

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Bruno Castro Schroder

**MÍSTICA E COTIDIANO:**  
**Titus Brandsma e a busca de Deus no mundo contemporâneo**

Belo Horizonte

2025

Bruno Castro Schroder

**MÍSTICA E COTIDIANO:**

**Titus Brandsma e a busca de Deus no mundo contemporâneo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Religião e Cultura.

Subárea CAPES: História das Teologias e Religiões e Ciência da Religião Aplicada

Orientador: Prof.: Dr. Roberlei Panasiewicz

Linha de Pesquisa: Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem (PDL)

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S381m Schroder, Bruno Castro  
Mística e cotidiano: Titus Brandsma e a busca de Deus no mundo contemporâneo / Bruno Castro Schroder. Belo Horizonte, 2025.  
193 f. : il.

Orientador: Roberlei Panasiewicz  
Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Brandsma, Titus, 1881-1942. 2. Mística. 3. Espiritualidade. 4. Busca de Deus. 5. Fé - Cristianismo. 6. O Contemporâneo. I. Panasiewicz, Roberlei. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 248.2

Bruno Castro Schroder

**MÍSTICA E COTIDIANO:**

**Titus Brandsma e a busca de Deus no mundo contemporâneo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Religião e Cultura.

Subárea CAPES: História das Teologias e Religiões e Ciência da Religião Aplicada

Linha de Pesquisa: Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem (PDL)

---

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – (Orientador)  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

---

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela – (Banca Examinadora)  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

---

Prof. Dr. Fernando Joaquín Millán Romeral – (Banca Examinadora)  
Universidad Pontificia Comillas – UCPO

---

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – (Suplente)  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

Belo Horizonte, 28 de abril de 2025.

## AGRADECIMENTOS

A realização desta pesquisa sobre Titus Brandsma foi um caminho árduo, porém profundamente enriquecedor. Ao longo desse percurso, fui agraciado com a companhia e o auxílio de muitas pessoas e instituições que, de diferentes formas, contribuíram para o amadurecimento deste trabalho. A todas elas, expresso minha mais sincera gratidão.

Minha primeira palavra de agradecimento vai para Gabriel Haamberg, que me apresentou a figura de Titus Brandsma, e para Catarinus van Balen, cujo incentivo à vida intelectual foi um impulso essencial para que este projeto tomasse forma.

Ao Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz, paciente orientador desta pesquisa, agradeço pela dedicação e pelo compromisso em guiar-me durante todo este processo. Igualmente, registro minha gratidão ao Prof. Dr. Carlos Frederico Barbosa, meu primeiro orientador, que me acolheu no mestrado e possibilitou o início desta jornada acadêmica. À Professora Dra. Giseli do Prado Siqueira, sou grato pelo apoio na elaboração do projeto de pesquisa e pelos valiosos conselhos. Ao Professor Dr. Antônio Geraldo Cantarela, agradeço por sua criteriosa avaliação na banca, contribuindo para o aprimoramento deste estudo.

Meu reconhecimento especial ao Pe. Fernando Millán Romeral, que, com sua expertise sobre Titus Brandsma, não apenas atuou como consultor, mas também avaliador na banca, oferecendo contribuições inestimáveis à pesquisa. Da mesma forma, agradeço ao *Titus Brandsma Instituut*, representado por Anne-Marie Bos e Elisabeth Hense, pelas ricas interlocuções e orientações que tanto enriqueceram este trabalho.

Um agradecimento muito especial ao Prof. Loudovicus Barbara Mooren, que, além de ensinar-me o neerlandês, dedicou-se à revisão das traduções dos textos de Titus Brandsma, tarefa de importância fundamental para esta pesquisa.

A amizade e o apoio são tão essenciais quanto os elementos técnicos para a construção de um trabalho acadêmico. Nesse sentido, agradeço profundamente a Gustavo Correia e Ana Almada, que, além de amigos, revisaram este texto com atenção e generosidade. Da mesma forma, registro minha gratidão à Professora Dra. Silvia Maria Contaldo, amiga e leitora convidada da pesquisa, cuja experiência em mística trouxe contribuições preciosas.

A Diocese de Itapeva, por meio de Dom Eduardo Malaspina, teve papel crucial ao viabilizar esta pesquisa. Expresso meu reconhecimento por essa generosidade, que tornou possível a conclusão deste estudo.

Ao Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato, sou grato pelas consultas relativas a termos em alemão e à Sagrada Escritura, que ajudaram a enriquecer a fundamentação deste trabalho.

Agradeço também a Adriano César de Oliveira, amigo e incentivador na pesquisa sobre os místicos neerlandeses.

Não poderia deixar de mencionar Wellington Santos, Telma Costa e Simone Gomes, verdadeiros amigos que estiveram ao meu lado em todas as etapas deste percurso. Sem eles, eu não teria dado cabo a esta pesquisa. Seu apoio incondicional, incentivo constante e presença fiel foram fundamentais para que este trabalho se concretizasse. Sou imensamente grato por sua amizade.

Por fim, expresso minha gratidão à Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR), instituição pela qual defendo este mestrado, e que proporcionou um ambiente acadêmico fecundo para a realização desta pesquisa.

Por todos esses felizes encontros, sou grato e feliz, pois formam parte de quem eu sou.

[...]. Sei da aflição das pessoas, sei do grande sofrimento humano, que se acumula e se acumula, sei da perseguição e opressão e arbitrariedade e ódio impotente e enorme sadismo. Sei de tudo isso e continuo olhando nos olhos de cada pedacinho de realidade que se impõe a mim. E mesmo assim, num momento de descuido em que me abandono em mim mesma, de repente repouso encostada ao seio nu da Vida, e seus braços são tão macios e tão protetores em torno de mim que nem consigo descrever como era o bater do seu coração: tão lento e regular e tão suave, quase abafado, mas tão inalterável, como se nunca mais fosse parar, e tão bondoso e misericordioso.

