos o tema da vivência sob a perspectiva fenomenológica, explorando suas duas dimensões fundamentais: a hilética e a noética.

1.1.2 A duplicidade hilética-noética na Fenomenologia de Husserl e Stein

Na obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), Husserl afirma que “a duplicidade e a unidade do que define, usando a terminologia grega em modo translado, *hyle* para sensual e *noesis* para intencional, dominam todo o território fenomenológico” (Ales Bello, 2020b, p. 29). É necessário compreender que os dados sensoriais são materiais indispensáveis para as formações intencionais e para as significações. Contudo, mesmo com essa correlação direta e estrita, o autor acredita na possibilidade de estudar essas duas dimensões separadamente.

Hyle e *noesis* são termos de origem grega que, na filosofia, indicam respectivamente matéria e pensamento. No contexto fenomenológico, porém, assumem significados figurados relacionados à forma como ocorrem nossos processos cognitivos. A *hyle* representa o material sensível, enquanto a *noesis* refere-se à intencionalidade da consciência em atribuir sentido às

experiências. Essa duplicidade é melhor compreendida “à luz da análise do corpo que nós sentimos viver (*Leib*)” (Ales Bello, 2018, p. 40). O corpo não se limita às sensações sensoriais relacionadas aos objetos; emergem também sensações como prazer, dor, bem-estar ou mal-estar, que não se vinculam diretamente à percepção de objetos, mas à disposição corpórea.

Ales Bello apresenta um exemplo utilizado por Edith Stein, presente na obra *A estrutura da pessoa humana* (1932-1933): ao nos depararmos com um bloco de granito, percebemos não apenas uma forma material, mas também um sentido. A escolha de confeccionar o concreto em bloco, e não em grãos ou fragmentos, revela uma intencionalidade. O mais relevante não é sua composição química ou dureza, mas o modo como nos afeta sensorialmente. Ao tocá-lo e vê-lo, somos interiormente tocados — sentidos e razão são mobilizados. Algo nos é revelado, indo além do simbólico, embora não o exclua.

Esse fenômeno indica a emergência do momento *hilético* da vivência: este consiste no fato de que o bloco, na sua densidade, nos comunica uma imperturbável estabilidade e uma constância segura como qualidades que a ele se referem. A imperturbabilidade, a estabilidade e a constância são ressonâncias interiores, dão uma sensação de bem-estar ou mal-estar, sensação que é diferente daquela que pode ser suscitada pela argila ou pela areia (Ales Bello, 2018, p. 41).

As sensações primárias, como dureza e brancura, possuem localização somática imediata e se manifestam intuitivamente ao corpo vivente (*Leib*), “enquanto corpo próprio, como uma objetividade subjetiva que se distingue da coisa puramente material ‘corpo próprio’ através da camada de sensações localizadas” (Ales Bello, 2018, p. 42). Essas sensações são difíceis de analisar e ilustrar. Segundo Husserl, elas constituem a base — a matéria do desejo e da vontade. A dimensão *hilética* relaciona-se tanto ao corpo quanto à psique, abrangendo a sensibilidade perceptiva e as vivências psíquicas. Uma cor pode gerar bem-estar ou mal-estar, apreendidos conscientemente pela experiência. Essa camada não se liga à sensação em si, mas às funções intencionais, definidas como *noéticas*, nas quais os materiais assumem função espiritual.

O ser humano deve ser compreendido em sua complexidade, que vai da esfera sensível-sensorial à intelectual-voluntária — da dimensão *hilética* à *noética*. Há uma estratificação com dois lados: um cognitivo, formado por sensações primárias, percepções e juízos perceptivos; e outro psíquico-reativo, composto por sentidos sensoriais e avaliações.

O âmbito perceptivo-julgador e avaliativo pertence à esfera noética. A dimensão cognitiva está sempre implicada, e em certos casos é a dimensão hilética que “chama” a noética; em outros, ocorre o inverso, dependendo da função que cada componente exerce no interior do ser humano ou do grupo (Ales Bello, 2018, p. 43).

Os termos hylética⁹ e noética¹⁰ são utilizados por Husserl ao se referir às experiências vividas. Segundo Ales Bello:

Algumas delas são constituídas por conteúdos de sensações: os dados das cores, dos sons, do tato e de outras semelhantes. Igualmente, compõem-se pelas impressões sensoriais do prazer, da dor e das cócegas, e pelos momentos sensoriais da esfera dos impulsos. Tudo isso é indicado pelo termo hilética, derivado do grego, cujo significado é “matéria”. Aquilo que transforma os entes “materiais”, como os acima exemplificados, em atos vividos intencionais é o momento consciencial, expresso pelo termo “noesi”, que indica “captar o sentido” por meio de um instrumento intelectual (Ales Bello, 2020a, p. 6).

Resumidamente, a *hilética* refere-se às experiências vividas por meio das sensações, enquanto a *noética* diz respeito à captação dessas experiências pela consciência. Essa distinção não implica polarização, pois em muitos momentos ambas ocorrem simultaneamente — o chamado momento hilético-noético.

Em algumas culturas, o momento hilético se faz mais presente: sons, cores e visões aproximam-se da afetividade e dos significados. Estes remetem ao momento noético, mesmo que este exerça função secundária — diferente das culturas complexas, nas quais o momento noético prevalece (Ales Bello, 2020a).

O corpo vivente desempenha papel fundamental na compreensão dos atos vividos. Os momentos hiléticos, identificados por meio da análise, remetem aos movimentos internos e externos do corpo, que se torna fio condutor para a interpretação da realidade. Não se trata de uma perspectiva naturalística da corporeidade, mas da crença na potência do corpo como fundamento (Ales Bello, 2020b, p. 30).

Há uma relação entre a noese intencional e a *hyle*, matéria presente. A *hyle* caracteriza-se pelo material das sensações, internas ou externas. Segundo Ales Bello, “a *hyle* é a matéria à qual a noese dá um significado e se torna, portanto, matéria para ulteriores operações” (Ales Bello, 2019, p. 117). A autora exemplifica com a sensação de prazer gerada por uma cor: ao atribuir-lhe um valor positivo, ela se torna matéria de um juízo.

Em Edith Stein, observa-se uma clara duplicidade noética-hilética na estrutura da pessoa humana. Embora suas obras façam referência a essas dimensões, elas não são utilizadas como instrumentos de interpretação dos fenômenos sacrorreligiosos (Ales Bello, 2018). Contudo, em

⁹ “Hyle, termo grego antigo para matéria” (*Dicionário de Filosofia*, 2006, p. 489, autor do verbete – Paul Woodruff).

¹⁰ “Do grego *noetikos*, de *noetos*, ‘perceptível à mente’, da, ou relativa à, apreensão pelo intelecto. Em sentido estrito o termo refere-se a dados não sensoriais apresentados à faculdade cognitiva, que revela o significado inteligível daquele distinto da sua apreensão sensível. Ouvimos uma frase falada, mas está só se torna inteligível para nós quando os sons funcionam como fundamento para a apreensão noética” (*Dicionário de Filosofia*, 2006, p. 670, autor do verbete – Frederick J. Crosson).

sua autobiografia, percebe-se a vivência dessas dimensões em seu itinerário de conversão e busca pela verdade. Inicialmente, predomina a dimensão hilética: ao ver uma senhora entrar numa igreja, Stein se inquieta com sua reverência e espírito de oração (Stein, 2018a, p. 517). No aspecto noético, o ponto-chave é a leitura do livro de Teresa d'Ávila (Stein, 2018b, p. 543), momento de consciência em que Stein percebe que a verdade não reside nos conceitos filosóficos, mas na relação com o eterno.

O ser humano é tema central no pensamento steiniano, não como ser isolado, mas em relação consigo e com o outro. Stein entende a empatia como a capacidade de reconhecer o outro como um “outro eu”. O humano vive em comunidade, sociedade ou massa — distinções feitas pela autora. Além da relação com Deus, chamado de Eterno na obra *Ser finito e Ser Eterno* (1936), a fenomenóloga considera que o humano, como ser finito, necessita de um ser exterior que seja princípio e autor do tempo.

Stein (2019a) considera o amor como via de união da alma com Deus. Deus é amor, e há uma participação na divindade por meio do amor. Em Deus encontra-se a plenitude. O amor carrega a singularidade pessoal — cada alma é criada como morada própria. Segundo Stein, há dois caminhos para alcançar o conhecimento do fundamento último: pela fé e pelo pensamento filosófico, por meio de provas da existência do Eterno. Fé e razão, em seu pensamento, são realidades complementares e interdependentes, cuja união frutifica na vida da autora.

1.2 A Fenomenologia da Empatia em Edith Stein: Corpo, Consciência e Comunidade

A empatia, ou *Einfühlung*, conforme delineada por Husserl, não se trata de uma simples projeção emocional, mas de uma vivência intencional que permite ao sujeito captar a experiência do outro como sendo dele — do outro — e não sua própria. Edith Stein, ao escolher esse tema como eixo central de sua tese de doutorado, não apenas reconhece a relevância da questão no campo fenomenológico, como também propõe uma ampliação conceitual que envolve a estrutura da pessoa humana e sua relação com o mundo intersubjetivo.

Ao encontrar alguém, como no exemplo citado, o sujeito não apenas observa comportamentos ou expressões faciais, mas apreende, por meio de uma vivência empática, que há uma experiência interior sendo vivida pelo outro. Essa apreensão não é uma inferência lógica, tampouco uma imitação afetiva; trata-se de uma intuição vivencial que revela o outro como um ser dotado de interioridade. A empatia, nesse sentido, é uma ponte entre consciências, uma forma de acesso à alteridade que preserva a distinção entre o eu e o outro.

Stein aprofunda essa análise ao considerar que a empatia é uma experiência originária, ou seja, não derivada de outras formas de conhecimento. Ela é uma vivência imediata que nos

permite reconhecer o outro como um “eu” semelhante, mas distinto. Essa distinção é fundamental: não se trata de absorver o sentimento alheio, mas de reconhecer que ele é vivido por outro sujeito, cuja experiência é acessível, embora não diretamente compartilhada.

A autora também destaca que a empatia é o fundamento da vida comunitária. Sem essa capacidade de reconhecer o outro como um ser consciente e sensível, não seria possível estabelecer relações interpessoais autênticas. A empatia, portanto, não é apenas um fenômeno psicológico, mas uma estrutura ontológica que sustenta a convivência humana. É por meio dela que se constitui a comunidade, a sociedade e a cultura, pois ela permite que os indivíduos se reconheçam mutuamente como sujeitos de valor e dignidade.

Nesse contexto, Stein retoma a duplicidade *hilética-noética* para mostrar que a empatia envolve tanto a dimensão sensível quanto a intencional. Ao perceber a expressão de dor no rosto de alguém, há um momento *hilético* — a sensação visual — que é imediatamente seguido por um momento *noético* — a compreensão de que essa expressão remete a uma vivência interior. Essa articulação entre corpo e consciência é o que torna possível a experiência empática.

A fenomenologia da empatia proposta por Stein não se limita à descrição de um fenômeno psicológico, mas se insere em uma reflexão mais ampla sobre a estrutura da pessoa humana, sua abertura ao outro e sua capacidade de transcendência. Ao reconhecer o outro como um “outro eu”, o sujeito não apenas amplia sua compreensão do mundo, mas também se transforma, pois a empatia é, em última instância, um ato de abertura e acolhimento.

Segundo Edith Stein:

todos esses dados relativos à experiência vivencial alheia remetem a um tipo específico de ato, por meio do qual é possível apreender essa mesma experiência vivida pelo outro. É sobre esses atos que se fundamenta aquele conhecimento particular que agora queremos designar pelo termo empatia (*Einfühlung*) (Stein, 1998, p. 71 *apud* Farias, 2014, p. 14).

O propósito da filósofa é justamente descrever a experiência do outro, sem se deter nas suas especificidades individuais. A empatia, nesse sentido, configura-se como a tomada de consciência de que o outro é um “outro eu” — um sujeito dotado de interioridade e vivência própria. Contudo, essa identificação não implica fusão ou simbiose entre os sujeitos. Mesmo ao acolher a vivência do outro, a individualidade de cada ser permanece intacta. Trata-se de uma experiência que, embora não seja originária em mim, manifesta algo originário em minha própria consciência (Farias, 2014).

Vargas e Farias complementam essa perspectiva ao afirmar que...

Na tese *Sobre o problema da empatia*, Edith Stein trata de questões como ‘o puro eu’ e o ‘fluxo de consciência’. Outro tema importante na tese steiniana sobre empatia é a relação entre ‘o eu e o corpo vivo’, que inclui a relação do ‘corpo vivo’ com ‘os sentimentos’ (*Gefühle*), com a ‘alma’ (*Seele*) e com a ‘vontade’ (*Wille*). O ser humano não pode ser visto como mera psique, nem apenas como ‘matéria’. Este corpo tem algo além do material, que é uma alma, uma psique. A análise da dimensão do ‘corpo próprio’ mostrou-se esclarecedora para a compreensão da empatia buscada por Edith Stein (Vargas; Farias, 2022, p. 56).

Se fôssemos apenas corpo, desprovidos de interioridade, não seríamos capazes de ouvir um som e, a partir dessa percepção, experimentar alegria ou qualquer outra emoção suscitada pela escuta. Somos, porém, um corpo vivo — um corpo que sente, que se relaciona com o outro e com o mundo ao seu redor. Essa corporeidade vivente é essencial à fenomenologia, especialmente à abordagem steiniana, que tem no ser humano encarnado um de seus núcleos fundamentais.

A vivência, nesse contexto, não é um mero dado sensorial, mas uma experiência que revela o modo como o sujeito se encontra no mundo. E é justamente por sermos seres viventes que podemos experimentar a empatia, inclusive em sua forma negativa. Pensemos, por exemplo, na situação em que um amigo compartilha uma boa notícia, mas eu me encontro imerso em profunda tristeza pela perda de um ente querido. Embora eu apreenda empaticamente a alegria do outro, não consigo compartilhá-la afetivamente. Essa tensão entre o que é vivido pelo outro e o que é vivido por mim gera um antagonismo que, segundo Stein, deve ser compreendido não como uma contradição ontológica, mas como um fenômeno — uma manifestação da complexidade da experiência empática (Stein, 2006b).

Nesse sentido, Stein também se posiciona criticamente diante de certas concepções sobre a empatia.

E. Stein submete à crítica algumas interpretações do fenômeno relacionadas com os nomes de T.Lipps ou M.Scheler, afirmando que não se trata nem de associação, nem de analogia por inferência e tampouco de imitação e o resultado não é nem *unipatia*, nem de simpatia reflexiva, como eles propuseram, mas estamos na presença de um ato autônomo que está na base de todos os atos referidos e implica uma clara distinção entre os sujeitos; desse modo compreendemos por que os próprios sujeitos mantêm a própria individualidade, ligada também profundamente à sua corporeidade, embora podendo se reconhecer e comunicar mutuamente (Ales Bello, 2000, p. 161).

Para a fenomenóloga, a percepção externa isoladamente nos oferece apenas o corpo físico, enquanto o indivíduo como ser formado de psique e do corpo (físico) é constituído mediante atos de empatia. O movimento de compreensão não é unidirecional, mas sim recíproco. Quando capto o corpo de outro ser humano, acabo por captar a mim mesmo, visto

que ele é igual a mim “desse modo a nível psíquico me situo no seu ponto de vista para olhar a minha vida psíquica, adquirindo a imagem que o outro tem de mim” (Ales Bello, 2000, p. 162).

A empatia demonstra sua importância na compreensão entre as pessoas a um nível espiritual, esse se manifesta de forma plena no âmbito da vontade:

O ato volitivo não tem diante de si apenas uma correlação objetiva – o objeto desejado – mas tal ato, enquanto desprende de si mesmo a ação, confere uma realidade ao objeto desejado, tornando-se criativo. Na realidade, o universo inteiro da ‘nossa cultura’ bem como tudo aquilo que a ‘mão do homem’ construiu, todos os utensílios, todas as obras do artesanato, da técnica e da arte são correlação do espírito que se tornou realidade (Stein, 1985, p. 192 *apud* Ales Bello, 2000, p. 163).

É importante reiterar que o conceito de empatia não é exclusivo de Edith Stein. A autora retoma e aprofunda um tema já presente na obra de Husserl, conferindo-lhe uma densidade ontológica e antropológica singular. Contudo, é essencial não confundir empatia com sentimentos de simpatia, apreço ou rejeição. Trata-se, antes, de um ato de reconhecimento — o reconhecimento do outro como um semelhante, como um “outro eu” dotado de interioridade e dignidade.

Na perspectiva steiniana, a empatia é uma dimensão constitutiva do ser humano. Todo indivíduo, por sua própria estrutura, é um ser empático. Essa capacidade não se manifesta de forma isolada, mas exige a presença de um outro. É um processo dinâmico, recíproco e relacional, que se desdobra em múltiplos níveis de profundidade.

A empatia transcende a relação interpessoal imediata e alcança esferas mais amplas, como a vida comunitária. Na comunidade, os indivíduos não apenas coexistem, mas se reconhecem mutuamente como partes de um corpo orgânico, compartilhando valores, experiências e sentidos. Stein distingue essa forma de associação das demais — como a sociedade e a massa — que, embora também envolvam agrupamentos humanos, não possuem a mesma potência de realização existencial. A comunidade, segundo a autora, é o espaço privilegiado para a vivência plena da empatia, pois nela se revela a intersubjetividade em sua forma mais autêntica.

O primeiro nível da vida associativa é representado pela comunidade. A relação entre o indivíduo e a comunidade revela que a associação humana não se limita a uma simples reunião de pessoas, mas constitui uma unidade dotada de caráter orgânico e de uma força vital de natureza psíquica. Essa força, contudo, não é algo supraindividual, como se existisse independentemente dos sujeitos que a compõem. Ao contrário, há uma interdependência entre

dois momentos fundamentais: a contribuição singular de cada indivíduo e a objetivação dessa força no âmbito comunitário.

Como observa Ales Bello (2000, p. 166), “de fato, a força vital é dos indivíduos particulares que contribuem para formar a comunidade, mas, uma vez objetivada, a mesma pode servir de estímulo para um indivíduo singular no âmbito de uma determinada comunidade”. Isso significa que o indivíduo não apenas doa sua energia psíquica à comunidade, mas também recebe dela um impulso que pode fortalecer sua própria vivência.

Além disso, o sujeito pode pertencer simultaneamente a diferentes comunidades, cada uma com sua própria dinâmica e força vital. Essa multiplicidade não fragmenta o indivíduo, mas revela sua capacidade de se engajar em diversas esferas de sentido, contribuindo e sendo nutrido por elas. A comunidade, portanto, é um espaço de reciprocidade existencial, onde o vínculo entre os membros transcende o funcional e se enraíza na partilha de experiências e valores.

A comunidade fundamenta-se essencialmente nos indivíduos, e seu caráter pode se modificar à medida que os membros que a compõem também se transformam — seja pela mudança de suas disposições, pela entrada de novos integrantes ou pela saída dos antigos. Ao investigar a origem da comunidade e suas raízes no indivíduo, torna-se possível elucidar mais profundamente sua estrutura em diversas direções (Stein, 2006c, p. 448-449).¹¹

A comunidade pode se extinguir quando se torna fonte de alienação ou quando seus membros passam a explorar uns aos outros como meros objetos. O relacionamento recíproco é o que constitui uma comunidade, sendo esta considerada uma unidade pessoal. No entanto, uma vez formada essa unidade, ela não se refere a cada membro isoladamente como se fosse, por si só, a totalidade da pessoa comunitária. Um indivíduo não influencia diretamente a comunidade como um todo, mas pode fazê-lo de forma indireta, ao estimular os demais membros (Ales Bello, 2000).

O “núcleo” de uma comunidade — do qual emana seu caráter e que garante sua permanência ao longo do tempo — é formado pelos sustentadores da vida comunitária (Stein, 1999, p. 297 *apud* Ales Bello, 2015, p. 100). Trata-se da personificação daqueles que mantêm viva a comunidade, considerando que cada indivíduo possui seu próprio núcleo pessoal. Quanto maior o número de sustentadores e participantes dedicados à comunidade, “mais sólida será sua

¹¹ “La comunidad ‘se fundamenta’ esencialmente en individuos, y su carácter se modifica eventualmente, si los individuos que pertenecen a ella modifican su carácter, si ingresan em ella nuevos individuos o si individuos antiguos dejan de pertenecer a lamisma. Siguiendo el ‘origen’ de lacomunidad, investigando sus raíces em el individuo, podemos dilucidar ulteriormente su estructura em algunas direcciones”.

consistência e mais confiável será seu modo de se apresentar externamente” (Ales Bello, 2015, p. 100).

Quando se afirma que uma comunidade transmite confiança, isso significa que há um número significativo de sustentadores atuantes — estes constituem seu núcleo vital. Ainda que a comunidade possa contar com um líder forte, se este for o único agente ativo e os demais se limitarem a uma postura passiva, como meros espectadores, há uma tendência à fragmentação. O núcleo comunitário precisa ser compartilhado; se estiver centrado exclusivamente em uma única pessoa, há grande risco de dissolução.

Para melhor explicitar as características da comunidade, é útil compará-la com os conceitos de *massa e sociedade*. A massa, nesse contexto, não possui um caráter próprio. Ela se distingue da comunidade por ser composta por indivíduos que se comportam de maneira uniforme, sem constituir uma unidade interna ou compartilhar uma vida comum. Trata-se, como define Ales Bello, de “um conjunto de indivíduos em que todos se comportam do mesmo modo, sem uma unidade interna e uma vida comum” (Ales Bello, 2000, p. 169).

A massa não é dotada de vida espiritual, mas apenas psíquica. Entre os indivíduos que a compõem, ocorre um fenômeno de contágio ou sugestão, que pode dominar a dimensão espiritual e até mesmo subjugar-lá. Por essa razão, a massa necessita de um guia — uma figura externa que a conduza e que frequentemente introduz ideias que não emergem do interior do grupo, mas sim de fora dele. Esse líder exerce influência sobre os membros da massa, moldando comportamentos e crenças a partir de estímulos externos (Ales Bello, 2000).

De acordo com a fenomenóloga:

[...] no interior da massa domina uma ‘atitude’ completamente diferente (se é que aqui podemos seguir falando em geral de atitude) da que existe na comunidade e na sociedade, tal como as temos conhecido até agora, e diferente também da que existe no âmbito de uma união de tipo social sobre o fundamento de um caráter comum da estrutura espiritual, que nós temos examinado recentemente. Os indivíduos que estão juntos na massa, não adotam no geral uma atitude de uns ante os outros, não se consideram mutuamente como objetos, o qual é característico, diferentemente, da sociedade, nem se entregam reciprocamente como sujeitos que vivem comunitariamente; nem realizam tampouco atos sobre o fundo de uma possível unidade de compreensão. Sua vida psíquica acontece somente uniformemente com as demais que estão vinculadas com eles em unidade por contato espacial. A massa é um conjunto de indivíduos que se comportam uniformemente. Lhe falta uma unidade *interior* da qual viveria a totalidade. Por isso, no fundo, não se pode falar de uma ‘psique’ da massa. (Stein, 2006c, p. 451)¹²

¹² “[...]en el interior de la masa domina una ‘actitud’ completamente diferente (si es que aquí puede seguir se hablando en general de actitud) de la que existe en la comunidad y en la sociedad, tal como las hemos conocido hasta ahora, y diferente también de la que existe en el ámbito de una unión de tipo social sobre el fundamento de un carácter común de la estructura espiritual, que hemos examinado hace poco. Los individuos que están juntos en la masa, no adoptan en general una actitud los unos ante los otros, no se consideran mutuamente como objetos, lo cual es característico, en cambio, de la sociedad, ni se entregan recíprocamente como sujetos que viven

Diferentemente da massa, temos a união pessoal e espiritual específica que caracteriza a sociedade. Os indivíduos que a constituem são ligados por meio de uma finalidade, como por exemplo a realização de um programa de determinado partido, execução de trabalho, entre outros. A sociedade se origina a partir de atos arbitrários de determinadas pessoas que são as responsáveis por sua fundação; a partir desse momento ela se inicia de fato. Possui um início e um fim. O seu fim natural se dá quando o objetivo para o que foi fundada, é alcançado.

A sociedade não surge como um organismo natural, mas se assemelha a uma máquina que 'se inventa' e 'se constrói' para um determinado fim, ajustando-se por meio de melhorias progressivas, modificando suas peças ou inserindo novas componentes conforme necessário (Stein, 2006c, p. 464).¹³

Assim, na sociedade, cada indivíduo é percebido como um simples instrumento a serviço do funcionamento do sistema. Quando deixa de ser útil, torna-se descartável. Esse movimento é evidente na atual dissolução das relações interpessoais. Em contraste, na comunidade, o indivíduo é reconhecido como um membro constituinte — um sujeito — e não apenas como um agregado ou objeto.

A comunidade possui uma natureza orgânica. “A gênese da comunidade se efetiva quando se estabelece uma relação recíproca entre os indivíduos, no nível da comunicação, da ação e dos sentimentos, sejam eles positivos ou negativos” (Ales Bello, 2000, p. 171). Essa reciprocidade é um traço essencial, pois implica um objetivo e uma finalidade comum entre os que dela participam. A comunidade é dotada de alma (*Seele*) e espírito (*Geist*), mas para que essa configuração se manifeste, é indispensável um elemento: a abertura recíproca entre os membros e a unidade qualitativa. “[...] possuir uma alma significa trazer em si mesmos o ponto focal do próprio ser; possuir um espírito quer dizer sermos configurados como personalidades independentes” (Ales Bello, 2000, p. 172).

1.3 Entre a Fenomenologia e o Tomismo: Edith Stein e a Busca pela Verdade

Edith Stein, em seus escritos de fundamentação filosófica, manteve o critério das evidências como base para validar suas ideias, seguindo, assim, os traços metodológicos de seu

comunitariamente; no realizan tampoco actos sobre el trasfondo de una posible unidad de comprensión. Su vida psíquica acontece sólo uniformemente con la de los demás que están vinculados con ellos en unidad por contacto espacial. La masa es un conjunto de individuos que se comportan uniformemente. Le falta una unidad interior de la que viviera la totalidad. Por eso, en el fondo, no se puede hablar de una 'psique' de la masa”.

¹³ “La sociedad no nace como un organismo, sino que recuerda a una máquina, que "se inventa" y "se construye" para un determinado fin y que se va ajustando a él mediante la progresiva mejora lograda modificando sus partes o insertando partes nuevas”.

mestre, Edmund Husserl. Após sua conversão ao catolicismo, “ela se pôs com insistência cada vez maior a questão da verdade e dos critérios que podem garanti-la” (Ales Bello, 2000, p. 225). Essa preocupação emerge com clareza pela primeira vez no ensaio de 1929, no qual Stein confronta o pensamento de Tomás de Aquino com a fenomenologia husserliana — obra que será abordada a seguir.

Durante o verão de 1928, em Breslávia, enquanto estava na casa de sua mãe, Stein decidiu escrever uma homenagem pelos 70 anos de Husserl. Inicialmente, concebeu um diálogo fictício de grande valor literário, artístico e filosófico entre os dois pensadores que mais influenciaram sua trajetória: Edmund Husserl e Tomás de Aquino. Na narrativa, Tomás aparece tarde da noite diante de Husserl e o convida para um debate filosófico.

Contudo, o texto sofreu alterações em razão das exigências editoriais da revista *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anuário para Filosofia e Pesquisa Fenomenológica), fundada por Husserl em 1913. A edição daquele ano era especial, dedicada ao septuagésimo aniversário do filósofo. Martin Heidegger, editor da publicação, solicitou a Stein uma revisão do ensaio para adequá-lo ao formato acadêmico-científico. Embora o conteúdo tenha permanecido praticamente inalterado, o estilo literário foi substituído por uma linguagem mais técnica e formal.

Nessa obra, Stein propõe uma síntese entre o tomismo e a fenomenologia, destacando a importância de retornar às fontes genuínas de ambas as tradições. O texto revela a complexidade desse encontro, que se expressa em duas atitudes complementares: de um lado, a tentativa de aproximação e diálogo; de outro, a explicitação das divergências. O confronto filosófico se estrutura em torno de temas centrais como “o significado da filosofia, a razão e a fé, o teocentrismo e o egocentrismo, a ontologia e a metafísica, o valor da intuição — portanto, sob o duplo aspecto metafísico e gnosiológico” (Ales Bello, 2014, p. 67).

De acordo com Stein, o meio mais seguro de iniciar uma relação entre Husserl e Tomás de Aquino é por meio de Brentano, autor importante no caminho de Husserl da matemática à filosofia. Brentano provém de uma filosofia católica tradicional, herdeira portanto da escolástica. A *Philosophia perennis* é entendida de maneira comum como um sistema de pensamento isolado, o que contraria abertamente a forma que a filosofia é pensada por parte da fenomenologia. Entretanto, a *philosophia perennis* possui um significado mais distinto:

[...] trata-se do espírito do genuíno filosofar que vive em todo genuíno filósofo, quer dizer, em todo aquele que é movido por uma necessidade interior irresistível de indagar o logos ‘em grego’, razão do mundo ou a sua *ratio* (como Tomás traduzia o termo). Aquele que nasce filósofo traz esse espírito ao mundo – em *potência*, falando

em termos tomasianos. A potência se converte em ato quando o filósofo nato encontra um filósofo maduro, um “mestre” (Stein, 2019c, p. 100-101).

Mesmo que aqui o conceito de potência se entenda por meio de Tomás de Aquino, observa-se claramente a influência do pensamento aristotélico no pensamento do autor medieval. Na visão da autora, os filósofos genuínos se dão as mãos, ultrapassando assim qualquer barreira temporal. Platão, Aristóteles e Santo Agostinho foram os mestres de Tomás, o autor dialoga constantemente com eles. Da mesma maneira, Husserl também teve seus mestres, mesmo com a novidade de sua abordagem, entre eles temos Descartes, Hume e outros de maneira imperceptível como o próprio Tomás de Aquino. Em um ponto os dois autores concordam: “Filosofia se faz como ciência rigorosa” (Stein, 2019c, p. 101).

A razão, para Husserl, nunca significou algo diferente do natural, ao passo que em Tomás há uma distinção entre natural e sobrenatural. Aquilo que Husserl entende por razão está além da oposição que faz Tomás. Husserl nem se referiria a essa distinção, mas sim à razão como tal. Em Tomás, a razão possui fronteiras, já na fenomenologia, procede-se como se essas não existissem. Para a fenomenologia, não há outro caminho a verdade plena que o da razão natural. Em Tomás, esse caminho também é o da razão natural, mas o objetivo nunca é alcançado plenamente, somente aos poucos (Stein, 2019c).

De acordo com a fenomenóloga, Tomás nunca aceitaria que esse seria o único caminho de conhecimento:

A verdade plena é; há um conhecimento que abarca totalmente e que não é um processo interminável, mas uma interminável e calma plenitude. Esse é o *conhecimento divino*. Ele pode, a partir da sua plenitude comunicar-se a outros espíritos e comunica-se de fato, segundo a medida da capacidade de captação deles. A comunicação pode acontecer de diversos modos. O conhecimento natural é apenas um caminho (Stein, 2019c, p. 103).

A verdade divina só é contemplada e compreendida inteiramente por Deus, contudo, algumas nos são comunicadas por meio da Revelação, ajudam-nos a trilhar o caminho certo. Aqui na terra já temos acesso a elas, sua compreensão se dá por meio da fé. Nunca ocorrera a Husserl contestar a legitimidade da fé. Para o autor assim como outros atos religiosos ela é “a instância competente no âmbito religioso é como os sentidos o são no âmbito da experiência exterior” (Stein, 2019c, p. 104). Logo, podemos intuir que em Husserl a fé pertença à instância da religião e não da filosofia. No entanto, “a teoria da fé, assim como a teoria da experiência sensível, não pertence aos atos específicos da fé, mas o conhecimento racional que pode refletir a partir desses atos e sobre eles, assim como se faz em relação a todos os demais atos possíveis” (Stein, 2019c, p. 105).

Para Tomás, a fé não é irracional, mas sim um caminho à verdade e em primeiro lugar, um caminho para verdades, que por outra via seriam inacessíveis a nós. Em segundo, é o caminho mais seguro à verdade, visto que não há uma certeza maior que da fé, ainda que seja uma certeza que não possua evidência. Como a filosofia anseia em alcançar a verdade e é a fé o caminho mais seguro, logo não deve renunciar às verdades de fé. Caso renuncie estará sacrificando a sua pretensão universal à verdade. Existe, pois, uma *dependência material da filosofia em relação à fé* (Stein, 2019c).

Como a fé representa a forma mais elevada de certeza acessível ao espírito humano, e a filosofia busca oferecer a certeza mais elevada possível, torna-se necessário que esta incorpore em si as verdades da fé. Isso se realiza, por um lado, ao acolher essas verdades como parte de seu escopo; por outro, ao utilizar as verdades de fé como critério último para avaliar todas as demais. Dessa integração decorre uma dependência formal da filosofia em relação à fé (Stein, 2019c, p. 107).

A análise filosófica das verdades de fé é tarefa da razão natural, contudo, tendo sempre como condutor os meios da razão sobrenatural. A razão natural a partir do momento que é iluminada pela fé caminha por si própria em equilíbrio com a razão sobrenatural. Para São Tomás a “fé garante-se a si mesma” (Stein, 2019c, p. 108).

Apesar de muitas semelhanças entre ambos, há uma divergência naquilo que se refere à verdade primeira, ou seja, à filosofia primeira. “A verdade primeira princípio e critério de toda a verdade, é o próprio Deus – essa proposição é, para Tomás, se quisermos chamá-la assim, o primeiro axioma filosófico” (Stein, 2019c, p. 114). Se toda a verdade procede de Deus, é tarefa da filosofia primeira ter o próprio Deus como objeto de investigação. Necessita-se recorrer não somente ao conhecimento natural, mas também à Revelação.

O percurso da fenomenologia transcendental levou Husserl a posicionar o sujeito como ponto de partida e centro da investigação filosófica. O mundo, tal como se estrutura a partir da consciência, permanece sempre um mundo para o sujeito. É justamente nesse ponto que Husserl passou a receber críticas contundentes — inclusive de seus próprios discípulos e alunos — por considerar que essa centralidade poderia implicar um fechamento solipsista da experiência.

A nova interpretação a que chegava a pesquisa transcendental, considerando que existir equivale a revelar-se para uma consciência, não poderá jamais satisfazer o intelecto que busca a verdade. Essa interpretação – acima de tudo porque relativiza o próprio Deus – encontra-se em contrariedade com a fé. A diferença mais aguda entre fenomenologia transcendental e a filosofia católica reside, sem dúvida, nisto: na última a orientação é *teocêntrica*; na primeira, *centrada no eu* (Stein, 2019c, p. 116).

O ser humano, por meio da razão natural, pode apenas reconhecer a existência de Deus indiretamente, através de seus efeitos. Nesse sentido, só é possível afirmar o que Deus não é. Como afirma Edith Stein: “A determinação dos atributos essenciais de Deus é possível apenas de modo negativo, novamente pela mediação das criaturas” (Stein, 2019c, p. 131). Deus é luz e comunica essa luz aos bem-aventurados, que, por meio dela, são capazes de contemplá-la — embora em diferentes medidas e graus, conforme a vontade do Eterno. Sendo Deus conhecimento, nele coincidem plenamente sujeito e objeto do saber.

Para Husserl, o ponto de partida unificador da investigação filosófica é a consciência transcendental purificada; para Tomás de Aquino, é Deus e sua relação com as criaturas (Stein, 2019c, p. 134). A autora aprofunda, ao longo do texto, os métodos de ambos os pensadores, mas aqui optamos por destacar a articulação entre fé e razão — temas centrais em sua reflexão. A influência de Tomás e Husserl em Stein não se limita a esse confronto. Em sua obra principal, *Ser Finito e Ser Eterno* (1936), percebe-se claramente a presença de ambos e o aprofundamento dos caminhos que conduzem ao conhecimento de Deus.

Antes de abordar diretamente a abertura de Stein à experiência religiosa, tornou-se necessário apresentar um panorama geral do método fenomenológico e de alguns conceitos fundamentais em seu pensamento. Mesmo em sua autobiografia, Stein — discípula de Husserl — imprime as marcas do método aprendido com o mestre. Esses fundamentos são essenciais para compreender sua concepção de pessoa, que será decisiva para o objetivo principal deste capítulo.

Não vivemos isoladamente; somos seres de relação. À medida que influenciemos, também somos influenciados. Conhecer verdadeiramente um indivíduo exige compreender sua origem, família, amigos, formação e contexto. O passado molda quem nos tornamos. Diante das experiências familiares, duas atitudes são possíveis: o afastamento ou a aproximação dos ensinamentos recebidos. Compreender o passado de Edith Stein é, portanto, essencial para entender profundamente as decisões que marcaram sua trajetória.

A autobiografia de Edith Stein foi escrita após sua conversão ao cristianismo e se configura como uma resposta direta às falsidades propagadas pelo regime nazista sobre o povo judeu. Nesse texto, a fenomenóloga revisita suas experiências familiares e pessoais, buscando oferecer um testemunho verdadeiro diante do crescente antissemitismo que assolava a Alemanha. Em meio a caricaturas depreciativas, discursos de ódio e políticas de exclusão, Stein apresenta uma narrativa que contrasta com a imagem distorcida imposta pelos nazistas.

Muitos daqueles que conviveram com judeus puderam testemunhar atitudes de bondade, empatia, compaixão e solidariedade. Recusavam-se a aceitar a marginalização imposta pelo

regime, reconhecendo a humanidade e dignidade dos judeus. No entanto, uma geração mais jovem, privada dessa convivência direta, foi facilmente capturada pela propaganda antisemita, sem acesso à vivência que poderia desmenti-la.

O que escrevo nestas páginas não tem a pretensão de ser uma apologia do judaísmo. [...] Pretendo simplesmente descrever, com toda simplicidade, o que eu conheço da condição judaica. É um testemunho, entre tantos outros publicados ou que ainda virão a sê-lo. Trata-se de fornecer informações àqueles que desejam ir às fontes com imparcialidade (Stein, 2018a, p. 21).

Inicialmente, Edith Stein pretendia registrar as memórias de sua mãe. No entanto, devido à idade avançada de Auguste, a tarefa de transcrever essas lembranças recaiu sobre a própria autora. Por meio de perguntas cuidadosamente formuladas, Stein consegue extrair da matriarca recordações significativas, ao mesmo tempo em que insere sua própria perspectiva sobre a história familiar (Stein, 2018a, p. 21–22).

1.4 Entre Vivência e Herança: A Influência de Auguste Courant na Formação de Edith Stein

A vivência é essencial na fenomenologia e é por meio dela que buscaremos compreender a relação entre Edith e Auguste, sua mãe. Stein vivencia em sua vida diversos eventos e adversidades: a morte do pai, dois parentes que cometem suicídio, as duas guerras mundiais, sendo que na primeira atuou como enfermeira, a resistência da mãe com sua conversão ao catolicismo, entre outros. Faz-se necessário entender um pouco sobre a vida de Auguste Courant e sua visão acerca da religião.

Na autobiografia, Stein nos traz fatos sobre a história pessoal da mãe, imprimindo também a sua visão na narrativa. Durante a infância, o ensino da religião era dado por um professor judeu que lhe ensinava hebraico, um estudo instrumental, que permitiria a uma judia entender ao menos aquilo que rezava. Contudo, o ensino ia além do hebraico, abrangia os mandamentos, a leitura de alguns textos da Escritura, bem como os salmos (Stein, 2018a, p. 27-28). Importante notar que os mandamentos são uma parte importante da lei mosaica que se desdobra em diversas recomendações. Aos sábados, os irmãos Courant se reuniam e as orações realizadas eram explicadas em um momento posterior. O estudo diário das Escrituras e do Talmude¹⁴ já não era um costume praticado de forma rigorosa pela família, no entanto, as leis eram seguidas à risca (Stein, 2018a).

¹⁴ “O *Talmud* define e dá forma ao judaísmo, alicerçando todas as leis e rituais judaicos. Enquanto o *Chumash* (o Pentateuco, ou os cinco livros de Moisés) apenas alude aos Mandamentos, o *Talmud* os explica, discute e esclarece” (Wachsmann, 2003, n.p).

Desde a terna infância, Auguste trabalhara intensamente, lavando roupa, tricotando, prestando ajuda aos parentes. Isso continuará na vida adulta, principalmente após a morte de seu marido. Segue o relato de como a mãe conhecera o pai:

Minha mãe tinha nove anos quando conheceu meu pai. É desse tempo a carta mais antiga que ele enviou para ela. Ele também manteve uma correspondência contínua com suas irmãs. Nessas cartas há muitas passagens que mostram como todos desejavam que eles noivassem. A família de meu pai tinha grande respeito e carinho por minha mãe, mantendo essa relação afetuosa mesmo depois que ele faleceu (Stein, 2018a, p. 37).

Casam-se jovens, com apenas 21 anos. A família, num primeiro momento, se instala em Lublinitz; contudo, muda-se posteriormente para Breslávia, devido à falta de prosperidade econômica e à necessidade de estudos dos filhos. Enfrentavam dificuldades com o negócio de madeira. O pai de Edith Stein falece durante uma viagem de negócios, vítima de insolação. Seu corpo é encontrado no caminho de uma floresta, época em que Edith ainda era pequena.

Como observado na narrativa da autora, a morte do pai marca profundamente a família, principalmente a esposa. Contudo, não se pode inferir que Auguste seja uma mulher frágil que se rendera às dificuldades da vida. Após a morte de Siegfried, o conselho de família se reúne para decidir o futuro da mãe e dos seus sete filhos. Entretanto, ela enfrenta sozinha as dificuldades e assume a frente dos negócios. É inegável que tal atitude influenciaria a pequena Edith, não apenas na esfera dos sentimentos, mas principalmente no nível da consciência. Isso impactará fortemente a personalidade da filósofa, bem como sua visão sobre o papel que a mulher deveria exercer na sociedade, não se restringindo apenas ao ambiente familiar, mas sendo capaz de adentrar a um ambiente que até então era dominado por homens, o da academia.¹⁵

Graças à mãe, a família manteve um nível de vida confortável: “Nós nunca passamos fome, mas tivemos uma vida de muita modéstia e simplicidade, o que nos marcou até hoje” (Stein, 2018a, p. 44). Stein sempre se vestiu com o essencial. Uma mudança de hábito ocorreu apenas quando inicia sua vida como docente, visto que, segundo ela, uma professora deve se vestir de forma condizente com seu cargo. Contudo, em seu interior, permanecia a mesma.

Auguste sentia-se incomodada com a presença das duas noras em sua casa. A partir desse fato, a autora traça um perfil da mãe:

O comportamento das duas era totalmente oposto ao modo de ser de minha mãe. Embora minha mãe, por natureza, fosse generosa e prestativa com todo mundo, ela

¹⁵A autora trabalha sua visão acerca da mulher na obra *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*.

não tolerava a falta de caráter, como também a falta de sinceridade, a falta de pontualidade e a arrogância. Não suportava pessoas que só falavam de si mesmas com ares de grandeza; deixava transparecer, nessas ocasiões, sua total desaprovação (Stein, 2018a, p. 49).

É notável a personalidade forte da matriarca, pois apesar de amar os filhos; não deixava de opinar ou transparecer sua aprovação ou reprovação. De acordo com Peretti (2019), muitas pessoas influenciaram Edith em seu itinerário existencial, tanto no âmbito cognitivo quanto no espiritual. Destacam-se sua primeira escola, a cidade natal e, principalmente, o ambiente materno e a figura da mãe. É consenso que as experiências vividas na infância marcam profundamente a criança, a ponto de repercutirem na personalidade do futuro adulto.

Apesar de toda a rigidez, Auguste recebe novamente em casa a sua filha Frieda que se divorciara do marido e a neta de seis meses. De acordo com os princípios em que os filhos foram criados, o divórcio era algo vergonhoso (Stein, 2018a). Na atualidade, ainda existe um estigma no que se refere à separação, principalmente com relação à figura da mulher. Imaginemos que na época a situação era ainda pior. Entretanto, a mãe passa por cima de qualquer moralismo e acolhe a filha.

A mãe, no período do inverno, após um longo dia de serviço, aquecia com suas mãos as da filha pequenina. Até a idade dos seus seis anos dormia com ela. Para Edith, o calor que a mãe lhe retribuía se estendia para casa, uma espécie de calor materno, uma sensação de conforto. Na casa, o melhor quarto era alugado, certa vez, para um estudante de Direito, advindo de uma família católica. O jovem acaba por se apaixonar pela irmã de Stein, Else, os dois chegaram até mesmo a noivar, entretanto, o compromisso se desfez tendo como motivo principal a diferença de religião (Stein, 2018a).

Auguste conhecia profundamente cada cliente, seguia sempre os caminhos indicados pelo coração. Apesar dos calotes sofridos, o negócio prosperava:

Quando mais tarde eu perdi minha fé de criança, ela me disse algo que significava para ela provar a existência de Deus: ‘Não posso imaginar que tudo o que consegui realizar se deva somente às minhas próprias forças’. Seguramente é verdade. Mas também é verdade que seus dons naturais muito contribuíram (Stein, 2018a, p. 67-68).

Apesar de seus dons naturais, Auguste atribuía sua prosperidade ao bom Deus, demonstrando uma confiança total no Eterno. A perda da fé por parte da filha era algo que lhe causava preocupação. Mais do que simplesmente crer em Deus, Auguste testemunhava, por meio de sua vida, a ação do Criador.

