



Revista Pistis & Praxis: Teologia e  
Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do  
Paraná  
Brasil

Žák, Lubomir; Fernandes, Márcio Luiz

Ressonâncias teológicas da “fenomenologia simbólica”: uma aproximação entre Edith  
Stein e Pavel A. Florenskij

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 8, núm. 2, mayo-agosto, 2016, pp. 245-  
278

Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449755226007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



## **Ressonâncias teológicas da “fenomenologia simbólica”: uma aproximação entre Edith Stein e Pavel A. Florenskij**

*Theological resonances of the "symbolic phenomenology":  
similarities between Edith Stein and Pavel A. Florenskij*

**Lubomir Žák<sup>[a]</sup>, Márcio Luiz Fernandes<sup>[b]</sup>\***

<sup>[a]</sup> Pontifícia Universidade Lateranense, Roma, Itália

<sup>[b]</sup> Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

### **Resumo**

O presente estudo examina os traços convergentes que permeiam o sistema de pensamento de Edith Stein e Pavel A. Florenskij em pontos relevantes para o diálogo entre fé e razão, filosofia e teologia e que em ambos conectam-se com a ideia da importância do método fenomenológico para a teologia, mas também, vice-versa, da relevância doutrinal da fé cristã e da teologia — em particular da teologia trinitária — por parte da filosofia. Faz-se referência aos elementos que nos mostram a fenomenologia como um pensamento consciente da dimensão simbólica do real e, por conseguinte, da simbolicidade da aproximação cognitiva aos fenômenos. Florenskij e Stein descrevem como a elaboração teológica em perspectiva simbólica exige a renúncia de compreender de modo exaustivo e, em termos definitivos, o mistério.

**Palavras-chave:** Pavel Florenskij. Edith Stein. Pensamento complexo. Teologia simbólica.

---

\* LZ: Doutor em Teologia, e-mail: zak@pul.it

MLF: Pós Doutor, e-mail: marciovisconde@yahoo.com.br

## Abstract

*This study examines some convergent features that permeate the system of thought of Edith Stein and Pavel A. Florenskij regarding the dialogue between faith and reason or philosophy and theology. According to them, these ideas can be related to the importance of the phenomenological method for theology, or vice versa, to the doctrinal relevance of the Christian faith and of theology – in particular of Trinitarian theology – to a balanced application of that method in philosophy. We discuss here about the characteristics that indicate how phenomenology is as conscious thinking about the symbolic dimension of reality and, therefore, about how symbolical is the cognitive approach to the phenomena. Florenskij and Stein describe how theological elaboration in a symbolic perspective requires the resignation from understanding in an exhaustive and definitive way what is mystery.*

**Keywords:** Pavel Florenski. Edith Stein. Complex thinking. Symbolic theology.

## Introdução

Os nomes de Edith Stein (1891-1942) e de Pavel A. Florenskij (1882-1937) raramente aparecem juntos<sup>1</sup>, a não ser em momentos nos quais se faz memória das vítimas da loucura nacional-socialista do Terceiro Reich e do regime de Iosif Stalin. Não obstante isso — e apesar dos dois sofrerem o martírio — a filósofa alemã e o pensador armeno-russo têm em comum

<sup>1</sup> Lembramos que ambos são citados junto com alguns outros filósofos e teólogos, no número 74 da encíclica *Fides et ratio* (1998) de João Paulo II. Quanto a pesquisa filosófico-teológica, Stein e Florenskij foram colocados próximos (junto a D. Bonhoeffer) – mas ainda não confrontados – talvez somente na contribuição de LORIZIO, G. *Teologia fondamentale*, In: CANOBBIO, G. - CODA, P. (ed.). *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 1. Roma: Città Nuova, 2003, 391-499. O interesse do autor por estas três figuras é motivado pelo fato de que nelas se harmonizam “de maneira toda particular a reflexão filosófico-teológica e o martírio”, mas também o desejo de extrair “a partir do encontro com estes personagens, nos quais biografia e teologia resultam particularmente inseparáveis, algumas temáticas fundamentais da qual souberam nutrir-se a TF (teologia fundamental) do século XX com ou sem explícita referência a estes autores, os quais, por sua vez, respiraram a atmosfera cultural do século e souberam interpretar teologicamente as respectivas solicitações e pressões” (Lorizio, 2003, p. 393). Também será importante recordar a análise da encíclica *Fides et ratio* em três contribuições da filósofa italiana Angela Ales Bello, a saber: “La dimensione femminile nell’esperienza religiosa cristiana”; “Fede e ragione: un rapporto sponsale” e “La sapienza tutto conosce e tutto comprende: la sapienza e il femminile nell’Enciclica *Fides et Ratio*” que encontram-se recolhidos em: ALES BELLO, A. *Sul femminile: scritti di antropologia e religione*, organizado por Michele D’Ambra, Roma: Città Aperta, 2004.

numerosas intuições filosóficas com repercussões para uma renovada compreensão da relação entre fé e razão, filosofia e teologia, cristianismo e cultura, apoiadas sobre a convicção a respeito das notáveis potencialidades cognitivas e reflexivas do método de análise fenomenológica.

Ora, convém notar que, com tal afirmação, não se quer insinuar que o método fenomenológico elaborado por Stein seja exatamente o mesmo presente em Florenskij. Todavia, parte-se da consideração de que o mundo do pensamento religioso russo — desde o seu nascimento — demonstra grande interesse com relação à fenomenologia. Ainda assim tal abertura não deve ser compreendida necessariamente como uma recepção acrítica e implícita do pensamento de Husserl — conhecido na Rússia desde a publicação, na Alemanha, da *Logische Untersuchungen* (1900-1901)<sup>2</sup> — e da sua escola fenomenológica. De fato, se é verdade, como começam a discutir alguns estudiosos<sup>3</sup>, que Florenskij critica alguns aspectos (o racionalismo psicologizante)<sup>4</sup> do pensamento do “pai” da fenomenologia, ao mesmo tempo se deve reconhecer que ele elabora um método que aprecia e leva em conta as solicitações da filosofia husserliana, em particular aquelas que caracterizam também o método fenomenológico de Stein. Tais características tem relação com a fenomenologia entendida por Florenskij como uma espécie de realismo filosófico, ou seja, como uma filosofia do real<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> A respeito da recepção da fenomenologia de Husserl na Rússia pode-se consultar o já clássico estudo de HAARDT, A. *Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev*. München: Fink, 1993.

<sup>3</sup> Alguns exemplos são os artigos de: KORMINE, N. A. *The Ontology of the Artistic Time and the Phenomenology of Husserl*, In: *Analecta Husserliana* 52 (1998), 333-338; KOZIN, A. V. *Iconic wonder: Pavel Florensky's phenomenology of the face*, in: *Stud East Eur Thought* 59 (2007), 293-308.

<sup>4</sup> Cf. FLORENSKIJ, P. A. *Iconostasi. Saggio sull'icona*. Milano: Medusa, 2008, 89 e 94.

<sup>5</sup> Referindo-se duas vezes à obra *Logische Untersuchungen* de Husserl no ensaio sobre o Significado do idealismo, o pensador armeno-russo define o filósofo alemão como “um nosso realista contemporâneo” (FLORENSKIJ, 2012, p. 52). Para uma exposição detalhada da posição de Husserl e Stein em termos gnosiológico e metafísico, ver: ALES BELLO, A. - ALFIERI, F. *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi in dialogo*, Brescia: Morcelliana, 2015. Segundo A. Bello, a relação entre idealismo e realismo na escola fenomenológica, além de ser uma questão muito debatida, não era em primeiro lugar de ordem metafísica, tratava-se antes de uma questão de caráter gnosiológico. Assim, as críticas e as dificuldades de compreensão de Husserl referem-se “prevalentemente a pretensão de absolutização do sujeito que exclui qualquer outra realidade e a considera secundária” (ALES BELLO, 2015, p. 8). Convém notar que Husserl propõe exatamente

O presente estudo não tem a pretensão de propor um confronto detalhado entre o método fenomenológico de Stein e aquele de Florenskij, mas tão somente, tratando-se de uma das primeiras pesquisas que examina o nexo entre os dois pensadores<sup>6</sup>, chamar a atenção para os traços convergentes que permeiam o sistema de pensamento deles, os quais são relevantes para o diálogo entre fé e razão, filosofia e teologia, e que em ambos conectam-se com a ideia da importância do método fenomenológico para a teologia, mas também, vice-versa, da relevância doutrinal da fé cristã e da teologia — em particular da teologia trinitária — para a filosofia.

Os traços aos quais faremos referência são aqueles que mostram-nos a fenomenologia, na versão steiniana e florenskiana, como um pensamento consciente da dimensão simbólica do real e, por conseguinte, da simbolicidade da aproximação cognitiva aos fenômenos (consciente da intrínseca simbolicidade do próprio método fenomenológico). Trata-se de uma perspectiva na qual “todas as coisas terrenas prescindindo de si são a imagem de algo que está além do terrestre” (STEIN, 1999, p. 407), uma imagem — é preciso frisar — que é real, ontológica, compreendida como lugar iluminado realmente pela manifestação da luz do arquétipo<sup>7</sup>.

---

a superação tanto da absolutização do sujeito quanto do objeto apontando uma via de saída seja a questão do realismo ingênuo, bem como apontando para os limites do subjetivismo.

<sup>6</sup> Até agora os sistemas de pensamento dos dois foram colocados em confronto somente no artigo «*Struttura e relazione*». *Confronto sull'idea della complessità del reale tra E. Stein, P.A. Florenskij e R. Guardini* de L. Zak (com previsão de próxima publicação nos Anais do III Simpósio Internacional Edith Stein: Pessoa e Comunidade, organizado a Belo Horizonte nos dias 25-28 agosto 2015) e reposto em língua alemã: “*Struktur als Relation - Relation als Struktur*”. *Die Komplexität der Realität im Licht der trinitarischen Offenbarung*, in DROBE, CH. - KUPSCH, A. - MÜHLING, M. - PETERSON, P. - WENDTE, M. (Hgg.), *Rationalität im Gespräch. Interdisziplinäre Beiträge anlässlich des 60. Geburtstages von Christoph Schwöbel*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, p. 97-110.

