


ARTÍCULO

Liberdade humana e graça: um diálogo entre Edith Stein e Karl Rahner **Human freedom and grace: a dialogue between Edith Stein and Karl Rahner**

Maria Clara Lucchetti Bingemer

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO, BRASIL


agape@puc-rio.br

 <https://orcid.org/0000-0003-3443-8214>

Washington Luiz Barbosa da Silva

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

washingtonsantaface@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1517-9184>

Resumen: La gracia, como don inmerecido, se constituye en la ofrenda muy gratuita del Dios Trino al ser humano. Además, al ser creada libre, la persona humana recibió una disposición interior para “escuchar” la Revelación; por otra parte, por ser sobrenatural e indebido, ejerce el uso de su libertad. Al mismo tiempo, tal exigencia deja a la gracia “rehén” de su criatura; porque, en el camino, puede que nos encontremos con el único obstáculo a la omnipotencia divina: la libertad humana. El único objetivo de este artículo es exponer el tema de la libertad humana y la gracia, dentro de la interdisciplinariedad entre filosofía cristiana, en antropología – con un enfoque fenomenológico –, de la filósofa Edith Stein (primera sección) y la antropología trascendental del teólogo Karl Rahner, en su concepto de Existencial sobrenatural (segunda sección). Como resultado, se suscitará una comprensión sobre la existencia de una comunión entre libertad y gracia, en lugar de la competencia que todavía se proclama hoy. De esta unión surge la liberación humana de la oposición a Dios, como prisión en el propio “yo”, marcando la estructura interna humana de apertura y aceptación de la oferta divina.

Palabras clave: Edith Stein, Karl Rahner, libertad y gracia, Existencial sobrenatural.

Abstract: Grace, as an undeserved gift, is the very free offering of the Triune God to human beings. Also, because it was created free, the human person received an inner disposition to "listen" to Revelation; on the other hand, because it is supernatural and undue, it exercises the use of its freedom. At the same time, such a demand leaves grace "hostage" to its creature because, on the way, it may face the only obstacle to divine omnipotence: human



freedom. The objective of this article is to expose the theme of human freedom and grace within the interdisciplinarity between Christian Philosophy and Anthropology – with a phenomenological approach – by the philosopher Edith Stein (first section) and by the theologian Karl Rahner's transcendental Anthropology in his concept of supernatural Existential (second section). As a result, an understanding will be raised about communion between freedom and grace instead of the competition proclaimed today. From this union comes human liberation from opposition to God, as a prison in one's own "self," marking the human internal structure of openness and acceptance of the divine offer.

Keywords: Edith Stein, Karl Rahner, freedom and grace, supernatural Existential.

Recibido: 26 de julio de 2024 / **Aceptado:** 7 de octubre de 2024



Esta obra y todos sus artículos están bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). Revista gratuita de distribución on-line

INTRODUÇÃO

Apesar de coetâneos, de igual cenário histórico e cultural, Edith Stein (Breslau, 1891–Auschwitz-Birkenau, 1942) e Karl Rahner (Friburgo, 1904 – Áustria, 1984) talvez nunca tenham se conhecido pessoalmente; comprova-se isso, pela ausência de tal menção em suas obras. A única exceção, da parte de Edith Stein, é uma carta que compõe o seu epistolário, a de número 236: o padre Jesuíta Johannes Hirschmann, acadêmico e amigo pessoal da carmelita, lhe sugere a leitura das obras *Espírito no mundo* e *Ouvinte da Palavra* de Karl Rahner para orientá-la na confecção de seu texto *Caminhos do conhecimento de Deus. A “Teologia Simbólica” do Areopagita e seus pressupostos* (*Wege der Gottserkenntnis. Die “Symbolische Theologie” des Areopagiten und ihre sachliche Voraussetzungen*) de 1941. No entanto, se a pensadora alemã *cumpriu tal lição*, não se tem certeza.

Por outro lado, estudiosos afirmam uma grande semelhança em alguns pontos no pensamento de Rahner e Stein, revelando a possibilidade de terem acessado a alguns de seus textos. Como exemplo, é notório o igual sentido dado pelos dois autores às expressões referentes ao ser humano sedento de Infinito: *Gottsucher* (um ser à procura de Deus), de Edith Stein; e *Hörer des Wortes* (ouvinte da Palavra)¹.

Apesar de relevante o que fora afirmado, não é objetivo do presente artigo solucionar esse problema; nem também apontar as convergências ou divergências entre a compreensão teórica de Rahner e Stein. E não pretende solucionar a problemática sobre a natureza e a graça que se arrasta desde o período histórico escolástico até aos dias de hoje no cristianismo Ocidental². Por outro lado, o presente texto exporá, a partir do diálogo profícuo entre os autores citados, a temática da liberdade humana e da graça (elementos aparentemente inconciliáveis, quando vistos desde a ótica pessimista a esse respeito). Portanto, seu principal objetivo é enriquecer o debate sobre esse tema trazendo-lhe novas matizes.

¹ Edith Stein, «Estructura de la persona humana», en *Obras completas*, vol. IV, *Escritos antropológicos y pedagógicos*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Vitoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen- Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2003), 594; Juvenal Savian Filho, «Edith Stein para além do debate idealismo versus realismo: notas de um estudo em construção», en *Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia e educação*, ed. por Miguel Mahfoud e Juvenal Savian Filho, (São Paulo: Paulus, 2017), 248; Maria Cecília Isatto Parise, «Conhecimento e ser em Karl Rahner e Edith Stein», UNIFESP, 2013.

² Luis Francisco Ladaria, «Natural e sobrenatural», en *O homem e sua salvação (séculos V – XVII): história dos dogmas*, ed. por Bernard Sesboüé (São Paulo: Loyola, 2003), 313.

No primeiro momento, Edith Stein contribuirá com o assunto em sua proposta de estudo a partir do terreno complexo e intrincado da estrutura humana. Apoiado nos resultados de sua antropologia fenomenológica, o texto inicia-se apresentando alguns dados sobre a essência humana: a *pessoalidade* ou o ser pessoa humano. O estranhamento do leitor, quanto ao presente artigo, ao se iniciar a temática justamente por aí, transformar-se-á ao perceber a existência de sutil *analogia entis* (analogia do ser) entre o ser pessoa humano e o Ser pessoa divino, ou melhor, o Ser em Três Pessoas, no dizer de Edith Stein. Tal avizinhamento, através da analogia proposta por Stein entre o ser finito e o Ser eterno, entre o humano e o divino, facilitará a pensar a liberdade humana e a graça.

Karl Rahner, na segunda seção, trará pontuações de sua teologia, especificamente de sua antropologia transcendental e dos resultados obtidos em sua ontologia da graça criada; caminho não menos complexo tomado pelo autor, como igualmente realizou Edith Stein em sua antropologia. O teólogo alemão, preocupado com o ser humano hodierno, reinterpretará o tema teológico da graça criada com novo aprofundamento. E, aplicando-lhe uma expressão sinônima, o denominará *Existencial sobrenatural* como processo de autocomunicação de Deus ao ser humano.

Ao final da exposição do artigo, se observará o acercamento gracioso do Deus da Revelação ao ser humano em Sua comunicação; revelar-se-á uma confluência, nunca uma contraposição, entre a liberdade humana e a graça. Desse modo, o anúncio divino ao ser humano ocorre sem uso de violência, porque respeita a sua liberdade.