Segundo Peretti (2019), Auguste Stein era uma educadora compreensiva e carinhosa com os filhos. Provia o necessário, preocupava-se ativamente com sua educação e buscava não interferir em suas escolhas. Essa postura é perceptível em sua reação à declaração de Edith ao anunciar à família que estudaria filosofia. Talvez, em seu íntimo, a escolha da filha não lhe agradasse, mas sempre demonstrou respeito.

1.5 Edith Stein: O caminho interior de uma Alma em Busca de Sentido

A escola representou um espaço profundamente fértil na trajetória de Edith Stein. Ela mesma afirma: “Penso que permaneci mais tempo na escola do que em casa” (Stein, 2018a, p. 73). Essa declaração revela não apenas sua dedicação aos estudos, mas também uma sede intensa por conhecimento — como uma folha em branco ansiosa por ser preenchida.

Em sua autobiografia, Stein relata que, ao contrário de sua irmã Erna, não permitiria que ninguém influenciasse sua escolha profissional. Essa postura firme se contrapõe diretamente à figura do tio David. Durante a adolescência de Erna, as irmãs costumavam passar as férias com ele, proprietário de uma farmácia. Convicto de que a Medicina era a única profissão sensata, o tio recorria a diversas estratégias para persuadir as sobrinhas, chegando a imaginar Edith e Erna trabalhando juntas em uma clínica. No entanto, diante das investidas do tio, Edith aconselha a irmã com firmeza: “Não se deixe influenciar; faça aquilo que você achar melhor” (Stein, 2018a, p. 72).

A personalidade de Edith Stein também se destaca por sua modéstia, traço que herdou da mãe. Ela não gostava de se expor, como se pode perceber no seguinte trecho:

Todas as turmas se reuniam no auditório no fim do ano letivo. [...] Todos ficavam sabendo quem tinha sido aprovado ou reprovado. O diretor chamava depois as alunas classificadas em primeiro lugar, entregando-lhes um prêmio. Sentia-me muito pouco à vontade quando devia passar pela fileira de alunas para chegar à primeira fila junto ao tablado, onde estava sentado o corpo docente, e quando todos os olhares voltavam-se para minha pessoa enquanto o diretor me dirigia palavras elogiosas. Para mim, o prêmio não tinha muita importância. O importante era ser aprovada e mudar de série, embora tenha de confessar o prazer que eu sentia ao receber um livro como prêmio (Stein, 2018a, p. 74).

A alegria da jovem não residia no reconhecimento público, mas sim no livro que recebia como prêmio — os livros sempre fizeram parte essencial de sua história. Por meio deles, o papel em branco que representava seu espírito e sua mente era preenchido com os mais diversos conteúdos. Seu interesse pelos afazeres domésticos, como tirar o pó dos móveis ou secar a louça, era mínimo. O foco principal de Edith sempre foram os estudos. No entanto, essa

dedicação exclusiva à vida intelectual acabou gerando uma lacuna que se manifestaria como dificuldade futura, especialmente na vivência comunitária do Carmelo.

Entre os eventos familiares, destacava-se a celebração do Pessah (Festa da Páscoa), que coincidia aproximadamente com a Páscoa cristã, além do Ano Novo judaico e do Yom Kipur (Dia do Grande Perdão), cuja data é móvel. Edith nasceu justamente no dia do Yom Kipur. Embora os presentes fossem entregues em 12 de outubro, sua mãe sempre considerou o dia da festa religiosa como o verdadeiro aniversário da filha. Segundo a filósofa:

A maior parte dos cristãos não sabe que ‘a festa dos pães ázimos’ – quando os filhos de Israel comemoraram a saída do Egito – é celebrada ainda em nossos dias da mesma maneira que o Senhor a celebrou com seus discípulos quando instituiu o Santíssimo Sacramento do altar e se despediu deles. É verdade que não é mais sacrificado o cordeiro pascal desde a destruição do Templo de Jerusalém, mas o chefe da casa distribui o pão ázimo e as ervas amargas, pronunciando as orações e lembrando com esse gesto a miséria do exílio. Abençoa-se o vinho e lê-se o texto da libertação do povo da fuga do Egito (Stein, 2018a, p. 78).

Atualmente, o diálogo entre judeus e cristãos ainda enfrenta limitações. Na época de Edith Stein, esse cenário era ainda mais complexo e desafiador. No entanto, a autora conseguia estabelecer conexões profundas entre as duas tradições religiosas, justamente por ter vivenciado ambas em sua trajetória pessoal. Segundo a fenomenóloga, o judaísmo possui uma liturgia própria, rica e refinada, com tempos de oração específicos para cada dia do ano, permeada pelos salmos e pela leitura das Sagradas Escrituras. Foi dessa tradição que, segundo Stein, surgiu a liturgia da Igreja cristã.

Durante as grandes festas religiosas, as crianças eram dispensadas da escola, e nesses períodos, o passatempo favorito de Edith era a leitura. Sua casa, repleta de livros, oferecia um ambiente fértil para o cultivo do conhecimento e da reflexão (Stein, 2018a).

Embora mantivesse uma relação afetiva profunda com a mãe, Edith não a via como uma confidente. Apesar da amizade entre ambas, a jovem vivia intensas transformações interiores que permaneciam guardadas em seu íntimo.

Aos olhos de um observador externo, eu passava por transformações inexplicáveis e brutais. Nos primeiros anos de minha vida, eu demonstrava uma vivacidade ousada, estava sempre em movimento, transbordava de ideias engraçadas, era audaciosa e dava palpite em tudo. Tinha uma vontade forte e explodia em crises de raiva quando era contrariada. Minha irmã mais velha, que eu tanto amava, procurou aplicar em mim todos os seus conhecimentos de educadora. [...] eu protestava contra o castigo, gritando aos berros, batendo na porta com os punhos, até que minha mãe, preocupada com a perturbação causada aos vizinhos, me retirava do quarto. Essas reações externas eram o que os parentes podiam perceber. Todavia, no meu mais profundo, havia um mundo oculto. Tudo aquilo que eu via e ouvia durante o dia era assimilado e meditado nesse mundo oculto (Stein, 2018a, p. 84).

Esse mundo oculto a que se refere é a sua consciência, local de reflexão e aprofundamento das suas experiências, acessível somente a ela. A autora nos desvela o seu íntimo por meio dos seus escritos, observa-se que não era apática ao que acontecia ao seu redor, ao mesmo tempo em que pensava o mundo, estava no mundo.

Diante do gênio difícil, sofre uma primeira transformação radical por volta dos sete anos. Nessa época, a razão predominara sobre ela, a criança birrenta cede lugar a uma confiança sem reservas na figura da mãe e da irmã Frieda. O ímpeto é substituído pela docilidade, “a luz e a clareza cresceram no meu mundo interior. Tudo que ouvia e via, bem como tudo o que lia e experimentava, fornecia material à minha imaginação para as mais audaciosas construções” (Stein, 2018a, p. 86). Nos seus mais ternos sonhos, imaginava um futuro brilhante, cheio de glória e felicidade, não se identificava com o ambiente em que vivia. Esses sonhos e angústias que perscrutavam sua alma não eram revelados a ninguém. Desde cedo já estudava, a escola lhe foi de grande valia, o seu espírito era preenchido por um conhecimento sólido.

Stein era uma aluna tão aplicada que poderíamos chamá-la de perfeccionista; era de seu agrado ser interrogada pelo professor. Entre as diversas matérias, as suas preferidas eram o Alemão e a História. Fora do âmbito escolar, se mostrava calma e serena, havia um profundo desejo de viver voltada para o seu mundo interior. Esse olhar profundo sobre si se atribui ao desejo de se conhecer, perscrutando o seu pensamento e questionamentos interiores (Stein, 2018a).

Quando Edith tinha apenas dez anos, sua família recebeu a trágica notícia de que Jakob Courant, irmão de sua mãe, havia tirado a própria vida com um tiro. Enfrentando dificuldades nos negócios e temendo perder sua honra, Jakob optou pelo suicídio. Esse episódio marcou profundamente Edith, pois foi o primeiro funeral do qual participou.

Houve então uma oração pronunciada por uma voz forte e solene: ‘Quando o corpo se torna pó, seu espírito volta para Deus, que o doou’. Mas essas palavras não exprimiam nenhuma fé na continuidade da vida pessoal e num reencontro depois da morte. Muitos anos mais tarde, quando participei pela primeira vez de uma cerimônia fúnebre católica, o contraste causou-me uma impressão profunda (Stein, 2018a, p. 93).

Diferentemente do enterro judaico, no cristão a alma do falecido é entregue à misericórdia divina, sendo pronunciado apenas o seu nome de batismo, seus méritos não são ditos. O que mais lhe marca é o conforto advindo da liturgia que acompanha os mortos à vida eterna. O barulho provocado pela descida do caixão lhe choca, contudo encontra certa serenidade ao lançar três punhados de terra sobre o caixão; esse ato simbolizou sua despedida ao tio (Stein, 2018a).

Um ano depois, outra tragédia abalou a família: o irmão mais novo de seu pai também cometeu suicídio, pressionado por dificuldades financeiras. Embora Edith tivesse pouco contato com esse tio, a repetição da perda intensificou sua angústia. Para ela, o suicídio carregava um peso maior do que a morte natural — era visto como um ato extremo, associado à loucura, segundo a perspectiva de sua mãe, Auguste. Na época, o suicídio era relativamente comum entre judeus, o que, segundo Edith, refletia tanto os efeitos da guerra econômica abertamente travada contra eles quanto sua concepção particular sobre a vida eterna (Stein, 2018a).

A imortalidade pessoal da alma não é artigo de fé. Todo esforço está ligado a este mundo. Mesmo a espiritualidade dos judeus piedosos está orientada para a santificação desta vida. O judeu é capaz de suportar trabalhos duros, penosos e cansativos, e mesmo privações extremas anos a fio, com a condição de que tenha uma meta; caso essa meta lhe seja tirada, a força de sua vida desaparece. Então, a vida lhe parece sem sentido e ele pode facilmente desfazer-se dela. É certo, porém, que a submissão à vontade divina impede que quem realmente é de fé chegue a tanto (Stein, 2018a, p. 94).

Como se vê na citação acima, todo esforço para os judeus se encontra neste mundo, nos negócios e na prosperidade. O cristianismo, apesar de se ter essa dimensão material (imane), a vida não se prende apenas a essa realidade, mas a algo que está além (transcendente).

Infelizmente, a narrativa referente à maneira como a autora abandona a fé se perde, entretanto, ela mesma nos diz que no período de *pessoa independente* acaba por recusar a autoridade da família, mãe e irmãos.¹⁶ Acreditamos que esse abandono se deva justamente aos seus questionamentos, uma vez que a religião não era capaz de responder às suas perguntas/questionamentos e nem de silenciar as angústias de seu espírito.

Aos quatorze anos e meio, resolve sair da escola. A mãe não interfere em sua decisão, parte posteriormente para Hamburgo para passar um tempo com sua irmã Else. O cunhado Max era médico; devido à sua profissão, livros que não eram ideais para uma menina de 15 anos ficavam à disposição. Tanto a irmã quanto o cunhado eram descrentes, a religião não era cultivada naquele ambiente, logo deixa de rezar. O convívio diário com a descrença influencia a deixar pouco a pouco a vida religiosa cultivada pela mãe. “Não pensava muito no meu futuro, mas vivia com a convicção de que estava destinada a algo de grande” (Stein, 2018a, p. 177).

O primo de Edith, Richard Courant, sabendo de suas pretensões a questiona acerca da carreira; ela o rebate dizendo que, da mesma forma que ele tivera a liberdade de cursar matemática, ela também teria a de estudar filosofia. A mãe impede que alguém opine sobre a

¹⁶A informação referente a perda das folhas que continham o registro da narrativa se encontra na nota de rodapé da página 164 do capítulo IV do texto *Vida de uma família judia* pertencente a obra *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos* (2018).

escolha profissional, contudo, em certos momentos, gostaria que a filha fizesse Direito. Entretanto, naquela época, havia outro empecilho além da decisão de Stein, pois não era permitido às mulheres realizarem os exames necessários para se cursar o Direito (Stein, 2018a).

Auguste Stein declara, por fim: “Não cabe a ninguém o direito de opinar sobre esse assunto. Não é de nossa conta. Faça o que você achar que é certo” (Stein, 2018a, p. 210). Stein presta o *Abitur*, a prova de conclusão do ensino médio, que era composta por duas fases: a oral e a escrita. A prova escrita inicia com a redação em Alemão; juntamente com algumas amigas é dispensada do exame oral. Após a conclusão não sente felicidade, o que normalmente ocorre, era acometida por um grande vazio. De acordo com a autora: “Viemos a este mundo para servir à Humanidade; e a melhor maneira de realizar isso é fazer aquilo para o que temos aptidão” (Stein, 2018a, p. 215), por isso não teria ela outro caminho a não ser cursar filosofia, os seus dons naturais atingiriam assim o grau máximo.

O primo de Edith, Walter, casou-se com uma moça cristã de origem humilde, algo que foi fortemente desaprovado pelos pais; o motivo principal era justamente as condições financeiras da moça. O casal morava num modesto alojamento de empregados do sogro e apesar das adversidades viviam felizes. Walter acaba morrendo devido a uma doença, deixa a esposa com dois filhos pequenos. Os pais vêm ao enterro, a jovem esposa diante do túmulo do marido reza o Pai-nosso em voz alta, carregado de profunda tristeza. Nunca havia visto fato igual em um cemitério judeu, logo que o Pai-nosso é uma oração cristã, todos se emocionaram com a cena (Stein, 2018a).

Mesmo diante de todas as experiências narradas até o momento, em nenhum deles percebemos uma consciência de Deus por parte da autora. O que se observa é uma exposição a momentos hiléticos, das sensações e sentimentos, como a morte do tio materno e do paterno. O que mais impactou foi o enterro do primo, principalmente no que se refere à oração do Pai-Nosso por parte da esposa. Contudo, não se nota um momento de fé/crença ou de uma relação com o Eterno por parte de Stein; esse contato se notará na Universidade, principalmente em Gotinga com os fenomenólogos.

1.6 Edith Stein: Da Razão à Fé - Um itinerário Fenomenológico e Espiritual

Edith Stein iniciou sua trajetória acadêmica na Universidade de Breslavia, onde aguardava com especial expectativa o curso de Introdução à Psicologia, ministrado por William Stern, e o de Filosofia da Natureza, conduzido por Richard Höningwald. Durante seu tempo na instituição, foi a Psicologia que mais despertou seu interesse. No semestre de inverno, participou de um curso de aperfeiçoamento ao lado de Kaethe Scholz, uma colega de origem

protestante, com encontros semanais de uma hora. Nesse período, dedicou-se ao estudo do grego, do latim e do alemão antigo (Stein, 2018a). Foi também na universidade que Edith teve seu primeiro contato com os Evangelhos.

Por meio da concordância dos Evangelhos de Taciano e da tradução da Bíblia feita por Úlfilas, tomei contato pela primeira vez com o Evangelho (exceto, é claro, pelos trechos que eu ouvira durante as preces na escola). Em nosso livro de leitura, o texto original grego figurava abaixo do texto gótico. Mas na época isso não despertou sentimento religioso em mim. Tampouco notei que a Escritura pudesse ter para Kaethe Scholz uma dimensão sagrada. A diferença de religião e de origem não perturbava nossa amizade e teríamos trocado ideias sobre questões religiosas com tanta franqueza quanto sobre outros assuntos se nós tivéssemos sentido estimuladas para isso (Stein, 2018a, p. 231-232).

Até então, embora Edith Stein estivesse cercada por elementos religiosos, esses não despertavam nela qualquer interesse ou consideração. A religião parecia-lhe irrelevante, distante de suas preocupações intelectuais. No entanto, certas experiências vividas durante esse período começariam a provocar uma mudança sutil — e é justamente esse despertar que buscamos compreender.

Entre as muitas pessoas que conheceu na Universidade, destaca-se Georg Moskiewicz, chamado carinhosamente de “Mos” pelos amigos. Filho de um próspero comerciante judeu, Mos já havia concluído doutorados em Filosofia e Medicina. Foi por intermédio de Rose Guttmann que Edith o conheceu.

Nas proximidades dos seminários de Filosofia e Psicologia e da biblioteca universitária — que antes fora um convento agostiniano — localizava-se a igreja de Sand. Logo atrás, a ponte da Catedral levava à ilha, um espaço marcado por tranquilidade e beleza. No caminho, também se encontrava a igreja da Cruz. Edith apreciava caminhar por essa rota, sentindo-se transportada a um mundo antigo, envolto em paz e contemplação.

Apesar dessa atmosfera serena, ela mantinha distância dos espaços religiosos: “Eu jamais entrava nas belas igrejas, principalmente quando acontecia o ofício divino. Eu não tinha nada a buscar ali e teria considerado como falta de tato incomodar outras pessoas em suas orações” (Stein, 2018a, p. 255).

O contraste entre a atmosfera espiritual que a cercava e sua postura racional revelava um momento de transição — discreto, mas repleto de possibilidades latentes.

Embora não tivesse coragem de entrar nas igrejas, algo a tocava profundamente. Havia uma inquietação silenciosa, provocada pela paz que emanava daqueles espaços sagrados. Não era apenas a beleza arquitetônica que a atraía, mas a serenidade que parecia envolver tudo ao redor. Mais tarde, Edith retornaria simbolicamente àquele “Mundo Antigo”, agora entre os

muros do Carmelo, onde abraçaria uma vida de contemplação. Sua alma, desde então, já ansiava por essa quietude — por um refúgio onde pudesse repousar em silêncio e plenitude.

A psicologia já não lhe encantava mais:

Fora um erro desde o início pensar em fazer um trabalho em Psicologia. Todos os meus estudos em Psicologia me tinham convencido apenas de que essa Ciência ainda estava nos primeiros balbucios; faltava-lhe o fundamento indispensável de conceitos de base clarificados, e ela própria não estava em condições de forjar para si tais conceitos. Ao contrário, se me fascinava tanto o que até então eu havia aprendido de Fenomenologia, era porque ela consistia especificamente nesse trabalho de clarificação e porque, nesse campo, se forjavam desde o início as ferramentas intelectuais de que se necessitava (Stein, 2018a, p. 277).

No quarto semestre, Edith começou a sentir uma inquietação crescente. Breslávia já não lhe oferecia estímulos intelectuais suficientes; a motivação se esvaía, e uma sensação de vazio tomava conta. Surgia, então, a ideia de partir — um impulso interior que ganharia força com um episódio marcante.

Durante o verão de 1912 e o inverno de 1912–1913, Edith foi encarregada de apresentar um seminário em cada semestre no curso de Psicologia do Pensamento, ministrado por William Stern. Ao preparar os conteúdos, deparava-se constantemente com referências às *Investigações Lógicas*,¹⁷ de Edmund Husserl. Em certo momento, Georg Moskiewicz — o Mos — interrompe seus estudos e lhe entrega o segundo volume da obra, dizendo: “Largue isso e leia isto.”

Mos havia conhecido Husserl pessoalmente e descrevia com entusiasmo o ambiente filosófico de Gotinga: “Em Gotinga, não se faz outra coisa senão filosofar, dia e noite, à mesa, na rua, em toda parte. Só se fala de fenômenos” (Stein, 2018a, p. 271).

O contato com a obra de Husserl, ainda que indireto, despertou em Edith Stein o impulso de explorar novos caminhos intelectuais — e Gotinga começava a se configurar como o próximo destino em sua trajetória acadêmica.

Ela comunica à família sua decisão de se mudar para Gotinga no semestre de verão seguinte. Apesar da tristeza pela distância e pela separação, sua mãe lhe oferece apoio. Edith solicita ao primo Richard Courant que verifique quais cursos os filósofos de Gotinga ministrariam no próximo semestre, e ele prontamente lhe envia as informações. Durante as férias de Natal, dedica-se ao estudo das *Investigações Lógicas*, obra que a confirma em sua convicção de que Husserl era o maior filósofo de sua época. Ao tomar conhecimento da decisão de Edith, Moskiewicz resolve também retomar seu plano de retornar a Gotinga. Por ser bem

¹⁷ A obra fora lançada em meados 1900-1901, na obra mais famosa de Husserl *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, publicada em 1913. O autor retoma temas que já foram abordados nas *Investigações Lógicas* só que de maneira mais profunda.

relacionado no círculo dos fenomenólogos, ele poderia facilitar a inserção de Edith nesse ambiente acadêmico (Stein, 2018a).

Antes da mudança definitiva, Edith permanece algum tempo em casa. Ela descreve esse período como marcado por intensa inquietação interior: “Durante todo o ano eu fiquei em Breslávia. Para dizer a verdade, eu estava ali como pisando sobre brasas. Eu estava numa crise interior que eu ocultava dos mais próximos e que não podia ser resolvida em casa” (Stein, 2018a, p. 295).

Nesse intervalo, participa do casamento de sua irmã Erna com Hans Biberstein. Em meio à crise pessoal, sua saúde se fragiliza, e ela sofre com dores intensas — embora mantivesse esses sofrimentos em segredo. É provável que os questionamentos que a afligiam estivessem ligados à incerteza sobre o futuro e a dilemas de ordem existencial. A cerimônia religiosa do casamento foi realizada na residência da família Stein:

Por ocasião dos casamentos judaicos, a jovem noiva fica sentada primeiramente num lugar à parte, enquanto o jovem noivo reza numa outra sala com o rabino e os outros homens – que devem ser no mínimo dez. [...] Nós dispusemos o assento de Erna perto de uma pilastra entre duas janelas, no antigo lugar de minha escrivania. Acima havia uma imagem de São Francisco pintado por Cimabue. ‘Devemos tirar isso’, disse Arno, pois o santo não seria uma testemunha muito apropriada para um casamento judaico. ‘Deixe-o no lugar’, respondi, ‘ninguém vai prestar atenção’. [...] Eu olhei São Francisco sobre a sua cabeça, e sua presença foi para mim um grande consolo (Stein, 2018a, p. 298).

A imagem lhe transmitiu uma profunda sensação de paz. Francisco representava aquele que havia se entregado inteiramente a Deus. Diante das dúvidas e das crises interiores, a figura do “pobre homem” lhe revelava uma aura de confiança absoluta no Criador, alguém que, sem reservas, doava sua vida até o limite do esgotamento. Vale destacar que, na tradição judaica, não há crença nos santos nem na doutrina que os envolve, como o poder da intercessão.

Após algum tempo, Edith muda-se para Gotinga. Mos lhe recomenda que, ao chegar à cidade, a primeira ação seja visitar Adolf Reinach, professor assistente de filosofia. Reinach havia se estabelecido em Gotinga em 1905, com o propósito de ser iniciado por Husserl nos fundamentos da nova ciência — a fenomenologia. Foi a partir desse movimento que se formou a chamada “Escola de Gotinga”. Reinach era o braço direito de Husserl e o primeiro do grupo a obter a habilitação para o ensino superior. Ele funcionava como elo entre Husserl e os estudantes, sendo mais acessível e sociável que o mestre (Stein, 2018a).

Vejamos como Edith Stein descreve seu primeiro encontro com Husserl:

De início, não fui à casa de Husserl para apresentar-me. No quadro de informações, ele havia anunciado uma sessão preliminar de seu seminário de Filosofia. Os recém-chegados deviam apresentar-se para serem aceitos. Foi ali, então, que vi pela primeira

vez ‘Husserl em carne e osso’. Seu aspecto exterior não possuía nada que pudesse reter ou impor a atenção. Ele exalava uma distinção natural de professor. Era de altura mediana, bem cuidado, um belo rosto expressivo. Sua maneira de falar revelava imediatamente sua origem austríaca: ele vinha da Morávia e havia estudado em Viena. Sua afabilidade marcada por uma serena alegria possuía também algo da antiga Viena. Tinha acabado de fazer cinquenta e quatro anos (Stein, 2018a, p. 315).

Husserl pergunta a Edith Stein se ela já havia lido alguma de suas obras. A jovem fenomenóloga responde afirmativamente, mencionando não apenas o primeiro volume das *Investigações Lógicas*, mas também o segundo. Impressionado, Husserl a aceita em seu seminário.

Embora Husserl e sua esposa fossem de origem judaica, ambos haviam se convertido ao protestantismo na juventude, e seus filhos foram educados nessa tradição religiosa. Outro pensador influente no círculo fenomenológico era Max Scheler. Quando Edith o conhece, ele estava envolvido com os temas de seu recém-publicado livro *Para a fenomenologia e a teoria dos sentimentos de simpatia* (1913). Essa obra teve grande importância para Stein, pois marcou o início de suas reflexões sobre a empatia — um conceito central em sua produção filosófica (Stein, 2018a).

O convívio com Scheler foi de suma importância na sua abertura à religião:

Para mim, como para muitos outros, sua influência naqueles anos foi de grande importância, indo bem além do domínio da Filosofia. Não sei em que ano Scheler voltou à Igreja Católica, mas provavelmente não fazia muito tempo. Era de todo modo a época em que estava cheio de ideias católicas e sabia se fazer de defensor delas com toda a maestria de sua mente e de sua eloquência. Foi assim que entrei em contato pela primeira vez com esse universo que me era até então totalmente desconhecido. Esse contato ainda não me conduziu à fé, mas abriu-me um domínio de ‘fenômenos’ perante aos quais eu não podia ficar às cegas. Não era em vão que sem parar nos inculcavam que olhássemos todas as coisas face a face, livres de toda concepção e sem ‘viseiras’”. Caíram assim as barreiras das concepções racionalistas dentro das quais eu havia crescido, e o universo da fé surgiu de repente diante de mim. Várias pessoas com quem eu convivia cotidianamente e por quem tinha admiração pertenciam a esse universo. Elas mereciam, sem dúvida nenhuma, que eu refletisse seriamente sobre ele. Naquele momento, eu ainda não tinha chegado ao ponto de estudar sistematicamente questões de fé. [...] Contentava-me em acolher em mim sem resistência aos estímulos que vinham das pessoas à minha volta e fui por elas progressivamente transformada – quase sem perceber (Stein, 2018a, p. 332-333).

O trecho acima revela um momento decisivo na abertura de Edith Stein à experiência religiosa e, conseqüentemente, à dimensão do sagrado. Até então indiferente ao fenômeno religioso, Stein se vê diante de pensadores que, mesmo profundamente comprometidos com a racionalidade e a reflexão filosófica, não apenas adotavam uma abordagem fenomenológica do Divino, como também professavam alguma forma de fé pessoal.

Diante dessa realidade, surge uma inquietação: como poderia ela, que buscava viver a fenomenologia em sua expressão mais autêntica, ignorar um fenômeno que se impunha com tanta força à sua experiência? A religiosidade, antes marginal em sua trajetória, começava a se apresentar como um dado existencial que exigia atenção filosófica.

A experiência de Edith Stein, até então fortemente ancorada na dimensão hilética — voltada ao conteúdo sensível da consciência — começa a se abrir à dimensão noética, aquela que diz respeito ao ato de consciência e à intencionalidade. Esse movimento interior culmina em sua conversão ao catolicismo.

Aos olhos de Stein, Max Scheler era um grande fenomenólogo que havia trilhado o caminho da fé. Por meio de seu testemunho, Scheler, de maneira sutil e quase imperceptível, convida-a a realizar um processo semelhante: experimentar o Divino não apenas como objeto de reflexão, mas como vivência profunda e consciente, integrada à sua própria estrutura de sentido.

O tema da empatia não é inteiramente novo. Husserl já afirmava que “um mundo exterior objetivo podia ser apreendido apenas intersubjetivamente, ou seja, por uma pluralidade de indivíduos que conhecem e que comunicam entre si” (Stein, 2018a, p. 345). Ele denominava essa experiência de empatia.

Edith Stein percebe uma lacuna nas discussões de seu mestre e decide aprofundar-se nesse aspecto. O desenvolvimento do tema, no entanto, revela-se desafiador — não bastava apenas a vontade para levar o empreendimento adiante. Nesse momento, ela se recorda das palavras de sua mãe, que haviam se fixado em sua alma: “Se queremos, conseguimos e Deus colabora conosco à medida que colaboramos com ele” (Stein, 2018a, p. 357). Essa lembrança torna-se um impulso interior, reforçando sua determinação diante da complexidade do tema.

Na tranquilidade da vida universitária, chega a notícia do assassinato do príncipe herdeiro austro-húngaro por um sérvio. A tensão de uma possível guerra pairava, toda a estabilidade tendia à ruína. A certeza da guerra se firmava e ainda mais a consciência de que seria singular. No dia 30 de julho de 1914, Edith estava absorta na leitura de *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, é interrompida pela visita da senhorita Scharf e sua amiga Merk; elas lhe informam que não convém ir à Universidade, a guerra fora declarada e todos os cursos foram suspensos (Stein, 2018a, p. 380).

Diante da Primeira Guerra, Stein deseja colaborar na Cruz Vermelha como voluntária. Logo, inicia o curso de socorros de guerra e prontamente se coloca à disposição. A formação durou quatro semanas, mas não apareceu imediatamente à convocação. Nesse período, realiza o exame do estado e passa com sucesso. A mãe envia-lhe uma carta de felicitações:

[...] Minha irmã Rosa passava justamente algumas semanas na casa de Else e ambas ficaram muito felizes que eu lhes permitisse compartilhar da minha alegria. Foi também ali que recebi as felicitações de Breslávia. A carta da minha mãe continha a passagem da qual falei anteriormente: ela ficaria ainda mais feliz se eu me lembrasse d'Aquele a quem devia esse sucesso. Mas eu ainda não estava nesse ponto. Em Gotinga, tinha aprendido a respeitar as questões da fé e as pessoas crentes. Por vezes ia com minhas amigas a um templo protestante (a mistura de política e religião, que dominava geralmente os sermões, não podia levar-me ao conhecimento da pura fé e frequentemente chegava a me afastar). Entretanto, ainda não havia encontrado o caminho para Deus (Stein, 2018a, p. 410).

Auguste nunca desistira de resgatar a filha ao judaísmo, atribuía o seu sucesso à ação de Deus. Contudo, mesmo rodeada desse ambiente religioso, faltava algo para que Stein pudesse adentrar sem nenhuma reserva ao campo da fé, ultrapassando o estado de apatia com relação à religião e a Deus. Após passar algumas semanas em casa, Edith recebe uma ligação de uma senhora da Cruz Vermelha. Segundo ela, havia enfermeiras suficientes na Alemanha, mas não na Áustria. Seu destino seria Weisskirchen, na Morávia. Em meio aos feridos, ocasionalmente um capelão uniformizado visitava os pacientes. No entanto, ele não lhe inspirava confiança, permanecendo pouco tempo no hospital. Essa desconfiança se justificava pelo fato de que, durante todo o período de serviço, Edith nunca presenciou nenhum dos moribundos receber a sagrada comunhão ou a extrema unção. Naquela época, a Eucaristia ainda não lhe provocava qualquer sentimento ou impacto significativo em nível de consciência (Stein, 2018a, p. 434).

Certa vez, durante seu plantão, fica incumbida dos cuidados de um agonizante recém-chegado, deveria dar-lhe uma injeção de cânfora a cada hora. Apesar dos cuidados acaba falecendo:

Agora deveria fazer o que nos fora prescrito em tal caso. Arrumar os objetos pessoais que estavam com ele e enviá-los ao comandante militar (a maior parte de seus pertences já havia sido guardada quando ele chegou); chamar o médico para dar um atestado de óbito; ir com o atestado até a guarda de entrada e pedir aos soldados para levarem o morto numa maca; por último, dar fim de toda a roupa de cama. Enquanto ajuntava os pertences do defunto, caiu do seu caderno de anotação um pequeno bilhete. Nele estava escrita uma pequena oração pedindo para que ele continuasse vivo. Havia sido escrita pela sua mulher. Isso atingiu minha alma profundamente e foi só naquele instante que eu percebi o que a morte daquele homem podia significar no plano humano (Stein, 2018a, p. 438-439).

Para alguns, aquele homem que havia falecido era apenas mais um soldado. No entanto, ele era o esposo de alguém — uma vida entrelaçada a outras, marcada por vínculos afetivos. Edith Stein, que há muito havia abandonado a prática da oração, depara-se com um pequeno bilhete escrito pela esposa do soldado: uma súplica comovente para que seu amado voltasse vivo. O que mais a impacta é perceber que aquele homem tinha uma família. Em um movimento

empático, ela se coloca no lugar da esposa, reconhecendo na dor alheia ecos de suas próprias perdas ao longo da vida. Durante seu tempo de serviço no hospital, confronta-se com cenas angustiantes da miséria humana e da fragilidade da existência. Diante de tamanha dor, surge uma reflexão profunda: como pode o ser humano viver neste mundo agarrando-se apenas a si mesmo, ignorando a dimensão do outro e a transcendência que dá sentido à vida?

1.7 Defesa da tese de doutorado e a Conversão ao Catolicismo

Após um período de serviço na Cruz Vermelha, ela retorna a Breslávia. Embora tenha se colocado novamente à disposição da instituição, nunca mais foi convocada para atuar como enfermeira no front. Esse intervalo lhe proporcionou a oportunidade de se dedicar à elaboração de sua tese de doutorado sobre a empatia — tema que a inquietava profundamente há dois anos (Stein, 2018a, p. 485). Movida por angústias humanas que tocavam o âmago de seu ser, decide se empenhar integralmente na pesquisa. Adota a fenomenologia como método, aplicando a *epoché* para suspender questões secundárias e concentrar-se no essencial. Embora reconhecesse a importância das arestas conceituais, opta por deixá-las de lado naquele momento.

Durante as férias da Páscoa, aproveita para datilografar a tese, tarefa realizada por suas primas Adelheid Buchard e Grete Pick. O resultado final foi uma obra de proporções impressionantes. Além da marcante influência de Husserl, o trabalho incorporava contribuições fundamentais de autores como Max Scheler e Wilhelm Dilthey. O volume era tão extenso que não pôde ser reunido em um único tomo, sendo dividido em três partes. Assim que finalizado, envia imediatamente o manuscrito a Husserl.

Em Dresden, tem a alegria de reencontrar Hans Lipps, com quem troca notícias sobre amigos em comum. Durante a conversa, ele lhe pergunta com humor: “Você também pertence a esse clube de Munique que vai diariamente à missa?” Ela relata: “Comecei a rir da sua maneira jocosa de falar, embora a achasse pouco respeitosa” (Stein, 2018a, p. 514). A autora responde que não fazia parte daquele grupo, mas confessa sentir uma tristeza íntima por não pertencer.

Em julho de 1916, ela parte de Breslávia rumo a Friburgo, onde Husserl havia se estabelecido após deixar Gotinga. Seguindo seu conselho, decide não defender a tese em Gotinga, mas sim em Friburgo. Durante esse período, um acontecimento em especial desperta sua atenção:

Por alguns minutos, nós entramos na catedral. Enquanto estávamos lá, num ambiente silencioso e respeitoso, chegou uma mulher com sua cesta de compras e ajoelhou-se para fazer suas orações. Para mim, aquilo era algo totalmente novo. Era só para o culto religioso que se ia às sinagogas e às igrejas protestantes que eu conhecia. Agora eu via ali alguém que, em meio a suas preocupações cotidianas, dirigia-se à igreja deserta para uma conversa íntima. Aquela cena nunca saiu de minha memória. Pauline levou-

me depois, atravessando o Meno, ao Instituto Liebieg, onde ficava a Atena de Míron. Mas, antes de vê-la, atravessamos uma sala onde estavam expostas quatro estátuas oriundas de um túmulo flamengo do século XVI: ao meio estava a Mãe de Deus com João, enquanto Maria Madalena e Nicodemos punham-se ao lado. O corpo de Cristo não estava lá. Essas estátuas tinham uma expressão de grande força que não nos permitia deixar de olhá-las. Quando fomos ver a Atena, não senti nenhuma admiração (Stein, 2018a, p. 517).

O ambiente da catedral favorecia o recolhimento interior. A mulher, ao se afastar do caos do mundo exterior, mergulhava na oração e estabelecia uma conexão íntima com o divino — uma cena que impacta profundamente Stein. Ela se pergunta, com surpresa: como alguém, fora dos horários litúrgicos ou de culto, poderia simplesmente entrar na igreja e se entregar à oração? Nesse instante, as vozes do cotidiano se calam.

A autora parece compartilhar da mesma necessidade de recolhimento daquela mulher. Trata-se de um momento carregado de sensações, semelhante ao que experimenta ao contemplar as imagens do Instituto Liebieg. No entanto, na cena da catedral há algo mais: uma centelha de consciência. As imagens mencionadas por Stein representam a morte de Cristo e sua descida da Cruz. Embora a estátua de Atenas, de Míron, seja uma obra célebre, é a cena da Cruz que verdadeiramente captura sua atenção e desperta algo profundo em seu interior.

Edith Stein seria a primeira aluna de Husserl a defender uma tese em Friburgo, logo, era plausível que o mestre esperasse uma boa impressão da sua aluna. O exame acontece no dia 3 de agosto de 1916, recebe a maior nota *Summa cum laude*. Na manhã seguinte, envia um telegrama para casa relatando sobre o resultado do exame (Stein, 2018a).

A autora conheceu Hedwig Conrad-Martius durante seus anos de estudo e pesquisa e se tornaram grandes amigas, ao ponto de a escolhê-la como sua madrinha de batismo. Hedwig fora a primeira doutora em filosofia na Alemanha. A casa do casal estava sempre aberta para os amigos do círculo filosófico de Gotinga, sendo que o local se tornava nesses momentos um lugar de discussões filosóficas (Miribel, 2001).

Em novembro de 1917, recebe a notícia da morte de um grande amigo, Adolf Reinach, que morrera em Flandres. A viúva pede que Stein lhe ajude na organização dos trabalhos de seu marido para que fossem publicados postumamente. Prontamente, deixa a Universidade e se põe à disposição para cumprir a solicitação de Anna, no entanto, mostra-se temerosa, tendo em mente a alegria em que vivia o casal, presenciada por ela durante os seus anos em Gotinga. Imaginava que a amiga se encontrasse tomada pela dor da perda. Realmente, encontra-a transformada pela morte de Reinach, porém, “a força de Cristo estava em sua alma. A Cruz havia penetrado até o íntimo de seu ser, ferindo-a e curando-a ao mesmo tempo. O sacrifício de seu amor unia esta alma ao Salvador Crucificado, e de toda a sua pessoa emanava uma nova

luz” (Miribel, 2001, p. 59). “Esse encontro foi decisivo. Trabalhando secretamente durante quatro anos, o gérmen da graça depositado na alma de Edith amadurecia em silêncio” (Miribel, 2001, p. 60).

A morte de Reinach a marca profundamente. De acordo com Miribel:

Um pouco antes de sua morte, já carmelita, confessou a um padre: “Este foi meu primeiro encontro com a Cruz, com esta força divina que ela emana aos que a carregam. Pela primeira vez, a Igreja nascida da Paixão de Cristo, e vitoriosa sobre a morte, me apareceu visivelmente. No mesmo instante minha incredulidade cedeu, o judaísmo empalideceu aos meus olhos e a luz de Cristo refulgiu em meu coração. A luz de Cristo no mistério da Cruz. Esta é a razão pela qual, tomando o hábito de carmelita, desejei unir ao meu nome o da Cruz...” (Thérèse-Renée du Saint-Esprit, 1952, p.63 *apud* Miribel, 2001, p. 60).

Hedwig era protestante e levava Edith junto com ela nos cultos dominicais. Certa vez, a autora comenta: “O céu está fechado para os protestantes, mas aberto para os católicos” (Miribel, 2001, p. 64). Assim como alguns fenomenólogos, a filósofa acaba por ler os textos de Santa Teresa d’Ávila. Teresa, sem dúvidas sabia contar como ninguém as suas experiências. Durante o verão de 1921, o casal Conrad-Martius se ausenta de casa, entregam a chave da biblioteca a Edith e ela passa a noite entregue à leitura e, pela manhã, ela própria inicia a sua instrução no catolicismo (Miribel, 2001).

No entanto, tal informação contradiz o testemunho de Agustina (Pauline) Reinach, freira da Ordem de São Bento. Tanto ela como sua cunhada Anne Reinach, a viúva de seu irmão Adolf, relatam que Stein pediu-lhes um presente de sua biblioteca antes do seu retorno para Gotinga, acaba por escolher o livro de Teresa. O que se pode intuir é que Edith realmente tenha lido o livro em Bergzabern na casa do casal Conrad-Martius. Contudo, o livro não pertencia à biblioteca do casal, a própria Hedwig não se recordava de ter conhecido a vida de Teresa d’Ávila¹⁸.

Finalmente, a verdade que tanto buscava foi alcançada: “O Carmelo já era a minha meta já havia doze anos, desde o verão de 1921, quando caiu em minhas mãos o livro da Vida de nossa Santa Teresa e minha longa procura pela verdadeira fé chegou ao fim” (Stein, 2018b, p. 543). Um dia, ao ser questionada acerca das motivações de sua conversão, responde simplesmente: “Meu segredo é só meu” (Miribel, 2001, p. 66). Ela decide preservar para si os mistérios que marcaram seu encontro com o Senhor, guardando no íntimo o ponto de inflexão essencial de sua experiência religiosa. O núcleo dessa vivência permanece envolto em mistério

¹⁸ A informação está contida na nota de rodapé nº 20 na página 543 do texto *Contribuição para a crônica do Carmelo de Colônia* (1938), presente no livro *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos* (2018).

— algo que não se explica, apenas se contempla. Após um período de profunda preparação espiritual, recebe o batismo em 1º de janeiro de 1922. Escolhe o nome Teresa Hedwig: “Teresa” em homenagem a Santa Teresa d’Ávila, e “Hedwig” como expressão de carinho pela amiga e madrinha que a acompanhou nesse caminho.

Como observa Pedra: “No caso de Edith Stein, Deus foi se mostrando, lentamente, nos pequenos fatos de sua vida. Até que se mostra definitivamente e lhe abre totalmente os braços” (Pedra, 1998, p. 31 *apud* Peretti; Oliveira, 2020, p. 69). Para Peretti e Oliveira, essa revelação divina não se deu de forma abrupta, mas foi tecida ao longo do cotidiano, até culminar em um abraço absoluto e transformador.

Edith Stein abandona o ateísmo, e se converte a fé cristã pois essa lhe possibilita abertura para descobrir a grandeza do judaísmo, e compreensão da experiência religiosa e mística. A leitura que faz da obra da vida de Santa Teresa d’Ávila, levou-a ao encontro com a Verdade. A experiência da conversão possibilitou-lhe o entendimento de que a fé e não a razão é o caminho para o encontro com Cristo. ‘Cristo em sua extrema humilhação e aniquilamento na cruz, realizou a maior das obras – a reconciliação da humanidade com Deus’ (Stein, 2014, p. 103 *apud* Peretti; Oliveira, 2020, p. 69).

A citação — “Como Cristo se entregou nas mãos de Deus, a alma humana deve entrar nas trevas da fé como único caminho para Deus” (Peretti; Oliveira, 2020, p. 69) — revela uma dimensão mística intensa da experiência religiosa. A metáfora das “trevas da fé” remete à tradição da teologia apofática, especialmente presente em autores como São João da Cruz, que descrevem o itinerário espiritual como uma travessia marcada pelo desapego, pelo silêncio interior e pela confiança radical, mesmo diante da ausência de certezas ou luzes racionais.

Ao traçar um paralelo entre a entrega de Cristo e a entrega da alma humana, os autores indicam que o verdadeiro encontro com Deus não se dá por meio da razão discursiva ou da evidência sensível, mas pela aceitação do mistério e pela coragem de atravessar o desconhecido. Essa “noite escura” não representa abandono, mas sim uma forma mais elevada de comunhão, onde a alma, despojada de tudo, se abre à plenitude do divino.

Esse pensamento encontra ressonância na trajetória espiritual de Edith Stein. Sua conversão e aprofundamento religioso foram marcados por momentos de silêncio, contemplação e entrega. Para Stein, a fé não é uma luz imediata, mas uma confiança que persiste mesmo quando tudo parece envolto em sombra.

A assimilação de Deus como verdade, em seu pensamento, emerge inicialmente de forma hilética — ligada à vivência sensível. Contudo, essa experiência se aprofunda e se transforma em um momento noético, especialmente a partir da leitura do *Livro da Vida* de Teresa d’Ávila. Trata-se de um momento hilético-noético, em que a verdade revelada é

assimilada e se converte em consciência e juízo. Stein não explicita quais elementos da autobiografia de Teresa provocaram sua transformação radical, mas no segundo capítulo serão destacados os pontos fundamentais dessa afirmação.

A semente de sua experiência religiosa germina nas relações vividas em Gottinga, mas amadurece à medida que ela vivencia o Eterno — tanto por meio de sua própria interioridade quanto pelos testemunhos que a cercam. Essa semente torna-se árvore com a leitura do *Livro da Vida*, floresce durante sua conversão e ingresso no Carmelo, e alcança plena frutificação em 1942, com seu martírio.

Ales Bello afirma:

A sua conversão tem, portanto, duas relevâncias. Como no caso de Santo Agostinho, a sua aceitação da fé cristã a orienta também para um novo caminho teórico que se amplia particularmente na busca do sentido último da realidade. Despontando, portanto, fortemente, o problema de Deus, mas a ele conexo surge o problema do modo como o próprio Deus se faz conhecer pelo ser humano. Eu utilizo, aqui, o termo ‘experiência’ em um sentido mais amplo e, de antemão, para indicar a situação humana de aproximação à fonte da realidade (Ales Bello, 2014, p. 105).