<sup>7</sup> No seu livro sobre a mulher, Stein faz uma significativa reflexão antropológica, na qual, entre outras coisas, evidencia a necessidade do ser humano de responder ao chamado divino e reconhecer que a sua imagem concreta e completa está revelada em Cristo e, por isso, contemplar esta imagem abre a possibilidade de recebermos Dele a humanidade plena: “A pessoa está acima de todos os valores objetivos. Toda verdade precisa ser reconhecida por pessoas, toda beleza precisa ser vista e avaliada por pessoas. Nesse sentido, todos os valores objetivos estão aí para as pessoas. Atrás de tudo o que há de valioso no mundo está a pessoa do criador que, como seu protótipo, encerra em si todos os valores imagináveis e os excede. Entre as criaturas, o mais elevado é aquele que foi criado à sua imagem exatamente na personalidade, ou seja – no âmbito de nossa experiência – o ser humano. Mais precisamente, aquele ser humano em que a imagem de Deus é desenvolvida da forma mais genuína possível e no qual os dons que Deus lhe deu não definam e,

## O gosto pelo real: a via do conhecimento fenomenológico

O termo “realismo” exprime bem a inclinação filosófica tanto de Stein quanto de Florenskij na direção do rosto concreto do real, considerado com a máxima atenção e seriedade científica. É neste sentido que Florenskij fala de “gosto pelo concreto”, que consiste “na ciência que sabe acolher com veneração o concreto, na contemplação amorosa do concreto” (FLORENSKIJ, 2010b, p. 22). Ele, que de boa vontade se definia um realista, explica:

De resto, este último, o concreto é compreendido aqui no sentido do objeto mesmo da pesquisa científica direta, ou seja, como fonte primeira, que pode ser uma pedra ou uma planta, ou ainda um símbolo religioso ou monumento literário. Esta alegria pelo concreto, este realismo se manifesta em negativo como insatisfação interior (não formal) por qualquer opinião intermediária sobre o objeto, que congele o objeto e procure de todas as formas distanciá-lo do centro de atenção para impor uma opinião sobre ele. A aspiração de ver com os próprios olhos e tocar com as próprias mãos a fonte originária é aquilo que faz nascer o comportamento científico, que é bem diferente da erudita *dosso grafia*, a descrição das opiniões dos outros (FLORENSKIJ, 2010b, p. 22).

Florenskij é coerente com esta aproximação ao real desde o início da sua intensa e original atividade científica, filosófica e teológica. Esta é a razão pela qual em um dos seus primeiros artigos filosófico-religiosos escreve: “É minha determinada decisão observar os fenômenos no seu estado puro” (FLORENSKIJ, 2014a, p. 10), empenhando-se em aplicar tal método de conhecimento no âmbito da psicologia, persuadido de considerar como essencial a aceitação da concretude (ou seja: o dado real) de todos os fenômenos psíquicos, inclusive aqueles que, para muitos cientistas, foram colocados em discussão, enquanto considerados comumente como “fora do normal”. Neste artigo, Florenskij, por conseguinte, aventura-se na direção do limite do seu realismo, dado que ele procura considerar como

---

sim, florescem e no qual as forças estão dentro da ordem que corresponde à imagem de Deus, de acordo com o que Deus quis, a saber: a vontade orientada pelo conhecimento e pela vontade. Esse é o ser humano total de que falamos” (STEIN, 1999, p. 283).

essencial e indiscutível o fato psíquico de todos, inclusive das pessoas supersticiosas, um fato que, em certos específicos contextos, atesta que os espíritos existem e que existem pessoas que creem nos milagres, os ocultistas e os seguidores da demonolatria. Sobre tal concepção, professada por muitos no passado e no presente, o pensador armeno-russo dá a seguinte explicação: “não é meu objetivo exprimir um juízo de valor, aquilo que conta é que tais inclinações do intelecto existem e são o fundamento da minha pesquisa” (FLORENSKIJ, 2014a, p. 10-11).

Faz parte do credo da teoria do conhecimento de Florenskij a convicção a respeito do dever de instaurar uma relação viva, vital e concreta com cada fenômeno a ser observado como objeto de conhecimento. Segundo sua opinião não é possível exprimir-se — nem científica, filosófica e teologicamente — sobre uma determinada coisa a partir dos esquemas conceituais pré-estabelecidos, mas somente a partir de uma relação que permite instaurar canais de comunicação entre o sujeito e o objeto. Tal caminho pode ser percorrido na medida em que é eliminada a pretensão de absorção cognitiva por parte do sujeito com relação ao objeto e se, por outro lado, o sujeito não for ofuscado e imobilizado — perdendo assim a sua identidade de sujeito cognoscitivo — pelo objeto de conhecimento. Florenskij é solicitado a fornecer uma descrição a respeito das suas posições filosófico-científicas e sobre sua teoria do conhecimento e, em sua resposta, exprime-se da seguinte maneira:

Ao iluminismo, ao subjetivismo e ao psicologismo contrapomos o realismo como a certeza a respeito da realidade trans-objetiva do ser: o ser abre-se ao conhecimento sem mediação possível. A percepção não é subjetiva, mas é realizada pelo sujeito, ou seja, refere-se ao sujeito apesar de não ser imanente a ele. Em outros termos, no conhecimento se exprimem a autêntica expansão do sujeito e a autêntica união da sua energia (na acepção do termo utilizada no século XIV) com a energia da realidade a ser conhecida (FLORENSKIJ, 2007, p. 7-8).

As reflexões suscitadas são mais que suficientes para que possamos intuir as profundas afinidades entre Florenskij e a filósofa alemã. De fato, também Stein discute tais questões no âmbito do seu livro sobre a introdução à filosofia onde se detém em examinar a natureza como

questão filosófica e os problemas da subjetividade e da intersubjetividade. De tal modo, que no exame do problema da relação idealismo-realismo, seguindo as pegadas de Husserl, Stein rejeita tanto a absolutização operada por parte do idealismo quanto um realismo ingênuo ao reconhecer que o mundo nos é dado a partir das estruturas da subjetividade<sup>8</sup>. De fato, Stein está interessada em mostrar não só o sentido do conhecimento como uma passagem de um não-saber para um saber, mas explica que falar de teoria do conhecimento implica a busca pelo momento unitário daquilo que cada novo conhecimento oferece ao ser humano (STEIN, 2001, p. 118). Nada mais peculiar do modo de análise fenomenológica realizada por Stein que a consideração, a partir da influência de Tomás de Aquino e de Husserl, de que o conhecimento é movimento marcado de um lado pelo processo lógico-racional e, por outro, pela necessidade de um olhar atento, intuitivo (STEIN, 2015, p. 33).

A convergência dos dois pensadores sobre a dimensão realista da abordagem fenomenológica observa-se pelo lugar central ocupado, na gnosiologia de ambos, pelo conceito de experiência. Desejando justificar tal centralidade, Stein afirma:

Se cada conhecimento não encontra a sua razão na experiência, se além disso se reconhece na experiência um substrato reconhecível da razão pura, resta ainda que o fim de cada pensar tem como finalidade chegar à compreensão do mundo da experiência. Um pensar cujo resultado não seja a fundação mas a superação da experiência [...] é privado do seu fundamento e não merece a nossa confiança (STEIN, 1999, p. 359).

---

<sup>8</sup> Seria importante observar as considerações elaboradas por Ales Bello para poder ler e superar as contraposições entre idealismo e realismo. A discussão proposta pela filósofa italiana aprofunda o significado do conceito husserliano de idealismo transcendental. A referida autora indaga o que seja o realismo para Husserl e, logo na introdução do seu livro *O sentido das coisas*, apresenta a seguinte resposta: “Para responder a tal questão é oportuno fazer referência a um outro texto das *Meditações Cartesianas* no qual se fala de realismo transcendental que se encontra na quinta meditação e o argumento está em conexão com a presença de outros eus, a transcendência deles com relação ao meu próprio eu, ao fato que não se reduz a simples representações, mas são existentes em si. Portanto realismo significa reconhecimento de um mundo objetivo em si, formado pelas coisas e pelos outros” (ALES BELLO, 2013, p. 11). Este tema será aprofundado mostrando o quanto Edith Stein, em seus escritos, demonstra saber em que sentido Husserl fala de idealismo transcendental que, no fundo, apresenta-se como sendo um realismo transcendental.



Mas Stein e Florenskij não quiseram circunscrever a importância do conceito de experiência apenas ao âmbito das ciências e da filosofia, sabendo que esse devia referir-se também, e antes de tudo, à teologia. Segundo Florenskij, a experiência religiosa viva é “o único método legítimo para conhecer os dogmas”; somente graças a esta experiência é de fato possível ver e avaliar os tesouros espirituais da Igreja” (FLORENSKIJ, 2010a, p. 9). Semelhante percepção vemos também em Stein quando em carta-resposta a Roman Ingarden de 1924 ilustra que sua concepção do dogma era absolutamente contrária de um aparato para a dominação das massas, conforme pensava seu amigo. Por uma questão intelectual de consciência, Stein interroga o seu amigo nestes termos:

No entanto, em nome de nossa antiga amizade, permita-me reformular o problema geral para uma questão de consciência intelectual: quanto tempo você gastou com o estudo do dogma católico, de sua fundamentação teológica? E você já se perguntou alguma vez como explicar que homens como Agostinho, Anselmo de Cantuária, Boaventura, Tomás de Aquino – deixando-se de lado os muitos milhares, cujos nomes são desconhecidos para os que estão distantes, mas que sem sombras de dúvida não eram ou são menos inteligentes do que nós, pessoinhas ilustradas – que esses homens, no dogma desprezado, viram o que de mais supremo pode ser acessível ao espírito humano, e a única coisa que vale a pena o sacrifício de uma vida por ele? Com que direito você pode identificar os grandes mestres e os grandes santos da Igreja como cabeças-ocas ou como espectralhões impostores? (STEIN, 2012, p. 138)

E para exprimir este contexto é que a filósofa alemã, com acentuada sensibilidade espiritual e com a lucidez intelectual que lhe é co-natural, na obra *Caminhos para o conhecimento de Deus*, aprofunda a concepção da teologia como experiência, elaborada pelo Pseudo-Dionísio Areopagita. É de se notar, nesta direção, a forma com a qual E. Stein realiza o exame da posição teológica do Areopagita procurando destacar que em sua obra está presente uma concepção de teologia que não se identifica com uma disciplina e nem mesmo com uma doutrina sistemática sobre Deus. Dionísio Areopagita, afirma Stein, está

interessado em mostrar os diversos modos de falar de Deus e também preocupado em assinalar as diferentes formas de conhecimento ou não-conhecimento de Deus. No entanto, segundo a filósofa alemã, o valor dos escritos deste teólogo está no fato de ter evidenciado, de um lado, que a teologia afirmativa tem necessidade de ser complementada e retificada por uma teologia negativa e, por conseguinte, ensinar que ambas manifestam que o encontro pessoal com Deus — a experiência vivida — é gerador do conhecimento de Deus.