Essa é a forma como sinto a vida e acredito que nenhuma guerra ou crueldade humana infundada possam modificá-la  
(Hillesum, 2022, p. 148).

## RESUMO

A experiência mística, frequentemente associada ao recolhimento monástico e a eventos extraordinários, encontra em Titus Brandsma uma ressignificação que a insere no cotidiano e nas realidades concretas da existência. Esta dissertação investiga a concepção brandsmiana de mística, analisando como sua vivência e reflexão podem oferecer um itinerário espiritual para o mundo contemporâneo. O objetivo central desta pesquisa é examinar a trajetória e os escritos de Brandsma, identificando de que maneira seu entendimento de mística pode contribuir para a vivência da fé no cotidiano e para a construção de itinerários espirituais que unam interioridade e ação. Para isso, adota-se uma abordagem qualitativa, fundamentada na análise hermenêutica e fenomenológica dos textos do autor, bem como no diálogo com referências filosóficas e teológicas que contextualizam sua espiritualidade. A dissertação estrutura-se em três eixos fundamentais da mística brandsmiana: a dimensão kenótica, que se manifesta na compaixão e na capacidade de transfigurar o sofrimento; a dimensão política, que ressalta o compromisso com a paz e com a transformação social; e a dimensão antropológica, que evidencia a interioridade como fundamento da experiência de Deus e, conseqüente, interioridade. A pesquisa demonstra que a mística de Brandsma não se restringe à esfera pessoal ou a experiências místicas extraordinárias, mas se desdobra na vida cotidiana, propondo um olhar reeducado que permita um novo modo de perceber a realidade. A conclusão deste estudo aponta que a espiritualidade brandsmiana propõe uma mística acessível e encarnada, na qual a experiência de Deus se dá na vida comum: nas relações interpessoais e na percepção de que vivemos em comunidades. A compaixão, o serviço e a interioridade, quando vividos de forma integrada, tornam-se caminhos para uma espiritualidade profundamente transformadora. Estes momentos foram propostos como caminhos práticos para a mística no cotidiano para toda e qualquer pessoa que esteja aberta a tal experiência. Desta forma, a mística do cotidiano, tal como concebida por Brandsma, revela-se não apenas como uma possibilidade teórica, mas como uma prática concreta capaz de oferecer sentido e direção à existência humana.

**Palavras-chave:** Titus Brandsma. Mística. Cotidiano. Contemporaneidade.

## ABSTRACT

Mystical experience, often associated with monastic withdrawal and extraordinary events, finds in Titus Brandsma a redefinition that integrates it into everyday life and the concrete realities of existence. This dissertation investigates Brandsma's conception of mysticism, analyzing how his lived experience and reflections can offer a spiritual itinerary for the contemporary world. The central objective of this research is to examine Brandsma's trajectory and writings, identifying how his understanding of mysticism can contribute to the lived experience of faith in daily life and to the construction of spiritual itineraries that unite interiority and action. To achieve this, a qualitative approach is adopted, based on the hermeneutic and phenomenological analysis of his texts, as well as a dialogue with philosophical and theological references that contextualize his spirituality. The dissertation is structured around three fundamental axes of Brandsmian mysticism: the kenotic dimension, which manifests in compassion and the capacity to transfigure suffering; the political dimension, which highlights commitment to peace and social transformation; and the anthropological dimension, which emphasizes interiority as the foundation of the experience of God and, consequently, of the self. The research demonstrates that Brandsma's mysticism is not confined to personal or extraordinary mystical experiences but unfolds in everyday life, proposing a reeducated way of seeing that enables a new perception of reality. The conclusion of this study indicates that Brandsmian spirituality proposes an accessible and incarnated mysticism, in which the experience of God takes place in common life: in interpersonal relationships and in the awareness that we live in communities. Compassion, service, and interiority, when lived in an integrated manner, become paths to a profoundly transformative spirituality. These elements were proposed as practical pathways for mysticism in daily life for anyone open to such an experience. In this way, everyday mysticism, as conceived by Brandsma, is revealed not only as a theoretical possibility but as a concrete practice capable of offering meaning and direction to human existence.

**Keywords:** Titus Brandsma. Mysticism. Everyday life. Contemporaneity.

## SAMENVATTING

De mystieke ervaring, vaak geassocieerd met monastieke inkeer en buitengewone gebeurtenissen, krijgt bij Titus Brandsma een herinterpretatie die haar integreert in het dagelijks leven en de concrete realiteiten van het bestaan. Deze dissertatie onderzoekt Brandsma's opvatting van mystiek en analyseert hoe zijn beleving en reflectie een spiritueel pad kunnen bieden voor de hedendaagse wereld. Het centrale doel van dit onderzoek is de levensweg en geschriften van Brandsma te bestuderen en na te gaan hoe zijn mystieke visie kan bijdragen aan de beleving van het geloof in het dagelijks leven en aan de opbouw van spirituele wegen die innerlijkheid en handelen verenigen. Daartoe wordt een kwalitatieve benadering gehanteerd, gebaseerd op de hermeneutische en fenomenologische analyse van zijn teksten, evenals op de dialoog met filosofische en theologische referenties die zijn spiritualiteit contextualiseren. De dissertatie is gestructureerd rond drie fundamentele pijlers van Brandsma's mystiek: de kenotische dimensie, die zich manifesteert in mededogen en het vermogen om lijden te transfigureren; de politieke dimensie, die de inzet voor vrede en sociale transformatie benadrukt; en de antropologische dimensie, die innerlijkheid benadrukt als de basis van de ervaring van God en dus van het zelf. Het onderzoek toont aan dat Brandsma's mystiek zich niet beperkt tot de persoonlijke sfeer of buitengewone mystieke ervaringen, maar zich uitstrekt tot het dagelijks leven en een heropgevoede blik voorstelt die een nieuwe manier van waarnemen mogelijk maakt. De conclusie van deze studie wijst uit dat Brandsma's spiritualiteit een toegankelijke en geïncarneerde mystiek voorstelt, waarin de ervaring van God plaatsvindt in het gewone leven: in interpersoonlijke relaties en in het besef dat we in gemeenschappen leven. Mededogen, dienstbaarheid en innerlijkheid, wanneer ze op een geïntegreerde manier worden beleefd, worden wegen naar een diep transformerende spiritualiteit. Deze elementen zijn voorgesteld als praktische wegen naar mystiek in het dagelijks leven voor iedereen die openstaat voor deze ervaring. Zo blijkt de alledaagse mystiek, zoals Brandsma die opvat, niet alleen een theoretische mogelijkheid, maar een concrete praktijk die zin en richting kan geven aan het menselijk bestaan.