É justamente a experiência de Teresa que chama a atenção de Stein durante a leitura da autobiografia da reformadora. Como explicitado ao longo do capítulo, a vivência (*Erlebnis*) é um tema central para os fenomenólogos. Teresa, por meio do relato de sua vida, descreve experiências profundas com Deus e revela a interioridade como caminho essencial para a descoberta do humano e para o encontro com o transcendente. A escrita mística é, por natureza, a expressão da vivência humana em sua totalidade — na dimensão corpórea, psíquica e espiritual.

Embora Teresa seja uma autora do século XVI e Edmund Husserl pertença ao século XX, o método fenomenológico desenvolvido por ele é aplicável aos escritos da mística, e Stein o utiliza com precisão. Assim, se o místico é aquele que vive intensamente a experiência com o transcendente, ele também nos ensina a fazer fenomenologia e a viver de forma fenomenológica — tanto no nível hilético quanto noético — testemunhando a necessidade de abertura ao divino como condição para o encontro com a Verdade última, que se revela como Deus.

De acordo com Kirchner:

O verdadeiro conhecimento, por um lado, leva a pessoa a tomar consciência de sua realidade e, por outro, abre-a para a dimensão transcendência que dificilmente descobrirá se não se exercitar na vida interior. Essa consciência geralmente empurra a pessoa, especialmente se for crente, a uma busca por Deus, a quem ela descobre dentro de si como um Tu, como alguém que a ama e dá sentido ao que a pessoa é. [...] leva a pessoa a viver na certeza da presença de Deus e na segurança de saber que é sustentada por Deus. Em resumo, trata-se do reconhecimento experimental da

condição de uma criatura amada e redimida por Deus em Cristo. Aqui também está o propósito de muitos dos escritos de Edith Stein e de qualquer atividade que tenha desenvolvido em sua vida (Kirchner, 2021, p. 229-230).

Ao se deparar com o livro de Teresa, Stein espelha em sua vida as inquietudes da reformadora do Carmelo. Assim como ela, buscava algo que estava dentro. Mais do que uma admiração ou reconhecimento, a autora vê em Teresa uma mestra que lhe ajudará no encontro com a Verdade.¹⁹ A importância de Teresa é tamanha em sua vida que, ao se tornar carmelita acaba por adotar o nome da mestra como o de religiosa. Quem pretende conhecer a Stein necessita ter Teresa como um pilar essencial na sua conversão. Edith é filha espiritual dos reformadores do Carmelo, Teresa e João, mas é Teresa o ápice de um processo de busca. O mestre agora não é mais Husserl, mas o próprio Cristo: mestre do amor, da doação, da Cruz e da Verdade.

1.7.1 Considerações Finais

O primeiro capítulo delineou com profundidade o percurso interior de Edith Stein, revelando como sua inquietação intelectual se transformou gradualmente em uma busca espiritual pela Verdade. Inicialmente movida por um desejo intenso de compreender o ser humano e a realidade por meio da razão filosófica, Stein mergulha na fenomenologia como método rigoroso de investigação. Contudo, à medida que sua trajetória se entrelaça com experiências existenciais e encontros significativos — como a leitura da autobiografia de Teresa d'Ávila —, sua busca ultrapassa os limites da razão e se abre ao mistério da fé.

A transição da inquietação do saber para a revelação da Verdade não se dá de forma abrupta, mas como um processo de amadurecimento interior. A vivência (*Erlebnis*), conceito central na fenomenologia, torna-se o fio condutor que une sua investigação filosófica à experiência mística. Stein reconhece que a verdade última não se revela apenas por meio da análise racional, mas exige uma abertura radical do ser à transcendência.

A leitura do *Livro da Vida* marca um ponto de inflexão: a experiência hilética — sensível e afetiva — se transforma em experiência noética, ou seja, em consciência e juízo. A interioridade, tão enfatizada por Teresa, torna-se para Stein não apenas um espaço de recolhimento, mas o lugar onde o humano se encontra com o divino. A fenomenologia, nesse contexto, não é abandonada, mas elevada: torna-se instrumento de compreensão da experiência

¹⁹ O uso do v maiúsculo aqui é intencional e se justifica pela referência ao encontro com o divino, que na visão da autora se revela como a verdadeira e legítima verdade, por isso o uso do V maiúsculo como forma de distinguir da verdade ≠ Verdade.

religiosa, revelando que o místico, ao viver profundamente o transcendente, também ensina a fazer fenomenologia.

Assim, o capítulo evidencia que o itinerário de Edith Stein é marcado por uma busca sincera e corajosa pela Verdade — uma verdade que se revela não apenas nos livros, mas na vida, na dor, na entrega e, sobretudo, no silêncio da fé. Sua trajetória nos convida a considerar que o saber, por mais refinado que seja, encontra sua plenitude quando se abre ao mistério que transcende toda compreensão.

CAPÍTULO 2:
A ORAÇÃO E A VIDA INTERIOR:
TERESA D'ÁVILA E EDITH STEIN - MESTRA E DÍSCIPULA

Ditoso o coração enamorado
 Que só em Deus coloca seu pensamento;
 Por Ele renuncia a todo o criado,
 Nele acha glória, paz, contentamento.
 Vive até de si mesmo descuidado,
 Pois no seu Deus traz todo o seu intento.
 E assim transpõe sereno e jubiloso
 As ondas deste mar tempestuoso.
 (Teresa de Jesus, 1995a, p. 971)²⁰.

Como já abordado anteriormente, Teresa d'Ávila figura como uma presença emblemática e decisiva no processo de conversão e aprofundamento espiritual de Edith Stein, especialmente no caminho que a filósofa denomina como o encontro com o Eterno. A leitura da autobiografia de Teresa ressoa profundamente no espírito inquieto da discípula, a tal ponto que a vida da reformadora do Carmelo se torna o tema central de sua primeira obra escrita após ingressar no convento: *Amor com amor: Vida e obra de Santa Teresa de Jesus* (1934).

O objetivo deste capítulo é identificar os elementos fundamentais que Edith Stein encontrou na leitura do *Livro da Vida* (1565), e que a levaram a reconhecer ali a presença da Verdade. A fenomenologia permanece como o eixo metodológico que orienta esta investigação. Não se pretende aqui compor uma biografia de Teresa d'Ávila, mas sim lançar um olhar steiniano sobre os aspectos biográficos da obra da reformadora do Carmelo. Trata-se, portanto, não de Teresa por Teresa, mas da Teresa que se revela à experiência e à leitura de Stein.

Mais do que uma simples autobiografia, o *Livro da Vida* se configura, na perspectiva de Teresa, como um itinerário espiritual destinado àqueles que desejam aprofundar-se na oração — meio privilegiado pelo qual a criatura se une ao Criador. Ao ler essa obra, Stein encontra-se em Teresa: há uma ressonância entre suas trajetórias espirituais. Embora Stein seja uma intelectual reconhecida, e Teresa não se considerasse douta, a profundidade reflexiva da obra teresiana revela uma sabedoria vivencial que transcende a erudição formal.

Teresa não aborda a oração como conceito abstrato; ela a descreve a partir de sua própria experiência, traçando um caminho concreto para quem busca a intimidade com a Verdade, acessível pela via interior e pela prática orante. Nesse contexto, torna-se essencial compreender o itinerário de oração delineado pela santa, bem como os diferentes graus que ela propõe.

²⁰ Título do poema: *Feliz o que Ama a Deus*.

O contato de Stein com a obra de Teresa não se limita ao *Livro da Vida*. No apêndice I de *Ser Finito e Ser Eterno* (1936), Stein realiza uma análise fenomenológica da obra *Castelo Interior ou Moradas* (1577), aprofundando ainda mais sua leitura espiritual e filosófica da mestra do Carmelo.

2.1 O Caminho da Verdade: Teresa d'Ávila e Edith Stein na Busca pela União com Deus

Santa Teresa inicia o relato de sua vida falando sobre a família, atribui aos pais a alcunha de virtuosos. O pai, D. Afonso, era afeiçoado a leitura de bons livros e estimulava os filhos a fazerem o mesmo. A família era composta por doze filhos, três irmãs e nove irmãos. Ao ler os relatos dos martírios dos santos e santas, deseja fortemente também morrer para que dessa forma fosse capaz de gozar os bens celestes que tanto ouvia falar:

Planejávamos ir à terra de Mouros, esmolando por amor de Deus, para que lá nos cortassem a cabeça; e parece-me que nos dava o Senhor ânimo em tão tenra idade [...]. ‘Em extremo nos espantávamos quando líamos que a pena e a glória hão de ser para sempre. Acontecia-nos ficar longas horas tratando disso, e gostávamos de dizer muitas vezes: Para sempre! Sempre! Sempre!’. Ao pronunciar estas palavras por muito tempo, era o Senhor servido que me ficasse impresso na alma, nesses tenros anos, o *caminho da verdade* (V 1,4).

Do trecho anterior, destacamos a expressão “*caminho da verdade*”: quais foram os percursos trilhados por Teresa que despertaram a inquietação espiritual de Edith Stein? É essa pergunta que nos propomos a investigar.

Curiosamente, Teresa e Stein compartilham uma experiência marcante: ambas perderam um dos pais ainda na infância. No caso de Stein, foi o pai quem faleceu; no de Teresa, a mãe, aos trinta e três anos. Essa diferença, embora sutil, revela nuances importantes em suas formações espirituais. A mãe de Teresa foi responsável por introduzi-la nas práticas de oração e devoção, especialmente o rosário. Após sua morte, Teresa volta-se a Maria, pedindo-lhe que a acolha como filha, atribuindo à Virgem o consolo materno que perdera.

De modo semelhante, como vimos no primeiro capítulo, Auguste Stein — mãe de Edith — desempenhou um papel central como modelo de fé e força interior. Assim, as figuras maternas de ambas as autoras se revelam fundamentais em seus respectivos caminhos rumo ao Eterno. São elas que, por meio da vivência religiosa e do testemunho silencioso, semeiam nas filhas o desejo de transcendência e a busca pela Verdade.

Teresa demonstra certo temor ao confessar que durante a adolescência se desvia do caminho de Deus. Talvez fosse capaz de esconder o seu interior dos homens, entretanto, o Senhor que, de acordo com ela, prescruta o mais íntimo do humano, era capaz de desvelar os

segredos mais íntimos da sua alma. A presença de uma prima lhe influencia nessa mudança, no entanto, de acordo com ela, o Criador intervém e lhe envia uma boa companhia, uma monja agostiniana, que incute no seu espírito o retorno às coisas do alto, despertando em si o desejo de se consagrar a Deus. “[...] fui entendendo as verdades que compreendera como menina; o nada de tudo que passa, a vaidade do mundo, a brevidade com que tudo acaba” (V 3,5).

Como mencionado no capítulo anterior, Edith Stein também se afasta da fé — porém, de forma mais radical do que Teresa. Enquanto a santa do Carmelo viveu momentos de aridez espiritual, Stein mergulha em uma espécie de indiferença religiosa, alimentada pelo convívio com a irmã e o cunhado, bem como pela exposição a um ambiente que desvalorizava as questões espirituais. Essa atmosfera contribuiu para o surgimento de uma apatia em relação à religião e aos temas que lhe são próprios.

A ruptura dessa barreira ocorre posteriormente, por meio do contato com o círculo fenomenológico de Gotinga. Inicialmente, esse reencontro com o espiritual se dá sob uma perspectiva racional: Stein começa a refletir sobre um fenômeno que se impõe à sua consciência, ainda que não o compreenda plenamente. É nesse espaço de pensamento filosófico que a autora começa a vislumbrar, de forma embrionária, a possibilidade de uma abertura ao transcendente.

O pai de Teresa d’Ávila não aprovava sua decisão de ingressar na vida religiosa. Na tentativa de dissuadi-la, recorreu a amigos que pudessem convencê-la a mudar de ideia. No entanto, a única concessão que conseguiu foi a promessa de que, após sua morte, Teresa poderia seguir livremente sua vocação. Contrariando essa expectativa, ela decide entrar no convento ainda em vida do pai. Um marco importante em sua trajetória espiritual é o presente recebido do tio: o *Terceiro Abecedário*, obra que ensina a oração de recolhimento. Teresa descreve sua prática com as seguintes palavras: “Procurava, o quanto podia, trazer Jesus Cristo, nosso Bem e Senhor, presente dentro de mim, e era este o meu modo de oração” (V 4,7).

Edith Stein vive uma situação semelhante com sua mãe, embora de forma menos conflituosa. Auguste Stein alimentava a esperança de que a filha retornasse à fé mosaica, e a família reagiu com resistência tanto à conversão ao catolicismo quanto à entrada de Edith no Carmelo (Stein, 2018b, p. 555). Rosa, irmã de Edith, compartilhava intimamente o desejo de seguir o mesmo caminho, mas apenas após a morte da mãe é que se converte formalmente ao catolicismo.

No que se refere à sua capacidade intelectual, Teresa afirma:

[...] Deus não me deu talento para discorrer com a inteligência, nem para tirar proveito da imaginação: tenho-a tão tarda que até para pensar e representar em mim a

Humanidade do Senhor e trazê-la presente como procurava, nunca pude conseguir. Verdade é que por essa via de não poder agir com o entendimento, mais depressa chegam à contemplação os que perseveram, mas é a custo de muitos trabalhos e penas. Se falta ocupação à vontade, e o amor não acha coisa presente em que se ocupe, fica a alma como sem arrimo nem exercício; dá grande pena a solidão acompanhada de segura, e grandíssimo combate os pensamentos (V 4,7).

Poderíamos nos perguntar como Edith Stein se sentiu ao ler o trecho acima, considerando que ela própria era uma intelectual. Seja por meio da razão ou da contemplação, na perspectiva de Teresa d'Ávila, a alma que deseja unir-se ao Senhor precisa estar consciente da exigência de um esforço pessoal. A via de união encontra-se no interior, mas é a oração o instrumento fundamental que conduz esse processo. Ao longo do *Livro da Vida*, Teresa delinea um verdadeiro itinerário de oração, no qual o amor e a vontade se revelam como elementos essenciais.

Teresa é acometida por uma grave enfermidade, chegando às portas da morte. Consagra suas dores a Deus e, após um longo período de sofrimento, começa a recuperar-se gradualmente. Retorna então ao mosteiro, mergulhada em dilemas interiores. Com o tempo, afasta-se do caminho espiritual e entrega-se às frivolidades da vida, chegando a afirmar: “[...] vergonha de me aproximar de novo a Deus, em tão particular amizade como é trato da oração” (V 7,1).

Esses dilemas interiores também marcaram profundamente a trajetória de Stein, provocando inclusive intensas dores físicas. Tanto na mestra quanto na discípula, os questionamentos existenciais atravessaram e moldaram as suas vidas espirituais.

No que diz respeito aos mosteiros sem clausura — um dos fatores que levará Teresa a empreender sua reforma — ela emite a seguinte opinião:

O que me prejudicou não pouco, a meu ver, foi não estar em mosteiro muito fechado; porque a liberdade que as boas podiam ter sem culpa, pois não tendo prometido clausura não estavam obrigadas a mais, para mim, que sou má, certamente me teria levado ao inferno, se o Senhor, por tantos meios, remédios e particulares dons, não me tivera arrancado a esse risco. Tenho por grandíssimo perigo os mosteiros de mulheres com liberdade; mais os considera portas abertas para o caminho do inferno às que quiseram ser ruins, do que o remédio para suas fraquezas (V 7,3)²¹.

Na concepção de Teresa, a oração é comparada a um tesouro. No entanto, apesar de toda a riqueza encontrada nesses momentos, afasta-se gradualmente dessa realidade. Assim, utiliza as doenças por ela enfrentadas como desculpa a preguiça espiritual. Em suas palavras: “Na mesma enfermidade e nas ocasiões difíceis, eis a verdadeira oração para a alma que sabe amar:

²¹ De acordo com a nota de rodapé nº 14 presente na página 57 do *Livro da vida* de Santa Teresa de Ávila (Editora Cultor de Livros) : a liberdade a que se refere Teresa diz respeito a “sair e passar temporadas em casa de parentes, como acontecia antes do Concílio de Trento”.

oferecer seus sofrimentos, recordar-se daquele por quem os sofre e conforma-se com seus males [...]” (V 7,12). Apesar de todas as obrigações e sofrimentos, a alma que os queira aprofundar-se em si e na intimidade com Deus, necessita ter em mente que a oração é a via condicionante de conexão. A reformadora vivencia em si mesma as descobertas advindas da oração. Intui-se, portanto, que é este caminho de busca que chama à atenção de Stein ao ler a obra da mestra.

Na obra *Amor com amor*, Stein ao citar Teresa nos diz:

A oração é o trato da alma com Deus. Deus é amor — e o amor é bondade que se entrega a si mesmo; uma plenitude do ser que não se encerra em si, mas que se comunica, deseja unir-se aos outros e fazê-los felizes. Toda a criação deve sua existência a esse amor transbordante de Deus. As criaturas mais dignas são aquelas dotadas de espírito, capazes de compreender esse amor e de corresponder livremente a ele: os anjos e os seres humanos. A oração é o ato mais sublime de que o espírito humano é capaz. No entanto, ela não é apenas um ato humano. A oração pode ser comparada à escada de Jacó, pela qual o espírito humano ascende em direção a Deus, enquanto a graça divina desce sobre os homens. Os degraus dessa escada — ou seja, os níveis da oração — variam conforme a interação entre a potência da alma e a graça de Deus. Quando a alma, com suas próprias forças, já não pode mais atuar, tornando-se como um cântaro que apenas recebe e conserva a graça, entra-se no âmbito da vida mística da oração (Stein, 2005a, p. 507).²²

A oração, nessa perspectiva, é uma via de mão dupla, pois o humano fala com Deus e Deus fala ao humano. Stein aprende por meio de Teresa, os diferentes graus de oração e a sua importância para todos aqueles que desejam se aprofundar nos caminhos de Deus. Dessa forma, a oração é um pilar fundamental na vida de todo cristão, sendo o último grau a união mística. Santa Teresa já anuncia essa união na sua autobiografia e a aprofunda no *Castelo Interior*.

Teresa sofre um choque, diante de seu afastamento de Deus. O pai que, para ela, foi sempre um grande exemplo de zelo e bom religioso é acometido por uma enfermidade, finalmente, pode retribuir os cuidados que ele lhe dera durante o seu prolongado sofrimento. Aconselha o pai a unir as suas dores às de Cristo, sentindo na própria carne uma parcela daquilo que sofrera o Salvador. Após longo sofrimento, veio a falecer (V 7,16).

De acordo com a reformadora, esse estado de apatia durou cerca de vinte anos, marcado pelas constantes quedas e reerguimentos. Teresa percebe que, à medida que se aprofunda na

²² “La oración es el trato del alma con Dios. Dios es amor, y amor es bondad que se entrega a sí misma; una plenitud de ser que no se encierra en sí mismo, sino que se comunica a otros, que quiere entregarse con otros y hacerlos felices. A ese desbordante amor de Dios debe su ser toda la creación. Las criaturas más dignas son los seres dotados de espíritu, que reciben ese amor de Dios entendiéndole y pudiendo corresponder libremente: los ángeles y los hombres. La oración es el acto más sublime del que es capaz el espíritu humano. Pero no es acto humano sólo. La oración es como la escala de Jacob, por la que el espíritu humano trepa hacia Dios y la gracia de Dios desciende a los hombres. Los escalones de la oración se diferencian entre sí, a medida de la participación entre la potencia del alma y la gracia de Dios. Allí donde el alma con sus potencias no puede actuar más, sino que es como un cântaro que rellena la gracia, se habla de vida mística de oración”.

vida de oração, mais se aproximava de Deus e assim se distanciava do pecado; grande proveito tem a alma que mesmo sem vontade persevera na vida de oração (Teresa de Ávila, 2020):

Tinha eu este modo de oração: como não podia discorrer com o entendimento, procurava representar a Cristo dentro de mim, e sentia-me melhor, a meu parecer, nos passos em que o via mais só. Imaginava que, estando sozinho e aflito, como pessoa necessitada me havia de acolher (V 9,4).

Por meio de suas vivências, Teresa percebe que é pela via interior — no mais profundo de si mesma — que pode encontrar-se com Deus através da oração. Ela imaginava estar diante d’Ele, face a face. Neste momento, todas as suas inquietações e anseios eram depositadas aos pés de Cristo. É evidente que, ao ler essas páginas, Edith Stein busca analisar o núcleo da vida de Teresa d’Ávila — núcleo esse que se concentra na oração. Ao longo da obra, a oração não se apresenta apenas como um conceito teórico, mas como uma experiência vivida e profundamente experimentada pela mestra do Carmelo. À medida que nos aprofundamos na leitura atenta do texto, percebemos que Teresa encontra na oração as respostas para suas inquietações mais íntimas.

Como vimos no primeiro capítulo, Stein também enfrentou profundas inquietações e questionamentos interiores. Por isso, o leitor pode intuir que a filósofa reconhece em Teresa não apenas uma santa, mas uma verdadeira mestra da vida interior — alguém que ensina, por meio da vivência, o caminho do recolhimento e do mergulho cada vez mais profundo em si mesma.

No entanto, é necessário compreender que Edith Stein não afirma, em nenhum de seus escritos, de forma explícita, ter vivido uma experiência mística com o Inefável. Os relatos que trataremos a seguir, consistem nos testemunhos de alguns contemporâneos da autora, e é justamente por meio deles que se pode afirmar o mergulho profundo de Stein no Mistério, bem como a intensidade da sua relação com o Divino. Tal profundidade manifesta-se em sua análise rigorosa e intelectual dos grandes mestres místicos, perceptível àquele que foi tocado pelo Outro. Intui-se, portanto, uma vivência intensa da fenomenóloga na vida mística e na oração, tal como se observa na trajetória de Teresa d’Ávila e, posteriormente, no terceiro capítulo, em relação a de João da Cruz.

2.2 Os quatro graus de oração: As diversas formas de regar o jardim

Na obra *Castelo Interior*, Teresa afirma: “Entendamos, filhas minhas, que a verdadeira perfeição é o amor a Deus e ao próximo. Quanto mais fielmente guardamos esses dois mandamentos, tanto mais perfeitas seremos” (1M 2,17). O amor faz parte da história da

humanidade, “[...] o amor é o fruto da oração fundada na humildade” (V 10,5). A influência de Teresa no pensamento de Stein é perceptível em *Ser Finito e Ser Eterno* (1936). De acordo com a fenomenóloga, independente das diferentes formas que possua, o amor sempre é uma entrega. Essa condição se faz necessária para que seja um amor autêntico, é por meio do amor que o espírito finito alcança a plenitude da vida. O amor divino é imutável, assim como entre as três pessoas da trindade:

A vida íntima de Deus é o amor recíproco inteiramente livre de todas as criaturas, imutável e eterno das pessoas divinas entre si. O que se entrega reciprocamente é uma única, eterna e infinita essência que abraça perfeitamente cada uma delas e todas juntas. O Pai o oferece – desde toda a eternidade – ao Filho, enquanto o gera, e enquanto o Pai e o Filho se dão um ao outro, o Espírito Santo procede deles, com seu amor recíproco e entrega (Stein, 2019a, p. 372).

O progresso na vida espiritual de Teresa não passa despercebido por aqueles que estavam ao seu redor, como observado no trecho a seguir:

Uns e outros têm reconhecido que, durante os meus vinte e sete anos apenas de oração, embora andando com tantos tropeços e tão mal nesse caminho, concedeu-me o Senhor, deu-me Sua Majestade, tanta experiência quanto a outros, em trinta e sete e quarenta e sete anos o têm trilhado sempre na penitência e no exercício das virtudes (V 10,9).

No capítulo XI do *Livro da Vida*, Teresa inicia a explicação acerca dos diferentes graus da oração. Aquele que deseja iniciar o caminho da oração é como alguém que planta um jardim, para que nele o Senhor possa repousar. Deus em sua bondade arranca as ervas más e planta as boas. O iniciante precisa ser como um jardineiro, que se dedica no cuidado com o jardim, regando as plantas para que cresçam e exalem o doce perfume para que o Senhor possa se deliciar em seus campos e visitá-lo com frequência (Teresa de Ávila, 2020). Observa-se que, para a reformadora, o próprio Deus vem em auxílio da alma; contudo, é necessário que aquele que deseja aprofundar-se nesse caminho compreenda a importância de também empenhar suas próprias forças. A autora o compara como um jardineiro atento e zeloso:

Vejamos agora de quantas maneiras se pode regar, para sabermos bem o que devemos fazer, que trabalho há de custar, se este é maior do que os proveitos, e quanto tempo durará. Parece-me haver quatro modos de regar: ou apanhar água a baldes num poço, com grande trabalho; ou tirá-la dele, mediante nora e alcatruzes movidos por um torno (assim a tenho tirado algumas vezes), o que cansa menos e dá mais água; ou trazê-la de algum rio ou canal, e por este meio se rega muito melhor, porque tem menos trabalho o jardineiro, mais molhada fica a terra e dispensável se torna regar frequentemente; ou por chuvas frequentes e copiosas, modo incomparavelmente melhor que tudo que fico dito, porquanto é, então o Senhor que rega, sem nenhum trabalho nosso (V 11,7).

Teresa, por meio da comparação, com as formas de regar, empreende um caminho gradativo que vai do *superficial* ao mais *profundo*. A oração é esse modo de regar que conduz a quem deseja se aproximar profundamente de Deus. A autora por meio da sua própria vivência conduz o leitor a conhecer os diferentes graus e ele próprio empreender o caminho, à medida que aprofundo em mim sou capaz de encontrar a Deus que habita no centro da alma.

A obra *Confissões* de Agostinho foi uma das leituras espirituais que a reformadora do Carmelo leu no início da sua vida religiosa, inclusive ela mesma se identifica com o testemunho e vida de Agostinho: “Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiram se em ti não existissem” (*Conf. X, XXVII, 38*).

2.2.1 Primeiro e Segundo Grau

Regar o jardim é essencial para manter a sua vitalidade. No primeiro grau, temos aqueles que iniciam a oração, são os que retiram a água do poço com o balde. Requer de quem o empreende um grande esforço, visto que o cansaço advém do recolhimento dos sentidos, já que são mais suscetíveis à distração. No entanto, com o tempo, aprendem a se recolher. O recolhimento faz parte não somente da vida daqueles que iniciam o caminho, mas também dos que já estão no fim. Nesse grau, a alma é capaz de alcançar a água por si própria, contudo, algumas vezes Deus permite que a água do poço seque por razões que só a Ele cabe o entendimento. Entretanto, mesmo desanimado, cabe ao jardineiro a insistência e o zelo pelo jardim do Senhor, abraçando a sua Cruz desde o início e não desistindo do caminho: “[...] por securas, inquietações ou distração nos pensamentos, ninguém fique atormentado ou aflito. Quem quiser adquirir liberdade de espírito e não estar sempre atribulado, comece por não se espantar com a cruz [...]” (V 11,17).

Segundo o relato da reformadora, algumas vezes era acometida por tentações demoníacas, principalmente naquilo que se refere a sua vida pessoal. Todos temos o nosso espinho na carne (2 Co 12:7-9). Diante dessa situação, responde prontamente: “Pouco importa que eu morra. Se me sugeria descanso: Não tenho mais necessidade de descanso, senão da cruz” (V 13,7).

Como dito anteriormente, Teresa não se considera uma douda, entretanto, faz um alerta àqueles que se apegam demasiado ao entendimento:

Prestem agora atenção a esse aviso os que discorrem muito com o entendimento, tirando de cada ponto muitos conceitos e reflexões. Quanto aos que não podem trabalhar e raciocinar, como era eu, só há uma coisa a avisar: tenham paciência até que o Senhor lhes dê ocupação espiritual e luz, pois são capazes de muito pouco por si mesmos, e no entendimento mais encontram embaraço do que auxílio (V 13,11).

Como se vê, para a reformadora, o entendimento é algo primordial, no entanto, a quem pretende avançar no caminho da oração necessita ter em mente a confiança do Mestre que vem em seu auxílio. Cada alma encontra proveito na meditação que mais lhe aprouver. Alguns na Paixão, outras no Inferno, no Céu, porém, é sempre aconselhável “voltar muitas vezes à Paixão e Vida de Cristo, que é a fonte de onde nos vem e virá sempre todo bem” (V 13,13). Ela salienta a importância de um mestre espiritual que ajude no caminho, muito mais do que letrado, cabe a esse mestre ser uma pessoa virtuosa. Sem imaginar, ela mesma se tornará a mestra da futura Edith Stein, ensinando-lhe por meio da vida interior e da oração o caminho de encontro com a verdade e a fé.

De acordo com Irmã Aldegonde sobre Stein:

‘Era do crucificado, ainda agora suspenso no mesmo lugar, na parede em frente à mesa em que trabalhava, que ela extraía toda a sua ciência’, diz sua amiga e acrescenta este detalhe emocionante: ‘Ela falava pouco, mas cada uma de suas palavras tinha peso porque nascia da profundidade do silêncio e da oração. É impossível esquecer aquele olhar tão sério, indescritivelmente doloroso com que fitava o Crucificado – o Rei do Judeus – quando, durante o desenrolar dos acontecimentos, tomava conhecimento de alguma notícia sobre a perseguição racial cada vez mais violenta. Um dia eu a ouvi murmurar: ‘Quanto meu povo terá de sofrer antes que se converta’, e um pensamento me atravessou a cabeça rápido como relâmpago: Edith se oferece a Deus pela conversão de Israel’ (Miribel, 2001, p. 113).

Por meio do testemunho da Irmã Aldegonde, percebemos que Edith Stein vivia uma vida marcada pelo silêncio e pela oração. Em nossa concepção, trata-se de uma referência ao primeiro grau, que se entrelaça com o segundo — sobre o qual falaremos a seguir. A reformadora denomina esse segundo grau como “oração de quietude”. Segundo Stein:

A atividade transbordante do entendimento é seguida por um recolhimento de todas as potências da alma. A alma já não é capaz de realizar grandes saltos intelectuais e tomar decisões concretas; se vê dominada por algo que lhe vem à mente sem poder resistir-lhe; é a presença de seu Deus que está tão perto e que repousa nele (Stein, 2005a, p. 508)²³.

Neste estado, a alma é capaz de alcançar mais facilmente o sobrenatural. O esforço empreendido é menor que no primeiro grau, a oração já não se torna um peso, o entendimento atua aqui de forma mais branda, as virtudes crescem mais intensamente do que na forma de

²³ “A la desbordante actividad del entendimiento, sigue un recogimiento de todas las potencias del alma. El alma ya no es capaz de hacer grandes cabriolas intelectuales y tomar decisiones concretas; se ve abrumada por algo que se le echa encima sin poderlo resistir; es la presencia de su Dios que le es tan cercana y que reposa en él”.

oração anterior, a alma já sente previamente o sabor da glória, cada vez mais se aproxima da fonte de onde todas as virtudes advêm, é o próprio Deus sua fonte, os prazeres terrenos não preenchem mais o seu ser. “Tornemos agora ao nosso horto ou jardim e vejamos como começam as suas árvores a abundar em seiva para dar flores e depois frutos, e como os cravos e outras flores estão prestes a desabrochar para espalharem seus perfumes” (V 14,9).

De acordo com Santa Teresa, é de suma importância a permanência da alma no caminho da oração para que não se volte às *cebolas do Egito*. A perseverança faz com que o próprio Senhor guie a alma no caminho da fortaleza, por meio dessa oração uma pequena centelha do amor de Deus se acende na alma. “Essa quietude, esse recolhimento, essa centelhazinha, é espírito de Deus e não gosto dado pelo demônio ou procurado por nós; a quem tem experiência é impossível não entender logo que é coisa que não se pode adquirir” (V 15,4). Contudo, se faz necessária uma vigilância constante para que não se caia nas armadilhas do entendimento. Nesse ponto, a autora chama a atenção de modo especial aos letrados. Nesse tempo de quietude recomenda-se pôr de lado as letras e se entregar ao repouso que se encontra em Deus. Depositando sua confiança não na sabedoria humana, mas na “Sabedoria Infinita” que, para Stein, é o próprio Eterno.

Stein foi, sem dúvida, uma mulher das letras e da sabedoria, como evidenciam sua formação, o esmero acadêmico e o esforço intelectual. Contudo, ao se deparar com a leitura da vivência de Teresa no que diz respeito à oração, a fenomenóloga não nega o valor do entendimento e da razão, mas reconhece um caminho distinto de sua experiência inicial. Ela passa a perceber a via interior como elemento essencial em seu processo de busca pela Verdade — uma Verdade que não se encontra fora, nem apenas na razão, mas no íntimo, desdobrando-se no mistério da Cruz.

O texto *Os caminhos do silêncio*²⁴ presente na obra *Edith Stein: como ouro purificado pelo fogo*, tem em nossa perspectiva uma referência implícita ao segundo grau:

[...] é preciso encontrar a paz. Basta um instante. Cada um deve conhecer-se bastante para saber quais são, para ele, os melhores meios de restabelecer a calma. A melhor solução seria uma curta parada diante do Tabernáculo, para depositar nossas dificuldades aos pés do Mestre. Se isto não for possível, devemos tentar recuperar o ânimo, repousando fisicamente talvez, se for o caso. E se nossas obrigações impedem esse descanso, e as circunstâncias materiais não permitem nossa visita à Igreja, nem nossa volta à casa? Nada nos pode impedir, então, de nos recolher dentro de nós mesmos de nos isolarmos do ruído e de correr para o Senhor. Sua presença é constante e ele pode num instante restaurar nossas forças. [...] Poderemos, assim, repousar nele

²⁴ De acordo com a nota de rodapé nº11, página 115, o texto fora “publicado no boletim mensal da *Sociedade religiosa*, União Feminina Católica, Zurique, fevereiro 1932.C, p.100 em diante”.

e repousar realmente. Quanto ao novo dia que nos espera amanhã, será nova vida em que tudo recomeçará (Stein, 1932, p. 100 *apud* Miribel, 2001, p. 116).

Teresa recorre à passagem bíblica do fariseu e do publicano (Lc 18:9-17) para explicitar sua concepção de oração ideal — aquela praticada pelo publicano, que, sem se preocupar com palavras eloquentes, entrega sua miséria a Deus, inserindo-se na oração de quietude. A reformadora reitera, mais uma vez, a necessidade de que a alma, ao iniciar-se no caminho da oração, não perca de vista a importância do desapego ao contentamento e mantenha o olhar firme na cruz, colaborando com Cristo em seu sofrimento (V 15,9).

2.2.2 Terceiro e Quarto Grau

No terceiro grau, temos o sono das potências, “o gosto, a suavidade e o deleite são incomparavelmente maiores que na oração passada” (V 16,1). A alma, nesse estado, encontra-se quase totalmente submersa nas águas da graça; as flores do jardim começam a desabrochar e a exalar seu doce perfume. Tomada de êxtase, ela deseja apenas louvar e engrandecer o Senhor. Apodera-se dela uma espécie de santa loucura, e a satisfação e a alegria já não se encontram nas coisas terrenas, mas nas celestiais.

Teresa recorre à comparação com elementos sensíveis para ilustrar o sono das potências — uma dimensão que se relaciona com o que chamamos de hilética, explorada de forma mais profunda no capítulo anterior. Isso se evidencia no trecho que será apresentado a seguir: “o deleite de ir aspirando o perfume das flores” (V 17,2). Segundo Teresa:

Só cabe à vontade consentir naquelas mercês que goza e oferecer-se a tudo quanto nela quiser obrar a verdadeira sabedoria. Para tudo é preciso ânimo, não há dúvida; porque é tanto gozo, que algumas vezes parece faltar quase nada para a alma acabar de sair do corpo. E que venturosa morte seria!... [...] quando Deus concede tão alta oração, a alma pode fazer tudo isso e muito mais – pois tais são seus efeitos – e entende que o faz sem nenhum cansaço do entendimento [...] o Senhor faz tão bem o ofício de jardineiro, e não lhe quer deixar trabalho algum, senão o deleite de ir *aspirando o perfume das flores* (V 17,1-2).

Segundo a reformadora, é importante não confundir a oração de quietude com o terceiro grau, pois há uma distinção significativa entre esses dois estados da alma. No primeiro, a alma se assemelha ao santo ócio de Maria; no segundo, pode também assumir a atitude ativa de Marta (Lc 10:38-42). Assim, o terceiro grau comporta duas dimensões quase simultâneas: a vida ativa e a contemplação. Conforme aponta Stein (2005a), o grau mais elevado da graça divina é denominado por Teresa como o matrimônio místico. Nesse estado, cessam as manifestações extraordinárias, mas a alma permanece em íntima união com Deus.

A reformadora do Carmelo encontra dificuldades em expressar, com precisão, a natureza do quarto grau de oração, recorrendo, então, ao auxílio divino para traduzir em palavras esse estado tão elevado. Trata-se da união de todas as potências da alma, como ela mesma confessa: “como é essa a oração que chamam união, e em que consiste, eis que não sei dar a entender. Declara-o a mística teologia; quanto a mim ignoro os termos próprios” (V 18,2).

Nesse grau, a água — símbolo da graça — vem diretamente do céu, dispensando o esforço que caracterizava os graus anteriores. Os sentidos, como a fala e a visão, tornam-se inúteis, pois a ação interior é tão intensa que transborda para o exterior, revelando-se na expressão de quem a vive. A alma, tomada por esse influxo divino, parece embriagada, perdida em um momento de sublime arrebatamento.

Venhamos agora ao interior. O que sente aqui a alma? Diga-o quem o sabe, pois não se pode entender e muito menos dizer. Acabando eu de comungar e de sair dessa mesma oração que descrevo, estava pensando, a fim de escrever, o que fazia a alma naquele tempo. Disse-me o Senhor estas palavras: *‘Desfaz-se toda, filha, para mais entrar em mim: já não é ela quem vive, mas eu. Como não pode compreender o que percebo, é não entender entendendo’* (V 18,14).

Apesar de não utilizar a expressão, *crede ut intelligas, intelige ut credas* (crer para entender, entender para crer), de autoria de Agostinho, presente na obra *A Trindade* (416 d.c), poderíamos dizer que a dificuldade de expressar em que consiste a união mística estaria ligada a primeira parte da expressão, *crede ut intelligas*. Apesar da dificuldade de compreender tal estado, a reformadora opta por crer, abrindo mão num primeiro instante da dimensão racional e se apegando à fé.

De acordo com Agostinho:

A respeito das verdades que devemos crer não duvidemos, levados por alguma infidelidade. A respeito das verdades a serem entendida, nada afirmemos com temeridade. Naquelas coisas de fé, apoiemos-nos na autoridade; nestas últimas procuremos a verdade. [...] Procuremos entender essa verdade, implorando a ajuda daquele a quem queremos compreender. E o quanto ele nos conceder entender, tentemos também explicar, levados por suma diligência e piedade solícita. De tal modo que se dissermos alguma coisa por outra, nada afirmemos que venha a ser indigno de Deus (*De Trin.*, IX, 1).

Temos aqui uma das características da experiência mística, a falta de termos que traduzam a vivência profunda com o Divino, tornando-se mistério. No que concerne ao quarto grau, é preciso salientar que a alma necessita se manter firme no caminho da oração e no cuidado com o jardim, logo, que o abandono permite o crescimento de espinhos que sufocam as flores e fazem com que Deus cesse a chuva.

Teresa faz uma distinção entre a união e o êxtase (arroubamento). No primeiro ainda que se constitua com uma experiência profunda, estamos em terreno nosso e de certa forma consciente, podendo resistir-lhe. Já no segundo, a resistência se mostra impossível, sem aviso prévio pode ocorrer:

Tornemos agora aos arroubamentos e ao que neles ocorre mais de ordinário. Muitas vezes parecia-me que me deixava esta graça o corpo tão leve, que dele me tirava todo peso. Não raramente chegava a coisa a tal ponto, que quase não sentia tocar com os pés no chão; pois o corpo, quando arroubado, fica muitas vezes como morto, sem ação e sempre na posição em que é tomado; ora sentado, ora com as mãos abertas, ora com elas fechadas. É raro perder os sentidos, Tem-me acontecido perdê-los inteiramente, mas poucas vezes e por pouco tempo. Contudo, o comum é que a alma, embora perturbada e sem poder agir quanto ao exterior, não deixa de perceber e ouvir como de longe. [...] Enquanto dura, porém, nenhuma potência age nem sabe o que ali se passa. Essas não são coisas para se entender enquanto vivemos na terra; pelo menos não o quer Deus [...] (V 20,18).

A experiência do êxtase é chamada por Teresa de arroubamento, variação de arrebatamento. O nome é sugestivo, tendo em vista que nesse momento quem o vive é como que arroubado de suas potências. Quem experimenta tal estado deseja permanecer somente nele, as coisas terrenas já não lhe satisfazem, a vontade interior é de se deixar banhar pelas águas que caem do céu, molhando o jardim e lhe dando vida e beleza sem igual.

De acordo com Dom Rafael Walzer acerca de Stein:

Acho que, para ela, não foi necessário alimentar sua oração com muitos textos litúrgicos, nem abandonar-se a sábias exegeses ou meditações complicadas. Indubitavelmente muitas ideias iam e vinham entre sua alma e Deus, como uma escada de Jacó animada por mensageiros celestes. A desejos ardentes correspondiam resoluções magnânimas. Como seu corpo parado, numa imobilidade quase total, assim também seu espírito, em paz profunda, mergulhava na contemplação amorosa de Deus e na alegria do Senhor. Era uma convertida feliz, sempre em ação de graças por ter encontrado sua mãe, a Igreja. E durante a recitação do ofício, cuja beleza e profundidade dogmática ela estava em condições de apreciar, Edith se unia à grande oração da Igreja (Miribel, 2001, p. 133).

O testemunho de Dom Rafael revela com clareza que, após sua conversão, Edith Stein passou a cultivar um profundo estado de oração, chegando a manter um intenso diálogo interior com Deus. “Assim também seu espírito, em paz profunda, mergulhava na contemplação amorosa de Deus e na alegria do Senhor [...] Ela, porém, encontrava-se em outro plano e esses problemas não a atingiam” (Miribel, 2001, p. 133). Tal como Teresa de Ávila, Stein aprofundou-se progressivamente nos diversos graus da oração, até alcançar o matrimônio místico — expressão máxima da união da alma com Deus.

2.3 O êxtase de Santa Teresa

Sobre o êxtase, Stein afirma que, quanto mais intensamente a alma se deixa preencher pelo espírito de luz, mais ela se desprende do mundo terreno e do próprio corpo — trata-se, portanto, de uma suspensão da percepção sensível (hilética). Esse desprendimento se intensifica no momento do êxtase, culminando em seu estado supremo: o arroubamento.

Tal experiência não é fruto de uma ação voluntária da alma, mas sim da graça que irradia do interior para o exterior. Há uma entrega total à ação divina, que independe da vontade humana para se manifestar. Mesmo diante de uma resistência da alma, o efeito da graça se faz sentir. Importa destacar que essa resistência não representa uma oposição à graça, mas sim à intensidade do efeito que ela produz (Stein, 2007, p. 110).

Teresa continua seus avanços na vida espiritual com o auxílio de seus confessores, e os momentos de êxtase tornam-se cada vez mais frequentes. O mais famoso deles é justamente o episódio conhecido como transverberação. A cena serviu de inspiração para a escultura de Gian Lorenzo Bernini e também como tema de um poema de Edith Stein. Para analisarmos o poema, faz-se necessário apresentar ao leitor a cena descrita pela própria Teresa, contida no capítulo XXIX do *Livro da Vida*:

Aprouve ao Senhor favorecer-me algumas vezes com esta visão. Via um Anjo perto de mim, do lado esquerdo, sob forma corporal, o que não costumo ver senão muito raramente. Ainda que muitas vezes me apareçam anjos, não os vejo senão pelo modo que expliquei na visão passada, de que falei primeiro. Nesta visão quis o Senhor que assim o visse: não era grande, mas pequeno, formosíssimo, o rosto tão incendiado, que parecia dos anjos muito próximos de Deus, que parecem abrasar-se todos. Presumo que seja dos chamados querubins, pois os nomes não me dizem; mas bem vejo que no céu há tanta diferença de uns anjos a outros, e destes a outros ainda, que não o saberia dizer. Via-lhe nas mãos um comprido dardo de ouro, e na ponta de ferro julguei haver um pouco de fogo. Parecia-me metê-lo pelo coração algumas vezes, de modo que me chegava às entranhas. Ao tirá-lo, tinha eu a impressão de que as levava consigo, deixando-me toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão intensa a dor, que me fazia dar gemidos de que falei; e tão excessiva suavidade vem gerada dessa dor grandíssima, que não se deseja que se tire, nem se contenta a alma com menos do que com Deus. Não é dor corporal, mas espiritual, ainda que o corpo não deixe de ter sua parte, e até bem grande. É um trato de amor tão suave entre a alma e Deus, que suplico à sua bondade que dê de prová-la a quem pensar que mintro. Nos dias em que recebia esta graça, ficava como fora de mim; quisera não ver, nem falar, senão ficar abraçada com a minha pena, que era para mim maior glória que todas as grandezas criadas (V 29,13-14).

A seguir, transcrevemos o poema de Edith Stein, cuja composição estabelece uma intertextualidade com a cena anteriormente narrada:

Transverberação
22-VII-1940

Desde as alturas do céu caiu um raio,

entrou no fundo mais profundo do meu coração,
e a alma ficou ferida pelo amor eterno
como fogo transpassou todos os meus membros.