Tanto Stein quanto Florenskij sabem que a insistência sob o papel da experiência na teologia não deve desembocar em um ingênuo e irracional espiritualismo e pietismo teológico. Ambos reafirmam o valor da especulação lógico-racional, da esquematização conceitual e da organização sistemática como aquisições metodológicas da teologia moderna que não devem ser julgadas nem como ilegítimas nem como supérfluas. Ao mesmo tempo são conscientes que ocorre encontrar um fecundo equilíbrio entre a dimensão científica e a dimensão sapiencial ou espiritual do teólogo, aprendendo sempre de novo a reconhecer e a justificar o nexos intrínseco entre ambos. Florenskij, ainda como estudante de teologia, tendo compreendido tal nexos, procurou justificá-lo com precisão explicando que também para a teologia vale que um “conceito, que em si mesmo não vale nada, adquire um valor convencional por meio da sua ligação com as experiências que esquematiza, assim como a volúvel experiência recebe a sua articulação, se forma, é fixada e se consolida através do conceito que a esquematiza” (FLORENSKIJ, 2014, p. 143). Stein, na obra *Ser finito e Ser eterno*, chama a atenção para a necessidade de se reconhecer, por meio da experiência do próprio limite, algo que supera o ser humano e o conserva no ser, ela afirma:

[...] o meu ser, como ele se me apresenta e como eu mesmo me encontro nele, é um ser inconsistente. Eu não existo por mim mesmo; por mim mesmo não sou nada; em cada instante encontro-me diante do nada e devo receber sempre de novo, instante por instante, o ser como doação. Todavia, este ser inconsistente é ser, e eu, a cada instante, estou em contato com a plenitude do ser (STEIN, 1999, p. 91).

## A simbolicidade estrutural do real

Os pressupostos da teoria do conhecimento de Stein e de Florenskij são múltiplos, todavia, aqueles que ambos colocam em ação com maior determinação podem ser encontrados na concepção simbólica do real por eles sustentada e que, emblematicamente, foi resumida nas expressões da filósofa alemã como: “é próprio da essência das coisas finitas serem símbolo”; “cada coisa carrega consigo, com a sua essência, o seu segredo”; ou ainda: “tudo aquilo que é material tem uma profundidade escondida, que se manifesta como superfície externa” (STEIN, 1999, p. 278, 228).

Tanto Stein quanto Florenskij compreendem o real no seu conjunto cósmico como também nas suas mais minúsculas partículas e em cada uma das suas partes. O real apresenta-se como uma rede feita de infinitas e rítmicas conexões as quais intercorrem entre tudo aquilo que existe no macro e no microcosmos; quer se trate dos particulares elementos ou da unidade por eles composta como uma espécie de “totalidade”. “O mundo — explica a este propósito Stein, comentando certos trechos tomados do livro *Die Seele der Pflanze* di H. Conrad-Martius — “é um cosmos de tal totalidade, que se mostram unidos um com o outro e um depois do outro para construir unidades formais superiores, dando assim origem à série ritmicamente concatenada desde o início do mundo” (STEIN, 1999, p. 293). Tal ritmicidade é um aspecto constitutivo do real — como é explicado em muitas obras de Florenskij — que faz vibrar e ressoar, como infinitos “corpos orquestrais” de variadas dimensões, todos os elementos e estratos (a partir daquele físico-energético e químico-biológico até aqueles psíquico-espirituais e intelectuais).

Além disso, ambos interpretam o real como um conjunto feito de estratos, como uma complexa composição constituída por diversos graus, uma totalidade que tem uma abertura externa e um elemento interno, uma superfície que se dá a conhecer e, ao mesmo tempo, um interior que esconde. Eles propõem uma distinção entre aquilo que, entre os elementos (estratos, planos...) de uma tal composição, dá o sustento e aquilo que é sustentado, ou seja, entre aquilo que é o fundamento e aquilo que é fundado por um outro. Como já é sabido, percorrendo a via fenomenológica, Stein está interessada em examinar principalmente a esfera interior. A

sua pesquisa está voltada para a profundidade das coisas do real. Todavia é consciente do fato de que quanto mais nos aproximamos da profundidade de um objeto de conhecimento maior será a percepção da experiência de uma certa obscuridade e da sensação de encontrar-se na presença do mistério — independentemente se ele seja de origem orgânica ou inorgânica, quer se trate de uma pedra, uma planta ou um ser humano. Na verdade, a percepção do mundo ultrapassa aquilo que se pode captar com os métodos científicos naturais. Assim é que Stein, no belo comentário à obra de Dionísio Areopagita, afirma:

Este nosso mundo, no qual temos nossa morada, no qual vivemos e nos movemos, com o qual sabemos tratar, é a natureza. Nós nos alegamos com ela e a amamos e diante dela permanecemos encantados e maravilhados e, ao mesmo tempo, mantemos um tímido respeito; um todo que se nos manifesta como totalidade em cada uma das suas partes e, entretanto, permanece sempre um mistério. Precisamente este mundo, com tudo o que ele manifesta e oculta, aponta para além de si mesmo, para um todo que se manifesta misteriosamente através dele. (STEIN, 1998, p. 472).

O quanto seja plena a convergência entre este modo de ver e aquele de Florenskij, pode-se compreender facilmente, por exemplo, pela leitura das cartas do *gulag* do pensador armeno-russo, onde por diversas vezes se reforça a convicção da necessidade de considerar o mistério uma categoria gnosiológica de primeira ordem. Por outro lado, nota-se que se o lugar da verificação da presença do mistério é no interior, então deve-se reconhecer que este último exercita um papel de crucial importância para o real tanto do ponto de vista micro quanto macrocósmico. É deste, de fato, que o real recebe determinações decisivas. Enfim, o fundamento do real (entendido seja na sua totalidade quanto a partir dos seus particulares elementos e estratos, partes...) deve ser buscado não fora mas a partir das estruturas internas.

Nos escritos de Stein e Florenskij aparece a atenção na direção deste “algo” que está presente na estrutura interna das coisas do real e que faz com que estes sejam uma espécie de seu rosto externo. Ambos a descrevem com a ajuda — ainda que não de forma exclusiva — do termo “forma/formas”, compreendendo-o como uma realidade de universal valor de fundação. Ao explicar este conceito Stein sublinha que “as matérias

podem entrar na existência somente se forem atualizadas pela forma” e, portanto, somente se estas forem “agentes na direção do externo conformemente a sua forma” (STEIN, 1999, p. 281). Nos faz entender ainda que a chamada “forma” é uma realidade complexa e paradoxal, dado que a sua característica “é de ser ao mesmo tempo composta e unitária, finalizada como um todo e, ao mesmo tempo, estendida na multiplicidade dos seus singulares elementos essenciais” (STEIN, 1999, p. 198). Dado que o existir, no mundo natural, coincide com o ser-informado, é de grande relevância, para a filósofa alemã, que se compreenda com precisão a entidade da realidade chamada “forma”, tendo em conta porém um duplo fato: a) a forma age, de modo constante, em uma direção que vai do interno para o externo, e esta ação coincide com o manifestar-se da realidade agente naquilo que essa informa; b) a ação de informar é, ao mesmo tempo, um evento processual e isto vale particularmente para todo vivo (planta, animal, ser humano), do qual, de fato, se deve dizer: o “vivo não está nunca completo, é sempre em caminho na direção da própria atualização” tendo em si “a potência de formar-se” (STEIN, 1999, p. 304). Além disso, Stein vê a necessidade de se reconhecer a manifestação que vibra na matéria e nos dá o exemplo do bloco de granito:

Um bloco de granito, é uma formação material, constituída pela matéria. Nesta não percebemos uma espiritualidade pessoal. Desse modo, atribuir alma e vida é uma mera construção da fantasia. Porém isto não só quer dizer que tem uma configuração espacial que pode ser descrita geometricamente, mas que é também constituído segundo um princípio estrutural próprio que, exatamente, chamamos forma ou espécie da qual faz parte essencial o peso específico, a sua dureza e também a massa, o fato de que se apresente em blocos enormes e não em fragmentos. Ora, tudo isto que está incluído na forma é mais que um conjunto de qualidades sensíveis. A formação da qual estamos nos referindo aqui, por sua natureza específica, é plena de sentido e chama nossa atenção de modo particular. Esta irremovível consistência e esta massa não são simplesmente algo que está diante de nossos olhos e que a razão constata como uma realidade. Os sentidos e a razão são afetados interiormente; e por meio deles se revela a nós algo; nesta realidade lemos alguma coisa. Trata-se, de um lado, de um sentido simbólico que encontramos em uma formação material que nos fala de uma imperturbável estabilidade e de uma segura confiança como

qualidades adequadas a ela. Existe, por outro lado, um sentido prático que também nos interpela [...]. O significado simbólico e aquele prático estão intimamente conectados, correspondem um ao outro. E ambos indicam uma realidade que remete para além de si; vaticinam a presença de um espírito pessoal que está por trás do mundo visível e que deu a cada configuração o seu sentido. (STEIN, 2013, p. 166-167).