**Trefwoorden:** Titus Brandsma. Mystiek. Dagelijks leven. Hedendaagsheid.

## SUMÁRIO

<b>PREÂMBULO</b> .....	12
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	18
<b>1 MÍSTICA CONTEMPORÂNEA</b> .....	26
<b>1.1 Contexto e características</b> .....	27
<b>1.2 Distinção entre experiência religiosa, experiência espiritual e experiência mística</b> ...	37
<i>1.2.1 Experiência religiosa</i> .....	41
<i>1.2.2 Experiência espiritual</i> .....	42
<i>1.2.3 Experiência mística</i> .....	44
<b>1.3 O cotidiano como lugar da mística</b> .....	48
<b>2 A MÍSTICA PARA TITUS BRANDSMA</b> .....	57
<b>2.1 Dimensão kenótica: Meditação <i>De Kruisweg door Albert Servaes</i> [Via crucis de Albert Servaes]</b> .....	59
<b>2.1.1 Estrutura</b> .....	62
<i>2.1.1.1 Resumo</i> .....	63
<i>2.1.1.2 Tese</i> .....	69
<b>2.1.2 Principais conceitos</b> .....	71
<b>2.2. Dimensão política: Discurso <i>Vrede en Vredelievendheid</i> [Paz e amor à paz]</b> .....	72
<b>2.2.1 Estrutura</b> .....	73
<i>2.2.1.1 Resumo</i> .....	75
<i>2.2.1.2 Tese</i> .....	77
<b>2.2.2 Principais conceitos</b> .....	80
<b>2.3 Dimensão antropológica: Discurso <i>Godsbegrip</i> [Conceito de Deus]</b> .....	81
<b>2.3.1 Estrutura</b> .....	82
<i>2.3.1.1 Resumo</i> .....	85
<i>2.3.1.2 Tese</i> .....	86
<b>2.3.2 Principais conceitos</b> .....	88
<b>3 CAMINHOS DE UMA MÍSTICA NO COTIDIANO</b> .....	91
<b>3.1 Breve descrição do cenário contemporâneo</b> .....	91
<b>3.2 Compaixão e sofrimento: a dimensão kenótica</b> .....	98
<b>3.3 A relação interpessoal e comunitária: a dimensão política</b> .....	103
<b>3.4 A interioridade como pressuposto para a alteridade: a dimensão antropológica</b> ....	108
<b>3.5 A Reeducação do Olhar: Do <i>Opzicht</i> ao <i>Omzicht</i></b> .....	113
<i>3.5.1 Olhar com misericórdia: a compaixão</i> .....	115
<i>3.5.2 Olhar com compromisso: o serviço</i> .....	116
<i>3.5.3 Olhar que ilumina o exterior: a interioridade</i> .....	117

<b>CONCLUSÃO</b> .....	122
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	126
<b>ANEXO A - <i>De Kruisweg door Albert Servaes</i></b> .....	132
<b>ANEXO B - <i>Vrede en Vredelievendheid</i></b> .....	145
<b>ANEXO C - <i>Godsbegrip</i></b> .....	155
<b>ANEXO D - <i>Desenhos da via crucis de Albert Servaes</i></b> .....	180

## PREÂMBULO

Anno Sjoerd (Titus) Brandsma, que com 17 passou a se chamar Titus, nasceu em 23 de fevereiro de 1882, em Ugoklooster, uma pequena propriedade rural próxima de Bolsward, na Frísia, região norte dos Países Baixos. Naquele tempo, Bolsward era uma pequena exceção dentro da hegemonia cristã protestante frísia, predominantemente calvinista. Uma cidade que contava com mais de 40% de católicos, numa região onde eles não chegavam a 10%<sup>1</sup>. Talvez este dado, somado ao isolamento geográfico da propriedade da família Brandsma, tenha colaborado para que desenvolvessem uma fé mais doméstica, até mesmo intimista, que pública ou comunitária.

Seu sobrenome, Brandsma, é tipicamente nórdico e de origem bem antiga. É formado pela palavra *brand*, que pode significar “fogo” ou “espada” em idioma frísio e neerlandês antigo, e pelo sufixo *-sma* que denota uma associação ou pertencimento a uma família ou a um clã (outros sufixos que exercem a mesma função podem ser *-inga*; *-ma*; *-stra*).