1. LIBERDADE HUMANA E GRAÇA: COMUNHÃO

O centro da pesquisa de Edith Stein é a busca da verdade do ser humano, sendo este o comum denominador de todas as suas pesquisas. Estudiosos do pensamento de Stein, levando em consideração a justificativa da autora alemã no seu texto *O valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo*, surgido a partir de sua conferência na 15ª Assembleia Geral da Associação das professoras católicas da Baviera em Ludwigstafen am Rhein³, de 1928, afirmam a sua

³ Edith Stein, «Valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo», em *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça* (São Paulo: Ecclesiae, 2020), 225-243.

compreensão de ser humano baseada sob três aspectos: a sua estrutura *corpo-alma-espírito*, a sua condição de ser imagem e semelhança de Deus, e seu ser pessoal⁴.

Em seu projeto antropológico, Edith Stein validou os dados objetivos tratando-os na íntegra na estrutura da pessoa humana; desse modo, a autora realizou uma ontologia da pessoa, pois pensou o ser humano em sua complexidade estrutural de forma unitária⁵. Nas palavras de Edith Stein, «o ser humano é um ser que possui um corpo, uma alma e um espírito. [...] A pessoa humana leva e abarca seu corpo e sua alma, mas ao mesmo tempo é levada e abarcada por eles»⁶. Desse modo, o ser humano deve se autocompreender não mais como quem tem um corpo, porque não constituído de várias partes justapostas, mas de ser o seu próprio corpo, ou melhor, em ser um corpo próprio⁷.

A proposta da antropologia de Edith Stein constrói-se sobre a experiência do ser pessoa, e não de uma idealização do que seria uma pessoa. Stein assim o faz, e concebe o ser humano no modo individual de ser, por três razões: a) Por não entender o ser humano a partir daquilo que ele «não é», isto é, do que o precede; optando por uma qualidade positiva de individuação, inspirada na concepção de Duns Escoto⁸; b) Por motivo de sua experiência religiosa de relação interpessoal com o Deus pessoal, o Ser em Três Pessoas; c) Porque fiel, mas ultrapassando o pensamento fenomenológico de Edmund Husserl –que atribuía ao sujeito humano um *apriori* estrutural, o *Eu puro*–, Stein afirmava o humano com dinâmica vivencial exclusiva⁹.

⁴ Jacinta Turola Garcia, *Edith Stein e a formação da pessoa humana* (São Paulo: Loyola, 1987), 58-60.

⁵ Jean-François Lavigne, «Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein: uma renovação fenomenológica do pensamento aristotélico-tomasiano», *Revista O pensamento de Edith Stein: escritos críticos* 15, nº 2 (2016): 107; Mariana Bar Kusano, *A antropologia de Edith Stein: Entre Deus e a filosofia*, (São Paulo: Ideias & Letras, 2014), 69.

⁶ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser* (México: Fondo de cultura económica, 1996), 379. 380.

⁷ Edith Stein, ao tratar o conceito de *corpo próprio*, parte da diferenciação conceitual *Körper* (corpo físico) e *Leib* (corpo vivo) utilizada por Edmund Husserl. Para Stein o corpo humano não é concebido como uma máquina ou cárcere da alma, mas revela-se ao mesmo tempo lugar da experiência, coisa material, sensitivo, órgão da vontade, e a expressão do psíquico e do espiritual humano. Stein, «Estructura de la persona humana», 611; Stein, *Ser finito y ser eterno*, 382; Edith Stein, «Sobre el problema de la empatía», em *Obras completas*, vol. II, *Escritos filosóficos – etapa fenomenológica*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Vitoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2005), 121-122; Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção* (São Paulo: Martins Fontes, 1999), 207.

⁸ Tal noção steiniana foi enriquecida pelo conceito de *qualidade positiva* escotista de *Ultimo Solitudo*, com o qual o autor medieval reconhecia o ser humano com plenas condições de estar em profundidade com seu próprio *eu*. O ser humano estaria como em casa, em paz, como afirma Edith Stein, encontrando-se consigo e com Deus em seu centro.

⁹ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 371. 377; Francesco Alfieri, *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade* (São Paulo: Perspectiva, 2016), 18. 142; Juvenal Savian Filho, «A Trindade como arquétipo da

A noção de pessoa (*Person*), conjugada por Edith Stein em seu pensamento, diz do ser que existe espiritualmente e individualmente¹⁰; e atrela a esses conceitos um terceiro, como elemento mediador, o *eu pessoal*¹¹. Apresentar-se-á, brevemente, essas noções constituidoras da pessoa humana conforme o pensamento steiniano; e, a partir delas, adentrar-se-á ao tema da liberdade e da graça.

Edith Stein, em sua tese doutoral *Sobre o problema da empatia (Zum Problem der Einfühlung)*, de 1917, apresenta duas características distintivas do ser pessoa: a legalidade da razão (racionalidade) e a percepção dos valores (sentimentos). Essas características não subsistem nas dimensões meramente físicas (corporais) ou psíquicas humanas, mas na esfera do espírito, espaço da consciência, da vontade e do sentimento. Desse modo, o conceito de pessoa designa a constituição da espiritualidade humana. Stein estaria, nesse ínterim, na primeira fase de sua pesquisa sobre o conceito do ser humano como pessoa¹².

O ser pessoa de cada indivíduo humano é identificado como espírito, reconhecido como um sair de si mesmo, uma abertura para o mundo objetivo e subjetivo; e sua alma espiritual¹³, sendo unificada, pessoal e livre, possui a capacidade de sempre transcender. Por ser a estrutura mais espiritual, a interioridade qualifica o ser humano à vida espiritual autêntica, devido à participação de seu espírito no Espírito Divino; pois, quanto mais ele se eleva a Deus, mais se eleva em espírito. O espírito, a propósito, tem uma potência ou força –o núcleo (*Kern*), denominado pela autora como *alma da alma*–, que, em seu caráter profundo, serve de apoio à abertura humana ao Ser Divino. O núcleo sinaliza o ser *imagem e semelhança* do ser humano com o Ser Divino, pois é espiritual. Deus é espírito, e conflui com o espírito humano, sendo-lhe semelhante. A *alma da alma* humana constitui-se um vínculo com o Criador de todo ser, sendo singular e simples como Ele também o é. O atributo da singularidade encontra-se, desse modo,

pessoa humana: a inversão steiniana da analogia trinitária», *Revista O pensamento de Edith Stein: escritos críticos* 15, nº 2 (2016): 296.

¹⁰ Stein, *Ser finito e ser eterno*, 377.

¹¹ Juvenal Savian Filho, «A Trindade como arquétipo da pessoa humana...», 296.

¹² Juvenal Savian Filho, «A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa», *Anais do Seminário internacional de antropologia teológica – Pessoa e comunidade em Edith Stein*, 05 de setembro de 2016, <https://editora.pucrs.br/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>.