Para exprimir estas mesmas verdades e para descrever a orientação do próprio pensamento, Florenskij prefere recorrer ao termo “símbolo” e referir-se ao simbolismo. No centro da interpretação que ele dá a tais termos pode-se notar a convicção de ter de considerar tudo, cada coisa — que pertence a cada setor da existência do real, incluindo naturalmente, os planos e os setores das vivências psicológicas e da atividade intelectual, racional e espiritual — como um fenômeno, ou seja, um símbolo. Este, por sua vez, é compreendido como realidade habitada por uma outra, da qual a primeira é o lugar do seu dar-se. De fato, “o símbolo é símbolo não pela presença deste ou daquele sinal, mas pela presença em uma certa realidade da energia de uma determinada outra realidade e, por conseguinte, pela sinergia das duas realidades” (FLORENSKIJ, 2007, p. 188). Aproximar-se das coisas e entrar em contato com elas significa experimentá-las como fenômenos, ou seja, como verdadeiros e próprios símbolos. Aquilo que os caracteriza, é o fato de que são realmente uma porta obrigatória na direção dos *noumenos*; mas também que estes são realmente e estão de modo eficaz presentes nos fenômenos/símbolos, fundando o ser deles e dando-se a conhecer somente em e por meio deles. Não só isso; segundo o pensador armeno-russo cada singular fenômeno, mesmo aqueles de dimensões microscópicas, apresenta um conjunto de inumeráveis níveis ou estratos comparáveis a uma cebola feita de tantos véus. Tais estratos são interdependentes e reciprocamente comunicantes, de tal forma que se deve dizer que o nível/estrato mais próximo da superfície encontra o seu fundamento naquele que está escondido (que está abaixo deste) e vice-versa: aquilo que está na profundidade tem como símbolo o nível/estrato mais “em superfície”. O mesmo discurso encontramos em Stein quando no ensaio dedicado a comentar o livro *Castelo interior* de Santa Teresa d'Ávila utiliza a imagem do Castelo ou do palmito andaluz para representar a interioridade humana e espelhar os diferentes estágios que o ser humano percorre na busca pela verdade:

A santa não julgava possível fazer compreender o que acontece no íntimo da pessoa sem antes esclarecer o que seja propriamente este mundo interior. A propósito, lhe vem à mente a feliz imagem de um castelo com tantas moradas e estâncias. O corpo representa para ela as muralhas que circundam o castelo; os sentidos e as potências espirituais (memória, inteligência e vontade) são vistos, ora como vassallos, ora como guardiões, ou simplesmente habitantes. A alma se assemelha ao céu no qual existem muitas moradas (STEIN, 1997, p. 140).

Tudo isso possibilita justificar as razões pelas quais os fenômenos do real deveriam ser observados e, por conseguinte, estudados como unidades complexas. A complexidade da estrutura simbólica dos fenômenos está no fato de que esses são habitados pela presença simultânea de estratos de diversas naturezas, reciprocamente concatenados: os estratos biológico-moleculares, aqueles físico-energéticos, aqueles psico-espirituais, aqueles intelectivos, sociais, linguísticos, culturais e outros. Esta cadeia concatenada coloca em comunicação, de forma transversal, todas as esferas internas e externas dos fenômenos observados. Assim, pode-se imaginá-las como uma única rede de infinitas e multiformes relações com dinâmicas interdependentes. Explica-se, desse modo, porque se deve admitir que de cada fenômeno “possa haver não somente um símbolo, mas uma série de símbolos ao infinito, ou ainda para ser preciso, uma série de camadas em cujo centro se encontra a realidade simbolizada” (FLORENSKIJ, 2007, p. 188).

Se cada fenômeno, enquanto símbolo, é definido pela relação entre aquilo que neste determinado elemento está “fora” e aquilo que nele está “dentro”, tal relação é sempre dinâmica, feita por uma constante tensão — ou vibração — manifestativa do lado interior (*noumenico*) com relação aquele externo (*fenomênico*). Portanto, se o fenômeno é um conjunto composto de inumeráveis estratos, pode-se dizer que o estrato mais próximo, o mais acessível com relação ao observador, é a manifestação em ato do estrato “escondido”, que está além. Por sua vez, esse é também a manifestação de outro estrato ainda menor da complexa cadeia. É fácil ver, por esse motivo, o quanto na perspectiva de Florenskij, a estrutura interna de cada coisa possua uma composição feita de inumeráveis manifestações que transversalmente colocam em interação o inteiro corpo e conecta cada parte, elemento e plano do real. Edith Stein menciona, no comentário as obras do

Areopagita, a multiplicidade de relações e graus do conhecimento simbólico que por meio de imagens nos permite explorar tais camadas de sentido. É o caso, por exemplo, das parábolas que se oferecem como “um cofre fechado” (STEIN, 1998, p. 492) que desafiam o leitor, mas os níveis de sentido da narração podem ser captados na medida em que haja a disposição para uma intensa atividade espiritual com a finalidade de desvelar o oculto e o sentido autêntico que não está na superfície da narrativa. Nos comentários que Edith Stein tece a respeito dos cânticos de São João da Cruz ela demonstra de que forma os símbolos são um convite para procurar aprofundar os diversos sentidos ali presentes, como é o caso da cruz que, por um lado leva a refletir sobre a redenção e, por outro, faz lembrar a íntima relação existente com a encarnação e, por conseguinte, nos faz reconhecer a realidade dramática do pecado (STEIN, 1988, p. 205).

Uma abordagem fenomenológica com relação as coisas do real não pode deixar de distinguir esta característica universal presente na estrutura do mundo da vida, coisa que, obviamente, deve interessar também à teologia: seja porque o seu objeto de estudo — seja ele Deus e a sua Revelação, as particulares verdades de fé, a história da salvação e assim por diante — estão intimamente conectados com tais “coisas” do mundo terreno (a ponto de serem possíveis de aproximação por meio deles), seja porque o simbolismo da estrutura das “coisas” não pode senão determinar também os processos do pensar e da descrição conceitual e verbal de tal objeto.

## O pressuposto antropológico da fenomenologia simbólica

À luz do que acabamos de explicar ocorre perguntar como é possível realizar aquele tipo de relação de ordem cognitiva, no confronto dos fenômenos, que os nossos dois pensadores definem como *experiência*. Florenskij insiste sobre a necessidade de aprender a escutar empaticamente os fenômenos, como se eles não fossem outra coisa senão uma caixa de ressonância, como se na interioridade deles existisse aqueles misteriosos “sons” e “músicas”, que podem ser ouvidos por quem permanecer no silêncio do “estupor”. Ele, ao mesmo tempo, está persuadido de que a assunção deste tipo de aproximação ao conhecimento do fenômeno, por



parte do ser humano, não comporta algo de extravagante ou esotérico. Esta é a razão pela qual Florenskij apresenta a existência dos naturais e “misteriosos” nexos entre o ser humano e as coisas, afirmando que o mundo, desde as suas partes mais simples e pequenas até as maiores e complexas, mantém uma comunicação permanente e multidirecional que pode ser captada pelo ser humano como vozes e imagens. O pressuposto para que tais vozes e imagens possam ser percebidas de modo consciente é a predisposição inata que possuímos, mas que na maior parte dos casos nem sequer são conscientes. O que Florenskij constata é que, em geral, o ser humano não está atento aos sons e aos ritmos de vida que emergem da abissal profundidade do universo e de cada sua singular parte. Eis por qual razão Florenskij afirma que:

[...] a simbólica não pode ser inventada; essa se desvela trâmite o espírito na profundidade de nosso ser, na convergência de todas as forças vitais, e deste lugar dá notícia de si, encarnando-se em uma série de consecutivos invólucros, para depois nascer, enfim, por meio do observador que sabe reconhecê-lo e lhe concede de encarnar-se. O fundamento da simbólica não é o arbitrio, mas a natureza recôndita do ser: [...] a linguagem dos símbolos é inerente em nós, na nossa própria criação, não como algo congênito, mas enquanto inseparável do nosso próprio ser, como algo sem o qual nós não poderemos subsistir; esse é, portanto, apriorístico (FLORENSKIJ, 2007, p. 189).

Tudo isso é possível graças à presença, na interioridade ou na consciência humana, de uma espécie de “raiz comum”, definida também como “sentido geral” do real, da qual provém — como de um lugar de percepção fundamental — todas as nossas percepções, sensações e experiências particulares e na qual, ao mesmo tempo, se fundem em unidade os seus diferentes aspectos. Se tal raiz não existisse, aquilo que percebemos, por exemplo, com o tato ou com o ouvido não poderia se conectar com aquilo que percebemos com a vista e, além disso, as próprias imagens visíveis permaneceriam separadas umas das outras. Em resumo, o fato de que os seres humanos sejam capazes de construir “imagens complexas, que se referem a sensações diversas, demonstra que na base das sensações existe um fato comum que as unifica” (FLORENSKIJ, 1995, p. 267).

Florenskij chama este lugar, o qual torna possível as percepções e sensações primordiais sendo capaz de unificá-las, de coração. Trata-se, obviamente, de um termo-símbolo, com o qual ele pretende exprimir a capacidade humana de harmonizar impressões imediatas nascidas de um contato concreto com o real, com a natureza e com os fenômenos. São impressões que, depois de serem compostas, na interioridade humana, fazem nascer a intuição dos tipos de interioridade do fenômeno, ou seja, nos levam a reconhecer os diferentes tipos de estrutura dos fenômenos. Edith Stein diz praticamente o mesmo, sobretudo, quando tece seus comentários a respeito da objetividade que caracteriza o comportamento dos santos, que à semelhança da criança, conseguem manter a receptividade, a vitalidade, o vigor e a espontaneidade (STEIN, 1988, p. 13). Ora, ocorre observar, neste caso, que ela define com o termo realismo a “nativa receptividade interior”. O que interessa a Stein, no estudo que faz sobre São João da Cruz, por exemplo, é ressaltar a dimensão do conhecimento proporcionado pela experiência mística. Tal realismo consiste em reconhecer a abertura da alma para acolher e superar a “insensibilidade e inflexibilidade interiores que nos incomodam a ponto de nos fazerem sofrer” (STEIN, 1988, p. 12).