Todo o meu ser ficou desde então transformado
Já não sou a mesma que era antes?
Com aquela luz toda a escuridão se fez clara,
sou como um curado da loucura.

Abaixo de mim em uma distância imaterial
vejo as ondas turvas da vida terrena
meu ouvido já não pode alcançar seu rugido.

As estrelas eternas brilham claramente sobre mim,
o arco da paz irradia maravilhosamente,
sinal benigno da benevolência e fidelidade de Deus.

Só o raio celestial não me deixa descansar,
pois o que foi iluminado, deve ser luz.
O esplendor da luz eterna aponta para a terra:
Assim, suporto novamente as fadigas terrenas.

O amor de Deus arde em meu coração,
este amor alegremente incendiaria o mundo inteiro.
Ao ver o amor sem lar e ignorado
a alma fiel sente uma dor amarga.

Ela faria aparecer a gosto as estrelas douradas
na profunda noite desta escuridão terrena,
perfurar a escuridão com suave luz.

Ela quisera unir totalmente céu e terra
e com o poderoso turbilhão do espírito
eivar o mundo à luz nas asas dos anjos.
(Stein, 2005b, p. 816-817)²⁵.

A partir do relato de Teresa, Edith Stein empreende, de forma poética e metafórica, sua interpretação sobre o acontecimento ímpar na vida da mestra. Na primeira estrofe, embora não seja mencionado explicitamente, o raio que desce das alturas corresponde à flecha ou ao dardo descrito por Teresa, que lhe atravessa o coração, irradiando-a com o amor divino: “Via-lhe nas

²⁵ “Transverberación: Desde las alturas del cielo cayó un rayo./ entró en el fondo más profundo de mi corazón./ y el alma quedó herida por el amor eterno./ como fuego traspasó todos mis miembros.

Todo mi ser se há quedado desde entonces transformado/ ¿ Ya no soy la misma que era antes?/ Com aquella luz todo oscuro se hizo claro./ soy como uno curado de locura.

Debajo de mí em una lejanía inmaterial/ veo olas turbias de la vida terrena./ mi oído ya no puede alcanzar su bramido.

Las estrellas eternas alumbran claramente sobre mí./ el arco de la paz irradia maravillosamente./ benigno signo de la benevolência y fidelidade de Dios.

Sólo el rayo celestial no me deja descansar./ pues lo que fue iluminado, debe ser luz./ El resplendor de la luz eterna señala hacia la tierra:/ Así llevo de nuevo las fatigas terrenas.

El amor de Dios arde en mi corazón./ este amor com gusto daría fuego a todo el mundo./ Al ver el amor sin hogar e ignorado/ el alma fiel siente amargo dolor.

Ella haría aparecer a gusto las estrellas doradas/ em la profunda noche de esta oscuridad terrena./ atravesar la oscuridad con suave luz.

Ella quisera unir totalmente cielo y tierra/ y com el poderoso torbellino del espíritu/ elevar el mundo a la luz sobre las alas de los ángeles”.

mãos um comprido dardo de ouro, e na ponta de ferro julguei haver um pouco de fogo. Parecia-me metê-lo pelo coração algumas vezes” (V 29,13). Embora o êxtase se manifeste de forma mais intensa na alma, seus reflexos alcançam o corpo: “Era tão intensa a dor, que me fazia dar gemidos” (V 29,13).

Na segunda estrofe, os efeitos do êxtase são ainda mais aprofundados. O momento é tão singular na vida de Teresa que transforma radicalmente todo o seu ser. Temos, aqui, uma Teresa antes e outra após o acontecimento.

As terceira e quarta estrofes representam o estado de embriaguez mística de quem vive o êxtase; os sentidos são suspensos: “meu ouvido já não pode alcançar seu rugido” (Stein, 2005b, p. 186). Há, portanto, um distanciamento da dimensão hilética. Em sua concepção, é o próprio Deus, em sua bondade, quem lhe concede viver tal graça e vem ao seu encontro: “nem se contenta a alma com menos do que com Deus” (V 29,13).

A quinta estrofe remete à ideia de que quem teve uma experiência de Deus (foi iluminado) deve se configurar ao próprio Deus, tornando-se luz. Apesar do desejo de continuar eternamente nesse momento “tão excessiva suavidade vem gerada dessa dor grandíssima, que não se deseja que se tire” (V 29,13), as preocupações terrenas a convidam a se voltar para o mundo ao seu redor, retornando a dimensão hilética (sentidos), mas tendo sempre em mente a união com o divino.

A sexta estrofe faz referência implícita ao seguinte trecho do relato de Teresa: “Ao tirá-lo, tinha eu a impressão de que as levava consigo, deixando-me toda abrasada em grande amor de Deus” (V 29,13). A partir do poema, Stein afirma que Deus deseja que esse fogo, experimentado pela reformadora e símbolo de seu amor, seja vivenciado por todos. No entanto, apenas o experimenta quem se abre livremente a uma relação com o Senhor. Aqueles que o já vivenciaram sentem tristeza ao perceber a privação a que alguns, conscientemente, se submetem diante de momento tão sublime.

Na sétima e oitava estrofe, o eu lírico se remete a um assunto tratado na segunda. Quem é tocado pela ação divina muda o seu olhar perante o mundo e as coisas que o circundam. Tal instante salutar representaria ainda que momentaneamente a união entre o céu e a terra: “Nos dias em que recebia esta graça, ficava como fora de mim; quisera não ver, nem falar, senão ficar abraçada com a minha pena, que era para mim maior glória que todas as grandezas criadas” (V 29,14). Teresa deseja se afastar dos sentidos, portanto, da dimensão hilética, aproximando-se cada vez mais de Deus, ao ponto de afirmar no poema *Aspirações à vida Eterna*:

*Vivo sem em mim viver,
E tão alta vida espero,*

Que morro de não morrer.
[...]
(Teresa de Jesus, 1995a, p. 957)

Neste caso, a morte representaria não o fim, mas a concretude do encontro com o Amado, logo a morte para a reformadora não é sinônimo de tristeza, mas de alegria, visto que assim contemplaria a Deus face a face.

2.4 A reforma: o mosteiro de São José d'Ávila

Acerca da vocação carmelita, no texto *Sobre a história e o espírito do Carmelo* (1934), Stein afirma: “Estar servindo ao Deus vivo, esta é nossa vocação” (Stein, 2005d, p. 557)²⁶. O profeta Elias é o modelo de pobreza evangélica seguido pelas religiosas, bem como exemplo de confiança na providência divina (1 Rs 17:4).

Em uma breve frase se encontra resumido o sentido total da nossa vida: ‘Permanecer cada um em sua cela,... meditando dia e noite a lei do Senhor e velando em oração a não ser que se encontre justificadamente ocupada em outros afazere’. ‘Velando em oração, significa o mesmo que Elias expressava com as palavras: ‘Estar diante do rosto de Deus’. A oração é contemplar o rosto do Eterno. Isso alcançamos somente quando o espírito está vigilante no mais profundo e quando está desapegado de todos os negócios e gostos terrenos que o turvam. A vigília do corpo não garante essa vigilância, é preciso que a natureza se torne obediente. ‘Meditando na lei do Senhor’, este poder ser um modo de oração, sim falamos de oração no sentido amplo. Mas pensemos o ‘velar em oração’ como o mergulhar em Deus, ato próprio da contemplação, em tal caso a meditação é só um caminho rumo a contemplação (Stein, 2005d, p. 560)²⁷.

É justamente esse desejo de retorno ao espírito original que move Teresa d'Ávila a empreender a reforma do Carmelo. No capítulo XI da obra *Amor com amor*, Stein relata que Teresa, com a permissão de seu confessor, Padre Álvarez, e do superior da Ordem, realiza um voto a Deus de nunca negar ao Senhor aquilo que fosse de seu agrado. Em determinado momento, a reformadora tem uma visão do inferno, o que a leva a pensar que ali seria o seu destino, em razão de seus pecados. No entanto, a bondade de Deus revela-se maior em sua vida (Stein, 2005a, p. 523).

O desejo de reformar a vida do Carmelo não era algo exclusivo de Teresa:

²⁶ “Estar sirviendo al Dios vivo, ésta es nuestra vocación”.

²⁷ “En una breve frase se encuentra resumido el sentido total de nuestra vida: ‘Permanezca cada uno en su celda, ... meditando día y noche la ley del Señor y velando en oración, a no ser que se halle justificadamente ocupado en otros quehaceres=’. ‘Velando en oración’, significa lo mismo que Elías expresaba con las palabras: ‘Estar ante el rostro de Dios’. La oración es contemplar el rostro del Eterno. Esto lo alcanzamos sólo cuando el espíritu está vigilante en lo más profundo y cuando está desapegado de todos los negocios y gustos terrenos que le aturden. La vigilia del cuerpo no garantiza esa vigilancia y el descanso que la naturaleza necesita no la obstaculiza. ‘Meditando en la ley del Señor’, éste puede ser un modo de oración, si hablamos de oración en sentido amplio. Pero pensemos el ‘velar en oración’ como el sumergirse em Dios, algo propio de la contemplación, en tal caso la meditación es sólo un camino hacia la contemplación”.

Aconteceu uma vez, estando eu com várias pessoas, que perguntou uma delas, a mim e a outras, por que não seríamos monjas à maneira das Descalças? E acrescentou que era bem possível fundar um mosteiro. [...] Um dia depois da Comunhão, mandou-me Sua Majestade expressamente que trabalhasse nessa empresa com todas as minhas forças, fazendo-me grandes promessas de que se não deixaria fundar o mosteiro, onde seria Ele muito bem servido. Disse-me que devia ser dedicado a São José; que este glorioso Santo nos guardaria a uma porta (V 32,10-11).

Uma inquietação toma conta do seu espírito, principalmente por seu desejo de uma clausura mais estrita. Diante desse pensamento algumas irmãs lhe diziam “[...] que as estava ofendendo; que ali podia também servir a Deus, pois havia outras melhores que eu; não tinha amor a meu convento; melhor seria procurar renda para ele do que para outra obra” (V 33,2). Teresa enfrenta toda crítica e perseguição por parte da Igreja e finalmente diante do Santíssimo Sacramento, no ano de 1562, é fundado o mosteiro de São José. Fora a semente de uma forma radical de viver o Evangelho, as mudanças foram tão importantes que ressoaram no espírito de João da Cruz e séculos depois no de Edith Stein na casa de Hedwig Conrad-Martius na leitura do livro da mestra Teresa.

Stein não viveu a perseguição por parte da Igreja, mas sente como Teresa as dificuldades de ser mulher em uma sociedade que não lhe abre espaço. Não consegue uma cátedra na Universidade mesmo sendo doutora formada, primeiramente por ser mulher e depois judia. No caso da fenomenóloga, a perseguição se dá por parte de um governo racista, o que culminará com seu martírio na câmara de gás em 1942. Duas mulheres que a seu tempo ultrapassaram as imposições de uma sociedade machista e no tempo de Stein discriminatória e perversa.

Por meio de Teresa e Stein, o Carmelo nos é apresentado como o local físico e espiritual que possibilita o encontro com Eterno e com a dimensão interior da pessoa. Duas místicas, uma do século XVI e a outra do XX, cada uma a seu tempo propõe uma forma radical de viver o Evangelho e o encontro com o Mistério, que se dá na via interior. Mestra e discípula testemunham em suas vidas a busca como uma característica do humano, que se encerra na dimensão do mergulhar interior e na profundidade da alma, local de união e autoconhecimento.

No capítulo XL do *Livro da Vida*, encontra-se um parágrafo essencial naquilo que se refere à Verdade:

Dessa Verdade divina que se me representou, ficou gravada em meu espírito uma verdade – sem eu saber como, nem por quem me faz ter um respeito todo novo a Deus, porque dá a conhecer sua majestade e seu poder de maneira inexprimível. Sei apenas que ter tal conhecimento é dom de alto valor. Fiquei com muita vontade de não falar senão palavras muito verdadeiras, elevando-me acima do trato que se usa no mundo: e assim comecei a ter pesar de viver nele. Deixou-me esta graça com grande ternura, deleite e humildade. Parece-me, sem perceber como, que o Senhor aqui me deu muito. Não me ficou suspeita alguma de ilusão. Nada vi, mas compreendi o grande bem que há em não fazer caso de coisa que não sirva para mais nos aproximarmos a Deus; e compenetrei-me do que é andar uma alma na verdade em

presença da própria Verdade. Por meio desta compreensão deu-me o Senhor a entender que é Ele a mesma Verdade (V 40,3).

A Verdade manifestada para a reformadora não possui nem início e nem fim, logo que é eterna, “todas as demais verdades dependem desta Verdade, como todos os demais amores, deste Amor, e todas as demais grandezas, desta Grandeza” (V 40,4). A quem ler a autobiografia de Teresa e a de Edith Stein perceberá certas similaridades entre ambas. A Verdade foi se manifestando na vida da reformadora a partir de suas vivências, assim como ocorrera na vida da fenomenóloga. O encontro com a Verdade e a fé se dão por meio da oração que é o instrumento que nos conduz ao profundo do nosso ser.

As inquietações de ambas encontram a resposta em Deus. Teresa ensina a Stein o caminho do encontro, não apenas como algo teórico, visto que é a partir de suas vivências que Teresa escreve sua autobiografia. A experiência profunda de Deus nos chama a atenção no decorrer da sua obra: “[...] o espírito finito alcança no amor sua máxima plenitude de vida” (Stein, 2019a, p. 470). “Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é Amor” (1 Jo 4:8).

O protagonismo feminino na atualidade apresenta uma abrangência maior do que em outros períodos históricos; no entanto, nem sempre o cenário foi esse. Durante muito tempo, a mística configurou-se como um meio de resistência, afirmação e luta; outras mulheres encontraram na literatura uma via de expressão:

Muitas traçaram e expressaram ‘com clareza um itinerário interior, um movimento que surge de dentro e extravasa, seja no proceder, no falar ou no redigir literário’. Muitas o fizeram expressando o Deus que lhes aparecia nos êxtases ou nas “transverberações”, mas também nos sofrimentos e nos traumas da vida (Araújo; Bingemer; Almeida, 2025, p. 19).

Mariani (2021), ao citar Marco Vanini, afirma que não se pode falar diretamente de uma mística feminina em uma perspectiva essencialista. Para o autor, “falar de mística feminina é [...] um fruto do nosso tempo, no qual a emancipação feminina, o feminismo, a historiografia de ‘gênero’, de um campo no qual é legítima, transbordou para fora dos limites” (Vanini, 2012, p. 7 *apud* Mariani, 2021, p. 175).

É evidente que a liberdade experimentada por Stein foi maior do que aquela vivenciada por Teresa de Jesus, ainda que não tenha sido a ideal. Mariani, ao citar Dolto (1984), afirma que se observa nas narrativas femininas, uma forma de “entrega amorosa específica, considerando que, do ponto de vista simbólico, esclarece a psicanalista Françoise Dolto, o corpo

feminino é marcado por uma dinâmica centrípeta, movimento de atração, sedução, desejo de ser penetrada, tornar-se fecunda” (Mariani, 2021, p. 185).

Santa Teresa de Jesus é uma mulher marcada por uma sensibilidade singular, compreendida aqui a partir do distanciamento da concepção usual que associa sensibilidade à fraqueza. Trata-se, antes, de uma capacidade intrínseca de atenção aos pormenores do fenômeno, própria da condição feminina: um olhar voltado aos detalhes que, à primeira vista, podem parecer supérfluos, mas que, em profundidade, revelam o Mistério.

2.5 A Oração da Igreja

Após a leitura da autobiografia de Teresa e sua conversão ao catolicismo, Edith Stein dá continuidade ao seu aprofundamento no caminho da oração, especialmente na contemplação. O abade de Beuron, Dom Walzer, testemunhou essa evolução da autora.

Raramente encontrei uma alma dotada de qualidades mais elevadas e diversas. E, contudo, era a própria simplicidade. *Tendo a capacidade intelectual de um homem, manteve-se extremamente feminina em seu comportamento.*²⁸ Possuía viva sensibilidade, uma delicadeza de sentimentos toda maternal, no entanto não procurava satisfazer essa ternura nem a impor a ninguém. Recebeu autênticas graças místicas, mas sua atitude nada tinha de orgulhosa. Era humilde com os simples, sábia com os sábios, mas sem sombra de pedantismo e, diria mesmo que, ao lado dos pecadores ela se fazia pecadora... (Thérèse-Renée du Saint-Esprit, 1952, p. 85 *apud* Miribel, 2001, p. 97).

A fenomenóloga redige um breve ensaio acerca de sua concepção da oração, dividido em três partes: *A oração da Igreja: Liturgia e Eucaristia; A oração da Igreja: diálogo solitário com Deus; A vida interior: sua forma e sua ação.* É sobre esse texto que trataremos agora.

Stein inicia com a doxologia: *Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri Omnipotenti in unitate Spiritus Sancti omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum.* Por meio dessa oração, o sacerdote encerra a oração eucarística, cujo cerne é o mistério da Transubstanciação. Essa fórmula litúrgica resume e evidencia a essência da oração da Igreja: “honra e glória à divina Trindade, por, com e em Jesus Cristo” (Teresa Benedita da Cruz, 2021, p. 17).

É evidente que essa oração se dirige ao Pai; contudo, ao glorificar o Pai, também se glorifica o Filho — “Eu e o Pai somos um” (Jo 10:30) — e o Espírito Santo, pois Pai, Filho e

²⁸ Destacamos aqui que não concordamos com o trecho em itálico, a fala de Dom Walzer é demarcada por um pensamento machista, de uma ideia de superioridade do homem sobre a mulher nos mais diversos aspectos, inclusive naquilo que tange ao cognitivo. É de conhecimento que Stein foi uma defensora dos direitos das mulheres e do sufrágio universal, sofreu na pele as consequências de uma sociedade machismo, tendo em vista a impossibilidade de assumir uma cátedra na Universidade. A nossa intenção ao citar a fala de Dom Walzer é fundamentar a afirmação de um aprofundamento cada mais intenso de Stein na vida de oração.

Espírito são um só Deus. Toda glória a Deus se dá *com* e *em* Jesus; é justamente por meio de Cristo que a humanidade possui uma via de ligação com o Pai, visto que Ele é não apenas Deus, mas também homem. Jesus é a derradeira e eterna aliança entre o Pai e os homens. A Igreja é o corpo místico de Cristo, do qual Ele próprio é a cabeça (Cl 1:18). “A oração da Igreja é a oração do Cristo vivente. Ela tem como modelo a oração de Cristo durante sua vida terrena” (Teresa Benedita da Cruz, 2021, p. 18). A afirmação da autora se confirma pelas Escrituras. Citaremos, a seguir, uma entre tantas passagens:

No capítulo 6 do livro de Mateus, do versículo 5 ao 15, Cristo ensina os seus discípulos a maneira correta de orar. Os seguidores são convidados a orarem em seu quarto, escondido do mundo. Podemos entender o quarto aqui como um local físico, mas também como uma dimensão espiritual, que remete ao coração do orante. O convite se estende à economia de palavras. No mesmo capítulo, o Senhor ensina a oração do Pai-Nosso, identidade de todo cristão; no Pai-Nosso apesar da oração ser dirigida ao Pai, temos aqui também a dimensão entre os irmãos, “perdoa-nos as nossas dívidas como também nós perdoamos aos nossos devedores” (v.12). Deus em sua bondade perdoa a seus filhos e espera deles a mesma atitude em relação ao outro.

De acordo com Stein, por meio das narrativas evangélicas é de conhecimento que Jesus orou como um judeu praticante e fiel à lei mosaica, bem como realizou peregrinações com os seus pais nos tempos prescritos pela Lei, assim como visitou o templo e realizou as orações prescritas para o tempo da Páscoa como se constata na Última Ceia, lembrando a libertação da escravidão do Egito. Nessa perspectiva, talvez seja essa oração o caminho que nos indique a oração da Igreja (Teresa Benedita da Cruz, 2021). A autora, na sua autobiografia, evidencia a herança herdada pela Igreja por meio da liturgia judaica. Ela mesma na sua infância e juventude vivenciou os ritos judaicos e, após a sua conversão, ao catolicismo, pode constatar as semelhanças entre os ritos.

No entanto, é interessante notar que o sentido da Páscoa no cristianismo é ressignificado, logo, que não se comemora mais a libertação da escravidão do Egito, mas sim a libertação da morte por meio da ressurreição. Assim como a distribuição do pão e do vinho se tornam o corpo e o sangue, que se doa livremente aos seus. Na concepção da fenomenóloga, é em Pentecostes que a Igreja se torna uma comunidade espiritual e visível. “Na Ceia, porém, se realiza o enxerto do sarmento no tronco, que torna possível a efusão do Espírito” (Teresa Benedita da Cruz, 2021, p. 21). Aqueles que tomam o corpo de Cristo com fé são transformados em Cristo e enxertados n’Ele, inundam-se da graça de Deus que lhes é dada livremente:

Assim toda a perene oferta sacrificial de Cristo – na cruz, na santa missa e na glória eterna no céu – pode ser considerada como uma grande ação de graças, como Eucaristia – ação de graças pela criação, redenção e consumação. Oferece-se Ele a Si mesmo em nome de todo o universo criado, do qual é a primeira figura e ao qual desceu para o renovar interiormente e o conduzir à perfeição. No entanto, chama também todo esse universo criado para, em união com Ele, dar graças devidas ao Criador. Esse sentido eucarístico da oração já tinha sua expressão no Antigo Testamento (Teresa Benedita da Cruz, 2021, p. 22-23).

Na nossa perspectiva, toda a vida de Cristo se configura como uma grande ação de graças e oferta eucarística, visto que a todo momento a palavra doação define o caminho de Jesus, desde os fatos mais ordinários aos extraordinários. Para o cristão, todo o Antigo Testamento é uma prefiguração e anúncio que se cumpre com a encarnação do Verbo em Jesus, assim como o plano salvífico do Pai.

O humano não é puramente espiritual, o corpo pode levá-lo a corrupção, no entanto, possui em si a potencialidade de servir como meio de ajuda à graça. Precisamos nos alimentar da comida terrena que ao mesmo pode se tornar um meio saudável ou prejudicial a nossa saúde; No que se refere ao corpo de Cristo, quem o consome têm o seu corpo santificado, a graça adentra na alma à medida que essa se abre, caso não haja essa abertura a Eucaristia, a recepção do corpo do Senhor não surtirá nenhum efeito na alma, logo não é capaz de se santificá-la. A recepção do sacramento quando se dá por meio da fé gera um efeito da graça sobre a alma (Stein, 2007, p. 112).

Jesus não construiu um templo físico assim como fez Salomão no Antigo Testamento. Em Cristo a adoração a Deus ganha uma nova forma, “Mas vem a hora — e é agora — em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura. Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade” (Jo 4:23-24). É o humano agora o templo do Deus vivo, todo cristão é convidado a louvar ao Senhor. “A liturgia não nos permite duvidar de que ainda não somos cidadãos da Jerusalém celeste, mas apenas peregrinos a caminho da pátria eterna. Ainda temos de nos preparar antes que possamos levantar os olhos para aqueles cumes de luz [...]” (Teresa Benedita da Cruz, 2021, p. 26). Quem participa da Ceia Eucarística tem sua alma transformada em pedra viva da cidade de Deus, cada alma se converte assim em morada do Altíssimo.

Para a fenomenóloga, os Evangelhos não nos falam apenas da participação de Jesus nos cultos oficiais, mas também da oração solitária, como observado nos quarenta dias no deserto (Mt 4:1-2), na escolha dos doze apóstolos (Lc 6:2-13), na agonia no horto das oliveiras (Mt 14:32-39). Por meio da oração Cristo dialogava com o Pai. A oração interior na vida de Jesus não se dava apenas na sua privacidade, mas também quando se encontrava no meio do povo.

No Novo Testamento, o dia da Reconciliação presente no Antigo é impresso na Sexta-Feira Santa. O Cordeiro Imolado puro e sem mancha é substituído definitivamente pelo próprio Cristo. Jesus diferentemente de Moisés era capaz de contemplar a Deus face a face, não havia em seu coração medo de fitar o Pai.

De acordo com Stein:

A oração sacerdotal do Salvador entrega-nos o segredo da vida interior: unidade íntima das pessoas divinas e inabituação de Deus na alma. Nessas secretas profundezas, no mistério e no silêncio, é que foi preparada e se realizou a obra da Redenção; e é desse modo que ela prosseguirá até o fim dos tempos, até o momento em que todos serão, efetivamente, um em Deus (Teresa Benedita da Cruz, 2021, p. 33-34).

É a oração silenciosa que movimenta a vida do cristão e da própria Igreja. A fenomenóloga, nessa parte, utiliza o exemplo de Santa Teresa e das Carmelitas, que no silêncio de sua cela oram pela Igreja, com a Igreja e para a Igreja: “Nada se perturbe o vosso coração. Credes em Deus, crede também em mim” (Jo 14:1). Somente uma alma que confia no Senhor e se entrega de forma total a providência (Mt 6:25-34) pode exclamar com confiança as palavras que nos diz Santa Teresa no seu poema *Eficácia da Paciência*:

Nada te turbe,
Nada te espante,
Pois tudo passa
Só Deus não muda,
Tudo a paciência
Por fim alcança.
Quem a Deus tenha,
Nada lhe falta,
Pois só Deus basta.
(Teresa de Jesus, 1995a, p. 981).

De acordo com Stein, o Espírito Santo vive na Igreja e sopra onde quer. O mesmo Espírito que criou as formas antigas é o responsável por criar as novas, sem sua ação não existiria nem a Igreja e, portanto, nem a liturgia:

Esse místico rio forma uma sinfonia de louvor à Santíssima Trindade: ao Criador, ao Redentor e ao Consolador. Logo, não se pode opor a oração interior e livre de toda forma tradicional – “piedade subjetiva” – à liturgia, que é a “oração objetiva” da Igreja. Toda oração autêntica é a oração da Igreja. Por ela, algo se opera na Igreja e é a Igreja mesma que ora, pois o Espírito Santo, que nela vive, também é, em cada alma, aquele que “intercede em nosso favor, com gemidos inefáveis”. Tal é a verdadeira oração: pois ninguém pode dizer “Senhor Jesus” senão no Espírito Santo” (Teresa Benedita da Cruz, 2021, p. 42).

A Igreja Católica, por meio da tradição e do magistério, ensina a seus fiéis a importância da oração nas suas diversas formas. A concepção steiniana de oração advém da influência judaica por parte da sua família, no entanto, tem como alicerce fundamental os ensinamentos

de Teresa. No Carmelo, a oração é um elemento essencial no cotidiano das religiosas, inclusive esse foi um dos motivos que influenciaram Teresa a empreender a reforma. Todo cristão é convidado a orar com a Igreja, pela Igreja. É por meio da oração que o ser humano é capaz de se conectar com o Eterno que se encontra na alma da alma, assim como definido por Stein. Em Teresa e em Edith Stein a oração é o caminho da perfeição e de conexão com Deus.

2.6 O Castelo Interior na perspectiva steiniana

A leitura da autobiografia de Teresa d'Ávila foi apenas o contato inicial com a obra da reformadora. Stein possui um texto que se encontra como apêndice I da obra *Ser Finito e Ser Eterno* (1936), no qual empreende uma análise do livro *Castelo Interior ou Moradas* (1577) que é da autoria de Teresa. Talvez seja essa obra da reformadora a mais conhecida do grande público.

No livro *Edith Stein: A Paixão pela Verdade* (2014), Ales Bello afirma que é de suma importância notar a relação entre os resultados obtidos por Husserl e Stein com a descrição da interioridade apresentada por Santa Teresa no *Castelo Interior*; os escritos da reformadora são anteriores aos dois autores. No ensaio Stein adentra de forma definitiva na experiência mística, que se aprofundará nos seus dois últimos escritos, *As vias do conhecimento de Deus* (1941) e *A Ciência da Cruz: Estudos sobre São João da Cruz* (1942).

Segundo Peretti e Oliveira:

Edith Stein define que a obra *Castelo Interior* de Santa Teresa D'Ávila é insuperável devido a extraordinária capacidade de expressar os termos inteligíveis. Assim, utiliza-se da obra mística da santa para explicar a estrutura da alma humana. [...] No pensamento de Santa Teresa a oração era algo como que 'falar de amizade', uma relação 'entre amigos', um estado de comunhão com Deus através da oração de amizade e de comunhão. Cristo tratado como um amigo, a vida aludida como termômetro da oração, e a contemplação o termômetro da vida interior (Peretti; Oliveira, 2020, p. 72-73).

Ales Bello (2014) afirma que para Stein, torna-se claro que a verdade a qual o ser humano aspira é encontrada no íntimo da alma. Temos um encontro entre a tradição agostiniana e a fenomenologia, apreendida pela autora a partir do seu contato com a obra de Teresa e posteriormente dos autores da tradição cristã. A interioridade é um tema fundamental nas obras de Edith Stein, prolongando-se até sua última obra, *Ciência da Cruz*, na qual realiza um estudo aprofundado da experiência mística. “No fundo da alma intuímos o significado da nossa existência. A pessoa não se encontra diante de um vazio; ao contrário, percebe toda a sua força na unidade. É isso que Santa Teresa de Jesus chama de *castelo interior*” (Stein, 2021, p. 40).

De acordo com Peretti e Parise (2020), Teresa, assim como Agostinho, centra sua análise na interioridade do ser humano como possibilidade de abertura ao Eterno, pois os que creem a consideram como lugar de encontro com Deus. No que se refere ao ser humano como aquele que busca a Deus, Stein afirma: “Tanto em seu mundo interior quanto no exterior, o ser humano encontra indícios de algo que está acima dele e de tudo o que existe, e do qual ele e tudo o que existe dependem. A pergunta sobre esse Ser, a busca de Deus, pertence ao ser do homem” (Stein, 2010, p. 32 *apud* Peretti; Parise, 2020, p. 6).

No Castelo Interior, Edith Stein mostra o cuidado que todo ser humano deve ter com sua interioridade, ou seja, com preservação do núcleo da alma. Para isso, utiliza a metáfora de Teresa D’Ávila, do castelo com as sete moradas: autoconhecimento, escuta e decisão, presença real de Deus, oração de quietude, oração de união (êxtase), enamoramento espiritual e matrimônio místico. Para ela, Teresa mostra o caminho que a alma deve percorrer ao encontro com a verdade: não se trata de uma verdade abstrata, mas vivida, além dos simples fatos, experimentada pessoalmente (Peretti; Parise, 2020, p. 6).

Stein define a alma como o “centro de todo edifício físico-psíquico-espiritual que chamamos de ser humano.” (Stein, 2019e, p. 545). Na tentativa de oferecer um panorama sobre a alma, a autora parte da importância dos testemunhos dos grandes místicos na vida de oração, utilizando-os como arcabouço para tal empreendimento — entre os quais se destaca Teresa de Ávila, com a obra *Castelo Interior*. Para explicar as nuances do mundo interior, a reformadora emprega a imagem de um castelo, constituído por diversas moradas e aposentos. Nessa perspectiva, o corpo seria “como o muro que cerca o castelo. Os sentidos e potências espirituais (memória, entendimento e vontade), às vezes como vassallos, às vezes como sentinelas, ou, então, simplesmente como moradores do castelo” (Stein, 2019e, p. 546).

Na obra *Natureza, Liberdade e Graça* (2007), a fenomenóloga afirma que o corpo se distingue da mera corporeidade material: ele possui um lado interior e, portanto, uma vida interior.

Onde não há vida interior, tampouco há um corpo vivo, independentemente do que o ente em questão possa ter em comum com o corpo. O que significa, ao olharmos mais de perto, a ‘interioridade’ necessariamente pertencente ao corpo vivo, deixaremos de investigar por ora. Limitamo-nos a constatar que não se trata de um interior entendido como mera corporeidade física. Pois, na medida em que o corpo vivo é também corpo físico, ele é, até mesmo em seu aspecto mais íntimo, uma configuração externa desse interior (Stein, 2007, p. 103-104)²⁹.

²⁹ “Donde no hay vida interior no hay tampoco cuerpo vivo, con independencia de lo que la entidad en cuestión pueda tener en común con el cuerpo. Qué signifique, mirando las cosas más de cerca, la ‘interioridad’ necesariamente perteneciente al cuerpo vivo, lo vamos a dejar sin estudiar de momento. Únicamente constatamos que no se trata de un interior con una corporeidad meramente física. Pues en la medida en que el cuerpo vivo es cuerpo físico, es hasta en lo más íntimo configuración externa de aquel interior”.

Toda a dimensão da vida interior se nutre de uma fonte, entendida por Stein como a força vital, a própria interioridade está unida por meia dessa fonte. A unidade fechada em si própria é definida como psique, que se difere da alma, entendida aqui como a dimensão mais íntima da interioridade. “Somente quando captamos a psique podemos compreender que sentido tem a ‘inserção’ do ‘interior’ no corpo, a interpenetração com ele” (Stein, 2007, p. 105)³⁰.

Teresa se utiliza de duas figuras de linguagem na explanação da sua visão acerca da união interior entre a alma e Deus, a saber, a comparação e a metáfora, com maior predominância da segunda. O mundo externo às muralhas do castelo é o mundo exterior, enquanto no interior mais profundo habita Deus. O castelo é formado por sete moradas, sendo seis que circundam a mais interna. Só é capaz de entender o que se passa no interior quem adentra aos aposentos. Em volta do castelo e de seus muros habitam vermes e animais: “a porta para entrar nesse castelo é a oração e a meditação” (1M 1,7 *apud* Stein, 2019e, p. 547).

As primeiras moradas são aquelas do conhecimento de si mesmo, que também podemos definir como autoconhecimento. Segundo Teresa, não somos capazes de contemplar Deus se não estivermos conscientes da nossa própria miséria. Há, portanto, uma íntima relação entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus: quanto mais me aprofundo em mim, mais serei capaz de me aprofundar em Deus. Nesta primeira instância, a alma é quase incapaz de ser tocada pela luz que emana do palácio onde habita o Rei (Deus). Isso ocorre porque, ao adentrar as muralhas, ela traz consigo impurezas oriundas do exterior, que a impedem de enxergar a luz. É necessário um grande esforço para que não se regreda ao exterior do castelo (Stein, 2019e, p. 548).

O autoconhecimento exige certa fortaleza de quem o procura vivenciar. Ao adentrarmos em nosso interior, seremos confrontados por nossas luzes e trevas. Infelizmente, nem todos possuem a coragem suficiente para encarar as trevas que são por nós ignoradas e que muitas vezes se camuflam, o que requer aqui uma espécie de trabalho de garimpo, que exigirá uma grande força interior, mas que trará *dádivas* a quem se empenhar nessa empreita.

Diferentemente das *primeiras moradas*, nas *segundas*, a alma já sente certas *chamadas de Deus* (Stein, 2019e, p. 548), que não advém do interior, mas sim através de mensagens externas como: um sermão, pregação, leitura de um livro, que é interpretada por ela como um convite de Deus a adentrar cada vez mais em si.

³⁰ “Sólo cuando hemos captado la psique podemos comprender qué sentido tiene la ‘inserción’ de lo ‘interior’ en el cuerpo, la interpenetración con él”.

“Na *terceiras moradas*, encontram-se as almas que acolheram de coração as chamadas de Deus, e esforçam-se *constantemente em ordenar sua própria vida conforme a vontade divina*: guardam-se com cuidado de todo pecado, inclusive dos veniais” (Stein, 2019e, p. 548). Nesta instância, a alma procura com regularidade manter uma vida de oração e diante das duras provas recebe por parte do Altíssimo algumas consolações. Percebe-se aqui uma evolução gradativa da alma, do desapego ao mundo exterior ao aprofundamento na interioridade. Até este ponto a alma ainda não vivenciou nada que se refere à presença de Deus em seu interior. Ao acontecer é que finalmente, se adentra as *quartas moradas*.

Nas *quartas moradas* é que se inicia a “graça extraordinária ou mística” (Stein, 2019e, p. 549). De acordo com Peretti e Parise (2020), nesse estágio a alma já não sente satisfação como os contentamentos advindos do entendimento. Deus derrama sobre ela algum deleite que advém de Si e que não requer dela um esforço próprio: “Teresa explicita que esses gostos, dilatam o coração e chegam até o corpo, mostrando a sua compreensão, mesmo que intuitiva, de que os âmbitos corpóreos, anímico e espiritual estão entrelaçados na constituição da pessoa humana” (Peretti; Parise, 2020, p. 8).

Nas *quintas moradas*, a alma adentra a oração de união, “o corpo está como sem vida; as potências da alma, em repouso” (Stein, 2019e, p. 552). Há como que a suspensão do entendimento. Neste estado, não há forças como a da imaginação e da memória que possam impedir o acontecimento de tão sumo bem. A alma se encontra numa profunda união com a Majestade, ao ponto da suspensão da compreensão que não lhe auxilia no entendimento do que ocorre. De acordo com Stein, Teresa chega a esse caminho por meio da sua experiência interior: “Deus está em todas as coisas por presença e potência e essência” (Stein, 2019e, p. 552).

Ao se referir a Teresa, a fenomenóloga nos diz que é Deus o responsável por esse momento, mas que, no entanto, a alma é capaz de se preparar para esse instante, enfatizando a necessidade de esforço, não somente por parte de Deus, mas também da pessoa:

Isso será explicado mediante a graciosa imagem do bicho da seda: como o óvulo pequeno e rígido, com o calor adquire vida e começa a se alimentar com as folhas da amoreira, e mesmo quando o bicho se torna maior e forte, e por si vai tirando a seda e construindo, a casa em que morre para se transformar em uma linda e branca mariposa, assim se realiza a vida da alma, “quando com o calor do Espírito Santo se começa a aproveitar do auxílio geral que a todos nos dá Deus, e quando começa a se aproveitar dos remédios que deixou em sua Igreja” (Stein, 2019e, p. 553).

Por meio da união, Deus marca a alma com seu selo. Ela deseja fazer “a vontade de Deus e trabalhar pela salvação das almas, inclusive pela própria, é o melhor fruto da união” (Stein, 2019e, p. 554). De acordo com Stein, o sinal mais evidente de que amamos a Deus é o

amor que destinamos ao próximo. Com base em Teresa, a fenomenóloga afirma a existência de dois caminhos para a união com Deus:

Assim, existem claramente dois caminhos para a união com Deus, e, ao mesmo tempo, para a perfeição do amor: uma vida cansativa com o próprio esforço, certamente não sem a ajuda da graça; e o ser levados para o alto, com grande economia de trabalho pessoal, mas em cuja preparação e realização se lhe exige muitíssimo a vontade. Para as almas que Deus conduz pelo caminho das graças místicas, a oração de união é só preparação para um grau mais alto: o *casamento espiritual*, que tem lugar nas *sextas moradas*. Até aqui, “a união ainda não chega a casamento espiritual, mas como por aqui quando se hão de casar os dois”. Ambos buscam o modo de conhecer-se e mostrar-se o amor que se têm. “Assim, aqui, (na oração da união), pressuposto que o acerto já está feito e que essa alma está muito bem informada quão bem lhe está e determinada a fazer em tudo a vontade de seu Esposo [...]” (Stein, 2019e, p. 555).

No entanto, para Teresa, as sextas moradas não se configuram como o local do repouso da alma. A aspiração aqui é justamente a da união estável que é alcançada nas sétimas. Nessa etapa, a alma passa por aquilo que comumente se chama de aridez espiritual, uma espécie de *secura* e “abandono” da presença divina, existe aqui uma incapacidade de fazer a oração, “não encontra consolo nem em Deus nem nas criaturas” (Stein, 2019e, p. 556).

De acordo com Peretti e Parise (2020), é nas *sétimas moradas* que ocorre de forma efetiva aquilo que se denomina como matrimônio místico. Deus aqui se torna uma companhia constante da alma, no entanto, apesar de todo bem existente nesse estado, a alma não é capaz de ficar inteiramente imersa, visto que as obrigações lhe chamam à *realidade*. Encontra-se aqui dividida como Marta e Maria, entre a vida ativa e a contemplação. “O próprio matrimônio tem lugar no centro muito interior da alma, que deve ser onde está o próprio Deus... em tudo o que se disse até aqui, parece que vai por meio dos sentidos e potências, e esse aparecimento da Humanidade do Senhor [...]” (Stein, 2019e, p. 563).

Sob a ótica de Stein, inspirada pela leitura de Teresa de Ávila, a primeira consequência do matrimônio místico é o esquecimento de si. A alma encontra-se tão profundamente imersa em Deus que toda sua existência passa a ser orientada pela busca incessante d’Ele. A segunda consequência é descrita como “um desejo de sofrer grande, mas não de maneira que a inquiete como costumava; porque é tão extremo o desejo que fica nessas almas de que se faça a vontade de Deus nelas, que tudo o que Sua Majestade faz têm como bem” (7M 3,4 *apud* Stein, 2019e, p. 564). O propósito central dessa união mística é conduzir o indivíduo à imitação de Cristo, capacitando-o, assim, a realizar numerosas obras em conformidade com a vontade divina.

2.6.1 As Moradas sob a Ótica da Filosofia Moderna

Na perspectiva de Edith Stein, inspirada pela mística teresiana, é recorrente a concepção da alma como um vasto reino interior, ao qual o sujeito precisa retornar — sobretudo diante da inclinação da natureza humana caída a se dispersar no mundo exterior, isto é, fora dos muros do castelo. Teresa de Ávila, por meio da imagem do *Castelo Interior*, busca descrever a morada de Deus e tornar sua vivência acessível ao leitor. Deus atrai a alma para o centro do castelo, onde pode encontrar-se com ela (Stein, 2019e). Como afirma a autora: “A alma humana, enquanto espírito e imagem do Espírito de Deus, tem a missão de apreender todas as coisas criadas conhecendo-as e amando-as e, assim, compreender a própria vocação e operar em consequência” (Stein, 2019e, p. 566).

Dado que Deus habita o ponto mais íntimo e central da alma, é apenas no estágio final da jornada interior que essa se torna capaz de formar uma imagem verdadeira da Criação. À medida que se aprofunda em si mesma, a alma se aproxima cada vez mais de Deus.

A alma, portanto, não se limita ao conhecimento do mundo externo; ela é também capaz de consciência reflexiva sobre si mesma e sobre sua atividade espiritual. Nesse sentido, Stein critica a psicologia do século XIX por reduzir o humano à exterioridade e à mecanicidade, caracterizando-a como uma “psicologia sem alma”.

Finalmente, pensemos na investigação científica do ‘mundo interior’, que se interessou por esse assunto do ser como de qualquer outro: resulta surpreendente que é o que ficou do reino da alma, desde que a ‘psicóloga’ de nosso tempo começou a seguir seu caminho independentemente de toda consideração religiosa ou teológica da alma: chegou-se assim, no século XIX, a uma ‘psicologia sem alma’. Tanto a ‘essência’ da alma como suas ‘potências’ foram descartadas como ‘conceitos mitológicos’, e se quis levar em conta unicamente os ‘fenômenos psicológicos’. Mas que tipos de ‘fenômenos’ eram esses? (Stein, 2019e, p. 567).

No primeiro capítulo, por meio da autobiografia de Edith Stein, evidencia-se seu desinteresse inicial pela psicologia e o subsequente encontro transformador com a fenomenologia. Para Stein, a psicologia carecia de fundamentos metodológicos sólidos; aquilo que nela lhe causava frustração, encontrando resposta na fenomenologia. O método desenvolvido por Husserl, ao mesmo tempo em que se consolidava teoricamente, revelava-se aplicável à investigação da experiência vivida.

Na concepção de Stein, a psicologia passou a se apropriar cada vez mais do empirismo inglês, reduzindo a dimensão psíquica a um fenômeno meramente natural. Sentimentos passaram a ser tratados como simples sensações, desconectando-se “do fluir da vida anímica o espírito, o sentido e a vida. É como se do ‘castelo interior’ se conservassem só restos de muralha

que apenas nos revelem a forma original, à maneira de um corpo sem alma, que já não é um verdadeiro corpo” (Stein, 2019e, p. 567).

Para Stein, a alma é criatura — portanto, não pode ser criadora de si mesma — mas é capaz de desenvolver-se e aprofundar-se em sua vocação espiritual. Nesse ponto, observa-se uma profunda consonância entre as ideias de Stein e de Teresa de Ávila: ambas reconhecem a interioridade como espaço de encontro com Deus e de transformação do ser.

[...] precisamente porque a alma é uma realidade espiritual-pessoal, seu ser mais íntimo e específico, sua essência da qual brotam suas potências e o desdobramento de sua vida, não só uma desconhecida X que nós admitimos para esclarecer os feitos espirituais que experimentamos, mas algo que pode iluminar-nos e deixar sentir ainda quando permaneça sempre misterioso (Stein, 2019e, p. 570).

Na perspectiva de Edith Stein, a distinção entre a alma e o eu, permite compreender com mais precisão a noção de interiorização da alma desenvolvida por Teresa de Ávila por meio da imagem do *Castelo Interior*. Stein afirma: “O Eu aparece como um ‘ponto’ móvel dentro do ‘espaço’ da alma; onde quer que tome posição, aí se acende a luz da consciência e ilumina certo entorno: tanto no interior da alma quanto no mundo exterior objetivo para o qual o Eu está dirigido” (Stein, 2019e, p. 571). O centro da alma é o lugar onde ressoa a voz da consciência e onde se dá a livre decisão pessoal — ponto essencial para que ocorra a união com Deus. Por isso, Teresa considera a entrega à vontade divina como condição indispensável para essa união.