¹³ O tratado de Edith Stein sobre a alma é uma das mais complexas propostas, segundo os expertos; apresentando a temática com uma multiplicidade de significados: a alma animal ou natural (*Gemüt*); outras vezes, a alma espiritual (*Seele*) conotará a psique ou o conjunto psique e espírito, ou ainda uma dimensão totalmente autônoma. Angela Ales Bello, «A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica», em *Família, subjetividade e vínculos*, ed. por Ana Maria Carvalho e Lúcia Moreira (São Paulo: Paulinas, 2007), 69-73.

no centro humano, tornando cada ser humano único¹⁴. Em sua obra *Potência e ato* (*Potenz und Akt*), Stein aprofunda sobre o tema: «deve-se buscar no interior ‘do interior’ o que chamamos ‘alma’, o princípio de forma, uma ‘alma da alma’? Nossas reflexões anteriores distinguem um núcleo duradouro e relativamente imutável que se acha em permanente mudança, distinto em seu desenvolvimento através do núcleo»¹⁵. Assim, conceito de individualidade humana é substancial para desenvolvimento do tema liberdade em Edith Stein.

A noção da individualidade ou singularidade humana, apesar de também estar presente na primeira fase da pesquisa da autora, e apontada por Stein como característica da personalidade, recebe um crescendo em uma segunda fase marcada por sua obra magna, *Ser finito e ser eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser* (*Endliches und Ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, de 1938). Stein preocupa-se em salvaguardar a individualidade humana, pois igual conceito irá responder à questão norteadora de sua pesquisa, *quem é o ser humano?* Tal nota humana, sendo misteriosa, habita a alma espiritual como cerne da sua personalidade. A individualidade humana é a questão central da antropologia fenomenológica steiniana; porque, conforme Stein, não se compreenderia o ser humano na ausência do aprofundamento deste tema que lhe é consubstancial¹⁶.

Na supracitada obra, Stein quer interrogar a respeito da natureza humana, que afirma ter uma essência, seu ser pessoa. Nela, a autora aprofunda a terceira noção do ser pessoa humana, o *eu pessoal*, mencionado anteriormente por Stein em sua tese doutoral. A autora identificava o *eu pessoal* com a alma substancial, sabedor de ser consciente. Tal natureza do ser individual, brota do *eu*, e está posta sob o poder do *eu pessoal* em dois modos: para ser consciente de si mesma (particularizar-se ante os outros seres) e formar-se como vivente. Stein, nessa obra, realiza o último e definitivo delineamento quanto à interioridade humana, no qual aponta os níveis

¹⁴ Edith Stein, «Acto y potencia: estudios sobre una filosofía del ser», en *Obras completas*, vol. III, *Escritos filosóficos – etapa de pensamiento cristiano*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Vitoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen- Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2007), 412. 422; Éric de Rus, «Pessoa e comunidade segundo Edith Stein: uma experiência da comunhão», en *Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia e educação*, ed. por Miguel Mahfoud e Juvenal Savian Filho (São Paulo: Paulus, 2017), 136; Francisco Javier Sancho Fermín, *100 fichas sobre Edith Stein* (Burgos: Monte Carmelo, 2005), 178; Stein, «Estructura de la persona humana», 707; Stein, *Ser finito y ser eterno*, 392.

¹⁵ Stein, «Acto y potencia», 422.

¹⁶ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, «Prefácio», en *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade*, ed. por Francesco Alfieri (São Paulo: Perspectiva, 2016), 12; Stein, «Estructura de la persona humana», 583, 673.

constituintes humanos em uma relação de quadro unitário. A autora, por reafirmar a centralidade do *eu*, unindo os resultados das análises fenomenológicas às contribuições do pensamento medieval, o define como o ente cujo ser é vida¹⁷.

Para Edith Stein, o *eu individual* é o centro que constitui toda pessoa humana, o lugar da experiência com Deus¹⁸. E irá afirmar que o *eu individual* não seria aquela ou outra pessoa com determinada peculiaridade, mas um único, exclusivo, indiviso e irrepetível *Eu*. Logo, tal constituinte humano, torna-se mediador entre as características da espiritualidade e da personalidade por ser a vida da pessoa, produzindo a vida interior. Desse modo, a autora reafirma a centralidade do *eu* consciente de si que, percorrendo a superfície da alma até a sua profundidade, torna-se cada vez mais livre¹⁹.

Dentro do desenvolvimento dessa reflexão, Edith Stein apresenta o tríplice estágio que conduz a pessoa humana progressivamente ao *espaço*, ao campo puramente espiritual, onde se atua sua libertação, o íntimo da alma: os reinos da natureza, da liberdade e da graça. Ao utilizar o termo *reino*, a autora não o faz em sentido físico ou espacial, porém emprega-o como metáfora para significar as influências, as forças, os *senhores*, que conduzem a pessoa humana por tal caminho; pois, como afirma, é impossível falar de um reino da liberdade, por exemplo, por não ter dimensões físicas, mas estar recolhido na pessoa²⁰. A obra da autora onde se trata tal questão é *Natureza, liberdade e graça* (*Natur, Freiheit und Gnade*)²¹.

¹⁷ Ales Bello, «A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica», 79; Stein, *Ser finito y ser eterno*, 379, 515-516.

¹⁸ Clelia Peretti e Vera Fátima Dullius, «Ser pessoa e a espiritualidade em Edith Stein», em *A arte de educar por uma pedagogia empática em Edith Stein*, ed. por Clelia Peretti e Vera Fátima Dullius (Curitiba: Editora Appris, 2018), 155; Francesco Alfieri, *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein* (São Paulo: Perspectiva, 2014), 77-81; Rus, «Pessoa e comunidade segundo Edith Stein...», 134.

¹⁹ Edith Stein, «Indivíduo y comunidade», em *Obras completas* vol. II, *Escritos filosóficos – Etapa fenomenológica*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Vitoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen- Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2005), 346; Stein, *Ser finito y ser eterno*, 376-377.

²⁰ Bar Kusano, *A antropologia de Edith Stein*, 115; Daniela del Gaudio, «A immagine della Trinità: L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein (IV) – L'uomo redento in Cristo e antropologia cristologica», *Rivista Teresianum* 40 (2004): 396-409; Edith Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», em *Obras completas*, vol. III, *Escritos filosóficos – etapa de pensamiento cristiano*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Vitoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen- Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2007), 71.

²¹ A obra tem o título original alemão *Natur, Freiheit und Gnade*, e aparece traduzida com títulos diferenciados: *La struttura ontica della persona* (dentro da coletânea italiana *Natura, persona, mistica: per una ricerca cristiana della verità*, a cargo de Angela Ales Bello); *Naturaleza, libertad y gracia* (tradução espanhola a cargo de Alberto Pérez, OCD); *De la Personne. Corps, âme, esprit, Fribourg* (tradução francesa a cargo de Philibert Secretan).

O conceito liberdade é caro e de capital importância na antropologia steiniana. Como foi mencionado anteriormente, a pessoa é definida como o ser que existe individualmente e espiritualmente, e, sendo espírito é livre. A liberdade não é apenas uma qualidade para Edith Stein, mas elemento constitutivo do ser pessoa; pois ser livre não se reduz apenas à capacidade de optar por algo, mas algo para ser alcançado e realizado permanentemente. Assim sendo, está sob a tarefa e a responsabilidade do ser humano de alcançá-la tal qual deve desenvolver-se e crescer. Com isso, adentra-se no cerne do pensamento steiniano sobre o conceito liberdade, apresentado em seu escrito *A estrutura da pessoa humana (Der Aufbau der menschlichen Person)*, de 1932/33: é de inteira responsabilidade de cada um a formação consciente do seu *si mesmo*²².