A especificidade de tal intuição está conectada com a inata predisposição dos seres humanos em reconhecer nos fenômenos a presença de determinados pontos que “permitem o acesso aos reinos subterrâneos do ser” (FLORENSKIJ, 2006, p. 74). Trata-se de uma intuição que permite uma comunicação para além do espaço (supra-espacial) com as coisas do real, com a realidade física, comunicação que Florenskij tematiza em uma das cartas do gulag enviada ao filho Kirill:

Esta convicção irrenunciável, que está em plena contradição com a realidade física, ou deve ser rejeitada categoricamente com todas as consequências daí derivadas, ou, ao contrário, será preciso reconhecer que é verdadeiramente possível uma comunicação com meios não físicos, ou a partir de um terreno não físico. Deve então ser reconstruída aquela teoria do conhecimento em que se apoia a maioria das pessoas, deve ser reconstruída desde as bases e, mesmo neste caso, com todas as consequências derivadas. Nós conhecemos uma coisa não porque podemos vê-la, ouvi-la, cheirá-la, tocá-la, mas ao contrário: se vemos, ouvimos, cheiramos e

tocamos, é porque já antes a conhecíamos, apreendendo-a (mesmo se inconscientemente ou para além da consciência) na sua autenticidade e na sua realidade direta. A percepção, então, deve ser considerada somente como material para a transferência da coisa da esfera inconsciente para aquela consciente, e não como material do conteúdo mesmo do conhecimento. Para mim tudo isso é muito claro, mas não sei se consegui explicar-lhe a essência da questão (FLORENSKIJ, 2006, p. 379).

A uma tal percepção dos fenômenos corresponde aquele modo de elaboração cognitiva-conceitual e de descrição linguístico-terminológica que é capaz de proceder simbolicamente. Florenskij chama este tipo de procedimento de dialético. Obviamente, aquela do apriori antropológico, que torna possível a comunicação supra espacial, é uma ideia de notável originalidade e relevância do ponto de vista teológico, dado que permite repensar a relação entre a pessoa humana e a verdade, inclusive com relação à verdade religiosa. Segundo Florenskij, cada vida humana tem um valor em si pelo fato de que cada homem, apenas por existir, é o lugar do dar-se da verdade. A verdade, sobretudo em sua dimensão universal e objetiva, não é fruto do estudo e, tampouco, é uma estrutura racional, mas refere-se à dimensão mais profunda que vive em nós e que nos sustenta e alimenta (FLORENSKIJ, 2009, p. 307). A verdade era e continua a ser sempre próxima aos homens, mesmo se os modos de sua expressão podem ser, ora válida e ora muito imperfeita.

A fenomenologia da religião de Florenskij está apoiada sobre estes pressupostos de tipo antropológico-ontológico. De fato, ele reconhece as raízes de cada experiência religiosa no próprio mistério da vida, entendido como participação ontológica do ser humano à verdade universal. E isto, por sua vez, explica porque o pensador armeno-russo reconhece um fundamento comum de origem transcendente na base de cada forma de crença existente. As religiões, não obstante a sua diversidade, são cada uma delas um símbolo da verdade eterna e, portanto, lugar da sua presença, mas também testemunhas do seu infinito excesso<sup>9</sup>. Graças à existência de tal

---

<sup>9</sup> Florenskij scrive: "Prima di giudicare la religione bisogna sentirla e ascoltare la sua testimonianza su se stessa: sia essa stessa a dire cosa vuole, dove essa pone il suo tesoro. Se degli uomini permangono in

fundamento Florenskij admite uma determinada convergência entre todas as confissões religiosas; por outro lado, porém, está convencido de que elas encontram a sua plena atuação somente na Revelação cristã, pois esta é uma manifestação concreta — na pessoa de Jesus Cristo — do rosto pleno e mais explícito da verdade universal: o mistério da vida trinitária-agápica de Deus, que por meio da forma divino-humana de Cristo torna possível a eterna aspiração de transcendência de si mesmo que está inscrito no coração de todo o ser humano. Quanto a dimensão religiosa em Edith Stein, que aplica a análise fenomenológica como instrumento de elucidação das vivências da experiência mística, ela é mesmo uma força poderosa e está longe de se tornar um obstáculo para uma investigação de tipo racional. A descrição do significado das religiões e da mística para o respectivo desenvolvimento do ser humano ocupa para ela um lugar central.

A reflexão elaborada por Stein a respeito do símbolo, da criação de imagens e das palavras relaciona-se diretamente com a preocupação de explicitar como é possível que o simples caminho do conhecimento natural de Deus constitua uma fonte rica e fluida para a elaboração posterior de uma teologia simbólica. Isto acontece porque no conhecimento natural o ser humano é chamado a realizar um processo de aproximação por meio

---

una certa Chiesa, in una certa confessione o religione, vi si trovano non da breve tempo ma da secoli, vi pongono tutto ciò che hanno di più profondo e prezioso, i propri pensieri e sentimenti, i propri cari e i figli, se essi affidano se stessi e la propria vita alla propria religione, e se le affidano persino il proprio destino postumo, tutto ciò non significherà pure qualcosa, se è vero che pure nel mondo si può cercare un qualche significato? Non vorrà forse dire, questo, che in una data religione c'è qualcosa di vivo e vitale? Si può star certi che tutti gli avvenimenti mondiali avrebbero un ben diverso andamento se ci si rendesse pienamente conto della necessità di considerare la religione dal di dentro; se gli uomini dicessero più apertamente, o forse più semplicemente, agli altri che cosa hanno veramente a cuore, per se stessi, nella loro religione, e in cosa sperano, in che cosa sperano veramente, davanti all'eternità. [...] Il mondo religioso è frantumato soprattutto perché le religioni non si conoscono reciprocamente. Tutte occupate in una polemica che le esaurisce, non hanno praticamente la forza di vivere per se stesse. Le varie confessioni sono simili a degli attaccabrighe che dilapidano tutte le proprie sostanze per intentare processi, e poi vivono in ristrettezze, facendo la fame. Se anche una minima parte dell'energia che si disperde nell'ostilità verso gli altri fosse usata per amare se stessi, l'umanità potrebbe riposarsi e prosperare. Sono convinto che il compito primo e più urgente che aspetta l'umanità nel momento attuale sia appunto quella sorta di testimonianza resa a se stessi con la quale le varie confessioni e religioni dovrebbero cercare di spiegare quelli che sono i propri tratti individuali, quei caratteri cui tengono più d'ogni altra cosa e ai quali non credono sia possibile rinunciare, senza con ciò stesso distruggere dentro di sé i principi stessi della propria vita spirituale (FLORENSKIJ, P.A. *Note sull'ortodossia*, in *L'altra Europa* 1 [1991], 29-31).

---

de imagens até chegar ao reconhecimento de que em toda a criação constitui a escrita simbólica de Deus. Para Stein o símbolo é aquela realidade que possibilita o acesso e abre a significados múltiplos. No estudo sobre São João da Cruz ela discute como uma imagem exterior pode se tornar o conteúdo de uma vivência concreta:

Há um símbolo quando algo da plenitude de sentido das coisas penetra a mente humana e é captado e apresentado de tal maneira que a plenitude do sentido – inexaurível para o conhecimento humano – seja misteriosamente insinuada. Desse modo, toda arte verdadeira é uma espécie de revelação, e a produção artística, um ministério sagrado. Mas em todo pendor artístico há um perigo, que não é apenas o da falta de compreensão do caráter sagrado de sua tarefa. O perigo está em o artista se contentar com a produção artística em si, abstraindo de quaisquer outras obrigações provenientes da sua arte. O que foi dito é aplicável à representação da cruz. Dificilmente haverá um artista que não sinta o desejo de reproduzir a imagem de Cristo, pregado na cruz ou a carregá-la. O Crucificado exige, entretanto, do artista, algo mais do que a simples imagem. Requer de cada homem a imitação: isto quer dizer que o artista deve também transformar-se em Cristo, a ponto de carregar a cruz e de ser, como ele, nela pregado. A obra exterior do artista pode se tornar uma barreira para a sua transformação interior, o que não deveria acontecer. Pelo contrário, a obra exterior poderá servir à formação interior do artista, pois a imagem interna irá se aperfeiçoando à medida da perfeição da imagem externa (STEIN, 1988, p. 14).

Este tipo de descrição fica ainda mais evidente quando nos debruçamos em escritos de Stein nos quais ela mesma narra o caminho percorrido desde o encontro com a filosofia até a decisiva experiência religiosa de conversão. Obviamente, pode-se observar entre todos estes momentos do percurso biográfico de Stein uma profunda unidade e o esforço de harmonizar fé e razão, hebraísmo e cristianismo, masculino e feminino (ALES BELLO, 2014; 2015). Observe-se, por exemplo, a noção de experiência e acontecimento real de que fala Stein em carta enviada ao seu amigo filósofo Roman Ingarden:

Na exposição de meu caminho talvez eu tenha apresentado de forma muito ruim o elemento intelectual. Nos longos anos do tempo de preparação, seguramente ele exerceu forte influência. Mas cientemente decisivo foi

o acontecimento real em mim (por favor, acontecimento real, não sentimento), mão na mão da figura concreta do cristianismo autêntico nos testemunhos eloquentes (Agostinho, Francisco, Teresa). Mas como irei descrever-lhe com algumas palavras uma imagem daquele “acontecimento real”? É um mundo infinito que se apresenta completamente novo, quando uma vez começou-se a viver para o íntimo em vez de viver para o exterior. Todas as realidades com as quais até então estava às voltas tornaram-se transparentes, e começa-se a farejar forças verdadeiramente sustentadoras e motivadoras. Os conflitos com os quais se estava às voltas antes se tornam totalmente insignificantes (STEIN, 2012, p. 136).

Na esteira das reflexões antropológicas dos renascentistas italianos Stein apresenta o ser humano como um microcosmo no sentido de que ele é um organismo vivente que participa do mundo animal e vegetal e, além disso, possui uma estrutura específica com uma abertura para a dimensão espiritual. O ser humano “é um compêndio vivente de toda a criação; os reinos que nós encontramos em modo separado nas outras configurações estão nele reunidos” (STEIN, 1931/2015, p. 30). Aliás, o livro *A Estrutura do ser humano* revela o significado da antropologia para Stein, entretanto, esta “não é descrita completamente se não se reconhece a presença da dimensão religiosa como imprescindíveis para o desenvolvimento harmônico do ser humano e para a questão do seu destino último” (ALES BELLO, 2000, p. 24).