Embora a reformadora do Carmelo trate espírito e alma como uma unidade, Stein identifica entre eles uma distinção formal no ser: “corpo, alma e espírito: a alma é o oculto e informe, e o espírito é o livre que flui de dentro, a vida que se manifesta” (Stein, 2019e, p. 571). À medida que a alma se aprofunda no espírito e se aproxima do centro, ela se eleva, libertando-se das amarras materiais e rompendo os vínculos que a prendem. Nesse processo, forma-se a partir de si mesma um “corpo espiritual” (Stein, 2019e).

Segundo Peretti e Parise,

A graça mística concede como experiência o que a fé ensina: a inabitação de Deus na alma. Poderia ser dito que a alma é “o lugar” da união mística, mas o da comunhão mística é a Trindade, pela qual é possível aceder “para” Cristo, quando se está “em” Cristo. Acontece, assim, a passagem do “castelo interior” para o ‘castelo exterior’: a alma não permanece estática ou inamovível imersa na contemplação de Deus; pelo contrário, deseja levar o amor experimentado de Deus para outras criaturas (Peretti; Parise, 2020, p. 11).

Assim como Teresa de Ávila, Edith Stein entrega-se livremente à vontade de Deus, aproximando-se progressivamente do centro da alma e de si mesma, à medida que mergulha

em sua interioridade. A fenomenóloga trilha um caminho de autoconhecimento e escuta interior, revelando uma abertura radical ao mistério divino.

Segundo Ales Bello (2014), a imagem do castelo interior, elaborada por Santa Teresa, representa os diversos estágios que o ser humano pode percorrer em sua jornada espiritual, indicando “o caminho a ser trilhado para alcançar o encontro definitivo e conclusivo com a verdade, que é a meta almejada pelo ser finito, ainda que não a perceba ou até a recuse” (Ales Bello, 2014, p. 111).

No caso de Stein, essa conexão com o divino manifesta-se de forma mais intensa na metáfora da subida ao Calvário, onde repousa a Cruz — símbolo do mistério, da paixão, da entrega e da ressurreição. É por meio da Cruz que tudo se consuma (Jo 19:30), revelando a plenitude da união entre o humano e o divino.

2.7 A descoberta da Verdade como Caminho da Cruz

Na poesia *O Caminho da Cruz*, Santa Teresa de Jesus revela com profundidade mística e beleza simbólica, a centralidade da cruz como via única de união com Deus. A composição, marcada por ritmo meditativo e imagens bíblicas, apresenta a cruz não como símbolo de sofrimento isolado, mas como fonte de consolo, paz e redenção. Teresa entrelaça elementos da natureza — como a oliveira, a palmeira e o madeiro verdejante — para expressar a fecundidade espiritual que brota da entrega total à vontade divina. A alma rendida, desprendida do mundo, encontra na cruz o caminho seguro que conduz ao Céu, à semelhança do próprio Cristo que nela consumou sua missão redentora. Essa poesia é, portanto, um convite à contemplação e à vivência do mistério pascal, onde dor e glória se entrelaçam na jornada da alma rumo ao Amado.

O Caminho da Cruz

*O consolo está, e a vida,
Só na cruz;
E ao Céu é a única senda
Que conduz.*

Está na cruz o Senhor
De céus e terra,
E o gozar de muita paz
Em plena guerra.
Todos os males desterra
Do mundo, a cruz.
*E ao Céu é a única senda
Que conduz.*
Da cruz é que diz a Esposa
A seu Querido,
Que é a palmeira preciosa
Aonde há subido;
Cujo fruto lhe há sabido

Ao seu Jesus.
*E ao Céu é a única senda
 Que conduz.*

A santa Cruz é oliveira
 Mui preciosa,
 Seu óleo nos unge e inunda
 De luz radiosa;
 Ó minh'alma, pressurosa,
 Abraça a cruz:
*Pois ao Céu é a única senda
 Que conduz.*

É o madeiro verdejante
 E desejado
 Da Esposa, que à sua sombra
 Se há sentado,
 A gozar de seu Amado,
 O Rei Jesus.
*Pois ao Céu é a única senda
 Que conduz.*

A alma que a Deus totalmente
 Está rendida,
 Bem de veras deste mundo
 Já desprendida,
 Árvore de gozo e vida
 É a santa Cruz,
*E ao Céu é doce caminho
 Que conduz.*

Desde que na Cruz foi posto
 O Salvador,
 Só na cruz se encontra glória,
 Honra e louvor;
 Vida e consolo na dor
 Dá-nos a cruz,
*E ao Céu é a estrada segura
 Que conduz.*
 (Teresa de Jesus, 1995a, p. 999-1001)

No cristianismo, a Cruz ocupa um lugar central na vida do fiel. Em Mateus 16, versículo 24, Cristo exorta seus discípulos: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me”. Para Edith Stein, a Verdade vai se revelando progressivamente ao longo de sua trajetória existencial. Inicialmente, manifesta-se por meio da razão filosófica e do método fenomenológico; posteriormente, encontra sua plenitude na pessoa de Jesus Cristo, especialmente através da espiritualidade de Teresa de Ávila e da via interior descoberta por meio da oração.

A Verdade, tal como descoberta por Stein, adquire contornos específicos e se concentra, de forma essencial, no mistério da Cruz. Em Teresa de Ávila, Stein identifica um protótipo do caminho espiritual, que será aprofundado por ela a partir do estudo da obra completa de São

João da Cruz. No pensamento da filósofa, a Cruz transcende a mera abstração teórica: ela é vivida, encarnada em sua própria experiência de fé e entrega.

Teresa, mestra da oração, é também aquela que anuncia à discípula a centralidade da Cruz na vida cristã. Em suas palavras, revela-se a disposição radical de seguir o Senhor: “Que fazeis Vós, Senhor meu, que não seja para maior bem da alma que entendeis já ser vossa, pois se põe em vosso poder, resolvida a seguir-vos por onde fordes, até à morte de Cruz, com a determinação de vos ajudar a levá-la e de não vos deixar só com ela?” (V 11,12).

Tornando agora ao que dizia, grande fundamento é para uma alma livrar-se dos gostos e ardis provenientes do demônio, resolver-se desde o princípio, com determinação, a seguir o caminho da cruz, sem desejar consolações, pois o mesmo Senhor mostrou ser essa a estrada da perfeição, dizendo: *Toma tua cruz e segue-me* (Mt 16,24). É Ele o nosso modelo; não tem o que temer, quem só para lhe dar gosto seguir seus conselhos (V 15,13).

No último parágrafo do texto *Natural y Sobrenatural en el Fausto de Goethe* (1932), Stein afirma:

Tão grande e elevada se desvela diante de nós na alegoria final do poema de Fausto a comunidade dos santos, o eterno arquétipo para a alegoria passageira da vida da sociedade humana, como amável e gratificante o amor compassivo e redentor na imagem da Rainha do Céu e das santas penitentes que se encontram em torno dela: todas elas por si mesma não possuem força, não podem fazer outra coisa que canalizar as torrentes da graça que brotam da árvore da cruz: do coração aberto do Redentor, trespassado por nossos pecados (Stein, 2003, p. 371)³¹.

Os santos e Maria, venerada como Rainha do Céu, são instrumentos privilegiados pelos quais Cristo comunica sua graça à humanidade. A Cruz, por sua vez, torna-se a verdadeira Árvore da Vida, pois nela se revela o Coração aberto de Jesus, fonte de salvação e misericórdia. Para Edith Stein, é precisamente a Cruz que estabelece a ponte entre o céu e a terra, tornando-se o eixo da experiência espiritual e da união com Deus.

Na obra *Caminho de Perfeição*, Teresa de Jesus expressa com clareza a exigência radical do seguimento de Cristo: “Não sei para que está no mosteiro quem não quer carregar uma cruz a não ser aquela que muito se fundamente em razões; que volte para o mundo, onde também suas razões não serão respeitadas” (CP 13,1). “Ele vos quer levar como almas fortes, dando-vos aqui a cruz que Sua Majestade sempre teve” (CP 17,7).

³¹ “Tan grande y elevada se descubre delante de nosotros en la alegoría final del poema de Fausto la comunidad de los santos, el eterno arquetipo para la alegoría pasajera de la vida de la sociedad humana, como amable y gratificante el amor compasivo y redentor en la imagen de la Reina del cielo y de las santas penitentes que se hallan en torno a ella: todas ellas por sí mismo no tienen fuerza, no pueden hacer otra cosa que canalizar los torrentes de la gracia que brotan del árbol de la cruz: del corazón abierto del Redentor, traspasado por nuestros pecados”.

A Paixão de Cristo, portanto, ocupa um lugar central na vida cristã, sendo fonte constante de contemplação, entrega e transformação interior. É na Cruz que se revela o amor redentor, e é por ela que o fiel é chamado a participar do mistério pascal, unindo-se ao sofrimento de Cristo para alcançar a glória da ressurreição.

[...] Não se trata de representação da imaginação, como quando consideramos o Senhor na cruz ou em outra passagem da Paixão, representando em nós o que se passou. Aquilo de que falo ocorre no presente e é inteira verdade, não havendo por que buscar o Senhor em algum lugar mais longe (CP 34,8).

A reformadora, em sintonia com as palavras de Cristo no Evangelho de Marcos (16:34–36), dirige-se às suas filhas espirituais com ternura e firmeza: “Digo-vos, irmãs, que não lhes falte cruz; a diferença é que esta não as inquieta nem as faz perder a paz. Contudo, algumas tempestades passam depressa, como uma onda, e volta a bonança. A presença de Deus que essas almas trazem consigo logo as leva a esquecer tudo” (7M 3,15).

Teresa de Jesus reconhece que a cruz é inevitável na vida consagrada, mas também assegura que, quando vivida na presença de Deus, ela não perturba nem rouba a paz interior. As tribulações, embora reais, são passageiras, e a alma que habita em Deus encontra consolo e serenidade mesmo em meio às provações.

A seguir, apresenta-se o poema *Signum Crucis* — ou *Sinal da Cruz*, em português — como expressão poética da espiritualidade cristã centrada na Cruz redentora.

Signum Crucis - 16-XI-37

Estar contigo junto à cruz
Escrevestes estas palavras em um pequeno livro
de um que traz o sinal da cruz,
ali a grande sombra da cruz já pairava sobre ti.
Depois caiu sobre tuas costas
dura e pesada.

Aquele que se fez homem por amor ao homem.
entregou toda a sua vida como homem
às almas que ele havia escolhido.
Aquele que formou o coração de cada um
e quer um dia revelar o significado secreto de sua essência
em um novo nome
que só entende aquele a quem lhe é próprio:
Ele se uniu a cada um dos escolhidos
de uma forma particular e profundamente misteriosa
nos doa a plenitude de sua vida humana
à cruz.

O que é a cruz?
O sinal da mais profunda ignomínia.
Quem o toca é expulso da sociedade humana.
Aqueles que em outro tempo o elogiaram

já se afastam dele com medo e não o reconhecem mais.
 Ante os inimigos se encontra desprotegido.
 Não há mais nada na terra
 somente dor, tormento e morte.

O que é a cruz?
 O sinal que nos mostra o céu.
 Se eleva acima da poeira e do vapor da terra
 e sobe para a luz clara.
 O que podem receber os homens, deixá-lo:
 abre as mãos e ajusta-te à cruz:
 então te leva para cima
 à luz eterna

Olhe para a cruz:
 Ela estende sua trave
 como quem abre os braços
 como se quisesse abarcar o mundo inteiro:
 vinde, todos que estais cansados e sobrecarregados,
 também vós, que me gritais: “crucifica-o”.
 Esta é a imagem de Deus, que foi empalidecida na cruz.

Ascende ao céu das profundezas da terra
 assim como aquele que ascendeu ao céu,
 e a cruz quisera elevar a todos consigo.
 Abraças a cruz, assim você o tem
 que é verdade, caminho e vida.
 Se carregas tua cruz, ela carrega a ti
 e se converterá para ti em felicidade.
 (Stein, 2005b, p. 783-785).³²

A poesia é uma presença recorrente na vida dos grandes místicos cristãos. Ela permeia os escritos de figuras como Paulo de Tarso, Agostinho de Hipona, Francisco de Assis, Teresa d’Ávila, João da Cruz, Teresa do Menino Jesus e da Sagrada Face, Faustina Kowalska e Edith Stein. Por meio da metáfora, a experiência mística — marcada pela dificuldade de ser

³² “*Signum Crucis: Juxta Crucem tecum stare!* / Estas palabras escribiste en un librito / de una que trae la señal de la cruz, / allí ya se puso grande sobre ti la sombra de la cruz. / Después cayó sobre tus espaldas / dura y pesada. El que hizo hombre por amor al hombre, / entregó del todo su vida de hombre / a las almas, que él había escogido. / El que há formado el corazón de cada uno / y quiere un día revelar el sentido secreto de su esencia / en un nombre buevo / que sólo entiende aquel a quien le es propio: / El se há unido a cada uni de los elegidos / de uma forma particular y profundamente misteriosa / nos regala de la plenitude de su vida de hombre / la cruz. ¿Qué es la cruz? / El signo de la más profunda ignominia. / El que toca es expulsado de la sociedade humana. / Los que en otro tiempo le alababan / ya se apartan de él espantadizos y no le conocen más. / Ante los enemigos se halla desprotegido. / En la tierra no le quede nada / sino dolores, tormento y muerte. ¿Qué es la cruz? / El signo que nos muestra el cielo. / Se eleva sobre el polvo y vaho de la tierra / y se alza a la límpida luz. / Lo que pueden recibir los hombres, déjalo: / abre las manos y ajústate a la cruz: / entonces te lleva hacia arriba / a la luz eterna Mira a la cruz: / Ella extiende su travesaño / como uno que abre sus brazos / como si quisiera abarcar el mundo entero: / venid todos los que estáis cansados y agobiados, / también vosotros, que me gritáis: “crucícalo”. / Esta es la imagen de Dios, que quedó palidecida en la cruz. Ascende al cielo desde el fondo de la tierra / igual que él que subió al cielo, / y la cruz quisiera elevar a todos consigo. / Tú abraza la cruz, así le tienes a él / que es verdade, caminho y vida. / Si llevas tu cruz, así te lleva ella a ti / y se convertirá para ti en felicidad”.

plenamente traduzida em linguagem racional — encontra na expressão poética um canal privilegiado de comunicação e revelação.

Edith Stein teve acesso direto aos escritos dos principais místicos carmelitas: João da Cruz, Teresa d'Ávila e Teresa do Menino Jesus. Inspirada por essa tradição, ela desenvolve uma poética própria, marcada pela profundidade teológica e pela vivência interior da Cruz.

A proposta deste estudo não se limita a uma simples comparação entre os poemas *O Caminho da Cruz* e *Sinal da Cruz*. Pretende-se, antes, evidenciar — ainda que de forma breve — o itinerário espiritual cuja semente está em Teresa de Jesus e que se aprofunda e se enraíza na obra de João da Cruz, como será explorado no capítulo seguinte.

O poema de Teresa de Jesus é estruturado em sete estrofes de versos curtos, encerrando-se sempre com os versos: “E ao Céu é a única senda / Que conduz”. Essa repetição reforça a centralidade da Cruz como caminho — a “senda” — que conduz o ser humano à salvação e à comunhão com Deus. Já o poema de Edith Stein apresenta seis estrofes compostas por versos longos e densos, revelando uma meditação profunda sobre o mistério da Cruz.

Nas duas primeiras estrofes, Teresa convida à contemplação da Cruz como elemento essencial na vida cristã. O Cristo crucificado, por meio de seu sacrifício, expulsa os males da humanidade e continua a ser crucificado pelas ações humanas, em consonância com a profecia de Isaías (53:4–5). Nas estrofes seguintes — terceira, quarta e quinta — o tema se desenvolve: a Cruz torna-se fonte de graça derramada sobre o mundo. A alma, representada como esposa, é chamada a seguir o Esposo e a abraçar sua Cruz sem temor, pois aquele que deseja alcançar o Céu deve reconhecer nela o caminho que une o terreno ao celeste.

Nas duas últimas estrofes, observa-se que a alma imersa em Deus se desprende das realidades terrenas e encontra sua alegria apenas nos bens celestiais. Essa experiência mística é descrita por Teresa no *Livro da Vida* (1565), especialmente ao tratar dos graus de oração e do êxtase espiritual. Tal estado corresponde ao quarto grau de oração e culmina no matrimônio espiritual — a sétima morada do castelo interior. A árvore da vida, outrora simbolizada no Gênesis (2:9), é agora ressignificada como a Cruz, lugar de verdadeira felicidade e glória (Gl 6:14).

Para Stein, a Cruz, em um primeiro momento, representa o símbolo da mais profunda desonra. No contexto do Império Romano, era reservada aos crimes mais atrozes, sendo associada à maldição. Contudo, a filósofa revela que, mesmo carregada de dor, a Cruz inaugura uma nova realidade.

O poema foi escrito em 1937, período em que o regime nazista já havia ascendido ao poder e as perseguições se intensificavam. A obra antecede seu grande tratado teológico, *A*

Ciência da Cruz (1942), e reflete o amadurecimento espiritual da autora após sua conversão. Stein realiza um estudo aprofundado das obras de Teresa de Jesus e de São João da Cruz, e antevê a pesada cruz que se abateria sobre o povo judeu. Diante do sofrimento iminente, ela ressignifica a Cruz que lhe foi imposta, transformando-a em expressão de amor e entrega.

Nas primeiras estrofes, Stein aborda o mistério da encarnação: “se fez homem por amor ao homem” (Stein, 2005b, p. 783). Cristo deseja penetrar o coração humano, mas requer livre acesso para nele habitar e se revelar. Sua encarnação culmina na Cruz, onde se entrega por inteiro à humanidade.

Na terceira estrofe, Stein retoma a ideia da Cruz como maldição, que é redimida pela morte de Cristo. Aqueles que antes se diziam seus amigos o negam (Lc 22:54–61). Cristo é “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14:6), mas essa verdade se manifesta na Cruz — caminho de salvação e plenitude de vida. Segui-lo implica trilhar os mesmos passos do Mestre, abraçando a Cruz como sinal de redenção e amor absoluto.

Nas três últimas estrofes do poema, assim como ocorre na obra de Teresa de Jesus, torna-se evidente que, para Edith Stein, a Cruz é também o sinal e o caminho que conduz à eternidade. Por meio dela, as trevas são dissipadas e o ser humano é elevado à comunhão com o divino. A trave horizontal da Cruz simboliza os braços abertos de Cristo, que acolhe e abraça toda a humanidade — inclusive aqueles que o rejeitaram e o condenaram à morte.

Na Cruz, a humanidade de Jesus revela a vulnerabilidade da condição humana, mas também manifesta, de forma paradoxal, a glória e o poder de Deus sobre a morte. Os dois últimos versos da estrofe final dialogam diretamente com o chamado presente em Mateus 16, versículo 24: aquele que deseja seguir o Cristo deve renunciar a si mesmo e abraçar, com liberdade e amor, a própria Cruz.

Tanto em Teresa quanto em Stein, a Cruz não é apenas símbolo de sofrimento, mas o caminho da autêntica felicidade e da verdadeira vida. É nela que se revela a força transformadora do amor divino, conforme afirma São Paulo: “a Cruz é manifestação do poder de Deus” (1 Cor 1:17–19).

2.7.1 Considerações Finais do Capítulo

O capítulo *A Oração e a Vida Interior: Teresa d'Ávila e Edith Stein - Mestra e Discípula* explora e aprofunda a conexão espiritual e intelectual entre Teresa d'Ávila e Edith Stein, destacando como a obra e a vivência da reformadora do Carmelo influenciaram decisivamente o itinerário espiritual da filósofa. A oração, apresentada por Teresa como um caminho de

amizade e união com Deus, é o fio condutor que conecta as duas autoras, revelando-se como instrumento essencial para o autoconhecimento e a busca pela Verdade.

Teresa, por meio de sua autobiografia e do Castelo Interior, oferece um itinerário espiritual que transcende o tempo, guiando Stein na descoberta da interioridade como espaço de encontro com o Eterno. A análise dos graus de oração e das moradas do castelo interior evidencia a evolução da alma em direção ao matrimônio místico, culminando na união plena com Deus. Stein, por sua vez, aplica o método fenomenológico para aprofundar a compreensão da experiência mística, integrando razão e fé em sua reflexão.

O capítulo conclui que, para ambas, a oração é mais do que um ato religioso; é um caminho de transformação interior e de entrega à vontade divina. Teresa, como mestra, ensina a Stein que a Verdade se encontra no mais profundo da alma, e que a Cruz, símbolo de sofrimento e redenção, é o caminho que conduz à plenitude da vida espiritual. Assim, a relação entre mestra e discípula transcende a mera admiração, configurando-se como um encontro de almas que compartilham a busca pela Verdade e pela união com Deus.

CAPÍTULO 3:

A CRUZ COMO ENCONTRO COM O MISTÉRIO INEFÁVEL

Morrer de Amor, eis aí minha esperança.
 Quando vir quebrarem-se meus laços,
 Meu Deus será minha grande recompensa.
 Outros bens não quero possuir,
 Quero ser abrasada em seu Amor,
 Quero vê-lo e a ele me unir para sempre.
 Eis aí o meu Céu, eis o meu destino:
 Viver de Amor!!!!...
 (Teresa do Menino Jesus, 2018, p. 548-549)

A obra *As vias do conhecimento de Deus* (1941) antecede a última obra de Edith Stein, *A Ciência da Cruz: Estudo sobre São João da Cruz* (1942). Em *Ser Finito e Ser Eterno*, a autora já apresenta algumas ideias acerca do pensamento do Areopagita; entretanto, é em *As vias do conhecimento de Deus* que ela aprofunda esse estudo. Trata-se de uma obra de grande importância para compreendermos o que Stein considera como mística. Outro ponto fundamental é a compreensão da espiritualidade carmelita, que aqui se dá por meio de alguns poemas de Teresa d'Ávila e da própria Edith Stein, além da obra *Caminho de Perfeição* (1566), uma das principais produções da reformadora do Carmelo. Esse percurso nos conduz à obra *A Ciência da Cruz*, na qual Stein intensifica sua reflexão sobre a espiritualidade carmelita, culminando em uma síntese entre filosofia, mística e experiência vivida.

O desfecho dessa trajetória se dá no testemunho e no martírio da fenomenóloga, cuja vida se transforma em expressão concreta da cruz como caminho de união com o divino. É essencial destacar que todo esse itinerário — desde suas primeiras reflexões filosóficas até sua entrega final — configura uma autêntica vivência mística.

Nesse contexto, Ales Bello, em *O sentido do sagrado* (2018), aponta que os conceitos de hilética e noética são fundamentais para compreender a teologia negativa e a mística. A dimensão noética está associada à atividade cognitiva, enquanto a hilética se refere ao conteúdo da experiência. Segundo a autora, essa articulação é claramente observável nas obras de Edith Stein, sobretudo em sua análise da estrutura da pessoa humana, onde a fenomenologia serve como base para explorar as profundezas da experiência espiritual. No plano teológico, a fenomenóloga estabelece uma correlação entre teologia afirmativa, teologia negativa e teologia mística, seguindo os passos de Dionísio Areopagita. Essa tríade permite uma análise profunda da experiência mística, como se evidencia em seus comentários sobre Santa Teresa d'Ávila e São João da Cruz (Ales Bello, 2018, p. 134).

3.1 O fenômeno místico na perspectiva de Edith Stein

Para Edith Stein, o fenômeno místico constitui uma realidade concreta. Nesse sentido, a análise da experiência mística sob a perspectiva fenomenológica revela-se uma abordagem especialmente fecunda, capaz de iluminar as estruturas profundas da vivência espiritual. A fenomenóloga empreende tal análise por meio dos grandes místicos da Ordem Carmelita Descalça. Como resultado das suas pesquisas, reconhece o conhecimento místico como uma forma privilegiada do saber, situada além dos limites da investigação puramente intelectual e mesmo da fé. Trata-se de uma experiência que transcende os modos tradicionais de acesso ao conhecimento, revelando-se como uma via de união direta com o divino, conforme testemunhado nas obras de Teresa d'Ávila e João da Cruz, que Stein interpreta à luz da fenomenologia.

Ao refletir sobre a natureza do conhecimento místico, Ales Bello destaca sua singularidade e profundidade no âmbito da experiência espiritual. Diferente das formas racionais de apreensão da realidade, o saber místico se caracteriza por uma abertura radical ao mistério divino, ultrapassando os limites da razão e da fé discursiva. Trata-se de uma forma de conhecimento que não se origina da iniciativa humana, mas da ação gratuita de Deus, e que transforma profundamente o sujeito que o recebe. Nesse sentido, a autora afirma:

Na medida em que coloca diretamente em contato com Deus, tal conhecimento prefigura a visão beatífica, apesar de continuar um fato conexo somente com a condição existencial humana e ser reservado aos poucos. De qualquer forma, apresenta-se como um instrumento poderoso para alcançar a verdade, permitindo superar a limitação da situação humana, enquanto a iniciativa é tomada inteiramente por Deus (Ales Bello, 2000, p. 235).

Na medida em que coloca diretamente o ser humano em contato com Deus, o conhecimento místico prefigura a visão beatífica, ainda que permaneça vinculado à condição existencial e seja reservado a poucos. Trata-se, portanto, de um instrumento valioso para o acesso à verdade, capaz de superar as limitações da situação humana, embora a iniciativa pertença inteiramente a Deus (Ales Bello, 2000, p. 235).

Essa concepção de conhecimento transcendente encontra respaldo na obra *As vias do conhecimento de Deus* (1941), na qual Edith Stein identifica três grandes correntes espirituais que influenciaram profundamente os escritos de São Tomás de Aquino: o pensamento grego — especialmente o aristotélico —, as obras de Santo Agostinho e o legado de Dionísio Areopagita. Os escritos a *Dionysius* aparecem por volta do final do século V, ele próprio não se denominou como Areopagita. É de consenso por parte dos especialistas que seus escritos não procedem do

tempo apostólico. A maioria concorda que seja o final do século V a datação das suas obras. Comumente o denominam como Pseudo Dionysius Areopagita. Stein, assim como outros estudiosos, não o considera como discípulo de Paulo (Stein, 2005c).

A concepção atual de teologia difere significativamente daquela proposta por Dionísio Areopagita.

Para evitar mal-entendidos desde o início, é necessário esclarecer o que o Areopagita entende por “teologia”: não se trata de uma ciência ou doutrina sistemática sobre Deus. Os especialistas em Dionísio enfatizam que, para ele, o termo “teologia” refere-se à Sagrada Escritura, à Palavra de Deus, e os “teólogos” são seus autores — os escritores santos. Essa interpretação é amplamente aceita; basta folhear suas obras para perceber que, de modo geral, ele utiliza essas expressões nesse sentido (Stein, 2005c, p. 130)³³.

Dentre as diversas teologias, a teologia mística ocuparia um grau superior as outras:

Deus é reconhecido apenas naquilo que se revela, e os espíritos, aos quais essa revelação é concedida, tornam-se transmissores da mesma. Conhecimento e anúncio caminham juntos; contudo, quanto mais elevado é o conhecimento, mais obscuro e misterioso ele se torna, e menor é a possibilidade de traduzi-lo em palavras. A ascensão rumo a Deus é, portanto, uma ascensão à escuridão e ao silêncio (Stein, 2005c, p. 131)³⁴.

Esse grau superior de conhecimento — o conhecimento místico — implica um mergulho profundo em uma realidade que se revela de forma difícil de ser traduzida. Tal experiência é observável em Teresa d’Ávila e João da Cruz, bem como na própria Edith Stein. A poesia, nesse contexto, surge como uma tentativa, ainda que limitada, de expressar por meio de figuras de linguagem e da palavra a vivência profunda com o Transcendente.

Segundo Peretti e Oliveira (2020), o pensamento do Areopagita chegou à Espanha no século XVI por meio de alguns intérpretes. Santa Teresa e São João da Cruz incorporaram elementos de sua doutrina durante a reforma do Carmelo, especialmente Teresa, no que diz respeito à teologia mística e negativa.

Santa Teresa aplica a teologia mística e negativa de Areopagita, nas três vias: a purgativa, iluminativa e unitiva. Descreve o que consiste em sua própria mística, empregando uma marca doutrinal original, e contribuindo positivamente para expressar uma mística experiencial. Em sua obra *Castelo Interior*, Santa Teresa escreve um tratado de teologia espiritual, optando pela estrutura septenária como conceito de perfeição. [...] Edith Stein analisa a experiência mística através da

³³ “Para excluir desde un principio este malentendido hay que clarificar lo que el Areopagita entiende por “teología”: no se trata de una ciencia o doctrina sistemática sobre Dios. Los especialistas en Dionisio recalcan que éste concibe con el término “teología” la Sagrada Escritura, la Palabra de Dios, y como “teólogos” a sus autores, los escritores santos. Esto es certamente correcto; basta hojear la obra del Areopagita para convencerse de ello, pues por lo general, usa esas expresiones com este sentido”.

³⁴ “Dios solamente es reconocido en lo que se revela, y los espíritus, a los que se revela, transmiten la revelación. Conocimiento y anuncio van juntos. Pero cuanto elevado es el conocimiento, tanto más oscuro y misterioso resulta, y menos posibilidad hay de plasmarlo en palabras. La ascensión hacia Dios es una ascensión a la oscuridad y al silencio”.

fenomenologia, na teologia simbólica de Dionísio Areopagita, e através da via mística de São João da Cruz, e da compreensão de sua própria experiência mística a partir dos escritos de Santa Teresa d'Ávila (Peretti; Oliveira, 2020, p. 72).

Além da teologia mística, Edith Stein dedica parte de seus escritos à teologia afirmativa, que se ocupa das principais verdades da fé — especialmente da doutrina da Trindade, da Encarnação do Verbo e dos significados atribuídos aos nomes de Deus. A principal diferença entre a teologia afirmativa e a teologia negativa reside no fato de que esta última se preocupa em expressar aquilo que Deus não é, buscando preservar o mistério divino por meio da negação de atributos limitados (Stein, 2005c, p. 131).

Stein ao citar o Areopagita afirma:

[...] a teologia afirmativa e a negativa, uma vez cumprida ascensão, cedem o lugar à teologia mística, a qual alcança a união com o Inefável em total silêncio. Elas mesmas apresentam os graus que levam ao topo como dois caminhos diferentes que definem ao criador desde a criatura. Sua oposição não implica em exclusão: se completam uma a outra em todos os degraus. A teologia afirmativa se apoia na correspondência do ser entre criador e criatura [...]; a negativa se baseia no fato de que junto a *similitudo* se dá uma maior *dissimilitudo*, como também São Tomás uma e outra vez acentua. Ambas desembocam no cume da *teologia mística*, na qual Deus mesmo desvela seu mistério, deixando entrever ao mesmo tempo a impenetrabilidade do mesmo (Stein 2005c, p. 133)³⁵.

Por meio dos símbolos, a experiência de Deus é comunicada por aquele que a vivencia. Figuras e imagens são empregadas como formas de aludir a esse encontro com o divino — como exemplifica Teresa d'Ávila, com a metáfora do castelo com suas diversas moradas, e João da Cruz, com a imagem da subida gradual ao Monte Carmelo. Nesse contexto, compreende-se que “o ‘teólogo’ conhece a Deus a partir das imagens. Neste caso, a imagem não é produto seu, mas sim elaboração de Deus. Deus foi configurado em suas imagens e, por meio delas mesmas, se dá a conhecer” (Stein, 2005c, p. 144)³⁶.

A partir da compreensão da linguagem simbólica como meio privilegiado de revelação, Edith Stein aprofunda a perspectiva mística herdada da tradição do Areopagita. Para ela, a criação terrena é, em si, uma expressão teológica — uma “teologia simbólica” elaborada pelo próprio Deus. Nesse contexto, os teólogos não são apenas intérpretes racionais, mas receptores

³⁵ “[...] la teología afirmativa y la negativa, una vez cumplido el ascenso, ceden. el puesto a la teología mística, la cual alcanza la unión con el Inefable en silencio total. Ellas mismas presentan los grados que conducen a la cima como dos caminos diferentes que definen al creador desde la criatura. Su oposición no implica exclusión: se completan una a otra en todos los peldaños. La teología afirmativa se apoya en la correspondencia de ser entre creador y criatura [...] la negativa se basa en el hecho de que junto a la *similitudo* se da una *maior dissimilitudo*, como también santo Tomás una y otra vez acentúa. Ambas desembocan en la cima de la *teología mística*, en la que Dios mismo desvela su misterio, dejando entrever al mismo tiempo la impenetrabilidad del mismo”.

³⁶ “El ‘teólogo’ conoce a Dios a partir de imágenes. Em este caso la imagen no es producto suyo, sino elaboración de Dio. Dios se ha configurado en sus imágenes e a través de las mismas se da a conocer”.

de um saber originário, capazes de decifrar os signos divinos e traduzi-los para a linguagem humana. Essa visão é sintetizada na seguinte passagem:

“Deus é, portanto, o teólogo originário. Sua ‘teologia simbólica’ é a criação terrena. Os teólogos, no sentido do Areopagita, os escritores bíblicos, são aqueles que possuem o entendimento original para esta ‘revelação natural’; eles receberam o poder de entender a linguagem metafórica de Deus e traduzi-lo para a linguagem humana para conduzir outros, através do caminho da teologia simbólica, a Deus. Pode-se muito bem dizer que estes são, por natureza, ‘vasos de eleição’; isto é, possuidores de uma medida extraordinária que chamamos de ‘sentido religioso’” (Stein, 2005c, p. 144)³⁷.

Essa concepção abre espaço para refletir sobre o papel dos místicos e poetas religiosos como mediadores entre o mistério divino e a experiência humana. A vida mística, em sua essência, fundamenta-se no encontro direto com o Divino — um “face a face” que, por vezes, pode incluir visões extraordinárias concedidas pelo próprio Deus. No entanto, tal experiência exige uma profunda vivência interior; sem essa disposição espiritual, torna-se difícil reconhecer a presença divina, como exemplificado na figura bíblica de Samuel, que inicialmente não foi capaz de identificar a voz do Altíssimo. A revelação divina ocorre mediante a ação do Espírito, e aqueles que são escolhidos por Deus são movidos por esse mesmo Espírito. O sentimento da presença de Deus constitui, assim, o núcleo definidor de toda experiência mística (Stein, 2005c).

3.1.1 A Teologia Mística na Perspectiva Hilética e Noética

A teologia simbólica, no pensamento de Dionísio Areopagita, é compreendida como uma linguagem metafórica. Apenas aquele que já teve um encontro prévio com Deus é capaz de reconhecê-Lo nas múltiplas imagens sob as quais Ele se manifesta. Como afirma Edith Stein: “Quem conhece a Deus a partir da fé e com viva fé o ama, estará desejoso de conhecê-Lo em formas sempre novas e com novos ‘aspectos’, e assim recorrerá uma e outra vez à Bíblia para que lhe facilite” (Stein, 2005c, p. 152)³⁸.

De acordo com o Areopagita, essa linguagem simbólica não é meramente ilustrativa, mas constitui um caminho autêntico de aproximação ao mistério divino, acessível àqueles que foram espiritualmente preparados para decifrá-la. Assim,

³⁷ “Dios es, por tanto, el teólogo originario. Su ‘teología simbólica’ es la creación entera. Los teólogos, en el sentido del Areopagita, los escritores bíblicos, son quienes poseen el entendimiento original para esta ‘revelación natural’; se les ha dado el poder de entender el lenguaje metafórico de Dios y traducirlo al lenguaje humano para llevar a otros, a través del camino de teología simbólica, a Dios. Muy bien cabría decir que éstos son por naturaleza ‘vasos de elección’; es decir, poseedores de una extraordinaria medida que denominamos ‘sentido religioso’”.

³⁸ “Quien conoce a Dios desde la fe y con fe viva lo ama, estará deseoso de conocerlo en formas siempre nuevas y con nuevos ‘aspectos’, y recurrirá una y otra vez a la Biblia a que se lo facilite”.

Deus se manifesta em primeiro lugar aos espíritos puros, cuja capacidade intelectual natural é superior à nossa, e neles a luz divina não encontra oposição interior alguma. Eles mantêm o ofício de transmitir a luz recebida, perpetuando seu ofício na “hierarquia eclesiástica”, nos grupos humanos cujos membros estão chamados à vida e ao serviço “angélico”. Com um espírito purificado devem receber e administrar os mistérios divinos; a eles pertencem inclusive o anúncio e a explicação da palavra divina. E assim como se dão diferentes maneiras e graus de ocultação, também se dão diferentes maneiras e graus de revelação; uma gradação de ministérios e uma gradação no ser excluído e no ser admitido (Stein, 2005, p. 159)³⁹.

Essa estrutura hierárquica da revelação, fundamentada na linguagem simbólica, encontra eco na leitura de Ales Bello, que destaca a centralidade da teologia simbólica na obra *As vias do conhecimento de Deus*. Segundo a autora, “a linguagem simbólica colhe as suas expressões na experiência interna e externa, e os nomes são usados para indicar algo de diferente daquilo que é familiar, remetendo a uma realidade diversa, precisamente, ao divino” (Ales Bello, 2018, p. 136). Ou seja, os símbolos não apenas representam, mas apontam para uma realidade transcendente que ultrapassa o domínio do sensível e do conceitual.

Essas reflexões revelam como Edith Stein, ao dialogar com a tradição do Areopagita, desenvolve uma compreensão fenomenológica da linguagem teológica, na qual o símbolo não é apenas uma figura retórica, mas um verdadeiro veículo de revelação e instrumento de acesso ao mistério de Deus. Em sua abordagem, o símbolo permite que o invisível se torne perceptível, ainda que de forma velada, e que o transcendente se comunique com o humano por meio de imagens carregadas de sentido espiritual.

Embora o exercício racional seja fundamental para Stein, ela reconhece seus limites diante do mistério divino. A razão, por si só, é incapaz de penetrar plenamente o mistério; por isso, torna-se necessário superá-la, primeiro pela fé — que se apresenta como um conhecimento obscuro ao intelecto — e, posteriormente, pela mística, que oferece uma antecipação da visão beatífica. Nesse processo, a dimensão hilética (ligada à matéria e à sensibilidade) assume papel relevante, como destaca Ales Bello (2018), ao considerar a fenomenologia como ferramenta válida para interpretar o fenômeno místico.

Segundo Ales Bello:

Na experiência mística, de fato, se ativa fortemente a consciência do extraordinário envolvimento e entrega do ser humano e, porque se trata de uma experiência peculiar,

³⁹ “Dios se manifiesta en primer lugar a los espíritus puros, cuya capacidad intelectual natural es superior a la nuestra, y en ellos la luz divina no halla oposición interior alguna. Ellos mantienen el oficio de transmitir la luz recibida, perpetuando su oficio en la ‘jerarquía eclesiástica’, en los grupos humanos cuyos miembros están llamados a la vida y al servicio “angélico”. Con espíritu purificado deben recibir y administrar los misterios divinos; a ellos pertenece incluso el anuncio y explicación de la palabra divina. Y así como se dan diferentes maneras y grados de ocultación, también se dan diferentes maneras y grados de revelación; una gradación de ministerios y una gradación en el ser excluido y en el ser admitido”.

a palavra deve ser deixada aos místicos e às suas descrições. E o que emerge das palavras deles é, na realidade, a consciência de um processo de penetração em si mesmos e, contemporaneamente, de transcendência de si. [...] A experiência mística é, então, caracterizada por uma manifestação do divino e pelo arrebatamento provocado pela ação divina que preenche com a sua presença e envolve o ser humano na totalidade da sua pessoa, e, particularmente tocada, será a esfera da sensibilidade” (Ales Bello, 2018, p. 139–141).

Esse comentário reforça a ideia de que a experiência mística não se limita ao plano intelectual, mas envolve a totalidade do ser, especialmente a esfera sensível, que se torna receptáculo da ação divina. A fenomenologia, ao considerar a estrutura da consciência e da corporeidade, oferece um caminho fértil para compreender como o mistério se manifesta na interioridade humana e como o símbolo pode mediar essa revelação.

Deus é capaz de conceder a alma um “conhecimento obscuro e amoroso de si” (Ales Bello, 2018, p. 140), sem que isso passe necessariamente pelo crivo da fé. Sem dúvida, a fé prepara a alma - como se observa nos escritos dos santos carmelitas -; contudo, é importante reconhecer a presença da experiência mística em contextos que não são necessariamente cristãos.

“A fé é uma atividade que corresponde ao intelecto, a contemplação é uma tarefa do coração, ou seja, do íntimo da alma, e que implica, portanto, todas as faculdades” (Stein, 1983, p. 205 *apud* Ales Bello, 2018, p. 141). Nessa dinâmica, as sensações interiores se sobrepõem ao intelecto e à vontade, que atuam aqui de forma passiva, permitindo que também sejam alcançados. Desse modo, ser humano é envolvido em sua totalidade, sendo arrebatado - ou “arroubado”, como diz Santa Teresa - nos graus de oração.

Na experiência mística, o ser humano é penetrado pela presença do Eterno, que acende em seu ser o amor, uma vez que Ele é o amor por excelência. É por isso que, no poema *Aspirações à Vida Eterna*, Teresa d’Ávila afirma:

*Vivo sem em mim viver,
E tão alta vida espero,
Que morro de não morrer.
[...]
(Teresa de Jesus, 1995a, p. 957)*

Quem é tocado por esse Amor não encontra mais consolo senão n’Ele e passa a desejar ardentemente alcançá-lo, mesmo que isso implique a própria morte. Com efeito, o fenômeno místico, por sua profundidade e pela imersão na plenitude, revela-se como uma experiência singular, que escapa à lógica ordinária do cotidiano. O desejo da amada (alma) manifesta-se na busca incessante pelo Amado (Deus) e na aspiração de contrair com Ele um matrimônio eterno:

“Eu sou do meu amado, e meu amado é meu” (Ct 6:3). É somente nesse reencontro definitivo que a alma encontrará a paz, ao rever aquele a quem pertence o seu coração.

Logo na experiência mística é Deus que vem ao encontro do humano, nesse contexto, torna-se importante distinguir a experiência de fé da experiência mística. A fé, segundo Ales Bello (2018, p. 142), caracteriza-se como um esforço humano de compreender “a manifestação da Potência e do Estranho”. Trata-se de uma busca ativa, na qual o sujeito se dirige a Deus. Já na mística, o movimento é inverso: é o ser humano que é capturado pelo Outro, que se revela como Deus. Essa dinâmica é perceptível no matrimônio espiritual descrito por Teresa d’Ávila na última morada do Castelo, como também na narração da transverberação, onde o êxtase envolve todo o ser da pessoa, inclusive os sentidos, ainda que de forma passiva. Em certos casos, essa experiência interior se manifesta externamente, como nos estigmas de São Francisco de Assis (Ales Bello, 2018).

A experiência mística, portanto, se define pela manifestação absoluta de Deus, que ocorre por iniciativa divina. Não há aqui mediação da fé; trata-se de um contato direto, face a face, que ultrapassa as fronteiras do conhecimento e amplia suas possibilidades. Embora as dimensões hilética (sensível) e noética (intelectiva) estejam intrinsecamente relacionadas, na experiência mística elas são ativadas de maneira distinta, gerando efeitos diferentes nas vias de acesso ao conhecimento de Deus (Ales Bello, 2018, p. 144).

De acordo com Ales Bello (2014, p. 116), a experiência religiosa — e, mais especificamente, a mística — ocupa um lugar central no pensamento steiniano, representando o ápice da união com Deus. Como afirma a autora: “Deus conhece a profundidade e os abismos da alma, porém, Ele não quer apoderar-se dela sem o consentimento dela mesma. Segundo Edith Stein, esta é a mensagem que provém das obras de São João da Cruz”.

A compreensão do pertencimento de Edith Stein a uma ordem religiosa, e desta forma, a um carisma é de suma importância no entendimento da pessoa Edith Stein. Assim como na sua profundidade da Verdade que se revela de forma plena no Mistério da Cruz, como observado na última seção do capítulo anterior. Logo, nos vem a necessidade da reflexão acerca da dimensão dos votos evangélicos e da profundidade dos ensinamentos de Teresa d’Ávila na compreensão da oração e da contemplação, elementos fundamentais da vida religiosa carmelita descalça, avançando um pouco mais a partir da obra *Caminho de Perfeição* (1566).

3.2 A Espiritualidade Carmelita como Radicalidade do Evangelho: A Tradição do Carmelo Descalço

A espiritualidade carmelita, tal como vivida e reformulada por Santa Teresa d'Ávila, não se apresenta como uma inovação institucional, mas como um retorno radical às origens evangélicas da Ordem Carmelita. Longe de desejar fundar algo novo, Teresa buscava restaurar o espírito da regra primitiva, marcado pela simplicidade, pelo silêncio interior e pela busca incessante de Deus. Edith Stein, ao refletir sobre essa vocação, sintetiza seu núcleo com clareza: “Estar servindo ao Deus vivo, esta é a nossa vocação.” (Stein, 2005d, p. 557)⁴⁰.

A partir dessa perspectiva, o Carmelo Descalço revela-se como expressão viva da radicalidade do Evangelho, onde a vida interior e o serviço a Deus se tornam caminhos de plenitude espiritual.

Com o passar do tempo, os ventos dos círculos culturais do Ocidente adentraram os muros do Carmelo, modificando gradualmente seu espírito original. As preocupações mundanas encontraram portas abertas e ali penetraram. Um exemplo disso, segundo a fenomenóloga Edith Stein, é o Convento da Encarnação de Ávila, do qual Santa Teresa fez parte. Essas transformações inquietavam profundamente o espírito de Teresa, e foi a partir dessa inquietação — inspirada por Deus — que ela empreendeu a reforma, com o objetivo de proteger a vinha do Senhor dos perigos que ameaçavam devastá-la.