A autora redimensiona o tema do *si mesmo*, ulteriormente, em *Natureza, liberdade e graça*, verificando o problema da liberdade humana nos diversos modos do agir humano, na vida natural-espontânea, na vida dona de si mesma e na vida na graça. Desse modo, o ser humano deverá passar por três fases em sua liberdade: a) a pré-liberdade (o primeiro grau da liberdade, coincidindo com o estado natural humano limitado pela contingência de nascer, crescer e morrer igual ao de qualquer outro ser vivo); b) a liberdade da razão (apesar dessa limitação contingente, o indivíduo toma consciência de que é um ser dotado de razão, podendo e devendo dar sentido à sua vida através de opções refletidas e acertadas); c) a liberdade interior (além de se descobrir racional, o sujeito percebe em si a existência do mundo interior no qual é chamado a adentrar)²³.
Afirma Edith Stein:

Portanto, a alma só poderá entrar em si mesma se não agir diretamente por si mesma. Como isso deve ser entendido? Certamente, podemos imaginar um homem se afastando do mundo e, tentando antes se encontrar, até que a graça tome conta dele. Ele pode tentar encontrar-se libertando-se do mundo, isto é, suspendendo as reações naturais²⁴.

²² Bar Kusano, *A antropologia de Edith Stein*, 115-128; Sancho Fermín, *100 fichas sobre Edith Stein*, 176-177; Stein, «Estructura de la persona humana», 648.

²³ Bar Kusano, *A antropologia de Edith Stein*, 115-128; Sancho Fermín, *100 fichas sobre Edith Stein*, 176; Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 68-74.

²⁴ Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 68-69.

Desse modo, no terceiro grau de liberdade, o ser humano alcança seu centro mais profundo; porém isso só é possível com a ajuda da graça de Deus. O ser humano só recebe esse dom quando, a partir de sua própria liberdade, se faz dom para o próprio Deus²⁵.

Entretanto, apesar de sua liberdade, o ser humano não poderá fazer de si mesmo o que quiser, pois sua constituição natural impõe limites a seu querer racional, não podendo passar por cima de seus limites naturais. Ele não é incondicionalmente livre, pois tem uma natureza limitada; e difere de seu Criador, que, existindo por si mesmo é plenamente livre. Edith Stein diz, a partir daí, que a natureza não supõe a liberdade, porque as criaturas não poderão aceitar ou repelir sua natureza, pois não têm poder de modificá-la. Tal atitude implicaria um atentado, uma desobediência ao Criador que assim as criou, presenteando-lhes com sua natureza própria. Esse argumento steiniano, baseado no pensamento de Tomás de Aquino, explica a revolta, a desobediência do gênero humano a Deus, presente na narrativa da Queda em Gn 3, pois ouvindo e aderindo à voz da serpente tentadora, caiu no absurdo de ter a igual natureza de Deus. E, dando continuidade à sua reflexão, a autora afirma não ocorrer à graça, o que acontece à natureza, diante da liberdade humana, porque a graça supõe a liberdade e a natureza. Pois existe a necessidade de criaturas livres para a ação da graça poder exercitar-se²⁶.

A interioridade mais profunda da alma, sendo espiritualidade pura, é a morada de Deus; por sua personalidade livre pode dar-se a Deus e acolher seu espírito divino. Portanto, a alma humana, enquanto espiritual e pessoal, está capacitada a um crescimento de vida sobrenatural, vida eterna oferecida pelo próprio Deus, pois tem uma vocação à vida eterna, à união com Deus. A autora explica tal capacidade humana com o conceito tomasiano de *Potentia Obadientialis* (Potência obediencial)²⁷, que a grosso modo, é aquela disposição necessária para receber o ser divino; e, por causa dessa disposição, o Criador pode produzir na criatura aquilo que quer. Tal potência humana é o poder de obedecer, de escutar e abandonar-se a Deus com toda a liberdade²⁸.

A filósofa questiona-se como a alma acolhe a Deus se Ele já reside dentro dela; pois, sendo Deus onipresente está nas criaturas inanimadas e nas criaturas privadas da razão, e está

²⁵ Bar Kusano, *A antropologia de Edith Stein*, 115-128; Sancho Fermín, *100 fichas sobre Edith Stein*, 176; Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 68-74.

²⁶ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 414.

²⁷ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 12, ad 4.

²⁸ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 413-414. 518.

presente até mesmo no ser humano que ainda não adentrou no seu profundo. A autora aduz que a alma humana acolhe a Deus quando se abre livremente a Ele, gerando uma união. Essa união ocorre no amor, pois Deus é amor, sendo esse o seu ser, sua vida e sua essência. A única garantia à perpetuação dessa união, pela qual a alma participa do ser de amor de Deus, é o próprio amor. No entanto, os espíritos criados não podem acolher em si toda a plenitude do amor divino, mas o acessam somente quando o próprio Criador se doa em conhecimento, dom do coração e ato livre²⁹.

Edith Stein, desenvolvendo uma análise fenomenológica da obra de Santa Teresa de Jesus, *Castelo interior* ou *Moradas*, a qual nomeou-a com mesma epígrafe da autora espanhola, afirma a última morada do castelo interior, metáfora do centro da alma humana, o *espaço* onde acontece a união duradoura entre a alma e Deus, cuja iluminação revela a verdade na potência da alma, sua meta e sentido último. A potência do espírito é a força caracterizada pela abertura humana ao sobrenatural ao reino da Graça³⁰.

A autora ainda assevera que a única maneira de o ser humano chegar ao seu centro e acolher a graça, é se despreocupando de si mesmo. E isso só ocorrerá quando ele «[...] tratar ganhar a graça para encontrar-se a si mesmo no reino da graça. Pertence a essa situação quem ainda não esteja interiormente tocado pela graça, senão quem unicamente saiba que aqui, e só aqui, pode encontrar quietude e amparo»³¹. Stein está falando de um tipo de graça que conceitua como preparatória.

A graça preparatória é o pressuposto para a livre entrada no reino da graça. Entretanto, diante dela, o ser humano pode ter três comportamentos distintos: a) pode fechar os olhos ante a graça, fugindo dela e de si, porque a sua contemplação desperta e intensifica a sensação de pecado e angústia; b) pode perceber a graça, a valorizar e, ao mesmo tempo, temer fechar-se nela; c) pode lançar-se sem reservas à graça em uma auto entrega, na mais livre obra da liberdade³².

A alma, ao entregar-se livremente à graça, permite que Deus realize nela uma obra de união. Ela se entrega à vontade paterna de Deus que, por sua vez, engendra outra vez o Filho

²⁹ *Ibíd.*, 467. 470. 520.

³⁰ Angela Ales Bello (ed.), «Introduzione per Natura, persona e mística», en *Natura, persona e mística: per una ricerca cristiana della verità*, de Edith Stein (Roma: Città nuova editrice, 2002), 27.

³¹ Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 85.