Dos seis filhos do casal Tijtsje Postma e Titus H. Brandsma, cinco ingressariam em conventos católicos, além de outros parentes que se tornariam, inclusive, missionários na África e no Extremo Oriente. A igreja paroquial na qual a família Brandsma participava estava sob os cuidados da Ordem Franciscana. Em 1892, com 11 anos de idade, o jovem Anno inicia os estudos ginásiais no convento franciscano Santo Antônio de Pádua a 200 km ao sul de sua cidade, em Megen, lá ele permaneceria até 1898. Seu período de estudos básicos com os Frades Menores não foi suficiente para lhe despertar o interesse pela espiritualidade franciscana. Um professor, nessa mesma época, ao perceber sua capacidade intelectual, lhe sugere que ingresse na Companhia de Jesus (jesuítas), mas sem sucesso. A escolha é curiosa, decide-se pela Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo, ainda com uma presença tímida naquele país.

Provavelmente o que o atrai é a forma como a tradição carmelitana consegue sintetizar o trabalho com o silêncio, numa simbiose entre vida contemplativa e ativa. Com 18 anos de

---

<sup>1</sup>A divisão dos Países Baixos em protestantes ao norte e católicos ao sul teve origem no século XVI, durante a Reforma Protestante, quando a luta por independência política e religiosa levou à Guerra dos Oitenta Anos. A assinatura da União de Utrecht em 1579 estabeleceu uma união predominantemente protestante ao Norte, enquanto o Sul permaneceu sob domínio espanhol, passando depois para o controle do Império Austríaco. A Paz de Vestfália em 1648 finalizou o conflito, reconhecendo a independência das Províncias Unidas no Norte e marcando o início da República dos Países Baixos. Hoje, o norte dos Países Baixos é influentemente protestante, enquanto o Sul é majoritariamente católico. Dois grandes rios cortam o país transversalmente, o *Rijn* (Reno) e o *Maas* (Mosa), favorecendo essa divisão naturalmente. As províncias que compõem a região supra rios são: *Drenthe* (Drente), *Flevoland* (Flevolândia), *Friesland* (Frísia), *Gelderland* (Guéldria), *Groningen* (Groninga), *Noord-Holand* (Holanda do Norte), *Zuid-Holand* (Holanda do Sul), *Overijssel* (Overissel) e *Utrecht* (Utrecht). As províncias infra rios são: *Noord-Brabant* (Brabante do Norte), *Limburg* (Limburgo) e *Zeeland* (Zelândia).

idade, em 17 de setembro de 1898, dia em que se comemora Santo Alberto de Jerusalém, Anno Brandsma ingressaria no convento carmelita na cidade de Boxmeer, um pouco mais de 47 km a sudeste de Megen. O até então chamado Anno trocaria o seu nome para Titus, como o costume religioso de sua época o exigia, homenageando seu pai. Após o tempo prescrito de noviciado, Titus começa sua formação inicial para abraçar o sacerdócio. Ele faz os estudos superiores em Filosofia e Teologia nas cidades de Zenderen e Oss. Cabe ressaltar que a preparação dos religiosos era exclusivamente interna e dada pelos próprios frades. Esse período de formação se encerraria em 1904. Em 17 de junho de 1905, Titus Brandsma é ordenado sacerdote pela imposição das mãos de Wilhelm van de Ven (Schijndel, 1834 – ‘s-Hertogenbosch, 1919), na Catedral Basílica de São João Evangelista (Den Bosch), na cidade de ‘s-Hertogenbosch. Para suas pagelas, escolheria a perícopes do evangelista Lucas: “Todo aquele a quem muito foi dado, muito lhe será pedido” (Lc 12, 48).

Em 1909, o recém doutor Brandsma retorna de Roma para os Países Baixos e o seu primeiro ofício será o de professor de Filosofia, Sociologia e História da Igreja, dos jovens religiosos na cidade de Oss. Os anos seguintes serão de grande empenho para se criar colégios católicos, apesar de em seu país, majoritariamente protestante, não se ver com bons olhos a iniciativa. Em 1919 seria criada a Escola Comercial de Oss e, em 1923, o Liceu Clássico de Oldenzaal. Curiosamente esses colégios serviriam de abrigo às crianças judias quando o governo nazista as impediu de frequentar as escolas no país. Em 1927, o entusiasmado professor participaria ativamente da fundação da revista *Ons Geestelijk Erf* (Nossa Herança Espiritual), uma publicação trimestral dedicada à história da espiritualidade nos Países Baixos ainda hoje em circulação pela editora Peeters.

As primeiras décadas do século passado foram um período de profundas mudanças históricas tanto na sociedade europeia quanto na própria Ordem do Carmo, época em que grande quantidade de religiosos foram enviados para missões no Brasil, Indonésia e Filipinas (após a Grande Guerra).

Em 1923, com a criação da *Katholieke Universiteit Nijmegen* [Universidade Católica de Nimega], hoje *Radboud Universiteit Nijmegen*, Titus Brandsma seria convidado a compor o corpo docente na cadeira de História da Mística e de Filosofia e, em 1932, ocuparia o cargo de *Rector Magníficus* (reitor).

Paralelo ao período de magistério, Titus Brandsma deu continuidade a outras atividades de suas paixões: as letras e o jornalismo. Desde a sua formação inicial em Oss e Zenderen, contribuiu para a criação e o desenvolvimento de uma revista chamada inicialmente de *Baptista Mantuano* e, mais tarde, *Van Nederlands Carmel*. Nela redigiu diversos artigos que assinou

com o pseudônimo de *Isebrand*<sup>2</sup>. Outra colaboração importante para as comunicações foi a fundação ou a direção de alguns jornais como o *Karmelrozen*, do jornal da cidade de Nijmegen, o *De Gelderlander* e o da cidade de Oss, *De stad Oss*. Sua admiração pelas letras e por Teresa de Jesus o levou a iniciar um projeto ambicioso, o de traduzir para o neerlandês (holandês) as obras completas da doutora de Ávila, um propósito interrompido diversas vezes, mas que, mesmo em meio a tantos desafios, gerou algum fruto. Do seu esforço resulta a tradução de uma antologia sobre a vida de Teresa de Ávila e os livros *Vida*, *Fundações*, *Moradas* e a primeira parte de *Cartas*.