As contribuições de Teresa não se limitam à reforma institucional; seus escritos sobre a vida interior e a oração constituem um tesouro espiritual de valor inestimável, ainda relevante nos dias atuais. A reforma, conduzida por Teresa e por São João da Cruz, espalhou-se por diversas partes do mundo, deixando um legado duradouro. A religiosa carmelita, assim, deve cultivar em seu coração o ideal da entrega integral a Deus, sustentado por uma intensa vida de oração. Stein afirma: “O que Deus opera em nossas almas durante as horas de oração interior está escondido dos olhares dos homens [...] E todas as outras horas da vida são uma constante ação de graças por Ele” (Stein, 2005d, p. 564)⁴¹.

Na meditação *Exaltação da Cruz* (1939), Stein (2005e, p. 633)⁴² afirma, que “a esposa do Crucificado, tem que renunciar sem condições a sua própria vontade e não ter mais desejo que o de cumprir a vontade de Deus”

⁴⁰ “Estar sirviendo al Dios vivo, ésta es nuestra vocación”.

⁴¹ “Lo que Dios obra em nuestras almas durante las horas de oración interior está escondido a la mirada de los hombres. [...] Y todas las otras horas de la vida son una constante acción de gracias por ello”.

⁴² “la esposa del Crucificado, tienes que renunciar sin condiciones a tu propia voluntad”.

Em outro momento de sua meditação, a fenomenóloga realiza uma reflexão sobre os votos evangélicos. Àquele que deseja cumpri-los com fidelidade, é necessário manter-se atento à voz do Senhor, escutando dia e noite os mandatos divinos para viver plenamente o voto da obediência. Assim como Cristo escolheu a pobreza, sua esposa — a alma consagrada — deve, por livre vontade, renunciar aos bens terrenos, confiando inteiramente na providência divina. Quanto à santa pureza (castidade), o convite é ao desapego dos desejos mundanos e à vivência de uma vida centrada em Jesus Crucificado, que se torna o foco do pensamento e da existência (Stein, 2005e).

Após 1933, ano em que ingressa no Carmelo, Edith Stein continua aprofundando sua formação na vida religiosa. Em 1938, professa os votos perpétuos de pobreza, castidade e obediência. Dessa mesma época é o seu poema *Quinquagésima 1938*:

Quinquagésima 1938
[Ato de oferenda]

Santíssima Virgem Maria do Monte Carmelo,
minha Rainha e Mãe,
em tuas mãos confio os meus santos votos
e me entrego totalmente a ti como tua escrava.
Presenteia-me ao teu querido Filho
e roga-lhe
que introduza o sacrifício da minha vida no seu sacrifício da cruz
para a glória do Pai
e para a salvação das almas.
Em nome do Pai e do Filho
e do Espírito Santo.
Amém.
(Stein, 2005b, p. 795)⁴³.

Como se observa, o poema é composto por uma única estrofe e revela-se, de forma evidente, como uma oração — um ato de oferenda, conforme indicado abaixo do título. Nele, Edith Stein dedica seus votos perpétuos a Deus por meio das “mãos” de Maria, modelo por excelência da religiosa carmelita. A entrega é total: Stein se consagra à Virgem Maria como sua escrava, em gesto de profunda humildade e devoção. Resta, contudo, a dúvida se essa consagração seguiu o método proposto no *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem* (1843), de São Luís Maria Grignon de Montfort, ou se foi realizada por outro caminho espiritual.

⁴³ “Quinquagesima 1938/ [Acto de ofrenda]

Santísima Virgen María del Monte Carmelo,/ mi Reina y Madre,/ en tus manos encomiendo mis santos votos/ y me entrego a ti totalmente como tu esclava./ Regálame a tu querido Hijo/ y ruégale/ que introduzca el sacrificio de mi vida en su sacrificio de la cruz/ para gloria del Padre/ y para la salvación de las almas./ En el nombre del Padre y del Hijo/ y del Espíritu Santo./ Amén”

O que se torna evidente é que essa consagração à Virgem tem como finalidade última a união ao sacrifício da cruz. A esposa — figura da alma consagrada — une-se ao Amado, Cristo, para a glória de Deus e em intercessão pelas almas. No que diz respeito aos votos religiosos, Santa Teresa d'Ávila também os apresenta poeticamente em sua obra *Abraçadas à Cruz*, onde afirma que a esposa deve carregar em si as mesmas marcas do Esposo: ser casta, obediente e pobre.

Abraçadas à Cruz

Vamos para o Céu tão belo,
Monjas do Carmelo.

Abracemos bem a Cruz
E sigamos a Jesus,
Que é nosso caminho e luz,
Fatura do nosso anelo,
Monjas do Carmelo.

Sereis livres de cuidados,
Desconsolo e mil enfados,
Se os três votos professados
Observardes com desvelo,
Monjas do Carmelo.

O voto da obediência,
Ainda que de alta ciência,
Só o quebra a resistência:
Aparte Deus tal flagelo,
Monjas do Carmelo!

A castidade guardai,
E só a Deus desejai;
E nele vos encerrai,
Sem do mundo ouvir o apelo,
Monjas do Carmelo.

Nosso voto de pobreza,
Se guardado com pureza,
Está cheio de riqueza
E nos abre o Céu tão belo,
Monjas do Carmelo.

Fazendo assim, venceremos
Tudo, e enfim descansaremos
No Criador, que, em seus extremos,
Fez a terra e o Céu tão belo,
Monjas do Carmelo.

(Teresa de Jesus, 1995a, p. 1001–1003).

O poema possui sete estrofes e, desde a primeira, apresenta-se como um convite à vida contemplativa. A religiosa carmelita é chamada a aspirar ao Céu e aos bens celestiais, conforme a exortação paulina em Cl 3:1-4. Na segunda estrofe, o convite se aprofunda: abraçar a cruz é

assumir o seguimento de Cristo (Mt 16:24), pois ela é o caminho e a luz que orienta o desejo espiritual.

Na terceira estrofe, Teresa convida à vivência integral dos três votos evangélicos — pobreza, castidade e obediência — cuja observância fiel suaviza os fardos da vida (Mt 11:30). A quarta estrofe trata do voto de obediência, especialmente a Deus, expressa no cumprimento da vontade divina e no afastamento de tudo o que possa contrariá-la.

A quinta estrofe aborda o voto de castidade (ou pureza), destacando que todos os pensamentos e afetos devem se voltar para Deus. A alma consagrada é chamada a desejar o Senhor com ardor e a guardar-se n'Ele, resistindo às vozes do mundo que tentam afastá-la do Amado. Na penúltima estrofe, o voto de pobreza é apresentado não como miséria, mas como confiança plena na providência divina — um caminho que conduz à eternidade.

Por fim, na última estrofe, Teresa afirma que a religiosa que vive e cumpre fielmente seus votos contemplará a glória de Deus, e todo sofrimento será superado. Apesar de sua brevidade, *Abraçadas à Cruz* não é apenas um convite poético, mas uma profunda meditação sobre os votos evangélicos, compreendidos como expressão de renúncia de si mesma. A cruz, nesse contexto, é símbolo de sacrifício, mas também de renovação e de caminho para a eternidade.

Ainda no âmbito da espiritualidade carmelita, encontramos o poema *A Vinha do Carmelo*, de autoria da própria Edith Stein.

A vinha do Carmelo

Deixe-nos, amado meu,
ir para a vinha.
Venha, de manhã cedo,
Permanecer silenciosos queremos,
se a videira floresce
se der fruto,
se a vida brilhar,
a videira permanecerá fresca.

Venha das alturas celestiais,
Tu, mãe santa,
conduze tua vinha
para o Amado.
Orvalho e chuva conceda
tua mão suave,
Envie ele sol quente
para a terra do Carmelo.

Também para as videiras mais pequeninas,
ainda novas em sua acomodação,
seja-lhes concedida benevolentemente
vida no céu.
Ampare aos jovens viticultores

suas débeis forças,
 protege-os do inimigo
 que opera na escuridão.

Recompensa, Mãe santa,
 o esforço de teus viticultores.
 Com a celestial coroa
 por eles um dia espera.
 Nenhuma destas videiras
 abandone ao fogo,
 conduze à vida eterna
 toda jovem cepa.
 (Stein, 2004 *apud* Kirchner, 2021, p. 233-234).

O poema é composto por quatro estrofes, cada uma contendo oito versos. A imagem da videira está presente não apenas no Novo Testamento — como no capítulo 15 do Evangelho de João — mas também como metáfora do povo de Israel no Antigo Testamento. Como afirma Edith Stein na meditação *Exaltação da Cruz* (1939), o objetivo de Santa Teresa ao reformar o Carmelo era proteger a vinha — símbolo do Carmelo — dos males do mundo.

Na primeira estrofe, a videira frutífera é apresentada de forma singular, permanecendo viçosa, símbolo da vida espiritual que resiste e floresce. Na segunda estrofe, surge a figura da Mãe, Maria, aquela que conduz a vinha até Cristo e intercede por ela, evocando imagens como o orvalho, a chuva e o sol — metáforas das graças divinas. A terceira estrofe é marcada por uma súplica em favor dos frágeis e pela concessão de forças aos viticultores, aqui interpretados como os religiosos e religiosas que cuidam da vinha.

Na última estrofe, Maria reaparece como intercessora. A recompensa é prometida àqueles que permanecem fiéis apesar das tribulações (2 Tm 4:8). O pedido é para que ela continue conduzindo as videiras — os consagrados — à eternidade, protegendo-os de todo mal, simbolizado pelo fogo.

A leitura atenta do poema revela o uso sensível e imagético da linguagem por parte de Edith Stein. Referências à chuva, ao orvalho, ao sol, ao fogo e à aurora ativam no leitor uma experiência sensorial que transcende o plano material (hilético) e conduz à reflexão interior (noética). De fato, a vinha representa o Carmelo e os carmelitas, mas também cada alma que se enxerta em Cristo, tornando-se parte viva da sua missão redentora.

3.2.1 O *Caminho de Perfeição*: a espiritualidade teresiana como experiência interior

A obra teresiana é vasta e profundamente significativa. Entre seus escritos mais destacados estão três obras fundamentais: *Livro da Vida* (escrito em 1565), *Caminho de Perfeição* (1566) e *Castelo Interior ou Moradas* (1577). Os temas já apresentados no *Livro da*

Vida são aprofundados pela reformadora no *Caminho de Perfeição*, como se sabe Edith Stein ou Irmã Teresa Benedita da Cruz, é filha espiritual de Teresa, portanto, não apenas leu, mas realizou um profundo estudo dos seus escritos espirituais.

É a pedido das irmãs que Teresa escreve o texto que após algumas revisões daria origem ao *Caminho de Perfeição*. No prólogo do livro, afirma: “Eu, imperfeita como sou, não tenho sabido me defender bem, razão por que desejo que minhas irmãs aprendam com os meus erros. Não falarei de coisa de que não tenha experiência, por a ter visto em mim ou em outras” (CP., prólogo, 3). Como já foi afirmado em outras partes, Teresa apresenta ao leitor os resultados de sua experiência, vivência (*Erlebnis*), tema importante aos fenomenólogos.

Teresa convida as freiras a confiarem na providência divina, quem confia em Deus nada lhe falta, a pobreza aqui não significa apenas uma pobreza material, mas também uma pobreza de espírito (Mt 5:3). “A pobreza é um bem que traz em si todos os bens do mundo; é uma grande soberania. Digo que quem pouco se importa de deixar todos os bens da terra termina por apoderar-se de todos eles” (CP 2,5), a verdadeira honra não se encontra no dinheiro, mas sim na verdadeira pobreza.

Ao decidir ingressar definitivamente no Carmelo, Edith Stein tinha plena consciência de que isso implicava renunciar aos bens materiais, especialmente ao conforto do convívio familiar. No entanto, assim como Santa Teresa d’Ávila, ela compreendera que todo verdadeiro bem se encontraria em Deus.

A reformadora chama a atenção das religiosas para três dimensões fundamentais da vida espiritual: “A primeira é o amor de umas para com as outras; a segunda, o desapego de todo o criado; a terceira, a verdadeira humildade – que, embora tratada por último, é a principal, abarcando todas” (CP 4,4).

A primeira dimensão — o amor fraterno — é essencial, pois sustenta o apoio mútuo e a reciprocidade entre as irmãs. É importante lembrar que, embora vivam em clausura, as religiosas carmelitas vivem em comunidade. Assim como no *Livro da Vida*, Santa Teresa adverte sobre as amizades infrutíferas que podem afastar as religiosas de Deus, partindo de sua própria experiência pessoal.

Quanto à temática do amor, Teresa o aborda de duas maneiras:

uma espiritual, porque parece que nada tem com os sentidos nem com a ternura da nossa natureza a ponto de ser privada de sua pureza; a outra também é espiritual, mas é acompanhada da nossa sensibilidade e da nossa fraqueza. É amor bom, que parece lícito, como o que há entre os parentes e amigos (CP 4,12).

Lembre-mos de que a temática do amor está presente de forma recorrente nos escritos de Edith Stein, especialmente em *Ser Finito e Ser Eterno*, mas também em *A Ciência da Cruz*. De fato, o amor é uma dimensão fundamental na vida cristã — não apenas o amor a Deus, mas também ao próximo — como enfatiza Santa Teresa d'Ávila em suas exortações às filhas espirituais.

A reformadora destaca a importância de bons confessores para as religiosas: homens letrados e instruídos, pois “o conhecimento é muito importante para tudo esclarecer” (CP 5,2). Essa afirmação pode ser correlacionada com a ideia apresentada no primeiro capítulo: Stein foi, sem dúvida, uma mulher de fé, mas também profundamente marcada pela razão e pela sede de conhecimento.

O amor verdadeiro, segundo Teresa, não se confunde com a paixão. Seu modelo é o amor de Jesus pela humanidade: quem ama, cuida do outro, corrige-o quando necessário e deseja seu bem integral. Quanto mais a alma se coloca no caminho de perfeição, maiores serão as tentações que enfrentará. Por isso, é necessário que o indivíduo leve uma vida vigilante e permeada pela oração.

Sobre o sofrimento, Teresa aconselha: “Oh, já que estais livres dos grandes sofrimentos do mundo, sabeis sofrer um pouco por amor a Deus, sem que todos tenham de sabê-lo!” (CP 11,3). A alma que se esforça recebe auxílio de Deus. Na concepção de Teresa, as monjas realizam aquilo que é mais difícil: “Renunciar à liberdade por amor a Deus, entregando-a a outrem e passando por muitos sofrimentos, por jejuns, silêncio, encerramento, assistência ao coro [...]” (CP 12,1).

Essa renúncia à liberdade significa submeter-se à vontade divina, expressa também no voto de obediência a Deus e aos superiores. O verdadeiro servo de Deus oferece sua vida ao Senhor. Por isso: “O verdadeiro religioso ou pessoa de oração que pretende obter graças de Deus não pode recusar o desejo de morrer pelo Senhor e de por Ele sofrer martírio” (CP 12,2).

Recordemos que a própria Teresa, ainda criança, desejava ir à terra dos mouros para ser martirizada por amor a Deus — desejo que ressoa na firmeza de Edith Stein diante dos oficiais da Gestapo. Mesmo em meio ao sofrimento, Stein permaneceu fiel, continuando a servir ao próximo com coragem e entrega.

A vida no mosteiro exige mais do que simples boas intenções ou justificativas racionais. Como afirma Santa Teresa d'Ávila:

Não sei para que está no mosteiro quem não quer carregar uma cruz a não ser aquela que muito se fundamenta em razões; que volte para o mundo, onde também suas razões não serão respeitadas. [...] Esta casa é um céu, se pode haver um na terra. Para quem só

se contenta em agradar a Deus, não dando importância ao seu próprio prazer, leva-se uma vida muito boa. Quem quiser mais alguma coisa tudo vai perder, porque não a pode ter (CP 13,1 e 7).

A vida religiosa, portanto, é marcada pela renúncia e pela entrega radical. Não há espaço para justificativas que busquem evitar a cruz, pois ela é parte essencial do caminho espiritual. A busca por agradar a Deus, e não a si mesmo, é o que transforma o mosteiro em um “céu na terra”. Muitos, no entanto, não compreendem o verdadeiro sentido da contemplação. Há quem a confunda com o simples exercício de refletir diariamente sobre os próprios pecados, atribuindo a esse hábito o título de vida contemplativa. Trata-se de um equívoco. É como conhecer as peças de um jogo de xadrez sem entender as regras que o regem. A contemplação é uma vocação específica, e nem todos são chamados a ela — tampouco é uma condição indispensável para a salvação.

Sobre o sofrimento na vida dos contemplativos, Teresa afirma com lucidez e firmeza...

Assim, os contemplativos devem levar erguida a bandeira da humildade e sofrer todos os golpes sem dar nenhum; porque o seu ofício é padecer como Cristo, levantar bem alto a cruz, não a deixar sair das mãos por mais perigosos em que se vejam; não devem eles dar mostras de fraqueza no sofrimento, pois para suportá-lo receberam esse honroso ofício. Eles devem ver o que fazem, porque, se largam a bandeira, perdida está a batalha (CP 18,5).

A sede a qual o ser humano se encontra só é saciada em Cristo, tal como Ele próprio falou a samaritana (Jo 4:13). Quem desta Verdade beber não terá sede das coisas desta vida, mas sim da outra. Teresa afirma:

Vede que o Senhor convida a todos. Ele é a própria verdade, não há por que duvidar. Se esse convite não fosse geral, Ele não nos chamaria a todos e, mesmo que chamasse, não diria: *Eu vos darei de beber* (Jo 7:37). Ele poderia dizer: “Vinde todos porque, afinal, não perdereis nada; e darei de beber a quem eu quiser”. Mas como Ele disse, sem impor essa condição, “a todos”, tenho por certo que não faltará dessa água viva a todos quantos não ficarem pelo caminho (CP 19,15).

A oração é o caminho de união com Deus, e qualquer um que proponha outro caminho que não seja esse é, segundo Santa Teresa, um enganador. A reformadora não estabelece distinções rígidas entre oração mental e vocal, mas recomenda às irmãs a prática de ambas. A diferença entre elas não reside simplesmente em manter os lábios cerrados ou abertos. Como ela afirma: “Não sabeis como é a oração mental nem como se deve rezar a vocal, nem o que é contemplação, visto que, se o soubésseis, não condenaríeis de um lado o que louvais por outro” (CP 22,2).

Muitas vezes, louva-se a Deus com os lábios, mas a mente e os pensamentos permanecem distantes daquele a quem se dirige a oração. Por isso, a persistência é essencial

para quem deseja progredir na oração mental. Teresa esclarece: “Rezar o Pai-Nosso e a Ave-Maria ou qualquer outra coisa é oração vocal” (CP 25,3).

Como se sabe, Edith Stein foi uma mulher profundamente orante. Essa afirmação é confirmada, por exemplo, pelos testemunhos da Irmã Aldegonde e de Dom Rafael Walzer. A fenomenóloga praticava tanto a oração vocal quanto a mental/contemplativa, passando horas a fio em contemplação diante do crucifixo.

A reformadora, então, faz um convite às irmãs:

Pegai, filhas, a cruz, para que Ele não siga tão carregado, e não nos incomodeis se os judeus vos atropelarem; não vos importeis com o que eles vos disserem, fazei-vos surdas aos seus murmúrios. Tropeçando, caindo com vosso Esposo, não vos afasteis da cruz nem a deixeis. Considerai muito o cansaço com que Ele vai caminhando e quão maior é o Seu sofrimento diante do que padeceis, por grandes que queirais pintar e por muito que queirais sentir vossos penares. Saíreis consoladas deles, pois vereis que são coisa de nada comparadas com os que sofreu o Senhor (CP 26,7).

Aquele que já chegou no caminho de perfeição não pede ao Senhor o livramento “dos sofrimentos, das tentações, nem das perseguições e lutas” (CP 38,1). Deus está em toda parte, no entanto, é preciso ter em mente aquilo que nos diz Agostinho nas *Confissões*: o Deus que ele procurou por muitos lugares foi encontrando dentro de si mesmo, no seu interior, “bastando pôr-se em solidão e olhar para dentro de si, não estranhando a presença de tão bom hóspede” (CP 28,2). Em determinado momento, Teresa convida o leitor a imaginar que exista dentro de nós um palácio de riqueza imensurável, cravejado de ouro e de pedras preciosas. A magnificência do palácio depende do indivíduo, quanto mais limpo e cheio de virtude, mas belo ele será. O Rei se encontra no trono, esse é o nosso coração (CP 28,9). Parece que temos aqui o germe daquilo que depois de alguns anos de experiência dará origem a uma das grandes obras de Teresa acerca da oração, da vida interior e da alma humana, *O Castelo Interior ou Moradas* (1577).

3.3 A Ciência da Cruz: Estudo sobre São João da Cruz

As descobertas feitas por Edith Stein a partir das obras de Santa Teresa, especialmente no que se refere à experiência mística, são aprofundadas em seus estudos sobre a obra de São João da Cruz. As pesquisas que deram origem à *Ciência da Cruz* levaram a autora a reafirmar a importância da interioridade e a redescoberta das dimensões essenciais do ser humano. João da Cruz, de fato, não se preocupa em explicitar essas ideias de forma sistemática; por isso, coube à fenomenóloga extrair dos escritos do místico os fundamentos que ressoam com a abordagem fenomenológica (Ales Bello, 2014, p. 114).

Em 1942, já no convento de Echt, na Holanda, Stein foi convidada pela priora a escrever um estudo por ocasião dos 400 anos do nascimento do santo carmelita. Outro ponto de convergência entre autora e místico é a “situação humana, espiritual e mística de Edith Stein” (Peretti; Oliveira, 2020, p. 74).

Num primeiro momento Stein traz ao leitor fatos fundamentais da vida de João que corroboram com a vivência da Cruz por parte do reformador. Demonstrando que a ciência desenvolvida por João da Cruz parte da realidade concreta e do testemunho de alguém que experimenta profundamente o Eterno. Ao mesmo tempo em que escreve, a autora vivência as suas reflexões e sua entrega total a Deus e ao ideal do Carmelo; João foi fundador da Ordem masculina dos Carmelitas Descalços e pai espiritual das freiras Carmelitas. A obra desenvolvida por Stein é organizada em três partes: *A mensagem da cruz*, *A doutrina da cruz* e *Aceitação da cruz* (Peretti; Oliveira, 2020).

3.3.1 Os primeiros passos de São João da Cruz: mestre da vida interior

João da Cruz, até então conhecido como João de São Matias (seu nome religioso), encontra em Teresa d'Ávila as mesmas aspirações que nutria: a radicalidade do Evangelho, traduzida na estrita observância da regra carmelita. No dia 28 de novembro de 1568, ele, juntamente com outros dois companheiros, compromete-se a viver segundo a regra original da Ordem do Carmo. É nesse momento que assume o nome de João — não mais de São Matias, mas sim da Cruz. A escolha do nome reflete um dos fundamentos centrais da reforma: “A vida dos carmelitas descalços seria seguir a Cristo no caminho da cruz e tomar parte desta cruz” (Stein, 2022, p. 11).

Como observado no capítulo anterior, a prefiguração da cruz como via de união com Cristo é inicialmente descoberta por Stein nos escritos de Teresa, e amadurece na profundidade espiritual das obras de São João da Cruz.

Teresa é a porta por meio da qual Stein entra na profundidade de si, que a levará ao encontro com o Mestre que se encontra na Cruz. Ela própria ao empreender um estudo fenomenológico das principais obras do Doutor Místico, vivencia em sua vida as descobertas que por ele foram feitas. Logo, *A Ciência da Cruz* é o reflexo da experiência vivida de Stein. Ela própria passa pela Noite Escura e Subida ao Monte Carmelo, para finalmente louvar a Deus com a Chama Viva de Amor e o Cântico espiritual. No entanto, ao realizar tal projeto, introjeta no caminho características próprias que partem da sua experiência pessoal, entregando-se totalmente ao Amado, unindo as suas dores ao Cristo crucificado:

Eu falava interiormente com o Salvador e lhe manifestava a minha ciência de que era a sua cruz que o povo judeu começava a carregar. A maioria das pessoas não compreendia isso, mas quem compreendesse devia aceitar essa cruz de bom grado em nome de todos. Eu queria aceita-la, mas ele devia mostrar-me como fazê-lo. Quando terminou a oração, tive a convicção íntima de ter sido atendida. Contudo, eu não sabia ainda em que consistia esse carregar a cruz (Stein, 2018b, p. 539).

No que se refere ao significado de ciência da cruz, a autora afirma:

Quando falamos da “ciência da cruz”, não se há de compreender no sentido usual de “ciência”: não é uma mera teoria, isto é, uma relação de proposições – real ou supostamente – verdadeiras, não é uma estrutura ideal levada a cabo por um processo regular de pensamento. Ela é uma verdade bem conhecida – uma teologia da cruz -, mas uma verdade viva, real e efetiva: tal como uma semente, ela é enterrada na alma, cria raízes e cresce, dá um caráter distintivo à alma e a determina quanto ao que faz ou deixa de fazer, de modo que ela brilha através desse fazer ou deixar de fazer e se torna reconhecível. [...] surge uma concepção de vida, a visão de Deus e do mundo que o ser humano tem, e ela pode, assim, encontrar expressão num modo de pensar, numa “teoria” (Stein, 2022, p. 11).

Para Stein, quando São João da Cruz fala da Cruz, o faz a partir de sua própria vivência interior. No entanto, para que essa ciência se torne uma realidade concreta, é indispensável a abertura à voz de Deus e o distanciamento das preocupações mundanas que conduzem à insensibilidade espiritual. Assim como os santos se abriram à experiência de Deus, o ser humano também é convidado a acolher as verdades da fé e, portanto, a mergulhar na interioridade da cruz — que se transforma, então, em ciência da cruz (Stein, 2022, p. 12). É o próprio Deus que, no mistério e na alma, ensina e educa o ser humano na verdade dessa ciência, compreendida interiormente, mas refletida exteriormente — como vivenciado pela própria Edith Stein.

Para a autora, a natureza artística de São João da Cruz — marcada por sua sensibilidade à escultura e à pintura — influenciou profundamente seus escritos. Seu desejo de expressar em canções e poemas o que se passava no interior da alma revela essa dimensão estética e simbólica. Os poemas são manifestações externas daquilo que ele vivenciava internamente. Como afirma Stein: “Toda verdadeira obra de arte é, ademais, símbolo, sendo indiferente se é assim pela intenção do artista ou não, se ele é naturalista ou simbolista” (Stein, 2022, p. 13).

O símbolo carrega em si uma infinitude de sentidos e significados, sendo uma forma de expressão espiritual. Nesse sentido, “toda verdadeira arte é revelação e toda criação artística, um serviço sagrado” (Stein, 2022, p. 14). Lembremo-nos da emoção que Stein expressa diante de duas obras de arte: o quadro de São Francisco de Assis e as estátuas flamencas da crucificação. Trata-se de uma arte que revela o sagrado.

Mais do que conceber a imagem do Cristo crucificado, o essencial está em configurar-se ao Cristo — um caminho processual de transformação interior. O próprio João da Cruz passa por uma preparação e crescimento espiritual até conceber de forma sólida a mensagem da cruz.

Não se pode determinar com exatidão quando ocorreu o primeiro contato de João com a imagem do Cristo crucificado. O mais provável é que tenha sido por meio de sua mãe, que o levava ainda pequeno à paróquia de sua cidade natal, Fontiveros. O autor também teve contato com a figura da cruz nas oficinas onde trabalhou. Embora sejam apenas suposições, é inegável o “amor prematuramente destacado pela penitência e pela mortificação” (Stein, 2022, p. 17), como se observa em diversos episódios de sua vida: o desprezo pela cama comum e a opção por um leito feito de mato, as poucas horas de descanso, a coleta de esmolas e o serviço aos enfermos.

Foi por meio de sua dedicação aos doentes que João entrou em contato não apenas com os males físicos, mas também com a miséria espiritual e moral. Em meio a essa realidade, manteve-se firme em seu caminho de doação, seguindo fielmente o Cristo crucificado:

Para melhor ouvir a mensagem da cruz, ele recusou a oferta de uma lucrativa posição como capelão em seu hospital e, no lugar, escolheu a pobreza da Ordem Carmelita. Esse mesmo desejo não permitiu que encontrasse paz na observância mitigada dos carmelitas de então e o levou à reforma (Stein, 2022, p. 18).

Assim como João da Cruz, Edith Stein também serviu aos doentes — porém, no contexto da Primeira Guerra Mundial, atuando como enfermeira da Cruz Vermelha, conforme consta no capítulo 1 desta pesquisa. Foi em meio à guerra que ela testemunhou a miséria e a finitude humana, e, tal como o místico carmelita, não encontrou paz em seu espírito até descobrir a pessoa de Jesus. Essa descoberta a levou a abandonar sua carreira como docente para ingressar radicalmente no Carmelo — uma vida profundamente distinta de suas experiências anteriores — enfrentando, inclusive, a oposição familiar, representada sobretudo pela figura materna.

O próprio Cristo, nas Escrituras, atribui diferentes significados à cruz: ela representa sua Paixão e morte, mas também é símbolo do seguimento. A cruz se revela como “símbolo de tudo aquilo que é pesado e opressivo, e tão contrária à natureza humana que, quando a tomamos sobre as costas, é como um caminho em direção à morte” (Stein, 2022, p. 20). Aqueles que desejam seguir a Cristo não devem fugir da cruz, mas tomá-la sobre si diariamente.

Nos escritos de São Paulo já é possível identificar uma espécie de ciência da cruz — “uma teologia da cruz da experiência mais interiorizada” (Stein, 2022, p. 22) — como se observa na Primeira Carta aos Coríntios (1:22–25). A cruz é a mensagem que Paulo transmite

tanto aos judeus quanto aos gentios, pois é por meio dela que a salvação se torna possível para a humanidade. A força salvífica da cruz desperta a vida naqueles que estavam mortos pelo pecado. É justamente essa “força doadora de vida e formadora a que chamamos ciência da cruz” (Stein, 2022, p. 23). O próprio Paulo se configurou à cruz de Cristo (Gl 2:19–20); nessa perspectiva, é preciso morrer e sofrer com Cristo para, então, ressuscitar com Ele e alcançar a vida eterna.

Quem está em Cristo morre para o mundo e traz em si suas marcas, tornando-se um discípulo autêntico de Jesus, assumindo a cruz e crucificando a si mesmo. “A cruz não é fim em si mesma. Ela se levanta bem alto e aponta para cima” (Stein, 2022, p. 24). A cruz é, portanto, o caminho que liga o céu à terra e o humano a Deus.

O sacrifício da missa é a renovação do sacrifício da cruz — o mesmo que ocorreu no Gólgota. A simples imagem do Cristo crucificado era suficiente para levar João ao êxtase. É possível imaginar o impacto do santo sacrifício da missa, considerada por ele a escola por excelência que ensinava o caminho e a sabedoria da cruz. João da Cruz sofreu na carne as dores da cruz: enfrentou rejeições, tentativas de expulsão da ordem, feridas corporais — aproximando-se cada vez mais do cume do Calvário.

Na noite de 3 para 4 de dezembro de 1577, alguns carmelitas calçados, opositores de João, o prenderam em um quarto estreito, com apenas uma pequena fresta. As refeições consistiam em pão e água, que com o tempo passaram a ser oferecidas apenas em algumas sextas-feiras. Além disso, ele foi submetido à violência física. Seu sofrimento foi imenso, mas jamais abandonou o ideal da reforma.

O cárcere de Toledo representou uma dura provação, mas tornou-se uma fonte fecunda de aprendizado sobre a cruz e de união com Deus. “Esta é a grande experiência da cruz em Toledo: o extremo abandono e, mesmo neste abandono, a união com o Crucificado” (Stein, 2022, p. 35). As estrofes da *Noite Escura* e do *Cântico Espiritual* datam desse período de prisão, frutos de uma profunda união com Deus. “Cruz e noite são o caminho para a luz celeste: esta é a boa-nova da cruz” (Stein, 2022, p. 35).

O objetivo de João não era apresentar um tratado teórico sobre mística, mas conduzir as almas por meio de suas obras. Muitos de seus escritos — especialmente os anteriores à prisão — foram destruídos, seja por ele próprio ou por terceiros. Mesmo os quatro tratados principais (*Subida do Monte Carmelo*, *Noite Escura*, *Cântico Espiritual* e *Chama Viva de Amor*), em especial os dois primeiros, nos foram transmitidos de forma incompleta. Como afirma Stein: “A fonte da qual eles se originam é a sua experiência mais íntima” (Stein, 2022, p. 42).

É também a experiência a fonte originária dos escritos da própria autora.

A beatitude e a angústia de um coração afligido e ferido por Deus encontram sua primeira expressão numa confissão lírica: as primeiras trinta estrofes do *Cântico espiritual* tiveram sua origem na prisão, e talvez também o poema *Noite escura*, que serve tanto para o escrito que recebeu esse mesmo nome como para a *Subida do Monte Carmelo*. João os trouxe consigo do cárcere (seja preservados na memória, seja anotados num caderno – a este respeito há testemunhos divergentes) e os apresentou a almas que depositava confiança (Stein, 2022, p. 42).

Posteriormente, o autor é compelido pelos seus filhos e filhas espirituais a aclarar em que consiste os poemas, daí que surge os tratados mais famosos do santo. Observemos que a poesia como expressão da relação íntima com o Divino é observada na vida de Santa Teresa bem como com Edith Stein, como no poema *Signum Crucis* e os *Aforismas do mês de junho de 1940*. Que assim como os poemas de João, são o resultado de uma angústia experimentada pela autora, mas que se tornam uma forma de conexão com Deus, ressignificados como oportunidade de união com o Cristo no mistério da cruz.

Outra fonte fecunda para o autor se encontrava na vida interior das outras pessoas, na filosofia e teologia, e de forma profunda a Sagrada Escritura como fonte de experiência e significação mística, com os usos dos símbolos e das figuras de linguagem como se destaca a nós na Teologia Simbólica, apresentada e desenvolvida pelo Areopagita. João desenvolve os seus escritos principalmente para os frades e as irmãs carmelitas, “cuja vocação específica é a oração interior” (Stein, 2022, p. 43).

3.4 A noite escura da alma: local da purificação e do encontro com Deus

A relação entre a cruz e a noite na espiritualidade de São João da Cruz, como interpretada por Edith Stein, revela uma profundidade simbólica que transcende a mera representação visual. Stein propõe uma leitura fenomenológica desses elementos, compreendendo-os não como imagens estáticas, mas como sinais carregados de sentido histórico e existencial. A cruz, em especial, não é apenas um objeto físico, mas uma ferramenta moldada pela ação humana e transformada, ao longo dos séculos, em símbolo central da fé cristã. Sua força simbólica reside na experiência que ela evoca — sofrimento, redenção, entrega — e na história que a consagrou como caminho de união com Deus. Nesse contexto, Stein afirma:

A cruz, obviamente, não é uma imagem no sentido próprio. [...] Entre a cruz e o sofrimento não há qualquer similaridade imediatamente perceptível, mas também não há uma mera relação de sinal arbitrariamente estabelecida. A cruz adquiriu seu significado através de sua história; ela não é um mero “objeto natural”, mas uma “ferramenta”, finalizada e utilizada pela mão do homem para um objetivo bem definido. Enquanto ferramenta, ela desempenhou na história um papel de

incomparável importância. Todo aquele que vive no círculo cultural cristão sabe sobre esse papel. Com isso, a cruz, em sua forma perceptível, conduz imediatamente à plenitude de sentido na qual está intrincada. Assim, ela é um sinal, mas um sinal que não adquiriu seu significado arbitrariamente, senão que chega a ele por causa de sua efetividade e de sua história. Sua figura visível aponta para a relação de sentido na qual ela se encontra (Stein, 2022, p. 46).

A noite, ao contrário da cruz, apresenta-se como algo natural — é a oposição à luz. Não é um objeto, tampouco uma imagem; manifesta-se como algo invisível e disforme. Apesar dessas características, é perceptível, pois está próxima de nós e do nosso próprio ser. A luz revela; a noite, por sua vez, obscurece e devora. Como afirma Stein: “Nosso próprio ser não apenas é ameaçado de fora pelos perigos ocultos pela noite, mas é afetado interiormente pela própria noite” (Stein, 2022, p. 46). Por meio da noite, somos antecipadamente tocados pela experiência da morte, o que afeta tanto a alma quanto o espírito.

Segundo a fenomenóloga, a noite cósmica possui uma dupla face: a noite escura, que se opõe à noite mágica iluminada pela lua. Ambas são noites, mas na segunda não há escuridão total — os objetos são banhados pela luz lunar, revelando aspectos que não são percebidos à luz do dia. Tanto a noite iluminada quanto a noite totalmente escura possuem seus valores; ambas oferecem possibilidades de aprofundamento interior, favorecendo o distanciamento da agitação diurna.

João da Cruz era profundamente atraído pela noite cósmica e suas variações. Ele contemplava a noite por longos períodos, como se observa no trecho do *Cântico Espiritual*:

A noite sossegada,
Quase aos levantes do raiar da aurora;
A música calada,
A solidão sonora,
A ceia que recreia e que enamora.
(São João da Cruz, 2021a, p. 482)⁴⁴.

João foi um observador exímio da noite, por meio da observação sensível (hilética) e das diferentes nuances da noite o autor traça o cenário interior a partir da realidade sensível, a noite passa de uma realidade externa para uma realidade interna da alma. É o símbolo utilizado pelo autor para descrever mecanismos espirituais. Stein salienta a necessidade de não se confundir a noite mística com relação à noite cósmica. Diferentemente da noite cósmica que adentra em nós por meio do sentido, a noite mística parte do íntimo da alma e afeta apenas a

⁴⁴ Optamos por citar as referências que Stein faz as obras de João da Cruz diretamente a partir da obra do autor. Utilizamos para isso a versão em português *Obras Completas de São João da Cruz* (2021) da editora Cultor de Livros, que traz as quatro principais obras do autor: *Subida ao Monte Carmelo*, *Noite Escura*, *Cântico Espiritual* e *Chama Viva de Amor*.

alma em que surge. Porém, os efeitos provocados são similares aos da noite cósmica: submersão do mundo interior, “ela move a alma à solidão, à desolação e ao vazio, faz cessar a atividade de suas faculdades, faz com que se assuste com os horrores ameaçadores que esconde em si mesma” (Stein, 2022, p. 47).

No que se refere a relação entre a noite cósmica e a mística, a autora afirma:

A noite, porém, seja cósmica ou a mística, é algo sem forma e abrangente, cuja plenitude de sentido apenas pode ser indicada, mas não exaurida. Toda uma visão de mundo e um estado de existência estão decididos aí. Justamente neste ponto é que existe o que há de comum: no fato e no caráter dessa visão de mundo e desse estado de existência. [...] Agora estamos aptos a sintetizar com brevidade a diferença entre o caráter simbólico da “cruz” e da “noite”: a cruz é o marco de tudo aquilo que se encontra em relação causal e histórica com a cruz de Cristo. “Noite” é a expressão cósmica necessária da cosmovisão mística de São João da Cruz (Stein, 2022, p. 48-49).

É de suma importância nesse caminho de compreensão da noite mística e dos ecos que dela saem a canção da *Noite Escura*, fundamental para o desenrolar dos dois tratados de São João da Cruz (*Noite escura e Subida ao Monte Carmelo*):

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada,
Oh! ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada.

Na escuridão, segura,
Pela secreta escada, disfarçada,
Oh! ditosa ventura!
Na escuridão, velada,
Já minha casa estando sossegada.

Era noite tão ditosa,
E num segredo era que ninguém me via,
Nem eu olhava coisa,
Sem outra luz nem guia
Além da que no coração me ardia.

Essa luz me guiava
Com mais clareza que a do meio-dia,
Aonde me esperava
Quem eu bem conhecia,
Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh! noite que me guiaste,
Oh! noite mais amável que a alvorada;
Oh! noite que juntaste
Amado com amada,
Amada já no Amado transformada!

Em meu peito florido
Que, inteiro, para Ele só guardava,

Quedou-se adormecido,
E eu, terna, O regalava,
E dos cedros o leque O refrescava.

Da ameia a brisa amena,
Quando eu os seus cabelos afagava,
com sua mão serena
em meu colo soprava,
e meus sentidos todos transportava.

Esquecida, quedei-me,
O rosto reclinando sobre o Amado;
Tudo cessou. Deixei-me,
Largando meu cuidado
Por entre as açucenas olvidado.
(São João da Cruz, 2021b, p. 329-330).

A poesia *Noite Escura*, de São João da Cruz, é uma joia mística que ilumina o caminho da alma rumo à união com Deus. De suma importância para a compreensão dos tratados *Noite Escura* e *Subida ao Monte Carmelo*, o poema revela, por meio de uma linguagem simbólica e profundamente afetiva, o itinerário espiritual da alma que, inflamada de amor, abandona tudo para encontrar o Amado em segredo. A noite, nesse contexto, não representa ausência, mas sim uma presença transformadora — mais amável que a alvorada — pois é nela que ocorre o encontro íntimo entre Deus e a alma. A luz que arde no coração guia com mais clareza que o sol, e o silêncio da noite favorece a escuta interior. A alma, esquecida de si, reclinase sobre o Amado, e tudo se aquieta: é o êxtase da entrega, a consumação do amor divino.

No mesmo poema, torna-se evidente a angústia experimentada pela alma diante da ausência do Amado. Velasco (2001) refere-se a essa experiência como um “processo de purificação do sentido e do espírito e de disposição da pessoa para a transformação – necessária, dolorosa e por fim gozosa – da união. [...] a noite é vivida e interpretada [...] como o obscurecimento do homem” (Velasco, 2001, p. 213). O ser humano é convidado a purificar-se, a esvaziar-se de si mesmo para que possa encontrar-se com Deus, retirando-se do centro para que o próprio Deus se torne o verdadeiro centro. Aquele que deseja ser tudo, precisa antes tornar-se nada. Como afirma o autor: “O homem, para São João da Cruz, é um ser-para-Deus. Por isso as faculdades espirituais do homem têm de ser transformadas pela tensão, pela relação teologal – fé, esperança e amor – que o dispõe para a plenitude mais além de si mesmo, a plenitude em Deus” (Velasco, 2001, p. 224).

A *Canção da Noite Escura* é, portanto, um cântico de louvor à noite espiritual. A alma que a entoava já atravessou a escuridão e se uniu ao Amado. No entanto, o temor provocado pela noite não é completamente esquecido — ainda restam resquícios dessa experiência. A alma,

por si só, não conseguiria libertar-se dos grilhões da sua natureza sensorial; é Deus quem vem em seu auxílio, e é graças a Ele que ocorre o abandono da dimensão sensitiva da alma.

Esse aspecto será aprofundado ao se distinguir a *noite ativa* da *noite passiva*, como propõe Edith Stein (Stein, 2022, p. 51), revelando as etapas do processo de purificação e união com o Divino.

O desapego é designado como uma noite que alma deve atravessar. Ela o é em sentido tríplice: em vista do ponto de partida, do caminho e do objetivo. O ponto de partida é o desejo das coisas deste mundo, de que a alma deve abdicar. Essa abdicção, porém, a coloca na escuridão e como que nada; é por isso que se chama ‘noite’ (Stein, 2022, p. 51).

Esse desapego inicial provoca certo desespero na alma, considerando a mudança radical pela qual ela passa. Entretanto, mesmo diante da escuridão, existe um caminho mais seguro: o da fé, que conduz a alma ao objetivo da união com Deus. Como afirma Stein: “Mas não é um caminho natural, pois, em comparação com o olhar do entendimento natural, a fé é um conhecimento escuro: ela nos torna familiarizados com algo, mas não chegamos a enxergá-lo” (Stein, 2022, p. 51). A fé é, portanto, esse salto no escuro — não uma escuridão absoluta, mas uma escuridão da meia-noite, marcada pelo cessar da atividade dos sentidos e pela suspensão do conhecimento natural.

3.4.1 A Noite dos Sentidos e A Noite do Espírito

João da Cruz define o ponto de partida como a “noite escura dos sentidos”. É por meio dos sentidos que o conhecimento chega até nós; no entanto, é necessário purificá-los. Com a chegada dessa noite, a vida que antes parecia confortável revela-se insatisfatória, dada sua incompatibilidade com a luz divina. Torna-se, então, necessária uma purificação profunda — como arrancar as raízes que impedem a presença de Deus na alma. Essa ação exige da alma um combate contra si mesma, moldado pelo acolhimento da cruz e pela entrega total a Deus.

Ao citar João, Stein afirma: “Travar a luta ou tomar a própria cruz quer dizer entrar ativamente na noite escura” (Stein, 2022, p. 53). A entrada ativa na noite escura dos sentidos representa a aceitação livre da cruz — um carregar insistente e perseverante. É importante destacar a necessidade de “morrer” para o pecado. Na noite ativa, é o próprio ser humano que inicia o processo de ascese, com o auxílio da graça divina. No entanto, essa ação humana mostra-se insuficiente. É nesse ponto que se inicia a *noite passiva*, na qual o agente é o próprio Deus:

Por mais que procure ajudar-se, não pode, com sua indústria, purificar-se ativamente, de modo a ficar disposta, no mínimo ponto, para a divina união da perfeição do amor,

se Deus não a toma pela mão e purifica Ele próprio naquele fogo obscuro para a alma, como e no modo que havemos de dizer (NE I, cap 3, 3).