³² *Ibíd.*, 87.

nela; unida ao Filho deseja perder-se n'Ele, para que o Pai O veja nela. Além disso, une-se também ao Espírito Santo, que transforma sua vida em uma efusão do amor divino. Entretanto, Edith Stein pontua que na união entre a alma e o espírito divino, não se tornam um só indivíduo, um só ente; porque o Ser divino não sofre nenhum aumento ou diminuição, ou qualquer espécie de mudança; a alma, porém, é profundamente transformada e, em consequência, o humano por inteiro³³.

Edith Stein se questiona se a graça completaria a sua obra redentora e libertadora sem a colaboração da liberdade humana. A autora é contundente ao responder: «pareceu-nos que temos de responder não a essa pergunta. Esta é uma asserção grave. Pois, como nos parece evidente, com ela estamos dizendo que a liberdade de Deus, a que denominamos onipotência, encontra um limite na liberdade humana»³⁴. A graça não pode, portanto, encontrar morada na alma humana se não é acolhida livremente, ocorrendo um empecilho à onipotência divina; pois não poderá operar mecanicamente arrastando àquele que se fechou a ela. Tão pouco, a liberdade utilizada pelo ser humano poderá, por seus meios, abrir as portas da graça. E também é possível que o ser humano se exclua do princípio da redenção e do reino da graça. Entretanto, isso não seria uma insuficiência da misericórdia divina, mas um limite do próprio humano em não querer aceitá-la³⁵.

2. O EXISTENCIAL SOBRENATURAL: GRAÇA ENCARNADA

Edith Stein, na última fase de suas pesquisas, apesar de tratar de temas da teologia cristã, como a exposta na seção anterior, realiza uma filosofia cristã. Karl Rahner, por se tratar de um teólogo, contribuirá na presente seção com algumas de suas reflexões sobre sua ontologia da graça criada³⁶, repensada e renomeada pelo autor alemão como Existencial sobrenatural.

³³ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 472.

³⁴ Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 89.

³⁵ Edith Stein, «Natura e soprannatura nel 'Faust' di Goethe», em *Natura, persona e mística* (Roma: Città Nuova, 1997), 43; Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 89-90.

³⁶ Tomás de Aquino, na Alta Escolástica, observando as ideias ainda dispersas sobre a doutrina da graça, a amplia sistematizando-a. Definindo e diferenciando os dons naturais dos sobrenaturais, desmembra os seus conceitos em graça santificante (*Gratia sanctificans*), relacionada aos princípios exteriores; em graça habitual (*Gratia habitualis*), proveniente daquela e formada no interior humano; também como graça incriada (*Gratia increata*), o próprio Deus em relação amorosa com o ser humano; e a graça criada (*Gratia creata*), efeito do ato da graça incriada no humano.

Karl Rahner, em seu texto *Relação entre natureza e graça* (*Über das Verhältnis von Natur und Gnade*), presente na obra *O Homem e a graça*, inicia seu discurso teológico referindo-se a abstrair a essência da graça criada, pois segue o caminho escolástico. Por outro lado, afirma a graça criada como verdadeiro ponto de partida para a teologia da graça³⁷. Rahner, reconhecendo o problema do extrinsecismo ou externalismo ainda presente no cristianismo moderno, renomeou e repensou o conceito clássico de graça criada, reinterpretando-o contemporaneamente como Existencial sobrenatural. O constitutivo Existencial sobrenatural integra o centro da teologia de Karl Rahner e, não sendo abordado em única obra, verifica-se presente em todo o seu pensamento teológico³⁸.

Para se seguir em frente, uma palavra sobre o problema extrinsecista. Em um certo período, dentro da história da formação da Doutrina da graça, houve uma forte oposição entre as doutrinas de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, estabelecendo duas posições em conflito na tradição católica ulterior. Agostinho afirmava que a natureza humana possui o desejo de Deus, concebendo a natureza distinta do dom da graça; para ele, o ser humano é um ser paradoxal, pois somente em Deus ele chegará à plenitude de seus desejos, afinal sozinho não poderá encontrá-la. Já o Aquinate, levantava a questão da natureza e da graça, concebendo no humano o desejo natural –como fim último– da visão beatífica de Deus, impossível à criatura espiritual, de sorte que o ser humano busca um fim natural: a beatitude terrena; e um sobrenatural: o objeto da Revelação³⁹.

A partir desse conjunto de ideias, o tomismo subsequente trouxe várias interpretações, entre as quais o extrinsecismo como uma tentativa de proteger a gratuidade da graça, mas negando qualquer tendência natural humana ao destino sobrenatural. Essa interpretação afirma a graça como realidade sobreposta à natureza, porque imposta como decreto divino extrínseco. Assim, a natureza humana não manifesta nenhuma tendência à vida sobrenatural da graça. Trata-

Dicionário crítico de teologia, 2ª ed., s. v. «A graça»; Ladaria, «Natural e sobrenatural», 318-319; Karl Rahner, *O homem e a graça* (São Paulo: Paulinas, 1970), 5.

³⁷ Rahner, *O homem e a graça*, 5.

³⁸ Martín, «El Existencial sobrenatural», 43. 53.

³⁹ José Carlos Aguiar Souza, «Matrizes antropológicas para a compreensão do problema da natureza e da graça em Karl Rahner», *Revista Horizonte* 3 (2004): 132, http://www4.pucminas.br/imagdb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI2006022209402_0.pdf; Ladaria, «Natural e sobrenatural», 315.

se de uma visão pessimista da *Potentia Obædientialis* (Potência obediencial), conceituada apenas como a não repugnância ao destino sobrenatural⁴⁰.

Rahner não concorda com o entendimento negativo de graça criada, apresentado pelos neoescolásticos, pois para ele somente se reconhece adequadamente o ser humano, sua essência indefinível, quando é compreendido como *Potentia Obædientialis* (Potência obediencial) aberta para a vida divina, sendo sua natureza. E essa sua natureza, contando com a sua liberdade, espera pela complementação absoluta como graça. Para o autor, superar o extrinsecismo é a verdadeira e genuína exigência da teologia atual⁴¹.

Rahner afirma fazer uma ontologia da *Potentia Obædientialis*, requisitada pelo autor como seção necessária à Teologia fundamental. Ele apresenta duas categorias, duas *potências* que atuam na Potência obediencial humana: uma delas se classifica por estar ante a graça sobrenatural, responsável em elevar o ser humano à participação na vida divina, sendo *forma* fundamental da Revelação. A outra *potência*, cuja reflexão Rahner se dirige, é o agente na escuta do indivíduo à possível locução de Deus. Ela está presente na *consciência natural*, no dado *apriori* e transcendental da faculdade intelectual humana, atualizada apenas quando iluminada pela graça. Segundo o autor, portanto, existem duas comunicações de Deus (a graça e a Revelação oral) direcionadas cada uma às *potências* que constituem a única Potência obediencial⁴².

O autor, aprofundando suas reflexões sobre o Existencial sobrenatural, aduz que esse existencial não serve para facilitar o problema da Potência obediencial, explicando a afinidade entre natureza e graça, pois isso apenas retardaria o problema. Igual reflexão é proposta para evitar o problema extrinsecista e compreender melhor a confluência entre a Revelação de Deus e o ser humano⁴³. Sendo Existencial sobrenatural, penetra a consciência humana e contribui para estruturar a existência espiritualmente consciente do ser humano, alcançando sua dimensão transcendente, sua realização e significado⁴⁴. Rahner define o Existencial sobrenatural como a disposição existencial do ser humano ao amor de Deus, como essência concreta e sempre indissolúvel; a capacidade real e indevida de receber a graça. Sendo central e permanente no

⁴⁰ Aguiar, *Matrizes antropológicas...*, 132.