Do seu período como reitor na universidade, temos pronunciamentos muito importantes, o *Godsbegrip* [Conceito de Deus] em 1932, nele são desenvolvidos temas como o abandono de Deus pela sociedade pós-moderna, o “neopaganismo”, o testemunho e a responsabilidade. Podemos citar também o seu discurso na cidade de Deventer intitulado *Vrede en Vredelievendheid*<sup>3</sup> [Paz e amor à paz] proferido em 1931, onde ele desenvolve os temas da paz, do amor e do testemunho. Esse período foi igualmente rico, pois, de 1930 a 1935, são realizados os Congressos de Teologia Mística em Nijmegen [Nimega].

Em 1935, a pedido do superior geral da Ordem do Carmo, Titus Brandsma parte para a América do Norte a fim de ministrar uma série de conferências sobre espiritualidade, sendo a primeira na Universidade Católica de Washington, depois em Chicago e em Middletown. Sua conferência de maior destaque seria a ministrada em Niagara Falls<sup>4</sup> na qual, admirado com tamanha beleza das quedas d’água, perguntar-se-ia “acerca da cegueira do homem moderno

---

<sup>2</sup>Esse pseudônimo usado por Titus Brandsma carrega consigo uma riqueza tanto conceitual como espiritual. *Isebrant* possui raízes vikings, essa palavra remonta a *IJbrandt*, um nome que resgata a mitologia nórdica é que é a justaposição de duas outras palavras, *IJs* - /ɛɪs/, /æɪs/, que pode significar “gelo” ou até mesmo “espada” e *brandt* - /'brant/que significa “fogo”, dessa forma *Isebrant* porta a ideia de “gelo que queima” ou de “espada de fogo”. Ambas as possibilidades são interessantes para entendermos nosso autor, a primeira resgata suas origens frísias, a segunda nos recorda a tradição eliana dentro da Ordem do Carmo, Elias, o tesbita, é aquele que defende, intrepidamente, o culto a Javé em contraste ao de Baal. Seja como for, Titus Brandsma é aquele que, em sua vida, defendeu com paixão a liberdade e a verdade em seu tempo.

<sup>3</sup> O discurso *Vrede en Vredelievendheid* [Paz e amor à paz], tradução de Bruno Schröder, encontra-se publicado no Dossiê: Verdade, Pós-verdade e Desinformação da Revista de Filosofia Sapere Aude da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas (cf. SCHRÖDER, B. (2023). **PAZ E AMOR À PAZ**. *Sapere Aude*, 14(28), 794-804. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2023v14n28p794-804>). O texto encontra-se disponível também nos arquivos do *Titus Brandsma Instituut* nos Países Baixos (Cf. <https://www.titusbrandsmateksten.nl/paz-e-amor-a-paz-2/>).

<sup>4</sup> Curiosamente, Niagara Falls também foi o palco, quarenta anos antes, de um marco importante para o protestantismo norte-americano. Em 1895, um grupo de protestantes pietistas ingleses se reunira ali para discutir a adoção do método histórico-crítico na interpretação das Escrituras pela Teologia Liberal. Essa reunião refletia o temor da época em relação à perda da sacralidade dos textos bíblicos e a preocupação com um possível desvio da ortodoxia cristã. As ideias defendidas ali foram o embrião do movimento fundamentalista, que defendia uma interpretação literal das Escrituras, em resposta ao que consideravam o secularismo da Teologia Liberal.

para descobrir a presença de Deus na criação e no mundo”<sup>5</sup> (Romer, 2018, p. 28). Essa conferência seria posteriormente publicada em Chicago, com o título “Carmelite Mysticism. Historical Sketches”, em Dublin e Londres, como “The Beauty of Carmel” e em outras edições, como “Carmelite Mysticism”.

Ainda em 1935, Titus Brandsma é nomeado para o cargo de assistente eclesiástico da União dos Jornalistas Católicos nos Países Baixos, apenas dois anos após a eleição de Hitler como chanceler da Alemanha, tempo de profunda tensão em toda a Europa. Em seu discurso de posse, Titus Brandsma afirmava que a imprensa católica deve contribuir através do pacifismo e da conciliação, mas “esse caráter conciliador não surgia, no entanto, de compromissos ou de esconder a verdade, mas de mostrá-la em todas as suas dimensões, ainda que dentro da caridade e do respeito” (Romer, 2018, p. 31). Para Titus Brandsma, que inclusive era membro da Federação Internacional de Jornalistas, o jornalismo é uma “verdadeira vocação ao serviço da verdade” (Romer, 2018, p. 30). Em outro lugar, ele também dirá que “[...]. A imprensa é a força da palavra contra a violência das armas [...]. É a força da nossa luta pela verdade” (Brandsma *apud* Romer, 2018, p. 33).

O seu comprometimento com a verdade o colocou, desde o início do regime nazista, sob os olhares atentos da Gestapo. Titus Brandsma nunca se esquivou de defender a liberdade, e isso lhe trouxe sérias consequências. Aos 19 de janeiro de 1942, nove anos após a eleição de Hitler, é levado do convento em Nijmegen [Nimega] para a prisão em Arnhem e de lá seguiria para outros tantos lugares como Scheveningen, Amersfoort (onde meses mais tarde passaria Edith Stein), Kleve até chegar em Dachau onde receberia uma injeção letal de ácido fênico. Titus Brandsma não era judeu, mas sacerdote católico, seu assassinato em Dachau se deu por sua contumaz defesa da liberdade, particularmente do direito de as crianças judias permanecerem nos colégios neerlandeses.