## A simbolicidade do método de conhecimento e da linguagem

Florenskij sugere que a ciência considere as palavras com as quais são definidos os fenômenos estudados como um símbolo, pois desta forma será possível respeitar a complexa estrutura e a dinamicidade constitutiva da realidade. Certo, o símbolo cessaria de ser um símbolo e tornar-se-ia na consciência do cientista um simples fato independente, sem algum nexo com aquilo que é simbolizado, se a descrição da realidade tivesse como próprio objeto este único fato. Florenskij explica isso retomando a ideia de “Gegensymbole” e “Untersymbole” di Novalis<sup>10</sup> quando

<sup>10</sup> Cf. NOVALIS. *Das philosophisch-theoretische Werk*, a cura di H.-J. Mähl, WBG: Darmstadt, 1999, p. 637.

diz: “É necessário que a descrição tenha presente, ao mesmo tempo, o caráter simbólico dos próprios símbolos e, por sua vez, se apoie tanto sobre o símbolo quanto sobre aquilo que é simbolizado” (FLORENSKIJ, 1989, p. 120). Em outras palavras, a descrição deve se basear sobre uma constante verificação ou hermenêutica dos símbolos para não trair ou produzir uma compreensão distorcida da realidade simbolizada.

Por conseguinte, não surpreende quando Florenskij apresenta a descrição científica como um processo dinâmico, composto por tantas imagens ou símbolos e não como um quadro sistemático de explicações e formulações:

As imagens fundamentais, que compõem segundo as linhas principais uma espécie de quadro pintado com as palavras, consistem em imagens de segundo grau, e estas por sua vez, são configuradas por outras imagens e assim por diante. O ritmo fundamental se une com ritmos secundários e estes com ritmos terciários, e todos juntos, compenetrando-se formam um complexo tecido rítmico. [...] Cada imagem e cada símbolo de ordem superior pode ser substituído pela sua descrição por meio de imagens e símbolos de ordem inferior, e isto refere-se também às descrições primárias (FLORENSKIJ, 1989, p. 122).

Enfim, a inteira descrição da realidade aparece como um tapete decorado com imagens e símbolos que se entrelaçam. Obviamente, todas estas imagens aparecem na descrição científica como palavras; são elas que estruturam o discurso. O que permite pensar a ciência não só “como uma série de imagens e símbolos ou um sistema de imagens e símbolos” (FLORENSKIJ, 1989, p. 122), mas concretamente como “uma língua”<sup>11</sup>. Uma língua que não obstante um elevado grau de elaboração guarda em si, como uma memória vivente, o antigo patrimônio da experiência de vida dos povos, uma língua animada pela energia da própria vida.

A visão da ciência que acabamos de apresentar aqui, junto com a intuição\ideia de caráter epistemológico, nos dá a possibilidade de refletir, em perspectiva simbólica e à luz da compreensão florenskijana da teologia, sobre aquela que é a natureza do saber teológico e sobre a sua epistemologia,

---

<sup>11</sup> A física “consiste em palavras e em uma combinação de palavras” (FLORENSKIJ, 1989, p. 122).

tendo presente, ao mesmo tempo, que Florenskij desde o início do seu contato com a teologia sentiu e declarou a urgência da sua radical renovação. Este fato emerge de modo claro no artigo Dogmatismo e dogmática, escrito nos primeiros anos da sua formação teológica. Nele se diz:

O nosso sistema dogmático apresenta-se tão chato e tedioso que não encontramos nem mesmo tempo para polemizar com ele; aquele que o elogio reconhece que a dogmática é boa, mas não para ele mesmo, mas para outrem. Em uma palavra pode-se resumir dizendo que ele existe não para a vida e nem para as pessoas, ele é conservado mas não se sabe bem para quem (FLORENSKIJ, 2014, p. 147).

Uma primeira sugestão que nos é oferecida por Florenskij é de redescobrir a natureza simbólica da teologia. A teologia é simbólica pela simbolicidade das fórmulas. A teologia, com a ajuda delas, pretende custodiar e transmitir o patrimônio das verdades de fé apresentando-as como um sólido sistema doutrinal-dogmático. Também a teologia, como a ciência natural, deve fazer as contas com as fórmulas\definições que são consideradas “verdades científicas”. Tal dado é justificável se, porém, estas “verdades” forem compreendidas por aquilo que na realidade são: símbolos de uma única Verdade. De fato, cada verdade é tal somente porque está em correspondência com a Verdade. Podemos afirmar, então, com Florenskij que:

A forma da verdade é capaz de conter o próprio conteúdo – que é a Verdade – somente quando de algum modo, pelo menos simbolicamente, tem em si algo que provém da Verdade. [...] deve ser um monograma da divindade; ainda que esteja aqui, deve ser de qualquer modo para além do aqui e agora; com as cores do que é relativo deve desenhar o absoluto; o vaso frágil das palavras humanas deve conter o diamante da Divindade (FLORENSKIJ, 2010a, p. 193).

Podemos fazer aqui uma aproximação desta reflexão de Florenskij com aquilo que Stein diz no último capítulo do livro *A estrutura do ser humano*, no qual reafirma a tese da necessidade de que a antropologia filosófica seja integrada com a antropologia teológica, por se tratar de uma evidência “ontológica o fato de que o ser humano, como tudo o que é finito,



nos remete a Deus” (STEIN, 2013, p. 219). Neste capítulo a filósofa alemã toma o exemplo concreto das verdades eucarísticas e procura salientar o ato pedagógico deste evento. As verdades eucarísticas devem ser traduzidas em obras porque “elas não são meras proposições das quais temos de compreender o sentido de maneira puramente exterior” (STEIN, 2013, p. 228), mas são realidades vivas destinadas a dar forma e vida para quem as assume interiormente. A verdade dogmática para Stein pode ser assumida e, desse modo, tornar-se performativa e ajudar o ser humano na compreensão do que deve se tornar.

A direta dependência da “verdade” para com a Verdade — que para Florenskij e também para Stein representa o evento da revelação de Deus na história da humanidade por meio da pessoa de Jesus Cristo — explica o caráter paradoxal e antinômico da primeira. Entrando no espaço da multiplicidade social e no tempo da multiplicidade individual a Verdade abre o seu infinito conteúdo na multiplicidade de verdades que, portanto, pela infinita extensão da realidade simbolizada nos limites da finitude espaço-temporal, podem aparecer tão diversas, aliás, contraditórias. Esta contradição “torna-se evidente apenas a verdade receba uma formulação verbal” (FLORENSKIJ, 2010a, p. 195). De fato, para que uma fórmula intelectual seja verdadeira e possa exprimir a verdade, ela deve ser capaz de acolher em si todas as outras expressões da Verdade, isto é, a vida com todas as suas variedades e as contradições presentes e futuras. Mas isto é possível? As fórmulas verbais da teologia tem esta capacidade?

O pensador russo responde afirmativamente, convidando a redescobrir o papel teológico do dogma. Segundo ele, cada dogma é substancialmente antinômico. E não pode ser diferente disto, pois como se trata de uma formulação conceitual e verbal dos mistérios da religião que, sendo experiências inexprimíveis e indescritíveis, revestem-se de palavras que comportam a contradição do sim e do não (FLORENSKIJ, 2010a, p. 195). Uma tal visão nos leva à seguinte conclusão: se o dogma é uma realidade antinômica, então, a sua compreensão e interpretação só pode acontecer em relação e em confronto com os outros dogmas. Para dizer com o poeta A. Belyj: “É necessário possuir muitas cordas para tocar a lira da Eternidade”. Trata-se de uma relação que, porém, não pode ser construída com uma simples operação racional. Para ser capaz de um olhar ou juízo de síntese, o

teólogo deve colocar-se sobre um outro plano: aquele da visão e contemplação dos mistérios divinos, aquele do contato vivo e pessoal com a própria Verdade que, no Cristo humilde e pobre, se fez vida. Florenskij escreve:

[...] os particulares pontos da fé se fracionam em átomos somente para a teologia das escolas, enquanto na vida viva cada um destes pontos possuem sim a sua autonomia mas se entrelaçam com os outros muito estreitamente de tal modo que uma ideia reclama outra insensivelmente. [...] O discurso da fé não é de fato aquele da teologia (se entende: de uma certa teologia – L. Z) e a fé cobre o seu conhecimento da verdade dogmática de vestes simbólicas, com uma linguagem figurada que encobre de sucessivas contradições a verdade e a profundidade suprema da contemplação (FLORENSKIJ, 2010a, p. 398).

Como notamos anteriormente, também Stein mostra a relação entre a verdade dogmática e o significado de viver radicado na fé. Mas, ao fazer algumas anotações sobre a teologia simbólica a partir da obra do Areopagita nota-se que sua pesquisa entra no terreno do significado da teologia mística. E, neste particular tópico, ela nos recorda a missão do teólogo e a necessidade de analisar quais as consequências de pensar Deus como o teólogo originário:

Todo hablar sobre Dios presupone que Dios hable. Su lenguaje más propio, ante el cual la lengua humana debe callar, no se ajusta a las palabras humanas ni a ningún lenguaje figurado. Aferra a quien va dirigido y exige como condición para su aceptación la entrega personal. Una tal operación lleva por norma la demanda a ser teólogos. Dios quiere que aquellos, a los que habla en la cima de la montaña, transmitan su mensaje a los de abajo. Y así se permite hablarnos através de ellos e incluso sin su mediación con palabras humanas y con imágenes comprensibles. Brinda a sus teólogos las palabras e imágenes que posibilitan a otros hablar de Él. Él habla a los otros como teólogo simbólico – a través de la naturaleza, por la experiencia interna, y por sus huellas en la existencia humana y en el acontecer del mundo – y permite con ello entender el lenguaje de los teólogos (STEIN, 1998, p. 494).

Uma outra similar perspectiva sobre a teologia está ligada com a compreensão florenskiana da palavra. Como já dissemos, também essa é um símbolo. A palavra, de fato, é constituída por três estratos: fonema (fenômenos fisiológicos e físicos que se dão quando a palavra é pronunciada),

morfema (categorias lógicas como por exemplo categorias gramaticais) e semema (significado da palavra)<sup>12</sup>. O terceiro estrato representa a alma da palavra que carrega potentes dados históricos e compreende um inteiro mundo de conceitos graças aos quais a palavra “é muito mais rica de quanto ela seja por si mesma”. Eis porque, para compreender ou formular corretamente uma palavra é necessário que o teólogo toque com ânimo o seu semema, deixando-se penetrar pelo fluxo de energia do organismo que a gerou.