⁴¹ Rahner, *O homem e a graça*, 40. 46. 71. 97.

⁴² Karl Rahner, *Uditore della parola* (Roma: Borla, 1988), 49.

⁴³ Rahner, *O homem e a graça*, 46.

⁴⁴ José Luis Martín García-Alós, *El Existencial sobrenatural: clave interpretativa de la antropoteología de Karl Rahner* (tesis doctoral, Facultat de teologia de Catalunya, 1993), 71-73; Rahner, *O homem e a graça*, 58. 175-176.

humano, tal existencial direciona-se a uma experiência da graça como uma capacidade de ouvir ao Deus Trino na revelação histórica⁴⁵.

A Revelação no amor, independente da natureza humana, gera no ser humano a disposição para recebê-la. Assim, a graça encontra *espaço* na transcendência do humano, *espaço vazio* criado pela própria plenitude de Deus com a intenção de preenchê-lo em sua autocomunicação. Entretanto, esse conceito rahneriano não deve ser identificado com o dinamismo ilimitado da natureza espiritual humana, sua abertura ao sobrenatural –vista na seção anterior, dentro do pensamento de Stein–, uma vez que é fruto do Existencial sobrenatural⁴⁶.

E como Karl Rahner chegou a esse novo conceito teológico em referência à graça criada? Didaticamente, a questão pode ser respondida quando exposta a explicação dos termos da expressão rahneriana *Existencial e sobrenatural*.

O termo *Existencial* foi retirado do conceito heideggeriano de mesmo nome, *Existenziell*⁴⁷. Heidegger foi influenciado pelo neokantismo, porém seu encontro com Edmund Husserl, com o seu princípio mais elementar do método fenomenológico, o *voltar às coisas mesmas* foi decisivo à sua filosofia. Heidegger rompeu com a filosofia husserliana, passando a não aceitar o retorno que Husserl fez ao *eu transcendental absoluto*, o *eu puro*, criticando-o. Sua filosofia passou por nova elaboração fenomenológica, consistindo na fenomenologia hermenêutica, que parte para a ótica do ser humano na vida cotidiana, como ser-no-mundo (*Dasein*), na existência⁴⁸.

⁴⁵ Luis Francisco Ladaria, *Antropologia teológica* (Roma: Edizioni Piemme di Pietro Marietti, 1986), 119; Martín, «El Existencial sobrenatural», 43, 53; Rahner, *O homem e a graça*, 59. 23. 30. 52. 154; Rahner, *Uditóri della parola*, 36.

⁴⁶ Ladaria, *Antropologia teológica*, 119; Martín, «El Existencial sobrenatural», 43, 53; Rahner, *O homem e a graça*, 23. 30. 52. 59. 154; Rahner, *Uditóri della parola*, 36.

⁴⁷ Edith Stein, a partir do apêndice *A filosofia da existência de Martin Heidegger (Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie)* presente em *Ser finito e ser eterno*, faz críticas ao pensamento do Primeiro Heidegger. Em síntese, Stein atribuiu ao pensamento heideggeriano uma visão niilista da realidade e do ser humano, pois o autor ocupou-se com aquilo que o humano “não é”. Em segundo lugar, Stein o critica por não propor a comunhão do ser humano com Deus, reduzindo o sentido do ser apenas ao compreender finito, e ainda barrando a abertura ao eterno. Ainda, a autora ver com estranheza a afirmação de Heidegger de que “a essência do ser humano é sua existência”; pois somente em Deus, em seu ato de ser, existência e essência se confundem. Por fim, apesar de Stein ter apreço à descrição heideggeriana sobre a constituição humana nomeada *existencial*, e seu *modus vivendi* autêntico/inautêntico, a autora não entende o desprezo do filósofo quanto à definição tradicional *corpo-alma* humana, recusando o conceito de alma como *eu substancial*. Pois o *si mesmo (Selbst)*, definição que Heidegger rejeita, qualificada por Stein como *ser-pessoa*, é o suporte dos *existenciais*. João Mac Dowell, «O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger», em *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, psicologia e educação*, ed. por Miguel Mahfoud y Juvenal Savian Filho (São Paulo: Paulus, 2017), 15-22; Luciana Vigone, *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein* (Roma: Città nuova editrice, 1991), 83; Martin Heidegger, *Ser e tempo* (Petrópolis-RJ: Vozes, 1999), 77. IV; Urbano Zilles, «Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein», em *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, psicologia e educação*, ed. por Miguel Mahfoud y Juvenal Savian Filho (São Paulo: Paulus, 2017), 388.

⁴⁸ Heidegger, *Ser e tempo*, cap. IV.

Heidegger fez uma análise do ser existente, isto é, uma exegese ontológico-existencial da *Dasein*. Nela distinguiu dois conceitos: o existencial (*Existenziell*), que se refere à existência concreta do ser humano; exemplo: a morte. E o existencial (Existenzial) refere-se à estrutura ontológica da existência humana; exemplo: o ser-para-a-morte. A teologia de Rahner toma essa ideia, orientando-a ao Absoluto em consequência da vontade salvífica universal de Deus. E qualifica o centro humano, sua ordenação para Deus, como a capacidade para receber a autocomunicação de Deus, denominando-o de Existencial sobrenatural. Tal existencial é um dado não pertencente à natureza humana, por isso sobrenatural, que a afeta original e intrinsecamente. Rahner, no plano propriamente natural, reconhece apenas no humano uma abertura: a *Potentia Obædientialis*⁴⁹.

Quanto ao *sobrenatural* do Existencial sobrenatural rahneriano, o autor recebe influência direta da teologia de Clemente de Alexandria (século II). E seu artigo *Sobre um termo na teologia de Clemente de Alexandria equivalente a nosso conceito sobrenatural do ser (De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini quæ quivaleat nostro conceptui entis supernaturalis)*, de 1937, um texto despercebido e esquecido entre seus comentadores, comprova igual verdade. O Padre grego vê uma harmoniosa ligação entre a história da humanidade e o *Logos* divino, a inteligência e a fé, o humano e o divino, concebendo o sobrenatural em função de sua ação no natural. O pensamento patrístico adquire, portanto, caráter antropocêntrico e cristológico. Entretanto, Rahner é categórico ao afirmar que a sobrenaturalidade não ocorre em acréscimo extrínseco e acidental à natureza e estrutura do sujeito espiritual humano. Em compensação, seus efeitos no ser humano não são produzidos pela graça criada, mas pela graça sobrenatural (incriada) que a precede⁵⁰.

Por essa razão, experimenta-se o divino no humano, o sobrenatural no natural, a divinização do ser humano na humanização de Deus, concretizada na encarnação do Verbo de Deus. Dessa forma, a ideia central de *sobrenatural* na teologia rahneriana e em seu Existencial sobrenatural é a proximidade de Deus ao homem, em sua autocomunicação por meio do Verbo divino⁵¹. E, desse modo, segundo Rahner, «a transcendência do homem para com Deus, realiza-se na relação voluntária consigo mesmo, pela qual o amor condiciona o conhecimento de Deus»⁵².