Apesar de todo sofrimento e desolação em que passa a alma, a constância na oração é essencial, assim como afirma Teresa na sua autobiografia; A noite dos sentidos é um processo de purificação, o inicial no caminho de ascese da alma. “A noite dos sentidos foi para ela a porta estreita (Mt 7:14) que conduziu à vida” (Stein, 2022, p. 58). Após a noite dos sentidos o caminho continua rumo a noite do espírito, que se demonstra como uma via para os avançados na vida interior. “No mesmo passo da morte do homem sensitivo acontece o surgimento do homem espiritual” (Stein, 2022, p. 60).

A fé é fundamental na noite do espírito, para entendermos em que consiste é necessário compreender o que João entende por espírito e fé. A fé se mostra à alma como noite completamente escura, logo que está para além do conhecimento natural, por isso crer, como sinônimo de fé é fundamental à compreensão. Quem não possui uma experiência de fé dificilmente entenderá as verdades que advém dessa. É como a compreensão da noção de cores para um cego de nascença. “[...] a fé é uma noite escura, mas também ela é um caminho: um caminho que conduz ao objetivo ao qual se dirige a alma, à união com Deus” (Stein, 2022, p. 63). Para alcançar o sobrenatural, a alma deve se despojar do natural — ou seja, desapegar-se dos sentidos e do entendimento humano — alicerçando sua caminhada na noite espiritual por meio da fé. Essa fé, como vimos anteriormente, não é uma luz clara, mas uma luz interior que guia na escuridão, exigindo confiança e entrega total.

No que se refere ao conceito de união, Edith Stein, ao citar São João da Cruz, esclarece:

[...] não aquela união essencial de Deus com todas as coisas, pela qual elas são mantidas em seu ser, mas uma ‘união e transformação da alma em Deus através do amor’. Esta não existe sempre como aquela, mas apenas ‘quando a alma chegou a uma semelhança de amor’. Aquela união é natural; esta, sobrenatural. A sobrenatural ocorre quando a vontade da alma e a vontade de Deus são fundidas em uma só, de modo que nada haja em uma que poderia causar relutância na outra (Stein, 2022, p. 64).

Esse trecho revela uma distinção fundamental entre dois tipos de união: a união natural, que é ontológica e universal — Deus sustenta todas as coisas em seu ser — e a união sobrenatural, que é fruto da transformação interior da alma por meio do amor. Essa união sobrenatural não é automática nem garantida; ela exige que a alma se configure ao amor divino, alcançando uma semelhança tal que sua vontade se funde à vontade de Deus.

Stein, ao interpretar João da Cruz, mostra que essa fusão não é apenas mística, mas também ética e existencial: é preciso que não haja resistência interior, que a alma esteja

plenamente disponível ao movimento de Deus. Trata-se de uma união dinâmica, que só se realiza quando há correspondência amorosa e entrega total — o ápice da vida espiritual.

Para que a união com Deus ocorra, exige-se da alma uma atitude de despojamento, que se realiza no “entendimento através da fé, na memória através da esperança e na vontade através do amor” (Stein, 2022, p. 65). Por meio da fé, reconhece-se a limitação do entendimento humano e, ao mesmo tempo, a grandeza de Deus. A esperança conduz a memória ao vazio, pois sua atenção se volta para aquilo que ainda se espera alcançar. O amor, por sua vez, liberta a vontade de todos os apegos e a orienta exclusivamente para Deus, tornando-se um dever espiritual.

O caminho proposto é estreito — o caminho da cruz — marcado pela renúncia radical e plena, pela “morte” dos sentidos e da parte espiritual, para que a alma possa ser inteiramente preenchida por Deus.

Stein, ao citar João da Cruz, afirma:

Não cabe nesta senda mais que a negação e a cruz. Tomando esta por báculo em que se apóie, com grande facilidade e desembrço se eleva a alma. Nosso Senhor, por São Mateus, nos diz: “O meu jugo é suave e o meu fardo é leve” (Mt 11,30). [Mas este fardo é a cruz]⁴⁵. Com efeito, se a alma se determinar generosamente a carregar esta cruz, querendo deveras escolher e abraçar com ânimo resoluto todos os trabalhos por Deus, achará grande alívio e suavidade para subir neste caminho, assim despojada de tudo e sem mais nada querer. Se pretender, porém, guardar para si alguma coisa, seja temporal, seja espiritual, não terá o verdadeiro desapego e abnegação; portanto, não poderá subir por esta estreita senda até o cume (SMC II, cap. 7,7 *apud* Stein, 2022, p. 66-67).

Para Edith Stein, a grande verdade descoberta de João e a sua mensagem é “a união com Deus; nosso caminho, o Cristo crucificado, o tornar-se um com ele na crucificação. O único meio hábil para isso é a fé” (Stein, 2022, p. 68), logo o caminho daqueles que desejam se unir ao Cristo é o caminho da Cruz, a autora experimentará em sua vida a concretude dessa verdade.

A fé é o caminho que conduz a alma à união com Deus, logo que desvela Deus tal como ele é: “infinito e como uno e trino” (Stein, 2022, p. 69). A questão da infinitude ou eternidade de Deus é abordado pela autora em *Ser Finito e Ser Eterno* (1936).

O caminho a que deve percorrer a alma é longo, o Senhor a conduz de forma gradual ao cume, primeiramente lhe comunica as coisas espirituais por meio das imagens e vias sensíveis, é aqui que ocorrem as visões da imaginação, aqui se insere o fenômeno místico a partir da dimensão hilética. Se no antigo testamento Deus se manifestava por meio de visões e revelações, em Cristo tudo foi revelado, tudo foi dado. O estado de união da alma é tão sublime

⁴⁵ Esse acréscimo é feito por Stein, não se encontra no texto original de João da Cruz.

que produz conhecimentos que lhe são impressos, como momento tão salutar, torna-se difícil a alma exprimir de forma profunda o que se passou, apenas a experiência em termos gerais. Que, no entanto, se demonstram insuficientes para exprimir a complexidade do fato ocorrido (Stein, 2022, p. 76).

A alma não alcança por si mesma a tais conhecimentos, se os alcança é graças a Deus que os permite. No que se refere ao entendimento, João afirma:

Porque, como está recolhido e unido à verdade que o ocupa, e o Espírito divino também lhe está unido naquela verdade -, como sempre o está com toda verdade – por meio dessa comunicação do entendimento com o Espírito Santo, vão se formando no interior e sucessivamente as demais verdades relacionadas à primeira, abrindo para isto a porta e dando luzes o Espírito de Deus, supremo Mestre; pois esta é uma das maneiras usadas pelo Espírito Santo para ensinar (SMC II, cap. 29, 1).

A verdadeira transformação da alma ocorre de fato na noite do espírito, a profundidade da vida mística, os processos até aqui foram um limiar, uma etapa inicial de um processo radical e profundo. De acordo com Stein, João acredita que a “alma é, segundo sua essência, espírito, e, segundo sua essência mais íntima, é capaz de receber tudo que é espiritual: Deus, puro espírito, e tudo o que ele criou e que também é espiritual em sua essência mais íntima” (Stein, 2022, p. 117-118). No entanto, a alma se encontra velada pela corporalidade, mas que lhe é importante, tendo em vista que é por meio dos sentidos corporais que capta aquilo que é material. Assim como afirma na análise do *Castelo Interior*, a fenomenóloga enfatiza a necessidade do espírito se libertar daquilo que lhe separa de Deus, bem como daquilo que d’Ele não advém, o processo é realizado por meio da noite ativa do espírito (Stein, 2022, p. 118).

Assim como Cristo passou pela cruz, cabe a alma viver o mesmo processo de crucificação e morte, “morte” da parte sensitiva e espiritual, que conduz a alma a união com Deus (Stein, 2022). Podemos compreender, portanto, a noite escura como um processo de transformação, de forma mais específica de purificação do sujeito humano, bem como de uma interioridade profunda, o mergulho no Absoluto que ao mesmo tempo que se vela se desvela ao humano. No entanto, graças a perfeição e pureza desse ser, se faz necessário, um despojamento para que a criatura encontre o seu Criador, é a alma (amada) que vai ao encontro de Deus (Amado), mas é o Ele que permite tal encontro, agindo sobre ela.

Acerca da noite escura do espírito, João afirma:

[...] em pobreza, desamparo e desarrimo de todas as minhas apreensões, isto é, em obscuridade do meu entendimento, angústia de minha vontade, e em aflição e agonia quanto à minha memória, permanecendo na obscuridade da pura fé – que é na verdade noite escura para as mesmas potências naturais -, só com a vontade tocada de dor e aflições, cheia de ânsias amorosas por Deus, saí de mim mesma. Saí, quero dizer, do

meu baixo modo de entender, de minha fraca maneira de amar, e de meu pobre e escasso modo de gozar de Deus, sem que a sensualidade nem o demônio me tenham podido estorvar. Esta saída foi grande sorte [...] para mim, porque, em acabando de aniquilar e sossegar as potências, paixões e apetites, nos quais sentia e gozava tão baixamente de Deus, passei do trato e operação humana que me eram próprios, a operação e trato divino. A saber: meu entendimento saiu de si, mudando-se, de humano e natural, em divino. Unindo-se a Deus [...] já não compreende pelo seu vigor e luz natural, mas pela divina Sabedoria à qual se uniu. Minha vontade saiu também de si, tornando-se divina; unida agora com o divino amor, já não ama baixamente com sua força natural, e sim com a força e pureza do Espírito Santo, não mais agindo de modo humano nas coisas de Deus. E a memória igualmente há trocado suas lembranças em apreensões eternas de glória. Enfim, todas as forças e afeições da alma, passando por esta noite e purificação do velho homem, se renovam em vigor e sabores divinos (NE II, cap. 4,1-2).

O processo de purificação não é apenas noite, também possui a dimensão da pena e do tormento, que advém por meio de duas causas: A sabedoria divina é tão infinita que excede a capacidade de apreensão da alma, por isso que essa sabedoria é identificada com as trevas. A segunda é a imperfeição da alma que se demonstra na sua impureza, logo, se torna dolorosa e penosa. Ao mergulhar em Deus a alma compreende sua pobreza e miséria, ao passo que sente um profundo vazio naquilo que se refere aos bens “temporais, naturais e espirituais” (Stein, 2022, p. 123), poderíamos compreender essa situação como uma espécie de crise, mas que significa verdadeiramente um estado proporcionado por Deus no processo de purificação da alma por meio do espírito, para que “limpa” possa se unir ao espírito de Deus conforme a gradação que Ele deseje conceder (Stein, 2022).

No entanto, o processo de purificação assim como a sua intensidade pode variar, normalmente dura anos a fio, mas com breves intervalos, sendo estes momentos de contemplação não uma forma de purificação, mas demarcado pelo amor de Deus:

Todas estas aflitivas purificações do espírito sofre a alma para nascer de novo à vida do espírito, que se realiza por meio desta divina influência. Com essas dores vem a dar à luz o espírito de salvação [...] Além do mais, por meio desta noite contemplativa, a alma dispõe para chegar à tranquilidade e paz interior que ultrapassa todo o sentido, como diz a Glosa (Fl 4,7); por isto é necessário ser a alma despojada de toda paz interior que, envolta como estava em tantas imperfeições, na verdade não era paz. Podia a alma estar persuadida de que era, porque lhe agradava ao gosto, e duplamente a satisfazia [...] (NE II, cap. 9,6).

Na noite do espírito as imperfeições da alma são purificadas, o fogo inicial que a incendeia e inflama é o amor. Tal como se destaca no segundo verso do poema *Noite escura* “De amor em vivas ânsias inflamada”. É um amor apaixonante, uma inflação do espírito, que se distingue da parte sensorial, reforçando assim as diferenças entre as partes espiritual e sensitiva.

A purificação da alma através desse fogo abrasado em amor, escuro e espiritual, corresponde à purificação do espírito na vida futura através de um fogo escuro e material. Assim, a alma alcança a pureza de coração, que nada mais é do que a graça e o amor divinos. É a sabedoria divina, que purifica e ilumina as almas na contemplação escura. É a mesma sabedoria que livra os anjos da ignorância. É a mesma luz divina que ilumina os anjos, que vai descendo degrau e degrau das hierarquias mais elevadas até a mais inferior, e, desta última, finalmente chega os homens (Stein, 2022, p. 131).

Santa Teresa no *Livro da vida*, como visto no capítulo anterior, define Deus como a verdadeira Sabedoria, sendo Ele em si a sabedoria. Nessa perspectiva, Stein concorda com a ideia defendida pela reformadora. É Deus em sua infinita bondade que se comunica aos homens e transmite-lhes sua sabedoria, entretanto, de forma limitada, tendo em mente a fragilidade do humano, logo o finito não é capaz de conter em si a grandiosidade completa e eterna que caracteriza Deus.

Os sofrimentos que a alma passa na noite dos espíritos, levam-na a um renovo. Nesse estágio o entendimento humano ao se unir a iluminação sobrenatural, torna-se divino. A alma como um todo se direciona aos bens celestiais. A aridez e a escuridão são fortes indícios que Deus conduz a alma a liberdade de si mesma. No que se refere ao sofrimento, Stein ao citar João, afirma:

O caminho do padecer é mais seguro, e até mais proveitoso, do que o do gozo e da atividade [...] porque no padecer a alma recebe forças de Deus, enquanto no agir e gozar exercita suas próprias fraquezas e imperfeições; depois, porque no padecer há exercício e aquisição de virtudes, e a alma é purificada, tornando-se mais prudente e avisada. A noite escura da contemplação absorve e embebe a alma de tal maneira e a aproxima tanto de Deus que ele mesmo a toma sob sua proteção e a livra de tudo aquilo que não é ele. Como a alma está aqui passando por uma cura que lhe deve trazer sua saúde – que é o próprio Deus –, então sua majestade a mantém em dieta e abstinência com relação a todas as coisas e lhe tira o apetite para tudo (NE II, cap.16,9-10 *apud* Stein, 2022, p. 136).

A escada secreta a que se refere João no verso “Pela secreta escada disfarçada”, é a contemplação escura, é “secreta enquanto sabedoria mística de Deus que é infundida através do amor de maneira misteriosa” (Stein, 2022, p. 137). É o mergulho no inefável e nos mistérios de sua infinitude, somente Ele é capaz de entender os caminhos por meios dos quais conduz a alma, é uma escuridão que ao mesmo tempo que purifica e é trevas, ilumina-se (Stein, 2022). Nesse momento Stein retoma a ideia que por ela foi aprofundada no comentário e análise do *Castelo Interior*. É no íntimo da alma que Deus se revela e se comunica com alma de forma puramente espiritual, estando além da capacidade dos sentidos interiores e exteriores, os silenciando. Os sentidos não compreendem e são incapazes de entender a linguagem dessa comunicação, assim como de repetir aquilo que fora dito.

Edith Stein ao citar João afirma que a sabedoria mística é chamada secreta:

porque possui a qualidade de esconder em si a alma [...], e por vezes a absorve de tal maneira e a engolfa em seu abismo secreto que ela consegue reconhecer claramente quão apartada está de todas as criaturas. Assim lhe ocorre como se a tivessem colocado numa solidão amplíssima e de grande profundidade, onde nenhum ser humano pode penetrar, em um deserto imensurável, ilimitado em todas as direções. E isso lhe é tanto mais confortável, benfazejo e amável quanto mais profundo, amplo e ermo ele seja. E a alma se sente tanto mais escondida quanto mais se veja elevada sobre todo ser criado. E esse abismo da sabedoria eleva e enriquece a alma grande medida: ele a encerra nas veias da ciência do amor e a faz conhecer quão fundo estão as criaturas em comparação ao conhecer e ao sentir divinos, que são sublimes, e também faz com que veja quão baixos, insuficientes e inadequados são todos os termos e palavras com as quais se fala das coisas divinas nesta vida, e como é impossível conhece-los por via natural tais como eles são (NE II, cap. 17,6 *apud* Stein, 2022, p. 138).

Esse conhecimento não advém da sabedoria humana, mas antes da sabedoria mística de Deus. No processo de união as virtudes teológicas são de suma relevância:

[Tal, então, o disfarce com o qual a alma sobe até Deus na noite da fé. Fé, esperança e caridade lhe dão a preparação mais oportuna para a união:] A fé esvazia e obscurece o entendimento de todo o seu conhecimento natural e assim o prepara para a união com a sabedoria divina. A esperança esvazia e separa a memória de toda posse das coisas criadas [...] e a coloca em posse daquilo que ela espera [...]. De igual maneira, a caridade esvazia as afeições e apetites da vontade de tudo aquilo que não é Deus e os direciona apenas para ele [...]. Pois já que [...] essas virtudes têm a tarefa de separar a alma de tudo aquilo que é menos do que Deus, elas têm por consequência a sua união com Deus (NE II, cap. 21,11 *apud* Stein, 2022, p. 144).

Deus é por excelência o espírito puro e o arquétipo de todo ser espiritual. O espírito criado é uma imagem incompleta de Deus, logo que Ele é o sumo perfeito. “Enquanto *imagem*, é semelhante a Deus; enquanto *limitada*, é o contrário de Deus” (Stein, 2022, p.150). De acordo com Stein, todo humano é um ser dotado de liberdade que de forma cotidiana se depara com escolhas, a autora retoma aqui o pensamento de Santa Teresa acerca da habitação de Deus no mais íntimo da alma, Ele permanece só até que a alma o alcance por meio da mais perfeita união de amor, realizada na sétima morada, onde ocorre o matrimônio místico (Stein, 2022, p. 157).

Stein, em dado momento, apropria-se novamente acerca do tema da verdade:

Aquele que procura a verdade vive predominantemente no ponto do coração da atividade intelectual investigativa; se ele realmente se ocupa em buscar a verdade (e não uma mera coletânea de conhecimentos particulares), então talvez ele esteja mais próximo do Deus, que é a verdade, e de seu próprio âmag, do que ele mesmo o saiba (Stein, 2022, p. 158).

Por meio da autobiografia de Teresa d’Ávila, como foi melhor apresentado no primeiro capítulo, Stein descobre a verdadeira fé (Stein, 2022, p. 543). Na obra *A Ciência da Cruz: Estudo sobre São João da Cruz*, a fenomenóloga diz que no *Castelo interior*, Santa Teresa afirma que foi por meio da oração de união que alcançou o conhecimento da verdade de fé: “de

que Deus se encontra em cada coisa através de sua essência, sua presença e seu poder” (5M 1,10 *apud* Stein, 2022, p. 161).

João e Teresa concordam nesse aspecto, o reformador o sabe enquanto teólogo, mas Teresa o descobre por meio de suas experiências. João e Teresa concordam com a ideia da inabituação de Deus por meio da graça, no entanto, diferem acerca da presença que sustenta no ser, que se mostra como algo comum a todas as coisas criadas. “Deus pode estar com ‘essência, presença e poder’ na alma sem que ela o saiba ou o queira, mesmo quando ela vive empedernida em pecados e muito afastada de Deus” (Stein, 2022, p. 162). A inabituação da alma só é possível por meio da livre aceitação da graça santificante, o íntimo da alma é o lugar do encontro pessoal com Deus, local de sua morada, no entanto, cabe também a alma buscar livremente a união com Deus. No matrimônio místico Deus se revela a alma de maneira singular, aqui a união é com o Deus trinitário, a conexão é com as três pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo (Stein, 2022).

A *Subida do Monte Carmelo* tem como temática principal a escuridão da fé, a fé aqui é designada como uma escuridão de meia-noite, devemos abdicar de forma total da luz do conhecimento natural para acolhermos a luz advinda da fé. Deus é amor, e unir-se a Ele é ser inundado por esse amor. De acordo com a autora, na Paixão e morte de Cristo os pecados da humanidade foram consumidos pelo fogo, quem quer aceitar a Cristo necessita se colocar no em seu caminho e seguimento, Ele próprio nos conduz “por sua Paixão e cruz à glória da Ressureição” (Stein, 2022, p. 176). A contemplação é justamente a expiação/purificação que conduz a união bem aventurada de amor. Portanto, a Cruz possui uma dupla realidade: a morte, mas também a ressurreição, vida nova. Após a escuridão da noite escura a alma avança a chama viva de amor que é o próprio Deus.

3.5 A Cruz como caminho de Ressureição

Até o presente momento abordamos de formas mais incisiva dois dos quatro tratados do doutor místico, a *Noite Escura* e a *Subida ao Monte Carmelo*. Após esse longo processo de purificação a alma se aproxima cada vez mais do matrimônio místico. É aqui que se insere a *Chama Viva de Amor* e o *Cântico Espiritual*.

A poesia mística de São João da Cruz alcança seu ápice na expressão lírica da união da alma com Deus. O poema, extraído da *Chama Viva de Amor*, é uma verdadeira canção feita pela alma em estado de íntima comunhão com o Divino. Aqui, o amor não é apenas sentimento, mas força transformadora que fere, purifica e consome suavemente o centro mais profundo do ser. A linguagem é marcada por imagens intensas e paradoxais — ferida que cura, morte que gera vida, luz que brota das cavernas do sentido — revelando o mistério da experiência mística.

A alma, já transfigurada pelo amor, canta com ternura e êxtase o toque delicado de Deus, que habita secretamente em seu interior. Trata-se de uma poesia que não apenas descreve, mas encarna o movimento da alma em direção ao Amado, revelando o dinamismo da graça e da entrega total. É a celebração da união espiritual, onde o humano é elevado ao divino, e o amor se torna linguagem última entre criatura e Criador.

Canções feitas pela alma na íntima união com Deus

Oh! chama de amor viva
 Que ternamente feres
 De minha alma no mais profundo centro!
 Pois não és mais esquiva,
 Acaba já, se queres,
 Ah! Rompe a tela deste doce encontro.
 Oh! cautério suave!
 Oh! regalada chaga!
 Oh! branda mão! Oh! toque delicado
 Que a vida eterna sabe,
 E paga toda dívida!
 Matando, a morte em vida me hás trocado.

Oh! lâmpadas de fogo
 Em cujos resplendores
 As profundas cavernas do sentido,
 - Que estava escuro e cego -
 Com estranhos primores
 Calor e luz, dão junto a seu Querido!

Oh! quão manso e amoroso
 Despertas em meu seio
 Onde tu só secretamente moras:
 Nesse aspirar gostoso,
 De bens e glória cheio,
 Quão delicadamente me enamoras!
 (São João da Cruz, 2021c, p. 706).

Nesse momento a alma sai da noite e se encontra imersa em Deus, as exclamações presentes no poema como “oh” e “quão”, procuram expressar esse estado de êxtase, aqui a Paixão dá lugar a Ressurreição. “A vida nova nasceu da morte, a glória da Ressurreição é o prêmio pela perseverança fiel na noite e na cruz” (Stein, 2022, p. 178). De acordo com Stein, a chama viva de amor é a segunda pessoa da Trindade, o Espírito Santo, sentido mais profundamente pela alma agora, um fogo transformador que queima e produz labaredas, o mais puro amor de Deus, nesse instante Deus se torna sua fortaleza:

pois já não somente não és obscura como outrora, mas, ao contrário, és a divina luz de meu entendimento com a qual te possa olhar. E em vez de causares desfalecimento à minha fraqueza natural, agora és a fortaleza de minha vontade, com que te posso amar e em ti achar meu gozo, já estando eu toda transformada em teu divino amor. Já não es peso e angústia para a substância de minha alma, mas sim glória, deleite e dilatação dela (ChV I,26).

A alma anseia pelo matrimônio místico; contudo, para que a união perfeita com Deus se realize, é necessário romper com todas as barreiras que a distanciam do Divino. Essas barreiras se manifestam em três dimensões: temporal, natural e sensível. As duas primeiras devem ser rasgadas ainda durante a *noite escura da alma*; a última é rompida no estágio derradeiro. Ao ultrapassá-la, a alma encontra-se com Deus de forma sublime e, após esse encontro, passa a perceber com maior clareza as fragilidades da vida terrena.

A ação do Espírito não se encerra nesse momento; ao contrário, como um médico zeloso, Ele continua a cuidar das chagas da alma. Esta é ferida por amor — como por um serafim com uma flecha flamejante — imagem que remete ao relato de São João da Cruz e encontra confirmação na experiência da transverberação de Santa Teresa, conforme analisado mais profundamente no capítulo 2 desta pesquisa.

Stein relata que, em alguns casos, essas feridas espirituais se manifestam visivelmente no corpo, como no caso de São Francisco de Assis, cujos estigmas foram impressos por um serafim. Também há registros semelhantes em santos modernos, como São Pio de Pietrelcina.

Sobre a cruz, João da Cruz afirma: “Tomai a cruz sobre vós e bebei fel e vinagre puro. Considerai isso como grande sorte, pois, se morreres para o mundo e para vós mesmas, vós chegareis a uma vida para Deus no deleite do espírito” (ChV II,27–28 *apud* Stein, 2022, p. 191).

De acordo com Stein, podemos entender as palavras ‘vida’ e ‘morte’ empregada no poema da seguinte maneira:

Sob “vida” há de se entender dois sentidos, a saber, a visão beatífica de Deus, à qual apenas podemos chegar através da morte natural, e a vida espiritual perfeita na união de amor com Deus: a isso é que conduz a mortificação de todos os vícios e apetites, e da sua própria natureza. O que a alma chama de “morte” é “todo o homem velho, [...] o uso da memória, do entendimento e da vontade que se ocupam com as coisas deste mundo, [...] e os apetites e gostos dirigidos às criaturas” (Stein, 2022, p. 191).

A alma se torna nova criatura em Deus, os apetites não lhe dominam, é Cristo que abita o seu ser (Gl 2,20), dando-lhe apoio e sempre a renovando. As imagens, as metáforas utilizadas para expressar a união com Deus são tentativas, ainda que falhas de transmitir em palavras aquilo que fora experimentado, “pois a transformação da alma em Deus é algo indizível” (ChV III,8 *apud* Stein, 2022, p. 194).

Toda a glória do Alto preenche as potências da alma, que são a memória, o entendimento e a vontade. João as define e as compara à cavernas que só se preenchem totalmente com o infinito que é Deus: “A primeira caverna é o entendimento, seu vazio é a sede de Deus, e ela anseia pela sabedoria divina. A segunda caverna é à vontade, que tem fome de Deus e anseia

pela perfeição de amor. A terceira caverna é a memória, que se consome ansiando pela posse de Deus” (Stein, 2022, p. 196).

De acordo com Stein, a *via crucis* nos é apresentada nas duas primeiras obras de São João: *A Subida ao Monte Carmelo* e a *Noite Escura*, as duas obras destacam o fundamento da experiência, a união só é alcançada por meio “da cruz e da noite, da morte do homem velho” (Stein, 2022, p. 205). As obras de João são o resultado de sua experiência, que encontra na poesia uma forma de expressão poética e mística.

O *Cântico Espiritual* é marcado por múltiplas imagens e pensamentos, o que o diferencia do poema *Noite escura* e da *Chama viva de amor*. A canção é permeada pelo movimento, além de reproduzir em si a profundidade do processo místico. É perceptível que a alma que o escreve está profundamente imersa em Deus. Stein ao citar João, afirma:

Ele acredita que “a sabedoria mística [...] não há mister ser entendida distintamente para produzir efeito de amor [e entusiasmo] na alma”⁴⁶. E assim o espírito que infundiu seu amor em uma alma dará acesso a outras almas amantes para a expressão misteriosa daquele amor. O santo não deseja pôr obstáculos a essas moções do espírito. Por isso é que ele diz que suas próprias explicações não são vinculantes. Ao lermos as explicações, ficamos sinceramente gratos por elas; pois o contraste entre o impulso poético-místico do *Cântico* e o estilo bem diferente da interpretação é sentido muito mais profundamente do que na *Subida* e na *Noite* (Stein, 2022, p. 215-216).

O poema trata justamente de uma alma que se encontra avançada no caminho de Deus, rumo ao alto grau de perfeição, o matrimônio espiritual. O texto faz paralelo com o *Cântico dos Cânticos*, lembre-nos que João era um profundo conhecedor das Escrituras. No texto, é perceptível que a alma tocada intimamente por Deus não encontra repouso algum enquanto não se vê face a face com Deus, adentrando cada vez mais profundamente em si e no contato com o Amado, o próprio Deus a conduz nessa profundidade. O cântico nos apresenta a passagem do sponsório ao matrimônio místico.

A alma assume o papel de esposa de Deus, Ele se torna o seu tudo, na canção a alma busca o Amado e não encontra a paz até encontrá-lo (Stein, 2022). A própria Stein, vivenciou esse anseio, essa procura pelo Amado, no caso a amada Verdade, e somente encontrou paz ao se ver face a face com o Senhor. Rumou a psicologia, a fenomenologia, mas foi dentro de si, no seu íntimo que o Amado a aguardava. E ao encontrá-lo se sente extasiada, e completa o seu matrimônio com o Amado na revelação do mistério da Cruz como caminho de seguimento.

João diferencia o aspirar Deus na alma de aspirar pela alma:

Na verdade, é grande a diferença que há entre aspirar Deus na alma, e aspirar pela alma. Na primeira destas expressões, é significada a infusão de graças, virtudes e dons,

⁴⁶ *Cântico espiritual*, prólogo, 3.

pelo mesmo Deus. Na segunda, trata-se da moção e toque de Deus nas virtudes e perfeições já concedidas, tendo por fim renová-las e despertá-las, de modo a darem admirável fragrância de suavidade à alma. É assim como resolver as espécies aromáticas: na ocasião em que são movimentadas, trespalam abundantemente o seu perfume, o qual antes não era tão forte nem percebia tanto (CE canção XVII, 5).

De acordo com a autora, o mistério da Encarnação é fundamental para a compreensão da união mística, pois está intrinsecamente relacionado à Crucificação e à Redenção. A Encarnação é a condição para esse padecimento redentor, e a natureza humana — enquanto capaz de sofrer e realmente sofredora — torna-se instrumento da salvação: “A Encarnação é condição para esse padecimento, e a natureza humana, enquanto capaz de sofrer e realmente sofredora, instrumento da Redenção” (Stein, 2022, p. 236).

No estado do matrimônio místico, a alma não se encontra totalmente imersa na ignorância; ela possui certo conhecimento da condição em que se encontra. É capaz de “aspirar a brisa” que advém do Espírito Santo, sinal de que já participa, ainda que de forma velada, da presença e da ação divina em seu interior.

É a noite escura da contemplação, a morte de cruz do ‘homem velho’. A noite é tão mais escura, e a morte, tão mais agonizante, quanto mais poderosamente esse cortejo divino de amor tomar a alma, e quanto mais desimpedidamente ela se abandonar a ele. [...] a união nupcial da alma com Deus é o objetivo para o qual ela foi criada; ela foi comprada através da cruz, realizada na cruz e está selada por toda eternidade com a cruz (Stein, 2022, p. 250).

É de se imaginar que esse apreço de João se dava apenas na esfera intelectual, o que seria um erro, logo, que sua devoção se demonstrava concreta no amor a imagem do crucificado e na mansidão com que recebia as agruras da vida, imitando em sua vida as atitudes do Cristo. O reformador conseguiu unir em sua vida a teoria e a prática de forma harmônica, configurando seus passos aos passos do Senhor, e seus sofrimentos aos sofrimentos de Cristo, recebendo com doçura o peso da Cruz, confiando sempre no Senhor que na sua concepção é a vida (Stein, 2022).

3.6 O testemunho de Irmã Teresa Benedita da Cruz: fenomenóloga e mística da Cruz

Após sua conversão e batismo na Igreja Católica, Edith Stein atuou, entre os anos de 1923 a 1931, “como professora no Instituto Magistral de Santa Madalena de Spira e como conferencista na Alemanha, Polônia e Áustria, tornando-se conhecida nos ambientes intelectuais e nos grupos de jovens e círculos feministas católicos” (Peretti; Zeferino, 2018, p. 112). Durante esse período, ministrou palestras sobre o papel, a vocação e a profissão da mulher, contribuindo significativamente para o debate sobre a presença feminina na sociedade e na Igreja.

Antes de ingressar no Carmelo, Stein escreveu, em 14 de outubro de 1933, uma carta ao Papa Pio XI, na qual denunciava os perigos da política antisemita promovida pelo governo nazista. Ao contrário do que muitos imaginam, sua entrada no Carmelo não foi uma fuga dos horrores do regime, mas sim uma decisão profundamente refletida, fruto de um longo processo de discernimento espiritual, como observado no texto *Contribuição para a crônica do Carmelo de Colônia* (1938).

Segue abaixo um trecho da carta:

Santo Pai! Como filha do povo judeu que, pela graça de Deus, durante os últimos onze anos também pôde ter sido uma filha da Igreja Católica, eu me atrevo a falar com o Pai da Cristandade sobre aquilo que oprime milhões de alemães. Por semanas temos visto ações perpetradas na Alemanha que desdenham de qualquer senso de justiça e humanidade, sem mencionar o aspecto do amor ao próximo. Por anos, os líderes do Nacional Socialismo têm pregado o ódio aos judeus. Agora que eles conquistaram o poder e armaram seus seguidores, entre eles criminosos, esta semente de ódio germinou. [...] Mas a responsabilidade deve ser atribuída, depois de tudo, àqueles que os trouxeram a este ponto e também deve ser atribuída àqueles que permanecem em silêncio diante de tais acontecimentos. Tudo o que aconteceu e continua acontecendo diariamente originou-se com um governo que se auto intitulava 'cristão'. [...] Esta idolatria da raça e do poder governamental que está sendo enfiada na consciência pública pelo rádio não é uma aberta heresia? O esforço em destruir o sangue judeu não é um abuso da santa humanidade de nosso Salvador, da mais abençoada virgem e os apóstolos? Tudo isto não é diametralmente oposto à conduta de nosso Senhor e Salvador que, mesmo na cruz, orou por seus acusadores? [...] . Aos pés de vossa Santidade, pedindo sua benção apostólica, (Assinado). Dra. Edith Stein, Instrutora no Instituto Alemão para Pedagogia Científica, Münster, Vestfália, Collegium Marianum (Stein, 1993 *apud* Peretti; Zeferino, 2018, p. 115-117)⁴⁷.

Edith Stein é filha de dois mundos: ao mesmo tempo em que pertence ao povo judeu, professa a fé cristã. Essa dupla identidade lhe confere a capacidade de transitar entre duas realidades espirituais e culturais, oferecendo uma perspectiva singular sobre os acontecimentos de sua época. A autora demonstra notável audácia ao dirigir-se ao líder da Cristandade, solicitando uma posição firme diante dos males provocados por um governo opressor e racista.

O preconceito, antes velado, germina em solo alemão com força devastadora. Muitos judeus são levados ao desespero e ao suicídio, resultado direto das ações do regime nazista. Stein denuncia que tais barbáries partem de um governo que se autoproclama cristão, mas cujas atitudes estão longe de refletir os ensinamentos de Cristo. Para a fenomenóloga, era urgente que a Igreja assumisse uma postura clara e condenatória frente ao regime, o que revela sua capacidade crítica e seu engajamento ético. Stein não se limita a ser uma espectadora da história; ela se posiciona como uma partícipe ativa, que se impõe diante do mundo com coragem e lucidez.

⁴⁷ O conteúdo integral da carta se encontra no artigo *Religião e espaço público: história e pensamento de Edith Stein e sua relevância para a sociedade*.

No capítulo 1, abordamos brevemente o conceito de massa, que retomamos aqui para compreender o movimento nazista. Esse movimento pode ser interpretado à luz da ideia de “superioridade ariana”, sustentada por uma ideologia que encontra em Hitler seu guia. Ele se apresenta como o portador de uma ideia e consegue levar muitos a acreditarem nela. Nesse contexto, torna-se um agente externo que mobiliza a sociedade em torno de um bode expiatório — o povo judeu — responsabilizado pelos males da Alemanha após a Primeira Guerra Mundial, juntamente com os países vencedores do conflito.

Cada vez mais, a convicção interior se consolida na vida de Edith Stein. Sete anos após o envio da carta ao Papa Pio XI, já no Carmelo, ela escreve a poesia *Aforismas do mês de junho de 1940*. Trata-se de um texto profundamente simbólico e profético, marcado por imagens bíblicas e escatológicas que revelam sua maturidade espiritual diante da realidade histórica que a cercava.

Aforismas do mês de junho de 1940

I

O Senhor entra no lagar
e sua vestimenta é vermelha.
Ele varre com vassoura de ferro
Poderosamente pelo país.
Ele anuncia sua última vinda
por bramidos de tormentas.
Ouvimos o poderoso zumbido –
Somente o Pai sabe o quando.

II

Em seu coração habita a paz eterna.
Tu gostarias de dá-la a todos os corações,
Tu gostarias de derramar sobre eles em torrentes,
não encontras porém entrada alguma neste mundo.

Eles não têm ouvidos para sua batida silenciosa,
por isso tu deves bater com o martelo pesado.
Somente depois de uma longa noite amanhecerá,
e com fortes dores teu Reino nascerá.

III

Quem nos guiará da noite para a luz?
Como terminará o espanto?
Onde encontra o tribunal divino os pecadores?
Quando mudará o destino?

Aquele que derramou suor de sangue
Numa angustiante luta no Monte das Oliveiras
Rogando intensamente ao Pai:
Foi Ele quem obteve a vitória;
Foi aí que o acontecimento mundial foi decidido.
Caíam por terra e rezem

e não mais pergunteis:
 Quem? Como? Onde? Quando?
 (Stein, 2004 *apud* Kirchner, 2021, p. 235-236).

Nos três aforismas, Stein entrelaça contemplação mística e denúncia profética. No primeiro, a figura do Senhor que entra no lagar com vestes vermelhas remete ao juízo divino e à paixão de Cristo. A “vassoura de ferro” e os “bramidos de tormentas” evocam a purificação e o anúncio da última vinda, em meio ao caos da guerra. A tensão entre o tempo humano e o tempo divino é expressa na frase: “Somente o Pai sabe o quando”, revelando a espera escatológica e a confiança na soberania de Deus.

No segundo aforisma, Stein contrapõe a paz eterna do coração de Deus à resistência do mundo. A imagem da “batida silenciosa” que não é ouvida sugere a rejeição da graça, exigindo então o “martelo pesado” — símbolo da dor necessária para que o Reino de Deus possa nascer. A longa noite antecede o amanhecer, e o sofrimento torna-se parteira da esperança.

O terceiro aforismo é uma súplica por sentido: “Quem nos guiará da noite para a luz?” A resposta não vem por meio de especulações, mas pela contemplação do Cristo no Getsêmani. É ali, no suor de sangue e na entrega total, que o destino da humanidade é selado. Stein conclui com um chamado à adoração e à rendição: “Caíam por terra e rezem / e não mais pergunteis: / Quem? Como? Onde? Quando?”

Essa poesia revela uma Edith Stein profundamente enraizada na tradição cristã, capaz de interpretar os sinais dos tempos à luz da paixão de Cristo. Sua linguagem é ao mesmo tempo poética e teológica, e seu olhar, mesmo diante da dor e da injustiça, permanece voltado para a esperança que nasce da cruz.

Dois anos antes de sua morte, já se percebe em sua poesia a concepção de que o martírio rondava sua vida, bem como a do povo judeu. Havia se passado sete anos desde o envio da carta ao Papa Pio XI, e a situação dos judeus só havia se agravado. Stein utiliza a imagem do lagar — lugar onde as uvas são esmagadas para produzir o vinho — como símbolo do sofrimento redentor. O Senhor aparece vestido de vermelho, cor que remete ao sangue, ao martírio e ao sacrifício. Estaria próxima a hora de seu retorno? Somente o Pai sabe quando será.

Para a fenomenóloga, Deus deseja derramar sobre a humanidade a paz, mas encontra corações fechados, que não se abrem à graça divina. Ele bate à porta, mas não é ouvido. Uma longa noite — símbolo das trevas e do sofrimento — se aproxima; ainda assim, o dia nascerá, ainda que com dores. Somente Cristo é capaz de transpor o vale das sombras e guiar os fiéis. É o mesmo Cristo que, no Monte das Oliveiras, suou sangue (Lc 22:44), sentiu medo, mas cumpriu integralmente a vontade do Pai, intercedendo por toda a humanidade.

Há também, por parte de Stein, o desejo de interceder a Deus pelo povo judeu. Diante do sofrimento inevitável, ela decide ressignificar sua dor, unindo-a à dor de Cristo. O mal será vencido, pois a vitória está em Deus. Mesmo diante da perseguição, Stein mantém viva a esperança. Há em sua poesia um convite à oração e à intercessão — são as dores da morte que se aproximavam da irmã Teresa Benedita da Cruz.

No texto *Natureza, Liberdade e Graça* (1921), Stein afirma:

“A autoentrega é a mais livre obra da liberdade. Quem se entrega à graça tão inteiramente despreocupado de si mesmo – de sua liberdade e de sua individualidade – se unirá nela desse mesmo modo, sendo inteiramente livre [...]” (Stein, 2007, p. 87)⁴⁸.

Para que a graça possa agir na vida humana, é necessário que ela alcance o indivíduo; no entanto, cabe a ele abrir a porta à sua entrada. Mesmo que não deseje, a graça é capaz de alcançá-lo.

Segundo Stein, o ser humano pode colaborar na salvação do outro de diversas formas. O mediador é, antes de tudo, um instrumento da graça: a iluminação que recebe de Deus irradia para fora e conduz aqueles que estão nas trevas à luz divina. Ela escreve:

“O crente pode dirigir-se a Deus na oração e suplicar-lhe que faça a outro partícipe de sua graça. E Deus pode atrair a si uma alma por amor a outra que Ele há acolhido em si” (Stein, 2007, p. 92–93)⁴⁹.

Por meio de seu testemunho e busca pela verdade, Stein revela-se uma alma iluminada pela experiência divina, transmitindo em sua vida a luz que acolheu em seu ser. Essa ação não se manifesta apenas em gestos extraordinários, mas também em seus escritos, em sua vida de oração e na mansidão de seu espírito. Fé e razão são dois pilares fundamentais que sustentam sua trajetória. Em sua vida, a ciência ultrapassa os pressupostos teóricos e se torna ciência vivida, experimentada e compartilhada.

De acordo com Costa (2024), desde o ingresso de Stein no Carmelo, a ciência da cruz permeia toda a sua existência. Essa ciência nasce de sua própria experiência de vida, alimentada pela oração e contemplação, e é testemunhada pelos acontecimentos históricos da Europa e do mundo — o nazismo e a Segunda Guerra Mundial. Ela se manifesta em seus escritos, meditações, poesias e em sua obra como um todo. A ciência da cruz, na vida da fenomenóloga, se alicerça na experiência vivida. Stein demonstra rigor e comprometimento com sua pesquisa,

⁴⁸ “Quien se entrega a l agracia tan enteramente despreocupado se sí mismo – de su libertad y de su individualidad – se fundirá en ella de ese mismo modo, siendo enteramente libre [...]”.

⁴⁹ “El creyente puede dirigirse a Dios en la oración y suplicarle que haga partícipe a otro de su gracia. Y Dios puede atraer a sí a un alma por amor a otra que Él há cogido em sí”.

utilizando as obras de São João da Cruz em seu idioma original (espanhol), e realizando pessoalmente a tradução das poesias para o alemão.

Antes mesmo de sua entrada definitiva no Carmelo, Stein já percebia o agravamento da violência nazista na Alemanha. Em 1939, no domingo anterior ao Domingo de Ramos, sentiu-se impelida a realizar uma consagração pessoal ao Sagrado Coração de Jesus⁵⁰, em expiação pelos males provocados pelo regime nazista. Na liturgia dominical, destacava-se a imagem do Cristo sofredor. O comentário que acompanha a oração de consagração afirma que um dos pilares da espiritualidade steiniana é justamente a adesão à grande obra da redenção por meio da união com Cristo⁵¹.

Querida Madre, peço que V.R. permita oferecer-me ao Coração de Jesus como sacrifício de expiação para a verdadeira paz: se possível, que a dominação do Anticristo se desfaça antes de uma nova guerra mundial e que uma nova ordem possa ser construída. Eu quero fazer isso hoje, porque é a décima segunda hora. Eu sei que eu sou nada, mas Jesus o quer, e ele, nestes dias, certamente irá chamar muitos outros a fazer o mesmo.

Domingo da Paixão, 26/03/1939.
(Stein, 2018c, p. 575-576)

O que Edith Stein constata por meio da oração se concretiza: no mesmo ano, irrompe na Europa a Segunda Guerra Mundial, e mais uma vez as grandes nações entram em conflito. A situação do povo judeu se agrava drasticamente; famílias inteiras são deportadas e mortas nos campos de concentração, com os corpos lançados nos crematórios. No entanto, os bispos da Holanda, assim como outros fiéis católicos, se opõem às atitudes arbitrárias do governo e à tentativa de erradicar os judeus da nação.

Em 1942, a deportação atinge seu ápice, e a destruição do povo judeu parece iminente. No dia 11 de julho daquele ano, o episcopado católico, juntamente com o Sínodo da Igreja Reformada, envia uma carta ao comissário do Reich, denunciando as ações do regime. A única resposta ao telegrama dizia respeito aos cristãos de origem judaica: caso apresentassem provas de pertencimento a uma comunidade cristã com data anterior a janeiro de 1941, seriam poupados da perseguição (Miribel, 2001, p. 181).

De acordo com Miribel:

Como a resposta por parte do governo se demonstrou insuficiente, os bispos católicos, juntamente com os pastores protestantes, resolveram redigir uma mensagem de protesto que seria lida nas igrejas no nono domingo depois de Pentecostes. A mensagem pastoral se encerrava com um convite a oração e a confiança imensurável:

⁵⁰ Durante o período do Carmelo, Edith Stein escreve o poema *Sagrado Coração de Jesus*, encontra-se presente no Anexo A da dissertação.