Enquanto Titus Brandsma progredia em sua formação religiosa e acadêmica, o contexto social e político dos Países Baixos também passava por significativas mudanças. O país enfrentava o desafio de construir uma identidade nacional em meio às tensões do início do século XX, entre as quais o fortalecimento do movimento trabalhista e a polarização política. Esse cenário, que moldaria o ambiente em que Brandsma viveria e atuaria, refletia a complexidade de uma sociedade em transformação.

---

<sup>5</sup> Trata-se do texto intitulado *De vraag, waarin* [A pergunta, na qual], tradução de Bruno Schröder e Ludovicus Barbara Mooren, disponível nos arquivos do *Titus Brandsma Instituut* nos Países Baixos (Cf. <https://www.titusbrandsmateksten.nl/a-pergunta-na-qual/>)

Os primeiros 30 anos do século XX marcaram história dos Países Baixos como sendo um período de transição e de busca por uma afirmação identitária. Os anos de 1920 foram significativos por representarem uma recuperação econômica e prosperidade após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), com um relativo aumento na produção industrial e no comércio. Com isso, o movimento trabalhista neerlandês ganhou força, os sindicatos se organizaram e se fortaleceram no pleito de melhores condições de trabalho e salários condizentes. Essa organização acarretaria, posteriormente, uma série de greves e conflitos entre as classes trabalhadoras e os empregadores. Durante esse período, os Países Baixos assistiram ao surgimento de segmentos políticos extremistas, tanto de direita como de esquerda. No entanto, os partidos políticos já consolidados, como o *Partij van de Arbeid - PvdA* (Partido Trabalhista) e o *Anti-Revolutionaire Partij - ARP* (Partido Antirrevolucionário), continuaram a dominar o cenário político.

A busca por uma identidade coletiva manifestou-se também nas artes e na cultura. Junto aos avanços econômicos e sociais dos anos 1920, o surgimento de movimentos artísticos como o *De Stijl* e o desenvolvimento de uma literatura que explorava a angústia e os dilemas da condição humana sinalizaram uma transformação profunda no espírito neerlandês. Nas décadas iniciais do século XX, houve um florescimento cultural do país. Em 1912, surgiu o Expressionismo, tendo Jan Sluijters (1881-1957) como um dos primeiros associados ao movimento. Em 1917, surge o movimento artístico *De Stijl*<sup>6</sup>, liderado pelos artistas Piet Mondrian (1872-1944) e Theo van Doesburg (1883-1931).

Ainda no escopo do contexto cultural, os escritores do início do século XX contrastam o individualismo das gerações anteriores com uma “preocupação com problemas de índole filosófica e social” (Barsa, 1998, p. 49) com tons mais pessimistas e de preocupação com a condição humana. Tais temas ficam evidentes na poesia de Henriëte Roland Holst-van der Schalk (1869-1952), nos dramas sociais de Herman Heijermans (1864-1924) e nos trabalhos de Simon Vestdijk (1898-1971) e Ferdinand Bordewijk (1884-1965).

Titus Brandsma, imerso nesse ambiente culturalmente efervescente, carregava uma rica bagagem linguística, além de seu idioma materno, o frísio, dominava o neerlandês e várias

---

<sup>6</sup>O movimento *De Stijl* (O Estilo), teve um impacto significativo no pensamento e na cultura neerlandeses, sua influência se estende para além da arte, alcançando também a arquitetura, o design, a moda e a filosofia. Ao priorizar as formas essenciais e universais o movimento buscou uma linguagem visual simples e universalmente compreensível, para isso adotou as formas geométricas puras e cores primárias. O *De Stijl* desafiou convenções ao buscar novas formas de expressão lançando mão de novos materiais, técnicas e ideias em suas práticas criativas. Além da evidente influência nas artes, o movimento também levou novas perspectivas no pensamento filosófico de sua época. Promoveu ideias como a igualdade, o racionalismo e o desejo de criar uma ordem social e cultural novas, oferecendo uma cosmovisão de um mundo mais harmonioso e equilibrado.

outras línguas: latim, italiano, devido aos seus estudos na Itália; alemão, por ter passado algum tempo na Alemanha quando estudante; espanhol e inglês. Esse conhecimento lhe permitiu comunicar-se em suas viagens, estudos e conferências.

A língua neerlandesa que Brandsma utilizava em seus escritos e ensinamentos também atravessava transformações com reformas ortográficas que buscavam simplificação e inclusão. O neerlandês daquele período ainda mantinha características de germanização, as quais influenciavam a linguagem e os pensamentos de muitos acadêmicos e intelectuais. A língua oficial dos Países Baixos, como a conhecemos hoje, é fruto de reformas que visavam, entre outras razões, a simplificá-la, torná-la mais popular, acessível às classes trabalhadoras. O neerlandês usado por Titus Brandsma pode ser considerado um “neerlandês germanizado”, mais próximo da língua dos vizinhos do leste. Declinações, expressões, morfologia eram muito semelhantes ao alemão. Em 1º de setembro de 1934, uma nova ortografia, mais simplificada, foi introduzida nas escolas neerlandesas, conhecida como *Spelling Marchant*, uma referência direta ao ministro que a realizou: Hendrik (Henri) Marchant (1869-1956). Contudo ela só entraria em vigor, em todo o território dos Países Baixos, no ano de 1947.

O autor Ramalho Ortigão, em obra intitulada *A Hollanda*, de 1910, traz um dado consideravelmente intrigante para pensarmos as reformas na língua neerlandesa. Ele afirma, em seu capítulo final, *A cultura intelectual*, que haveria na Alemanha, nesse período, uma peculiar consideração sobre os neerlandeses: “prefere-se dar aos holandeses a designação de baixos alemães, *niederdeutschen*” (Ortigão, 1910, p. 342). De fato, segundo o autor, havia um receio na população neerlandesa em relação às políticas internacionais alemãs, sobretudo quando da anexação da Alsácia Lorena, ocorrida em 1871. Embora não haja um dado explícito a esse respeito, podemos considerar que a criação de uma língua com menos características germânicas seria positiva à consolidação de uma identidade comum aos neerlandeses.