⁴⁹ Ladaria, «Natural e sobrenatural», 341-342; Martín, «El Existencial sobrenatural», 59. 82.

⁵⁰ Martín, «El Existencial sobrenatural», 115; Rahner, *O homem e a graça*, 23. 30. 52. 154.

⁵¹ Martín, «El Existencial sobrenatural», 115.

⁵² Rahner, *Uditori della parola*, 142.

No entanto, a encarnação do *Logos* é a *autoexteriorização* de Deus e não deve ser compreendida apenas como instrumento externo à criação e à salvação. O evento da Encarnação, com estreita relação à criação, tem o *Logos* divino como mediador, dom libérrimo e gratuito da mesma graça. A criação, portanto, existe a partir da Imagem perfeita do Pai (cf. Col 1,15-17) e traz em si os traços da vida imanente de Deus. Desse modo, a dimensão temporal – historicidade constitutiva da Revelação –, como cenário da história da salvação, assume maior relevo que aquele da *Creatio ex nihilo* (Deus cria do nada). Rahner, com tal reflexão, aproximando o Mistério divino à salvação humana, traz para o chão da história humana a vida divina. Logo, a graça é a ação de Deus para o bem do ser humano: criação e redenção são momentos unitários com a mediação do único *Logos* divino; e, porque universal, tudo abraça⁵³.

A criação do ser humano é, por sua vez, momento da livre expressão do *Logos*, pois o homem e a mulher, sendo irmãos de Jesus Cristo, são a possível alteridade da *autoexteriorização* de Deus. De fato, a noção neotestamentária de *Imago Dei* (Imagem de Deus), segundo a qual o ser humano foi criado à imagem do Filho de Deus, é basilar para compreender satisfatoriamente o dado veterotestamentário de o humano ter sido criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26)⁵⁴.

Tendo isso em vista, o Existencial sobrenatural, a configuração crística e filial no centro da finitude humana, ocorre a partir da imagem impressa do *Logos* no ser humano destinado ao projeto de Deus na comunhão por meio de seu Filho unigênito. Consequentemente, não reside no humano uma abertura e dinamismo espiritual indeterminado a uma comunhão abstrata com Deus, mas um dinamismo cristológico: o ser humano é *Imago Christi* (Imagem de Cristo), consistente no Filho de Deus, e alcança seu sentido último quando realiza sua condição de filho (a) no Filho de Deus. Porque Jesus Cristo veio para revelar a Deus, não como uma ideia, mas um Deus de amor e Vivo. Destarte, a graça de Cristo “libera” a liberdade do ser humano, tornando-a liberdade autêntica, que procede do Deus Criador e a Ele conduz⁵⁵.

⁵³ Angelo Scola, Gilfredo Marengo y Javier Prades López, *La persona umana: antropologia teologica* (Milano: Ufficiografico Jaca Book, 2000), 116. 123; María José Mariño, «Llevamos en el corazón de Dios: el testimonio desde la teología de Karl Rahner», *Revista de Espiritualidad* 72 (2013): 21. 41; Ladaria, *Antropologia teologica*, 213.

⁵⁴ Scola, Marengo y Prades López, *La persona umana*, 146. 151; Mariño, «Llevamos en el corazón de Dios», 21. 41. 50; Karl Rahner, «Reflexões fundamentais sobre antropologia e protologia no conjunto da teologia», em *Mysterium Salutis II/2: A história salvífica antes de Cristo*, ed. por Magnus Löhrer e Johannes Feiner (Petrópolis-RJ: Vozes, 1972), 6. 15-19.

⁵⁵ Scola, Marengo y Prades López, *La persona umana*, 146. 151; Mariño, «Llevamos en el corazón de Dios», 21. 41. 50; Rahner, «Reflexões fundamentais sobre antropologia e protologia no conjunto da teologia», 15-16.

Rahner assinala, no artigo *Dignidade e liberdade do homem*, publicado em *Escritos de teologia (Schriften zur Theologie)*, o chamado humano à vida sobrenatural, união plena com Deus em Cristo, como fator central ao conceito dignidade. Estar sob a vontade salvífica e universal de Deus, vir e voltar para Deus em perspectiva ontológica, faz parte dessa mesma dignidade. A reflexão a respeito da noção dignidade, aduz Rahner, impõe a demarcação conceitual de pessoa e sujeito. No entanto, ele a obtém quando conclui a exposição de sua antropologia, a qual tem como pressuposto a relação pessoal do homem e da mulher com Deus na responsabilidade e na liberdade diante dele, confirmando o seu ser pessoa e sujeito⁵⁶.

A noção de liberdade em Rahner estrutura-se sobre duas vertentes. A *liberdade transcendental* ou *ontológica* que segue o mesmo parâmetro rahneriano enunciado por sua antropologia ontológica sobre a pergunta transcendental humana subsistente antes da razão, na *não-racionalidade*, na *pré-apreensão*. Logo, a liberdade ontológica está antes da escolha do ser humano, pressupondo abertura e deslocamento diante da história, pois é a pergunta pela liberdade que supera o conceito de liberdade na esfera da escolha. Esse tipo de liberdade, estando no âmbito da experiência transcendental, do horizonte ilimitado humano, identifica-se como responsabilidade última da pessoa por si mesma. A liberdade transcendental tem o primado sobre a liberdade categorial ou ôntica, conquanto ambas são fundamentais à fé cristã⁵⁷.

A liberdade ôntica é a tarefa contínua do ser humano configurar-se a si mesmo, a partir de seu dado ontológico, na história e no mundo. É possibilidade de realização e de fracasso, pois ela não é um dado ou um fato, porque tarefa aberta. A história torna-se, então, lugar da realização humana, da liberdade realizada, concreta, efetiva no mundo humano. Esse tipo de liberdade, sendo apropriação e realização do ser pessoa, é a dignidade absoluta do ser humano diante de Deus e das outras pessoas, pois encadeia-se estreitamente ao Existencial sobrenatural, fundamento da compreensão do humano como pessoa e sujeito⁵⁸.

Desse modo, no discurso rahneriano, a concepção de responsabilidade avizinha-se à noção de liberdade, e tem por protagonista o sujeito humano, objeto da liberdade em seu sentido originário. Liberdade e responsabilidade integram os existenciais da vida humana, sem ter

⁵⁶ Karl Rahner, *Curso fundamental da fé* (São Paulo: Paulus, 2008), 39; Martín, «El Existencial sobrenatural», 61-62; Natanael Gabriel da Silva, «Liberdade transcendental: uma análise a partir da antropologia-transcendental de Karl Rahner», *Revista Theos* 2 (2005): 7. http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Artigo_01_03.pdf;

⁵⁷ Rahner, *Curso fundamental da fé*, 51. 121; Da Silva, «Liberdade transcendental...», 7-10.