⁵¹ O comentário se encontra na p.575 da obra *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos* (2018), publicado no Brasil pela editora Paulus.

... Suplicamos a Deus, queridos fiéis, por intercessão da Mãe de Misericórdia, que ele se digne conceder sem demora ao mundo uma paz justa. Que fortifique o povo de Israel tão duramente atingido e que o conduza à salvação por Cristo Jesus. Que ele se faça o apoio daqueles que arrancados de suas famílias, são condenados a trabalhar no exílio. Que ele os proteja em suas almas e em seus corpos. Que ele os guarde da amargura e da passiva resignação. Que ele os fortifique na fé, assim como aqueles a quem foram obrigados a deixar.

Suplicamos ao Senhor socorrer toda miséria, a dos cativos e reféns, a dos inúmeros oprimidos que presentemente se sentem como que esmagados pelas provações e ameaçados pela morte.

*Pateant aures misericordiae tuae Domine precibus supplicantium...*⁵²

Que o clamor daqueles que clamam por vós, Senhor, chegue até vossa misericórdia. (Oração do 9º Domingo depois de Pentecostes)

Utrecht, ano do Senhor de 1942, 20 de julho.

(Miribel, 2001, p. 183).

A carta pastoral provocou um alvoroço em toda a Holanda. A população se agitou, temendo as consequências que poderiam advir de uma mensagem claramente contrária às ações do governo. No Carmelo de Echt, onde estavam Edith e Rosa Stein, a notícia foi recebida com apreensão. O irmão de Edith, Paulo, juntamente com sua esposa e a filha, Eva, assim como sua irmã Frieda, foram deportados para o campo de Theresienstadt.

No dia 2 de agosto, Edith e Rosa foram presas e levadas pela Gestapo. O comissário do Reich havia ordenado que todos os religiosos e religiosas não arianos fossem capturados nos conventos da Holanda. Os oficiais alemães aguardavam no parlatório, solicitando uma conversa com as irmãs Stein. Exigiram que Edith saísse da clausura; embora inicialmente se recusasse, acabou obedecendo à ordem — certamente temendo represálias que poderiam recair sobre o mosteiro. Assim, ela e sua irmã foram levadas pelos oficiais (Miribel, 2001).

A atitude do governo era uma clara represália ao protesto dos bispos holandeses, como deixou claro o comissário-adjunto Schmidt. As irmãs são levadas juntamente com outros judeus a Westerbork, segue o relato de um comerciante sobre Irmã Teresa Benedita (Edith Stein):

... Entre os prisioneiros que chegaram no dia 5 de agosto ao campo (de Westerbork), destacava-se nitidamente Irmã Benedita por seu comportamento pacífico e sua atitude tranquila. Os gritos, lamentos e o estado de superexcitação angustiada dos recém-chegados eram indescritíveis! Irmã Benedita estava no meio das mulheres, como um anjo de consolação acalmando umas, tratando de outras. Muitas das mães pareciam entregues a uma espécie de prostração próxima à loucura. Deixavam-se ficar por lá gemendo com atoleimadas e descuidando-se de seus filhos. Irmã Benedita ocupava-se dessas crianças, dava-lhes banho, penteava-os, preparava-lhes o alimento, cercando-as dos cuidados indispensáveis. Durante todo o tempo que esteve no campo, dispensou a seus companheiros uma ajuda tão caridosa que todos se mostravam comovidos (Miribel, 2001, p. 189).

A parada das irmãs Stein em Westerbork durou da manhã do dia 5 de agosto até a noite de 6 para 7. Encontrava-se no campo 1.200 judeus, dentro os quais dez a quinze religiosos.

⁵² Tradução: “Que os ouvidos da tua misericórdia, Senhor, estejam abertos às orações dos que suplicam?”.

Antes da deportação para Auschwitz-Birkenau e a morte na câmara de gás no dia 9 de agosto de 1942, irmã Benedita consegue enviar duas mensagens ao Carmelo de Echt:

“Querida Madre,
Quando Vossa Reverência receber a carta de P... (nome ilegível) ficará sabendo o que ele pensa. Parece-me que nas circunstâncias atuais é melhor nada tentar. Abandonome, porém, nas mãos de Vossa Reverência, deixando-lhe a decisão. Estou contente com tudo.

Não se pode adquirir uma ‘*scientia crucis*’ (Ciência da Cruz, era o título de seu último trabalho) sem começar por suportar verdadeiramente o peso da Cruz. Desde o primeiro instante, esta foi minha íntima convicção e disse do fundo do meu coração: *Ave crux, spes única*.
De vossa Reverência, a filha agradecida,
Irmã Benedita da Cruz
(Miribel, 2001, p. 190)

O nome de Stein figura entre as muitas vítimas da crueldade nazista. Nota-se por meio dos testemunhos acerca dos seus últimos dias uma serenidade e maturidade humana e espiritual gigantesca. Até o momento final transmitiu a Verdade e acolheu a cruz com amor, unindo-se finalmente e de forma concreta ao Amado.

No *Caminho de Perfeição* (1566), Teresa encoraja as irmãs dizendo:

Crede, irmãs, que os soldados de Cristo – que são os que têm contemplação e estão voltados para as coisas da oração – não vêm a hora de combater; nunca temem muito os inimigos declarados, pois já os conhecem e sabem que, com a força que o Senhor lhes dá, os inimigos nada podem contra eles; certos de que sempre sairão vencedores, e com grandes lucros, nunca lhes voltam as costas. O que eles temem, e é bom que temam, pedindo sempre ao Senhor que os livre deles, são uns inimigos traiçoeiros, demônios disfarçados em anjos de luz (CP 38,2).

Ao final de sua trajetória, Edith Stein, assim como o apóstolo Paulo, poderia afirmar:

Quanto a mim, já fui oferecido em libação, e chegou o tempo de minha partida. Combati o bom combate, terminei a minha carreira, guardei a fé. Desde já me está reservada a coroa da justiça, que me dará o Senhor, justo Juiz, naquele Dia; e não somente a mim, mas a todos os que tiverem esperado com amor a sua Aparição (2 Tm 4:6-8).

Essas palavras de Paulo, escritas à beira do martírio, encontram eco profundo na vida e missão de Edith Stein. Sua entrega total — intelectual, espiritual e existencial — culmina em uma oferta de si mesma, como libação derramada por amor a Cristo e ao seu povo. Stein combateu o bom combate: enfrentou o preconceito, o silêncio institucional, a perseguição nazista e, sobretudo, a própria cruz interior. Guardou a fé com firmeza, mesmo diante da morte iminente, e sua esperança permaneceu viva até o fim.

A “coroa da justiça” que Paulo menciona é símbolo da recompensa eterna, não apenas para os mártires, mas para todos os que aguardam com amor a manifestação de Deus. Stein,

como Teresa Benedita da Cruz, viveu essa espera com intensidade, unindo sua dor à de Cristo e oferecendo sua vida como intercessão silenciosa. Sua história é testemunho de que a fé vivida até as últimas consequências é capaz de transformar sofrimento em redenção, e morte em vida plena.

Em síntese, a trajetória de Edith Stein revela a potência de uma fé vivida com radicalidade e autenticidade. Sua vida, marcada por desafios intensos, tornou-se sinal de esperança e inspiração para todos que buscam sentido diante da dor e da adversidade. Stein nos mostra que a santidade não está reservada a poucos, mas é chamada universal à configuração com Cristo, especialmente nos momentos de cruz. Sua coragem ao enfrentar o sofrimento, sem perder a confiança no amor de Deus, ressoa como convite ao seguimento fiel, mesmo em tempos sombrios.

Ao entregar-se plenamente, Edith Stein tornou-se ponte entre culturas, credos e gerações, testemunhando que a verdade tem força libertadora. Sua memória permanece viva, não apenas como mártir, mas como mulher de pensamento profundo, dedicação incansável e amor incondicional. Assim, sua existência nos desafia a cultivar esperança e perseverança, encorajando-nos a abraçar nossa própria missão com fé e generosidade. Ao recordar sua história, somos convidados a renovar nosso compromisso com o Evangelho e a confiar que, unidos a Cristo, todo sofrimento pode ser transfigurado em vida nova.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Sê bem-vinda, cruz querida”
(Teresa de Jesus, 1995a, p.997)⁵³.

A temática da mística, por sua própria natureza, constitui um fenômeno singular no campo da experiência religiosa. No pensamento de Edith Stein, essa dimensão ganha contornos próprios, atravessando sua trajetória pessoal, intelectual e espiritual. A fenomenologia, nesse contexto, não se apresenta apenas como método analítico, mas como instrumento de acesso à realidade vivida — à *Erlebnis* — que permite compreender a profundidade da experiência mística em sua articulação com a busca pela verdade/Verdade.

A inquietação existencial é uma marca indelével na história de Stein: inquietação diante de si mesma, do Outro e do semelhante. Essa disposição interior orienta sua abertura ao mistério, à alteridade e à transcendência. Compreender sua obra exige, portanto, familiaridade com os fundamentos metodológicos que a influenciaram, bem como com os conceitos que atravessam sua produção filosófico-teológica. Em sua vida, a fronteira entre teoria e prática é dissolvida; pensamento e experiência se entrelaçam em uma unidade que confere autenticidade à sua busca.

Edith Stein é fruto de múltiplas influências — diretas e indiretas — que moldaram sua identidade intelectual e espiritual. Entre elas, destacam-se Husserl, Tomás de Aquino, os amigos, os mestres e a própria família. Embora tenha crescido em um ambiente religioso, especialmente marcado pela figura materna, Stein se distancia, em determinado momento, da religião institucional e da experiência com o Transcendente. A reaproximação ocorre por meio do contato com pensadores que, como ela, eram apaixonados pelo conhecimento, mas que vivenciavam a fé de maneira profunda e coerente — especialmente Max Scheler.

É no círculo de Gotinga que se inicia, de forma mais evidente, sua abertura à religião como fenômeno existencial. A partir desse encontro, Stein inicia um processo gradual de conversão, marcado por experiências que a conduzem ao aprofundamento da vida interior e à adesão ao mistério da Cruz. Sua trajetória revela que a mística não é apenas um caminho de encontro com o Divino, mas também de descoberta da profundidade do humano — uma via de interioridade que conduz ao outro e ao Outro, permeando corpo, psique e espírito.

Assim, esta pesquisa buscou evidenciar que a mística da Cruz em Edith Stein não pode ser compreendida sem considerar a articulação entre razão e fé, entre filosofia e teologia, entre

⁵³ Verso retirado do poema *À Cruz* de autoria de Santa Teresa d'Ávila, como é mais comumente conhecida, ou, também pelo nome de religiosa, Teresa de Jesus.

experiência e reflexão. Ao trazer Stein para o campo das Ciências da Religião, reafirma-se não apenas a relevância de sua obra, mas também a potência de sua vida como testemunho de uma busca radical pela Verdade — uma busca que permanece atual e capaz de inspirar novas leituras, novos caminhos e novas gerações.

Nesse percurso, a compreensão da figura materna e do ambiente familiar revela-se essencial para entender a formação do caráter, dos valores e da visão de mundo da autora. Desde a infância, Stein manifesta uma inquietação interior que a conduz a questionamentos profundos sobre si mesma, sobre o outro e sobre o sentido da existência. Essa inquietação, longe de ser episódica, acompanha-a ao longo de sua vida, configurando um processo orgânico de busca pela verdade, que culmina na descoberta da fé cristã, vivida como encontro pessoal com Cristo.

A conversão de Stein não se dá de forma abrupta, mas como um processo interior marcado por intensos questionamentos e experiências existenciais. Nesse contexto, a leitura da autobiografia de Teresa d'Ávila representa um ponto de inflexão decisivo — não como um fim, mas como parte de um caminho que se prolonga mesmo após o batismo e a adesão à fé católica. É importante destacar que, embora oriunda de uma tradição judaica, Stein só ingressa verdadeiramente no caminho religioso ao experimentar, em sua própria interioridade, uma relação viva com o Divino.

Como afirma Peter Berger em *Imperativo Herético: Possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa* (2017), há uma diferença fundamental entre falar sobre uma realidade e vivenciá-la. No caso de Stein, é a partir do testemunho de Teresa d'Ávila que ela passa a experimentar Deus de forma concreta, encontrando profundidade espiritual nos ensinamentos dos dois grandes mestres carmelitas: Teresa e João da Cruz. Essa vivência mística, enraizada na interioridade e na Cruz, torna-se não apenas objeto de reflexão, mas expressão existencial de uma fé que integra razão, experiência e entrega.

A presente pesquisa reafirma que a mística steiniana não pode ser dissociada de sua trajetória pessoal, de sua formação filosófica e de sua inserção na espiritualidade carmelita. Ao reconhecer essa complexidade, contribui-se para uma leitura mais ampla e interdisciplinar da autora, evidenciando sua relevância para os estudos contemporâneos em filosofia, teologia e Ciências da Religião.

O caminho de descoberta da verdade como Verdade, que em Stein se encontra na Cruz, configura-se como um processo fenomenológico — uma espécie de “*époche*” existencial. Inicialmente marcado pelo anseio pelo conhecimento, expresso em sua adesão à filosofia e à fenomenologia, esse percurso já traz em si o germe de uma busca mais profunda. A assimilação e identificação da verdade com a pessoa de Cristo se dá por meio da via interior, da descida à

própria profundidade, culminando no cerne de sua experiência: a Verdade revelada na Cruz. Esse itinerário se constrói a partir das vivências interiores e exteriores, articulando sensação (hilética) e consciência (noética), num mergulho no mistério da noite que se ilumina pela Cruz de Cristo — e também pelo martírio que se aproximava. Em Stein, o sofrimento inevitável é ressignificado pela união de suas dores às de Cristo, oferecendo-se inteiramente em favor de seu povo.

Sua vida foi um constante adentrar nas moradas da alma, em busca do Mestre que habita o centro do Castelo Interior, chamando-a a aprofundar-se cada vez mais em si mesma, reconhecendo suas potencialidades e fragilidades. O momento da Cruz em sua trajetória não se limita à morte em Auschwitz-Birkenau. Sem dúvida, Stein vivenciou a ação extraordinária de Deus, mas esse mesmo Senhor também se revelou a ela, como ao profeta Elias, na brisa suave.

O Carmelo é um ponto fundamental para compreender a pessoa de Stein, assim como a espiritualidade que permeia essa forma de vida religiosa. Embora se possa supor uma afinidade maior com João da Cruz — por sua densidade literária e filosófica — é o testemunho de Teresa d'Ávila que desperta em Stein uma experiência transformadora. Teresa, com seu mergulho no Inefável, que simultaneamente ilumina e obscurece, transmite em suas obras — *Livro da Vida*, *Castelo Interior*, *Caminho de Perfeição*, poesias e cartas — uma vivência mística intensa e radical.

Delineamos, ao longo do trabalho, alguns pontos fundamentais da relação entre essas duas autoras, como forma de evidenciar a essencialidade da espiritualidade carmelita para quem deseja compreender Edith Stein. São lampejos de um oceano ainda a ser desbravado, não apenas no Carmelo, mas também entre os diversos pensadores que influenciaram a fenomenóloga.

Teresa é, sem dúvida, mestra de Stein, conduzindo-a ao verdadeiro Mestre: Jesus Cristo. O impacto de seu testemunho é tão profundo que leva Stein a abandonar sua carreira acadêmica para ingressar no Carmelo. Não se trata de mera admiração, mas de uma comunicação de almas que se reconhecem mutuamente. Stein vê em Teresa as mesmas inquietações que a habitam, e encontra nela o testemunho de alguém que já percorreu o caminho e convida outros a trilhá-lo. Esse itinerário é marcado pela ascese interior, tendo a oração como instrumento, e pela sabedoria que não reside na razão ou no intelecto, mas no próprio Deus — Sabedoria por excelência e amigo disponível a quem deseja encontrá-lo.

Antes mesmo do desenvolvimento da fenomenologia por Husserl, Teresa já traduzia, por meio de sua vida, nuances que séculos depois seriam sistematizadas pelo filósofo alemão. Tudo o que escreve parte de sua experiência profunda de Deus; ela mesma é o objeto de seus escritos, muitas vezes redigidos com temor e por obediência. Stein, assim como Teresa, viveu

integralmente seus votos religiosos: pobreza, castidade e obediência. É por obediência que retoma o manuscrito *Ato e Potência*, que dará origem a *Ser Finito e Ser Eterno*, e aos estudos que culminarão em *A Ciência da Cruz*.

No pensamento steiniano, Verdade e Cruz são inseparáveis — duas faces de uma mesma realidade que se chama Deus, não qualquer deus, mas o Deus Uno e Trino: Pai, Filho e Espírito Santo. Stein é herdeira de Teresa d'Ávila e de João da Cruz, mas trilha sua própria experiência. Aqui reside o germe de sua conversão e o retorno à religião, agora vivida como experiência concreta do Divino. A “secura” provocada por suas inquietações encontra, enfim, um oásis: a fonte de água viva que sacia sua sede e encharca seu jardim interior.

Stein não é uma participante passiva de sua história, tampouco da História. Sua capacidade de leitura dos fatos revela a sabedoria de quem observa ativamente as tramas que se entrelaçam. Basta lembrar da carta enviada ao Papa Pio XI e das poesias que expressam sua angústia diante do nazismo — é a Cruz que se manifesta nela e em seu povo. Mesmo após sua conversão ao catolicismo, Stein jamais renega sua origem judaica; ao contrário, oferece-se a Deus como holocausto por seu povo. A ciência que desenvolve é, de fato, uma teoria, mas seu ponto de partida é a prática: ela a vive, experimenta e comprova suas consequências.

É necessário ampliar o olhar não apenas para os autores carmelitas que influenciaram Stein, mas também para outros que acompanharam sua busca: Max Scheler, Husserl, Agostinho, Tomás de Aquino, entre outros. O Mistério define sua relação com Deus. Em certos momentos, Stein recorre à razão — pela teologia e pela filosofia — para desvelar o Divino, mas Ele permanece o Inefável por excelência. Nesse ponto, a fé torna-se a lente: crer para compreender. Eis o mergulho nas trevas luminosas, o paradoxo que vela e desvela, o fenômeno místico.

As discussões apresentadas ao longo deste trabalho são como a ponta de uma vasta cadeia de montanhas que é Edith Stein. O que aqui se realizou configura-se como uma brisa no oceano, uma pedra lançada ao lago, cujas ondas se expandem. As palavras foram, por vezes, metafóricas e comparativas, pois o místico frequentemente recorre à linguagem simbólica para tentar expressar uma experiência que se revela de forma apofática.

Edith Stein nos ensina que a mística não é uma realidade distante ou reservada a experiências extraordinárias, mas algo que se traduz na vida cotidiana — nas alegrias e nos sofrimentos, nos gestos simples e nas grandes decisões, no mergulho sem reservas no Mistério Inefável. Como ser finito, ela encontra a verdadeira paz ao compreender que é no Eterno que se deve depositar a confiança, entregando-se inteiramente ao Cristo Crucificado. Como o

profeta Jeremias, Stein poderia dizer: “Tu me seduziste, Iahweh, e eu me deixei seduzir; tu te tornaste forte demais para mim, tu me dominaste” (Jr 20,7).

A maioria dos estudos sobre Stein se concentra na área da Teologia, o que é compreensível dada a densidade espiritual e cristocêntrica de sua obra. No entanto, esta pesquisa parte do campo das Ciências da Religião, propondo uma abordagem interdisciplinar que articula teologia, filosofia, fenomenologia e teopoética. Essa escolha metodológica permite ampliar o horizonte interpretativo, evidenciando que a experiência religiosa em Stein não se limita ao dogma, mas se abre à complexidade da existência humana e à profundidade do encontro com o Transcendente.

A partir da leitura de Stein, compreende-se que o ser humano contemporâneo necessita reaprender a dimensão mística como espaço de encontro — com o Inefável, consigo mesmo e com o outro. O mergulho no Castelo Interior, metáfora teresiana que atravessa a espiritualidade carmelita, revela as potencialidades e fragilidades do sujeito, num processo de ascese que conduz à transcendência e ao movimento empático. Esse caminho não se dá apenas por meio de experiências extraordinárias, mas sobretudo na fidelidade ao cotidiano, na escuta silenciosa, na abertura ao mistério que se revela nas pequenas coisas.

O místico, como Stein nos mostra, é aquele que caminha na contramão das lógicas dominantes. Ele é o paradoxo necessário que desvela a superficialidade em que nos encontramos e aponta para o Mistério que nos habita e nos transcende. Em tempos marcados pela aceleração, pela fragmentação e pela perda de sentido, a mística se apresenta como uma possibilidade de reencontro com o essencial — com aquilo que não se explica, mas se vive; com aquilo que não se domina, mas se acolhe.

Encerrar esta pesquisa é, portanto, reconhecer que Edith Stein permanece como uma figura luminosa e provocadora, cuja vida e obra desafiam os limites entre razão e fé, entre filosofia e espiritualidade, entre o humano e o divino. Seu testemunho nos convida a uma escuta mais profunda da interioridade, a um compromisso ético com a verdade e a uma abertura radical ao Mistério. Que sua trajetória continue a inspirar não apenas os estudos acadêmicos, mas também aqueles que, como ela, buscam viver com autenticidade a união entre pensamento e vida, entre contemplação e ação, entre cruz e ressurreição.

REFERÊNCIAS

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2024.

AGOSTINHO. Bispo de Hipona, 354-430. **A Trindade**/ Santo Agostinho; tradução do original latino e introdução Augustinho Belmonte. – São Paulo: Paulus, 1995 – (Patrística).

AGOSTINHO. Bispo de Hipona, 354-430. **Confissões**/Santo Agostinho; tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. – São Paulo: Paulus, 1997. – (Patrística; 10).

ALES BELLO, Angela. **Fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino**. Tradução de Antonio Angonese. Bauru-SP, Edusc, 2000.

ALES BELLO, Angela. **Introdução à fenomenologia**. Tradução de Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ALES BELLO, Angela. **Edith Stein: a paixão pela verdade**. Tradução de José J. Queiroz, Curitiba: Juruá, 2014.

ALES BELLO, Angela, 1939- **Pessoa e comunidade: comentários: psicologia e ciências do espírito de Edith Stein**/ Angela Ales Bello; tradução: Miguel Mahfoud, Ir. Jacinta Turolo Garcia. Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2015.

ALES BELLO, Angela. **O sentido do Sagrado: da arcaicidade à dessacralização**. Tradução de Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Dilson Daldoce Júnior. São Paulo: Paulus, 2018. Coleção Mundo da Vida.

ALES BELLO, Angela. **O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico**. Tradução de José J. Queiroz. São Paulo: Paulus, 2019.

ALES BELLO, Angela. O sacramento da Eucaristia, entre a hylética e a noética | The sacrament of the Eucharist, between hiletics and noetics. **Reflexão, [S. l.]**, v. 45, p. 1–8, 2020a. DOI: 10.24220/2447-6803v45e2020a5014. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/5014>. Acesso em: 20 ago. 2024.

ALES BELLO, Angela. Sobre o Fenômeno Religioso. Para uma Fenomenologia Pura. In: **Fenomenologia e experiência religiosa**. / Organização de Angela Ales Bello ... [et al.]- Curitiba: Juruá, 2020b. p.21-40.

ALES BELLO, Angela. **Nas raízes da fenomenologia: Introdução à fenomenologia de Edmund Husserl, Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius**/ Angela Ales Bello; traduzido por Ademir Menin, Cleiton Santana, Márcio Luiz Fernandes. São Paulo: Ideias & Letras, 2025.

ARAÚJO, André Luís de; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; ALMEIDA, Eduardo Marques. **Mulheres: mística e literatura**. /André Luís de Araújo, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Eduardo Marques Almeida (org.). Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio, 2025.

BALLESTER, Jesús Martí. **São João da Cruz: Noite escura lida hoje**/ Jesús Martí Ballester; tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo; Paulus, 1993. Coleção Espiritualidade.

CHABANIS, Christian (Prefácio) In: MIRIBEL, Elisabeth de. **Edith Stein, 1891-1942: como ouro purificado pelo fogo**/ Elisabeth de Miribel; tradução de Maria do Carmo Wollny. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001.

COSTA, César Miguel. Ciência da Cruz de Edith Stein: motivações e circunstâncias na origem desta obra. **Lusitania Sacra**, [S. l.], n. 50, p. 131–145, 2025. DOI: 10.34632/lusitaniasacra.2024.13009. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniasacra/article/view/13009>. Acesso em: 8 set. 2025.

Dicionário de filosofia/ dirigido por Robert Audi; (tradução João Paixão Netto; Edwino Aloisius Royer et al.). São Paulo: Paulus, 2006.

FARIAS, Moisés Rocha. A Empatia e a Ética. In: **Edith Stein: a pessoa na filosofia e nas ciências humanas**. / Organizado por Gilfranco Lucena dos Santos; Moisés Rocha Farias. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p.13-32.

GOTO, Tommy Akira; MORAES, Mak Alisson Borges. A concepção de Fenomenologia para Edith Stein. **Revista Filosófica São Boaventura**, v.10, n.2, 2016.

GUILHERMINO, Daniel. A primeira fenomenologia de Husserl como filosofia primeira (metafísica). **Filos. Unisinos**, São Leopoldo, 25(2):1-15, 2024.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Fides et Ratio**. A Santa Sé, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em 31 de março de 2025.

KIRCHNER, Renato. Vestígios da trajetória de Edith Stein rumo ao Carmelo. **Revista Pistis & Praxis**, [S. l.], v. 13, 2021. DOI: 10.7213/2175-1838.13.espec.DS13. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/27705>. Acesso em: 9 jul. 2025.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Mística, teologia e poesia na voz de mulheres: o protagonismo feminino na mística medieval. **Revista Pistis & Praxis**, [S. l.], v. 13, 2021. DOI: 10.7213/2175-1838.13.espec.DS11. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/27685>. Acesso em: 16 dez. 2025.

MARTINS, Antônio Henrique Campolina. Comentário sobre uma leitura fenomenológica de Tomás. **Revista Ética e Filosofia Política**, nº16, v.2. dezembro de 2013.

MIRIBEL, Elisabeth de. **Edith Stein, 1891-1942: como ouro purificado pelo fogo**/ Elisabeth de Miribel; tradução de Maria do Carmo Wollny. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001.

PARISE, Maria Cecília Isatto. Linha do tempo de Edith Stein – parte 3. **Edith Stein: Estudos integradores da pessoa humana**. [s.l.], 22 de julho de 2023. Seção: Sobre Edith Stein. Disponível em: <https://edithstein.com.br/publicacoes/sobre-edith-stein/linha-do-tempo-de-edith-stein-parte-3/>. Acesso em: 12 de março de 2025.

PARISE, Maria Cecília Isatto. Linha do tempo de Edith Stein – parte 4. **Edith Stein: Estudos integradores da pessoa humana**. [s.l.], 27 de julho de 2023. Seção: Sobre Edith Stein. Disponível em: <https://edithstein.com.br/publicacoes/sobre-edith-stein/linha-do-tempo-de-edith-stein-parte-4/>. Acesso em: 13 de março de 2025.

PERETTI, Clélia.; ZEFERINO, Jefferson. Religião e espaço público: história e pensamento de Edith Stein e sua relevância para a sociedade. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 30, p. 107-121, 2018.

PERETTI, Clélia. **Nas trilhas de Edith Stein: gênero em perspectiva fenomenológica e teológica**. 1 ed. Curitiba: Appris, 2019.

PERETTI, Clélia; PARISE, Maria Cecilia Isatto. As moradas da alma na perspectiva fenomenológica de Edith Stein | The mansions of the soul from Edith Stein's phenomenological perspective. **Reflexão, [S. l.]**, v. 45, p. 1–13, 2020. DOI: 10.24220/2447-6803v45e2020a5025. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/5025>. Acesso em: 24 fev. 2025.

PERETTI, Clélia; OLIVEIRA, Janaina Bueno Froes de. Teologia Mística em Edith Stein. Cruz e Noite Símbolos da Experiência Mística. In: **Fenomenologia e experiência religiosa**. / Organização de Angela Ales Bello ... [et al.]- Curitiba: Juruá, 2020.p.63-80.

PERETTI, Clelia. O toque inefável de Deus na alma-da-alma: reflexões sobre a mística em Edith Stein. **Revista Pistis & Praxis, [S. l.]**, v. 13, 2021. DOI: 10.7213/2175-1838.13.espec.DS14.Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/27727>. Acesso em: 7 set. 2025.

RIEG, Rubens. Fenomenologia como método de leitura da pós-modernidade: como compreender a experiência espiritual. **Questões de Teologia**. N.34, 2018, p. 220-229.

SÃO JOÃO DA CRUZ. Cântico Espiritual. In: SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras Completas de São João da Cruz**. Tradução do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. São Paulo: Cultor de Livros, 2021a. p.467-695.

SÃO JOÃO DA CRUZ. Noite Escura. In: SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras Completas de São João da Cruz**. Tradução do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. São Paulo: Cultor de Livros, 2021b. p.317-453.

SÃO JOÃO DA CRUZ. Chama viva de amor. In: SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras Completas de São João da Cruz**. Tradução do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. São Paulo: Cultor de Livros, 2021c. p.667-784.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Experiência Mística e Filosofia em Edith Stein. **Agnes**, São Paulo, (6), 35-49, 1.sem., 2007.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Uma perspectiva sobre Edith Stein. **Argumentos**, ano 9, n.18. Fortaleza, 2017.

STEIN, Edith. **Cartas**. Bajo la dirección de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho. Traducidos del alemán por Jesús García Rojo, OCD, Ezequiel García Rojo, OCD, Fco. Javier Sancho Fermín, OCD y Constantino Ruiz-Garrido. Revisión de Julen Urkiza, OCD. Editorial Monte Carmelo, [s.l], 2002. p.527-1706. (Obras Completas I: Escritos Autobiográficos y Cartas).

STEIN, Edith. **Natural y Sobrenatural en el Fausto de Goethe**. Traducidos del alemán por Francisco Javier Sancho, OCD; José Mardomingo Constantino Ruiz Garrido; Carlos Diaz Alberto Pérez, OCD; Gerlinde Follrich de Aginaga, Editorial Monte Carmelo, [s.l], 2003, p.359-371. (Obras Completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos/ Magisterio de vida Cristiana, 1926-1933).

STEIN, Edith. **Amor con amor: Vida y obra de santa Teresa de Jesús**. Bajo la dirección de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho. Traducidos del alemán por Francisco Javier Sancho, OCD y Julen Urkiza, OCD, Revisión desde los autógrafos de Julen Urkiza, OCD y Dámaso Zuazua, OCD. Editorial Monte Carmelo, [s.l], 2005a. p.493-541. Obras Completas, Vol.V: Escritos Espirituales (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942).

STEIN, Edith. **Piezas teatrales y poesías**. Bajo la dirección de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho. Traducidos del alemán por Francisco Javier Sancho, OCD y Julen Urkiza, OCD, Revisión desde los autógrafos de Julen Urkiza, OCD y Dámaso Zuazua, OCD. Editorial Monte Carmelo, [s.l], 2005b. p.689-831. Obras Completas, Vol.V: Escritos Espirituales (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942).

STEIN, Edith. **Caminos del conocimiento de Dios** Bajo la dirección de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho. Traducidos del alemán por Francisco Javier Sancho, OCD y Julen Urkiza, OCD, Revisión desde los autógrafos de Julen Urkiza, OCD y Dámaso Zuazua, OCD. Editorial Monte Carmelo, [s.l], 2005c. p.122-181. Obras Completas, Vol.V: Escritos Espirituales (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942).

STEIN, Edith. **Sobre la historia y el espíritu del carmelo**. Bajo la dirección de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho. Traducidos del alemán por Francisco Javier Sancho, OCD y Julen Urkiza, OCD, Revisión desde los autógrafos de Julen Urkiza, OCD y Dámaso Zuazua, OCD. Editorial Monte Carmelo, [s.l], 2005d. p.555-565. Obras Completas, Vol.V: Escritos Espirituales (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942).

STEIN, Edith. **Meditaciones- Exaltación de la cruz – 14/09/1939**. Bajo la dirección de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho. Traducidos del alemán por Francisco Javier Sancho, OCD y Julen Urkiza, OCD, Revisión desde los autógrafos de Julen Urkiza, OCD y Dámaso Zuazua, OCD. Editorial Monte Carmelo, [s.l], 2005e. p.631-634. Obras Completas, Vol.V: Escritos Espirituales (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942).

STEIN, Edith. **Introducción a la filosofía**. Bajo la dirección de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho. Traducidos del alemán por Constantino Ruiz Garrido e José Luis Caballero Bono, Revisión de Julen Urkiza, OCD. Editorial Monte Carmelo, [s.l], 2006a. p.657-913. (Obras Completas II: Escritos Filosóficos/ Etapa fenomenológica:1915-1920).

STEIN, Edith. **Sobre el problema de la empatía**. Bajo la dirección de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho. Traducidos del alemán por Constantino Ruiz Garrido e José Luis Caballero Bono, Revisión de Julen Urkiza, OCD. Editorial Monte Carmelo, [s.l], 2006b. p.55-202. (Obras Completas II: Escritos Filosóficos/ Etapa fenomenológica:1915-1920).

STEIN, Edith. **Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu**. Bajo la dirección de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho. Traducidos del alemán por Constantino Ruiz Garrido e José Luis Caballero Bono, Revisión de Julen Urkiza,

OCD. Editorial Monte Carmelo, [s.l], 2006c. p.207-520. (Obras Completas II: Escritos Filosóficos/ Etapa fenomenológica:1915-1920).

STEIN, Edith. **Naturaleza, Libertad y Gracia (1921)**. Bajo la dirección de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho. Traducidos del alemán por Alberto Pérez, OCD, José Mardomingo, Constantino Ruiz Garrido. Revisión desde los textos originales por Julen Urkiza, OCD. Editorial Monte Carmelo, [s.l], 2007. p.57-128. (Obras Completas, III – Escritos filosóficos: Etapa de pensamiento Cristiano).

STEIN, Edith. Vida de uma família judia (1933-1939). In: STEIN, Edith. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**.1.ed. Tradução de Maria do Carmo Ventura Wollny e Renato Kirchner; revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2018a. p.19-533.

STEIN, Edith. Contribuição para a crônica do Carmelo de Colônia (1938). In: STEIN, Edith. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**.1.ed. Tradução de Maria do Carmo Ventura Wollny e Renato Kirchner; revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2018b.p.535-561.

STEIN, Edith. Consagração < ao Sagrado Coração de Jesus > (1939). In: STEIN, Edith. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**.1.ed. Tradução de Maria do Carmo Ventura Wollny e Renato Kirchner; revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2018c.p.575-576.

STEIN, Edith. **Ser Finito e Ser Eterno**; Coordenação João Ricardo Moderno; tradução Zaíra Célia Crepaldi.- 1. ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019a.

STEIN, Edith, 1924. O que é fenomenologia? In: STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução de Ursula Anne Matthias... [et al]; revisão da tradução e revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019b. p.32-44.

STEIN, Edith, 1929. A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: ensaio de um cotejo. In: STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução de Ursula Anne Matthias... [et al]; revisão da tradução e revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019c. p.99-134.

STEIN, Edith, 1930/1931. A fenomenologia e seu significado de visão de mundo. In: STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução de Ursula Anne Matthias... [et al]; revisão da tradução e revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019d. p.135-164.

STEIN, Edith. **APÊNDICE I – O Castelo Interior**; coordenação João Ricardo Moderno; tradução Zaíra Célia Crepaldi. - 1.ed - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019e. p.545-572. Ser finito e ser eterno.

STEIN, Edith. **A ciência da cruz: Estudo sobre São João da Cruz**/ Edith Stein, Santa Teresa Benedita da Cruz. Tradução de Luís Henrique Toniolo Serediuk Silva. 1.ed. - São Paulo: Ecclesiae, 2022.

TERESA BENEDITA DA CRUZ, Santa. **A oração da Igreja** / Santa Teresa Benedita da Cruz. Coleção Vitis Florigera (volume 1). São Paulo: Cultor de Livros, 2021.

TERESA DE ÁVILA, Santa. **Livro da Vida**/ Santa Teresa de Ávila. Tradução de Madre Maria José de Jesus. Coleção Clássicos de Espiritualidade (volume 13). São Paulo: Cultor de Livros, 2020.

TERESA DE JESUS. Poesias. In: TERESA DE JESUS. **Obras Completas de Santa Teresa de Jesus**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1995a. p.953-1029.

TERESA DE JESUS. Caminho de Perfeição. In: TERESA DE JESUS. **Obras Completas de Santa Teresa de Jesus**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1995b. p.293-429.

TERESA DE JESUS. Castelo Interior. In: TERESA DE JESUS. **Obras Completas de Santa Teresa de Jesus**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1995c. p.431-588.

VARGAS, Carlos; FARIAS, Moisés Rocha. Empatia. In: VARGAS, Carlos; FARIAS, Moisés Rocha. **Edith Stein: Empatia, ética e mística**; prefácio de Miguel Mahfoud; posfácio de Patrício Sciadini. São Paulo: Edições Loyola, 2022.

VELASCO, JUAN MARTÍN. **A experiência cristã de Deus**. Tradução de Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2001. Coleção Mística cristã.

VELASCO, Juan Martín. **Introducción a la fenomenología de la religión**. Colección Estructuras y procesos. Madrid: Colección Estructuras y procesos, 2006.

WACHSMANN, Lilia. **O que é o talmud**. Revista Morashá, 2003, edição 43. Disponível em: <https://www.morasha.com.br/leis-costumes-e-tradicoes/o-que-e-o-talmud.html>. Acesso em 26 de outubro de 2024.

**ANEXO A – POEMA SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS DE AUTORIA DE EDITH
STEIN**

Sagrado Coração de Jesus

Aquele que fiel e devotamente
me venera nesta imagem, ó Filha,
encontra graças abundantes,
eu me volto para ele com amor.

Minha esposa e irmã, na sua solidão
deixe-me estar com você;
eu venho como hóspede, faz-me boa recepção,
teu mês de junho seja para mim.

Olhe ao redor do coração à coroa de espinhos
que me entrelaçou a ingratidão.
Queres reparar essa afronta por meio da gratidão
De forma que eu possa encontrar algum consolo?

Do coração ardem as chamas
espalhando luz e fogo,
e testemunham minha dor de amor
meu desperdício de amor.

Para ti e para cada alma
arde de amor meu coração.
em reparação por tanta dor
e desprezo, quero amor

O coração está completamente aberto,
entra profundamente no seu interior,
que sua querida morada esteja sempre aqui,
onde minha voz te chama.

Na pequena e familiar cela
trabalhe e sofra comigo;
e depois do trabalho esteja aqui
sempre o lugar de descanso.

Vive aqui permanentemente em oração,
seu coração se torna como o meu,
lute comigo pelas almas,
para a prosperidade do meu reino.

Minha imagem – olhe-a com frequência-
o coração tão terno e bom;
como prêmio por tua fidelidade
transbordará de paz.

Encontrarás no coração divino
Aqui neste momento
E lá para cada tristeza terrena
encontrarás a felicidade do céu.
(Stein, 2005b, p.827-829, tradução nossa)⁵⁴.

⁵⁴ “El que fiel y devotamente/ me venera en esta imagen, oh Hija,/ encuentra abundantes gracias,/ yo me vuelco a él con amor.

ANEXO B – RELAÇÃO DE DISSERTAÇÕES E TESES POR ÁREA TEMÁTICA

EMPATIA

1. *A empatia e o diálogo judaico-cristão em Edith Stein* de Luis Carlos de Carvalho Silva (2013) – DISSERTAÇÃO;
2. *Empatia: a possibilidade de constituição da pessoa humana em Edith Stein* de Franciscarlo de Souza (2018) - DISSERTAÇÃO;
3. *Vivenciando a experiência do outro: empatia em Edith Stein* de Marcelo Cabral de Araujo (2020) - DISSERTAÇÃO;
4. *Caminhos pastorais com as pessoas “trans”: empatia para opções teológicas decoloniais* de Danilo Vitor Pena (2021) - TESE;
5. *Sofrimento, empatia e transcendência: o itinerário de Dante Alighieri na divina comédia como um remédio para a prisão* de Beatriz Oliveira de Paola (2023) - TESE.

MISTÍCA E CRUZ

6. *Experiência mística em Edith Stein: da fenomenologia à ciência da cruz* de Angelo Alberto Diniz Ricordi (2016) - DISSERTAÇÃO;
7. *Edith Stein: Fé e Transformação Social na obra “A Ciência da Cruz”* de Luis Carlos de Carvalho Silva (2018) – TESE;
8. *DE YHWH A YESHUA: a experiência da via mística steiniana* de Elisangela Pereira Machado (2021) – TESE;
9. *A teologia da Cruz em Paulo, Martinho Lutero e Edith Stein na perspectiva da dialogicidade segundo Mikhail Bakhtin* de Fernando Batista de Campos (2022) – TESE.

JUNG E STEIN

10. *A experiência religiosa do ser humano: evidências em Carl Gustav Jung e Edith Stein* de Albertina Laufer (2013) – DISSERTAÇÃO;
11. *O HUMANO A CAMINHO DE UM CENTRO MAIS PROFUNDO: leituras da alma da alma apresentada por Edith Stein e da totalidade psíquica por Jung* de Soraya Cristina Dias Ferreira (2020) – TESE.

ECOLOGIA

12. *Corporeidade, Criação e Trindade: contribuições de Edith Stein para uma ecologia integral* de Washington Luiz Barbosa da Silva (2023) - DISSERTAÇÃO.

Mi esposa y hermana, en tu soledad/ déjame estar contigo;/ yo vengo como huésped, hazme buen/ tu mes de junio sea para mí.

Mira alrededor del corazón la corona de espinas/ que me ha trenzado la ingratitud./ ¿Quieres reparar por medio del agradecimiento esta afrenta/ De forma que pueda encontrar algún consuelo?

Del corazón flamean las llamas/ exparciendo luz y fuego,/ y testimonian mi pena de amor,/ mi derroche de amor. Para ti y para cada alma/ arde de amor mi corazón./ en reparación de tanto dolor/ y desprecio quiero amor

El corazón está totalmente abierto,/ entra en lo profundo de su interior,/ tu tan querida morada sea aquí siempre,/ a donde te llama mi voz.

En la celda tan familiar y pequeña /trabaja y sufre conmigo; / y después del trabajo sea aquí / siempre el lugar de descanso.

Vive aquí permanentemente en oración, / tu corazón se haga igual al mío,/ lucha conmigo por las almas, /por la prosperidad de mi reino.

Mi imagen -mírala con frecuencia -./ el corazón tan tierno y bueno;/ como premio de tu fidelidad /rebosarás de paz.

Ésta encontrarás en el corazón divino/ aquí en este tempo/ y allí por cada pena terrena/ encontrarás la felicidad del cielo”.

SAÚDE

13. *Pacientes em cuidados paliativos: uma abordagem fenomenológica das vivências na perspectiva de Edith Stein* de Maria Inês Amaro Assunção de melo (2021) – TESE.

FORMAÇÃO

14. *A formação integral da pessoa em edith stein: perspectivas teológicas e pedagógicas* de Patrícia Espíndola de Lima Teixeira (2017) - DISSERTAÇÃO;

15. *A formação do catequista. fundamentos antropológico-filosóficos e teológicos a partir de Edith Stein* de Valdirlei Augusto Chiquito (2021) - DISSERTAÇÃO;

16. *A consciência no processo de formação docente: luzes a partir de uma onto-antropologia em Edith Stein* de Vera Fátima Dullius (2019) - TESE;

17. *Aprender a reconhecer nas vivências juvenis o solo sagrado: um peregrinar antropológico em compromisso com o telos da formação integral das jovens gerações nos princípios teológicos-pedagógicos da fenomenologia de Edith Stein* de Patrícia Espíndola de Lima Teixeira (2022) - TESE.

ESTADO

18. *A existência do estado em Edith Stein: um estudo onto-teológico da vida associada* de Everaldo dos Santos Mendes (2013) – DISSERTAÇÃO;

19. *O Estado em Edith Stein: uma reflexão onto-teológico-política da “comunidade estatal” na contemporaneidade* de Everaldo Dos Santos Mendes (2020) – TESE.

MARIA E MULHER

20. *Maria no pensamento de Edith Stein: uma abordagem fenomenológica na obra a Mulher* de Francisco Santos Lima (2020) – DISSERTAÇÃO;

21. *O SENTIDO DA PESSOALIDADE DA MULHER EM EDITH STEIN* de Adson Manoel Bulhões da Silva (2014) – DISSERTAÇÃO.

LITURGIA

22. *O Pensamento Litúrgico de Edith Stein: Contexto – Conceito – Contribuição* de Eduardo Dalabeneta (2013) – DISSERTAÇÃO.

CORPOREIDADE, PESSOA E INTEGRAÇÃO

23. *Corporeidade na especificidade humana em Edith Stein* de Denilson Aparecido Rossi (2016) - DISSERTAÇÃO;

24. *Da fragmentação à integração: a vocação humana à luz dos escritos de Edith Stein* de Rafael Henrique da Costa (2022) – DISSERTAÇÃO;

25. *A individuação da pessoa na ontoteologia de Edith Stein* de Ocir de Paula Andreata (2019) – TESE.