Titus Brandsma viveu em um período de profundas transformações sociais, políticas e culturais em seu país. Pode-se observar, em sua vida e em seus escritos, uma confluência entre mística e cotidiano. Sua fé se expressa no amor à verdade e à justiça em situações concretas da vida. A defesa da liberdade de expressão e da dignidade humana o colocou em choque com o regime Nazista, culminando em sua prisão e morte em Dachau. Brandsma lembra-nos que o compromisso com a verdade e o respeito pela dignidade humana são indispensáveis, independentemente do contexto histórico.

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação insere-se no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PPGCR PUC Minas) e constitui um requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Ciências da Religião. O estudo situa-se na área de avaliação 44 da CAPES, correspondente a Teologia e Ciências da Religião, especificamente na subárea de História das Teologias e Religiões e Ciência da Religião Aplicada. Dentro dessa perspectiva, alinha-se à área de concentração *Religião e Cultura* e à linha de pesquisa *Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem (PDL)*.

Sob a orientação do professor Dr. Roberlei Panasiewicz e em consonância com seu projeto de pesquisa *Pluralidade Espiritual e Diálogo*, este trabalho desenvolve-se a partir do tema *Mística e Cotidiano*, tendo como subtítulo *Titus Brandsma e a busca de Deus no mundo contemporâneo*. A pesquisa busca explorar a relação entre a experiência mística e a vida diária a partir da reflexão de Brandsma, situando-a no contexto atual e examinando suas implicações para o diálogo e a espiritualidade contemporânea.

A literatura testemunhal, composta por reflexões e memórias de sobreviventes, sempre exerceu um profundo impacto sobre mim. Autores como Primo Levi, Simone Weil, Victor Klemperer e Ruth Klüger impressionam pela capacidade de buscar sentido em tempos e espaços nos quais até mesmo a palavra “humano” parecia perder seu significado. Foi nesse horizonte que, embora já tivesse conhecimento da biografia de Titus Brandsma, ainda não havia me atentado à relevância de suas reflexões e de sua experiência diante do Nacional-Socialismo. Somente ao refazer seu itinerário — desde sua prisão nos Países Baixos até sua morte no campo de concentração de Dachau, na Alemanha — compreendi que sua trajetória oferecia algo singular para aqueles que se interessam pela vida mística.

Ainda pouco estudado no Brasil, Titus Brandsma pode oferecer uma significativa contribuição às Ciências da Religião, particularmente no que se refere à compreensão do fenômeno místico em seu diálogo com o cotidiano. Sua abordagem amplia os contornos da contemplação, deslocando-a para além dos muros do convento e conduzindo-a a outros espaços, como o jornalismo, a academia e até mesmo a prisão. Essa dimensão da espiritualidade enraizada na vida concreta confere à sua experiência uma relevância social singular: ao tornar visíveis os caminhos da contemplação, Brandsma oferece instrumentos para que cada indivíduo, em seu próprio ambiente, possa trilhar um caminho semelhante.

A análise de seus escritos e de sua biografia revela um olhar singular sobre o mundo. Suas convicções acerca da vida mística qualificaram sua maneira de estar no mundo, de modo

que, mesmo diante dos horrores do Nacional-Socialismo, seu olhar permaneceu marcado pela coragem e pela esperança. Como observa um de seus biógrafos, Fernando Millán Romeral, os santos — homens e mulheres reconhecidos por sua virtude — não existem para serem imitados, mas para inspirar aqueles que, ao olhar para suas vidas e para as respostas que deram aos desafios de seu tempo, buscam forças para enfrentar seus próprios desafios. Dessa forma, esta pesquisa propõe lançar um novo olhar sobre um autor ainda pouco explorado na academia, enfrentando desafios consideráveis, mas também oferecendo a possibilidade de novos enfoques sobre o tema.

Diante dos desafios da contemporaneidade, a busca por uma experiência autêntica de Deus no cotidiano permanece como uma inquietação central para muitos crentes. Nesse contexto, a vida e os ensinamentos sobre mística de Titus Brandsma podem oferecer uma referência significativa, ao demonstrar como a espiritualidade pode se enraizar na vivência diária, tornando-se um caminho transformador. Esta pesquisa tem como objetivo geral examinar a trajetória e os ensinamentos de Brandsma, investigando sua relevância para a experiência de Deus no cotidiano das pessoas crentes, e mesmo sem crença ou sem pertença religiosa, na atualidade. Para isso, propõe-se a identificação dos pressupostos, das características e das formas da mística contemporânea, bem como a análise dos escritos e da vivência de Brandsma para compreender sua concepção de mística. Além disso, busca-se discutir de que maneira esses elementos podem contribuir para a construção de itinerários espirituais que integrem contemplação e vida prática, ampliando o horizonte da experiência religiosa no mundo atual.

Para além das circunstâncias particulares que marcaram sua trajetória, Brandsma enfrentou os dilemas do período entreguerras, como a exclusão social, a escassez de recursos e as crises que abalaram a Europa. No entanto, para ele, a presença de Deus era o centro das relações humanas. Viver e experimentar essa intimidade com o divino tornava-se fonte de alegria e força, permitindo-lhe ressignificar inclusive os horrores da desumanização vividos no cárcere. Como místico contemporâneo, Titus Brandsma pode influenciar a espiritualidade atual de diversas formas. Em primeiro lugar, sua mística favorece o desenvolvimento espiritual, incentivando uma relação mais íntima e profunda com Deus. Além disso, fortalece a vida cotidiana ao possibilitar que o trabalho, o estudo e outras atividades sejam vividos como oportunidades de encontro com o divino. Sua experiência também inspira a transformação pessoal, promovendo um crescimento interior que conduz à plenitude e à realização humana.