De tudo isso emerge com muita clareza que a epistemologia teológica não pode se afastar da experiência, enquanto que sem ela não é possível exercitar a delicada e trabalhosa arte da hermenêutica e da re-criação dos símbolos/palavras<sup>13</sup>. A experiência é e permanece um elemento insubstituível da teologia, sendo a sua alma, o seu *turgor vitalis*:

De fato, antes de falar com qualquer pessoa é necessário não só estabelecer os termos (este é um problema sucessivo), mas explicá-los, isto é, preenchê-los de um conteúdo vivo e concreto, fazer referência à experiência vivida do interlocutor, ou então, ajudá-lo a viver coisas novas, comunicar-lhe a própria experiência pessoal, compartilhar com ele a própria plenitude. Em caso contrário teremos uma construção de palavras, uma especulação feita somente de palavras. É preciso não esquecer que o ser humano vive por meio do espírito e somente depois realiza as abstrações daquilo que viveu: os princípios teóricos são apenas esquemas, sinais, contornos das efetivas experiências, enquanto nestas últimas encontramos a fonte, a vida e o fim de todas as teorias. Poderíamos talvez esquecer que o argumento, no campo religioso e moral, é dotado plenamente de força só quando é persuasivo, isto é, quando a sua veracidade se compara intuitivamente com o material concreto, quando o princípio geral se encarna em uma única percepção da verdade embuída de todo o ser? Distanciando-se

<sup>12</sup> Cf. P.A. FLORENSKIJ, *La struttura della parola*, tradução italiana organizada por E. Treu, In: D. FERRARI-BRAVO, *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, Pisa 2000, p. 134ss; P.A. FLORENSKIJ, *Sul nome di Dio*, In: ID., *Il valore magico...* p. 83-84.

<sup>13</sup> A este propósito é preciso recordar a “novidade epistemológica” (N. O. Losskij) do livro *A coluna e o fundamento da Verdade* evocada já pelas primeiras palavras da introdução: “A experiência religiosa viva como único método legítimo para conhecer os dogmas”: eis o objetivo deste livro, ou melhor, destes esboços escritos em tempos e estados de ânimo diversos. Somente por meio da experiência imediata é possível avaliar os tesouros espirituais da Igreja. Para redescobrir os textos da Igreja e limpar suas chagas é preciso passar sobre elas uma esponja humedecida por uma água viva. Os defensores da Igreja estão vivos para os vivos e mortos para os mortos” (FLORENSKIJ, 2010a, p. 35).

da vida do espírito, as teorias e os esquemas ficam suspensos no ar, enquanto as cores iridescentes das experiências se escurecem, assim como se apagam as cores de alguns seres marinhos, jogados à margem pela força da natureza, deixando uma massa cinza e sombria de estruturas vazias (FLORENSKIJ, 2010a, p. 154-155).

E cumpre acenar ainda para a centralidade ocupada pelo culto (liturgia) — desde uma determinada visão de teologia — como *locus theologicus* por excelência tanto para Florenskij quanto para Stein. Isso quer dizer que, para ambos o culto aparece como lugar para uma autêntica compreensão, interpretação e espaço para uma nova criação de símbolos. A participação no culto permite ao homem um tal arrebatamento para o alto e para as esferas superiores de vida e de conhecimento que permitem uma visão toda particular da realidade. Sob esse aspecto, a realidade de repente aparece em toda a sua integridade e unidade para depois revestir-se de novo pelo véu de misteriosidade apenas nos distanciamos daquela que Platão chama de “planície da verdade” (*Fedro* 248 b-c):

É como se os elementos da realidade fossem destruídos pelo turbilhão que se abateu sobre eles, sufocados por uma força incompreensível, desmembrados e recompostos para serem depois reunidos de novo. Somente elevando-se às alturas poderemos contemplar este quadro na sua totalidade. Uma força transcendente presente neles lhes estruturou segundo leis que não provinham da sua essência, ainda que a subentendesse; esta força é aquele fio que liga o celeste e o terreno (FLORENSKIJ, 2014b, p. 299-300).

Nesse caso, prosseguindo com o exemplo, o culto para Florenskij aparece como o lugar onde o mundo pode ser transfigurado:

[...] este mundo se entrega, por assim dizer, a outros mundos mais elevados. Torna-se o seu representante e, em um certo sentido, o seu portador; rejeitando a auto-afirmação, o seu existir por si mesmo, este torna-se vida para um outro mundo. Com isto, tal mundo sensível, depois de ter perdido a sua vida, depois de ter se tornado instrumento de um outro mundo, com o seu corpo carrega consigo, encarna em si um outro mundo, ou mesmo o transfigura, o espiritualiza, e se transforma a si mesmo em um símbolo, isto é na unidade organicamente viva daquilo que representa e daquilo que

é representado, daquilo que simboliza e daquilo que é simbolizado. [...] Este mundo, depois da perda da sua autonomia e do seu caráter de autosuficiência, iluminando-se com o fogo de outro mundo, torna-se ele mesmo de fogo; é como se fosse misturado com o fogo (FLORENSKIJ, 2014b, p. 101-102).

## Conclusão: uma fenomenologia simbólica em perspectiva trinitária

Não obstante a brevidade deste ensaio, pode-se intuir que o simbolismo de Florenskij e de Stein apresenta-se provocador e estimulante para a teologia e, em particular, para a reflexão epistemológica. Na verdade, o que ambos pretendem reforçar é que a elaboração em perspectiva simbólica exige a renúncia — por parte da teologia — de toda a tentativa de compreender e exprimir de modo exaustivo e em termos definitivos aquilo que, mesmo revelando-se, é e permanece envolvido no mistério do *semper maior* ou do *non aliud*. Ou seja: o que quer que implique a elaboração teológica, para Stein e Florenskij, é impensável sem o sentimento de temor diante da inexaurível transcendência de Deus. E é exatamente assim graças ao símbolo, o qual, segundo Pareyson por sua natureza dialética mantém a tensão entre identidade e alteridade:

A transcendência divina tem uma profundidade insondável, que torna inexaurível os abismos nas quais essa se esconde, e uma radical indizibilidade, que a isola em cumes de impenetrável e inaudito silêncio. Como se pode pensar que esta dimensão inexaurível e este silêncio possam ser, de algum modo, representados pelo conceito que pela sua explicitação e precisão é unidimensional, privado de espessura, achatado sobre si mesmo? [...] Uma representação que queira tutelar esta dimensão inesgotável e preservar este silêncio deve conter em si mesma uma margem, uma espessura, um espaço que somente o simbolismo com a sua dialética interna pode garantir e fornecer. O transcendente se entrega com maior boa vontade ao símbolo, pois este respeita a sua inviolável reserva e a sua invencível resistência, ao contrário, do conceito com a sua indiscreta vontade de explicitação (PAREYSON, 1995, p. 105, 108).

Compreende-se assim, que, o símbolo permite à teologia manifestar seu caráter apofático, retomando dessa forma as melhores intuições epistemológicas da tradição da teologia negativa. Uma tradição que hoje, em uma

época de grandes mudanças culturais, passa a ser considerada de novo como extremamente interessante e atual, enquanto é capaz de acolher e exprimir a sensibilidade religiosa do homem moderno e pós-moderno (PAREYSON, 1995). Além disso, é evidente a força de proteção exercida pelo símbolo com relação à teologia diante de todo perigo de desvio na direção de uma nebulosa esfera do irracional e do ilógico, onde se pode apenas encontrar pontos do mistério. A dimensão simbólica vigia para que o método negativo não degenera em uma santa apatia ou em uma letargia estática por parte de quem está convencido da total inutilidade da razão e da palavra. O símbolo recorda à teologia que ela não é nem silêncio e nem asserção, mas é, ao mesmo tempo, silêncio e asserção. Por conseguinte, recorda-lhe a sua natureza dinâmica, o seu ser-em-devir como “um discurso inexaurível feito não por determinados conceitos, mas por pensamentos e figuras que brotam sem cessar” (PAREYSON, 1995, p. 108). A partir de então, a teologia aparece absolutamente “audaz, inventiva, apta a reencontrar uma presença e uma densidade de realidade não só esperada, pressuposta ou compreendida somente por intuição” (SALMAN, 2000, p. 357).

A atenção à realidade na sua concretude, como se pode notar, é outro importante traço de tal teologia. Certo, a perspectiva simbólica fornece um conceito novo de realidade, muito próximo à sensibilidade científica atual que chega a elaborar o conceito de estratos do real ou, de modo mais preciso, de níveis de compreensão da realidade. Um conceito que, “do ponto de vista epistemológico, impõe a tradução de um nível a outro, na compreensão da natureza da complexidade e da visão de mundo correspondente” (CALTAGIRONE, 2001, p. 149). O fato é que o símbolo, sugerindo uma aproximação fenomenológica à realidade, não se bloqueia diante do fenômeno, mas está em uma constante tensão na busca da *res* ou do “fundamento” que, porém, não é ainda a sua morada definitiva. O símbolo habita os confins entre o externo e o interno, o fenômeno e o *noumeno*, a forma e o significado, testemunhando na própria carne a unidade e a diferença das duas esferas.