⁵⁸ Manfredo Araújo de Oliveira, *Filosofia transcendental e religião: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner* (São Paulo: Loyola, 1984), 241-245; Martín, «El Existencial sobrenatural», 63.

nenhuma relação ao destino ou ao previsível; e, partir da liberdade transcendental, o ser humano, entregue a si mesmo, percebe-se responsável e livre. Ele é o *eu* que se entende sujeito sem a mediação empírica, pois essa não tem a última palavra sobre o ser humano. Por conseguinte, a subjetividade e a responsabilidade são percebidas como reais quando o sujeito se identifica como entregue a si mesmo na experiência transcendental da própria liberdade⁵⁹. Afirma Karl Rahner, sobre a liberdade humana movida por tal experiência: «a própria transcendência concreta do homem até Deus esconde sempre em si, como momento interior, uma decisão livre, que não somente decorre do conhecimento, mas também o determina. Portanto, pode-se afirmar que a verdade mais profunda é também a mais livre»⁶⁰.

O que há de mais íntimo e intrínseco ao ser humano é a mesma autodoação de Deus, Mistério Santo, oferta anterior à liberdade humana, condição de sua mais alta e obrigatória realização. E oferecendo-se a si próprio, Deus torna-se constitutivo interno no humano como Existencial sobrenatural; e, porque sobrenatural, o ser humano não poderá produzi-lo, pois é dom do Alto. Da parte humana, cabe somente e atenciosamente esperar; e esperando, abrir-se à escuta amorosa, porque ouvinte da Palavra. No entanto, conforme Rahner, não se deve cair em um equívoco: pensar a Deus como *objeto* a ser apreendido através do conhecimento humano, já que o conhecimento de Deus ocorre na visão imediata e no amor, mais precisamente na ordem do amor⁶¹.

CONCLUSÃO: POR UMA COMUNHÃO ENTRE LIBERDADE HUMANA E GRAÇA

Ao afirmar, com Edith Stein, o lançar-se sem reservas do ser humano nos braços da graça como a maior obra de sua liberdade; e, concluir com Karl Rahner, que a autodoação do Mistério Santo ao ser humano –momento anterior à sua liberdade e a condição à realização de sua mais alta dignidade–, torna-se em seu íntimo o Existencial sobrenatural; não se finalizará às querelas referentes à natureza/liberdade e a graça. Apesar de não resolvida a questão, porque misteriosa e profunda, não impediu de o presente artigo suscitar nova reflexão sobre o tema.

⁵⁹ Rahner, *Curso fundamental da fé*, 50-54. 118; Silva, «Liberdade transcendental...», 7.

⁶⁰ Rahner, *Uditori della parola*, 142.

⁶¹ *Ibíd.*, 142. 146-147.

O confluir entre o divino e o humano, entre a liberdade e a graça, torna-se perceptível a proximidade divina às suas criaturas; e suscita ao ser humano, sua obra prima, o desejo de uma correspondência a igual oferta. E como sinal disso, ao entrar no tempo e na história, o *Logos* divino encarna-se: a Palavra eterna ao querer se comunicar, ser ouvida e entendida, torna-se ser humano. E quem, por quaisquer motivos, querer pensar o inverso, dissociando as realidades da natureza e da graça, terá um trabalho infrutuoso. Somente implantará confusão e querelas ao entorno do tema; ao mesmo tempo, se arriscará a uma tal abstração que conduzirá à meras redundâncias infundadas.

Edith Stein, expondo o seu pensamento no primeiro momento do texto, partiu em suas análises do mais próximo a si: o ser humano. É desse complexo terreno que as inicia, e tendo como cenário as fissuras causadas pelas desumanidades, o período bélico da Primeira e Segunda Guerra mundial, e o Positivismo filosófico, a autora percebeu as cisões internas ao redor da pessoa humana. A antropologia steiniana, realizada num quadro unificador, contempla o ser humano por inteiro; contudo, nunca sob a ótica da hegemonia, pois valorizava a singularidade humana, centro de suas análises de sua antropologia fenomenológica ou fenomenologia antropológica, como conceituação discutida atualmente.

Desse modo, Stein realiza uma antropologia filosófico-teológica, apresentando a comunhão entre Deus e o ser humano; serve de exemplo, como a autora aproveita o tema da graça e da liberdade para pensar o tema *formação*, dentro do assunto da educação. O ser humano, responsável por sua formação (ou autoformação), precisa acessar a seu centro mais profundo para crescer espiritualmente. A pessoa humana, por ter uma alma espiritual, subsistente com o constitutivo *liberdade*, não com sentido de livre arbítrio, necessita ser potencializada. Entretanto, para isso, necessita da ajuda da graça; e, assim, poderá adentrar a sua vida íntima, na *alma da alma*, em seu núcleo espiritual, sentindo-se como em casa, tal qual a última morada do castelo interior de Teresa de Jesus. Enfim, ao doar-se pela via do amor a Deus, recebe em troca a vida da graça ofertada por Ele; e perfazendo o caminho interior, na verdade se eleva, e ascende ao sentido do seu próprio ser e do Ser eterno.

Karl Rahner, no presente artigo, e, sobre a temática exposta, para dizer o mais elementar no ser humano (a Potência obediencial), parte da ontologia da graça incriada (a autocomunicação divina), e analisa a graça criada. O autor, ao observar os problemas advindos da oposição de pensamentos entre Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino sobre a natureza e a graça, trouxe nova interpretação ao conceito graça criada, dando-lhe um sinônimo: o Existencial sobrenatural.

Dentre tais problemas, a interpretação posterior ao pensamento do Aquinate, trouxe a impositação extrínsecista. A reflexão filosófica e teológica posterior ao Doutor angélico, especificadamente quando ele recebe o doutorado canônico, recebe inúmeras críticas de muitos pensadores por introdução indevida de adendos à reflexão tomasiana. Rahner e Stein, preferiam utilizar as obras originais (em latim) de Tomás de Aquino, em vez dos textos tomistas e neotomistas, por exemplo.

O constitutivo Existencial sobrenatural é gerado no ser humano quando o Deus Trino lhe presenteia com a Sua imagem, a partir de Sua perfeita Imagem: Jesus Cristo. Assim, os homens e mulheres, imagens e semelhanças de Deus, recebem ainda a ratificação de tal dignidade quando redimidos por Cristo. De tal modo, são potencializados a viver a comunhão com Deus, não abstratamente, mas mediada cristicamente; e, ao aceitar a oferta livre e gratuita de Deus, recebem novo sentido e envergadura para sua liberdade na história, isto é, onticamente. Entretanto, igual liberdade está baseada a algo indevido, na vida transcendental ou ontológica. Rahner afirmará que, apesar de este constitutivo ser um existencial –como são a dignidade, a liberdade, a personalidade–, ele é sobrenatural. O Existencial sobrenatural não advém da natureza humana, porque dom do Mistério Santo, sinal de Sua libérrima e universal vontade salvífica.

Os dois pensadores, como apresentado no presente artigo, conclamam sempre se pensar em unidade, a partir da obra interna divina ao ser humano, a liberdade e a graça; apesar de terem consciência da singularidade de cada constitutivo. Assim, a reflexão deve partir de dentro, na confluência entre estes dois mistérios. O debate sobre o ser humano, em suas ciências, seja na antropologia, na filosofia, na teologia cristã, dentre outras, leve em consideração a característica intrincada da estrutura humana juntamente com o tema da graça. Realizando o inverso, se fará um desserviço à humanidade, *desquitando-se* natureza/liberdade humana e a graça, quando tudo atualmente conclama pensar as coisas integralmente.