À luz destes dados, o caráter paradoxal ou antinômico do símbolo aparece como um outro ganho para a teologia. A importância do paradoxo em teologia foi reafirmado muitas vezes: basta pensar na obra *A gramática do assentimento* de J. H. Newmann, no livro *Paradoxos e novos paradoxos* de

H. De Lubac<sup>14</sup> ou, ainda, as intuições de H. U. Von Balthasar na obra intitulada *A verdade é sinfônica*<sup>15</sup>. De qualquer forma, a perspectiva simbólica de tipo florenskijano atribui ao paradoxo um papel fundamental ao ponto que a lógica teológica identifica-se com a lógica do paradoxo. Paradoxal é, nesta perspectiva, o objeto da teologia (Deus na sua revelação), mas também a própria realidade de seu sujeito (o paradoxo da fé). O pensamento e a linguagem teológica são paradoxais. Se, por um lado, é verdadeiro que o desafio do paradoxo está em manter presentes os dois contrários (por exemplo: o mostrar-se e o esconder-se de Deus) de modo que um não seja subtraído pelo outro, o símbolo permite que a *coincidentia oppositorum* esteja em ato contemporaneamente em diversos planos do pensamento e do discurso teológico. Isso quer dizer, enfim, que a teologia pode permanecer fiel a si mesma e perceber o seu ser como uma realidade constitutivamente polifônica, um conjunto composto por múltiplos e delicados equilíbrios. Um destes pontos de equilíbrio refere-se, por exemplo, ao fato de que cada discurso teológico — mesmo que ele seja conceitualmente elaborado e espiritualmente elevado, deve aceitar do seu lado a presença de um outro discurso, com a consciência de que a diversidade faz parte da própria natureza da teologia. O símbolo ensina o respeito pela diversidade e convida as teologias a pensar e a falar sinfonicamente<sup>16</sup>.

Gostaríamos de concluir recordando que o simbolismo de Florenskij e também de Stein funciona somente se é pensado em perspectiva ontológico-trinitária<sup>17</sup>. O símbolo, de fato, é capaz de harmonizar e manter unida a dilacerante tensão entre os opostos se, por outro lado, está animada pela energia que pulsa em Deus Uno e Trino, uma energia que é Deus: o amor. O amor eternamente une, mas também eternamente distingue: funde na unidade o que é diferente com força absoluta e, ao mesmo tempo, sanciona

<sup>14</sup> Cf. N. CIOLA, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Roma 1980.

<sup>15</sup> O tema da centralidade teológica do paradoxo, com uma particular referência à dimensão fundante da teologia fundamental, foi recentemente reproposto no breve, mas estimulante artigo de G. LORIZIO, *La logica del paradosso in teologia fondamentale*, Roma 2001. Cf. também S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, tradução italiana., Brescia 2002, p. 634-642.

<sup>16</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Milano 1991<sup>3</sup>, p. 7ss; J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, p. 87.

<sup>17</sup> Cf. L. ŽÁK, *Verità come ethos...*, p. 245-249, 477-480.

a abissal distância entre as Três diversas pessoas. Nos dá testemunho um dos Três, o Filho de Deus encarnado, principalmente no momento do anúncio da “sua hora”. O grito de abandono junto ao gesto de entrega (*Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito*: Lc 23,46), mas também a morte e a ressurreição, são partes de um único evento no qual é difícil não perceber o mesmo ritmo que, por assim dizer, torna possível o ser-Uno e o ser-Três de Deus. Um evento sobre o qual, depois, se funda a própria identidade do símbolo. No fundo, se o símbolo não for uma realidade de comunicação kenótico-agápica entre os diversos planos da realidade ou ainda se a via do fenômeno ao fundamento não for percorrida kenoticamente, então esse não é mais um símbolo, não é mais um mediador capaz de fazer encontrar e coabitar os dois mundos, mas somente um címbalo que retine” (1 Cor 1,13).

Pois bem, o fato de que a lógica do símbolo é uma “lógica da paixão” (VON BALTHASAR, 1991) não pode senão revelar-se também essa de grande importância para a teologia. Pode-se dizer, então, que o símbolo desperta a teologia para a sua tarefa fundamental, vale dizer, a de introduzir — por meio da contemplação do mistério trinitário de Deus e da Encarnação — no conhecimento da sabedoria e da inteligência cruciforme da Revelação. Ou seja, para dizer em outros termos: o símbolo recorda à teologia que a sua tarefa primária está no fato de que ela deve tornar-se ela mesma (como *intellectus fidei*) instrumento criativo da inteligência da *kenosi* de Deus, verdadeiro grande mistério para a mente humana (*Fides et ratio*, 93).

## Referências

ALES BELLO, A. *Sul femminile*: scritti di antropologia e religione. Organizado por M. D’Ambra, Roma: Città Aperta, 2004.

ALES BELLO, A. *Il senso delle cose*: per un realismo fenomenologico. Roma: Castelvechi, 2013.

ALES BELLO, A. *Edith Stein*: a paixão pela verdade. Tradução de J. Queiroz. Curitiba: Juruá, 2014.



ALES BELLO, A.; ALFIERI, F. *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi in dialogo*. Brescia: Morcelliana, 2015.

BALTHASAR, H. U. von. *La verità è sinfonica*. Aspetti del pluralismo cristiano. Milano: Jaca Book, 1991.

CALTAGIRONE, C. La sfida culturale dell'oggi al "ridire" il simbolo di fede. In: DOTOLO, C. (ed.). *Il credo oggi. Percorsi interdisciplinari*. Bologna: EDB, 2001.

CIOLA, N. *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1980.

LORIZIO, G. Teologia fondamentale. In: CANOBBIO, G.; CODA, P. (ed.). *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 1. Roma: Città Nuova, 2003.

LORIZIO, G. *La logica del paradosso in teologia fondamentale*. Roma: Lateran University Press, 2001.

FLORENSKIJ, P. A. *Lo spazio e il tempo nell'arte*. Tradução italiana de N. Misler. Milano: Adelphi, 1993.

FLORENSKIJ, P. A. La descrizione simbolica. In: ID., *Attualità della parola*. La lingua tra scienza e mito. Tradução italiana de E. Treu, Milano, 1989.

FLORENSKIJ, P. A. Sul nome di Dio. In: ID., *Il valore magico della parola*. Tradução italiana de G. Lingua. Milano: Medusa, 2001.

FLORENSKIJ, P. A. *Non dimenticatemì*: le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo. Tradução italiana de G. Guaita e L. Charitonov. Milano: Oscar Mondadori, 2006.

FLORENSKIJ, P. A. *Il simbolo e la forma*: scritti di filosofia della scienza. Traduzione italiana de C. Zonghetti. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.

FLORENSKIJ, P. A. *Iconostasi*: Saggio sull'icona. Milano: Medusa, 2008.

FLORENSKIJ, P. A. *Ai miei figli*: memorie dei giorni passati. Tradução italiana de N. Valentini e L. Zak. Milano: Oscar Mondadori, 2009.

FLORENSKIJ, P. A. *La colonna e il fondamento della verità*: saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010a.

- FLORENSKIJ, P. A. Lezione e lectio. In: *La nuova Europa* 2. 2010b. 19-23.
- FLORENSKIJ, P. A. *Stupore e dialettica*. Macerata: Quodlibet, 2011.
- FLORENSKIJ, P. A. *Il significato dell'idealismo*. Milano: SE, 2012.
- FLORENSKIJ, P. A. *Sulla superstizione e il miracolo*. Milano: SE, 2014a.
- FLORENSKIJ, P. A. *Il cuore cherubico*: scritti teologici, omiletici e mistici. Tradução italiana de N. Valentini e L. Zak. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2014b.
- FLORENSKIJ, P. A. Dogmatismo e dogmatica. Tradução italiana de N. Valentini e L. Zak. In: ID., *Il cuore cherubico*: scritti teologici, omiletici e mistici. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2014b.
- FLORENSKIJ, P. A. La struttura della parola, In: FERRARI-BRAVO, D. Slovo. *Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*. Tradução italiana de E. Treu Pisa: ETS, 2000.
- FLORENSKIJ, P. A. Note sull'ortodossia. In: *L'altra Europa* 1. 1991. p. 29-31.
- HAARDT, A. *Husserl in Russland*: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev. München: Fink, 1993.
- HÖHN, H. J. Vor und mit Gott leben wie ohne Gott. Negative Theologie als theologische Hermeneutik der Moderne. In: RISSE, G. (ed.). *Wege der Theologie - an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*. Paderborn: Bonifatius, 1996.
- OELMÜLLER, W. *Negative Theologie heute*. Die Lage des Menschen vor Gott. München: Fink, 1999.
- PAREYSON, L. *Ontologia della libertà*. Torino: Einaudi, 1995.
- PIÉ-NINOT, S. *La teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana, 2002.
- PLATÓN. *Fedro*. Madrid: Editorial Dykinson, 2009.
- KORMINE, N. A. *The ontology of the artistic time and the phenomenology of Husserl*, In: *Analecta Husserliana* 52. 1998. 333-338.
- KOZIN, A. V. Iconic wonder: Pavel Florensky's phenomenology of the face, In: *Stud East Eur Thought* 59. 2007. 293-308.

RATZINGER, J. *Natura e compito della teologia*. Milano:Jaca Book, 1993.

SALMANN, E. *Presenza di Spirito*. Il cristianesimo come gesto e pensiero. Padova: Messaggero, 2000.

STEIN, E. *La struttura della persona umana*. Tradução italiana de M. D'Ambra, prefácio de A. Ales Bello. Roma: Città Nuova, 2013.

STEIN, E. *Gli intellettuali*. Tradução italiana de A. Togni. Roma: Castelvechi, 1931/2015.

STEIN, E. *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz*. Tradução de Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 1988.

STEIN, E. *Introduzione alla filosofia*. Tradução do alemão por A. M. Pezzella, prefácio de A. Ales Bello. Roma: Città Nuova, 2001.

STEIN, E. *Essere finito e Essere eterno*. Tradução italiana de L. Vigone, Apresentação de A. Ales Bello. Roma: Città Nuova, 1999.

STEIN, E. *Il Castello interiore*. In: *Natura persona mistica- per una ricerca cristiana della verità*. Organização de A. Ales Bello e Revisão de A. M. Pezzella. Roma: Città Nuova, 1997.

STEIN, E. *Caminos del conocimiento de Dios: la Teología simbólica del Areopagita y sus supuestos prácticos*, In: STEIN, E. *Obras selectas*. Tradução e organização de F. J. Sancho Fermin. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998.

STEIN, E. *Teu coração deseja mais: reflexões e orações*. Tradução de E. P. Giachini. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

ZAK, L. *Verità come ethos: la teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*. Roma: Città Nuova, 1998.

Recebido: 05/08/2016

Received: 08/05/2016

Aprovado: 16/08/2016

Approved: 08/16/2016