Outro aspecto central de sua espiritualidade é o compromisso com a ação social, pois sua mística não se restringe ao âmbito individual, mas impulsiona o engajamento na busca por

justiça e transformação social. Por fim, sua trajetória serve como fonte de apoio e consolo em tempos difíceis, oferecendo uma via de esperança e confiança diante dos desafios da existência. Dessa forma, a mística de Titus Brandsma não apenas fornece um itinerário para a busca de Deus no cotidiano, mas também se apresenta como um caminho para a atuação no mundo de maneira transformadora.

Assim, a presente pesquisa é orientada pela pergunta: A vida e os ensinamentos sobre mística de Titus Brandsma podem ser referência de experiência de Deus no cotidiano da vida das pessoas crentes e mesmo sem crença ou sem pertença religiosa, na contemporaneidade? Para responder a essa questão, optou-se por uma abordagem de pesquisa bibliográfica, voltada para a análise e interpretação de textos selecionados da literatura específica sobre mística e cotidiano. A partir desses textos, busca-se extrair chaves de leitura que permitam compreender, com maior acuidade e reflexão crítica, a experiência de Titus Brandsma dentro do que se pode entender por mística contemporânea. Em um segundo momento, a pesquisa se debruça sobre os escritos do próprio autor – amplamente acessíveis hoje em neerlandês, inglês e espanhol no instituto homônimo em Nijmegen (Nimega), nos Países Baixos –, bem como sobre comentadores, biógrafos e testemunhas oculares que possibilitam uma abordagem crítica da sua experiência. Dessa forma, pretende-se evidenciar como Brandsma pode ser tomado como um exemplar de místico contemporâneo, cujas reflexões continuam a ressoar na atualidade.

O primeiro capítulo da dissertação apresenta uma reflexão aprofundada sobre a mística contemporânea, estruturando-se em torno da relação entre Modernidade, experiência religiosa e o cotidiano como espaço privilegiado para a vivência mística. Inicialmente, o capítulo introduz o impacto da Modernidade sobre a humanidade, utilizando como referência a obra *Tempos Modernos* de Charles Chaplin, que faz uma crítica contundente à industrialização, ao trabalho fabril e à desumanização do sujeito moderno. A partir dessa abordagem, a Modernidade é definida como um período de profundas transformações sociais, políticas, econômicas e culturais, caracterizado pelo individualismo, pluralismo, racionalismo, secularização e consumo.

No contexto dessas mudanças, o capítulo examina como a Modernidade influenciou a percepção da experiência humana e da religiosidade. Para isso, são apresentadas três formas distintas de experiência: a experiência religiosa, a experiência espiritual e a experiência mística. Essa distinção é necessária para compreender a mística contemporânea e sua manifestação no cotidiano. Além disso, o capítulo se propõe a estabelecer um panorama do início do século XX, período que marca a trajetória de Titus Brandsma, analisando avanços tecnológicos, tensões políticas e crises que moldaram a configuração do mundo moderno.

Em seguida, a discussão se aprofunda na análise da Modernidade e suas implicações para a espiritualidade e a experiência religiosa. Para tanto, são mobilizadas referências fundamentais, como Marshall Berman, que divide a Modernidade em três fases distintas, destacando seu caráter paradoxal de progresso e alienação. Autores como Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud também são utilizados para compor uma análise crítica sobre o humano moderno. Rousseau é mencionado por sua visão sobre a turbulência da Modernidade e sua capacidade de desencadear revoluções e mudanças radicais. Marx, por sua vez, aponta as contradições do sistema capitalista e o fenômeno da alienação, destacando como o progresso técnico e industrial convive com desigualdades e crises profundas. Nietzsche contribui com sua reflexão sobre a “morte de Deus” e o advento do niilismo, evidenciando a crise de valores na sociedade moderna. Já Freud é mencionado por seu entendimento da religião como “ilusão” e por sua análise dos mecanismos psicológicos que estruturam o comportamento humano diante das incertezas da vida moderna.

Após essa contextualização filosófica, o capítulo avança para a distinção entre experiência religiosa, espiritual e mística. A experiência religiosa é abordada com base nas contribuições de João Batista Libanio e Rudolf Otto, que enfatizam o caráter simbólico e comunitário da vivência do sagrado. Henrique Cláudio de Lima Vaz também é citado, reforçando a experiência religiosa como manifestação de um absoluto que orienta a vida humana. Em contraste, a experiência espiritual é apresentada como uma vivência mais individualizada, independente de instituições religiosas, centrada na busca interior e na relação subjetiva com o transcendente. Para essa abordagem, são utilizados autores como Raimon Panikkar e André Comte-Sponville. A experiência mística, por sua vez, é descrita como uma experiência radical e transformadora, que ultrapassa os limites da religião institucionalizada e assume um caráter universal. Aqui, destacam-se as reflexões de Carlos Roberto Drawin e Vital Wilderink, que apontam para a democratização da mística e sua relação com o compromisso ético e a sensibilidade ao sofrimento humano.

Por fim, o capítulo trata do cotidiano como um espaço privilegiado para a vivência mística. Essa discussão se apoia em estudos da historiografia, como os de Philippe Ariès e Georges Duby, que destacam a relevância da vida privada e dos pequenos acontecimentos na compreensão da sociedade. O cotidiano é analisado sob diferentes perspectivas filosóficas: no existencialismo, com Søren Kierkegaard, Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, ele aparece como um espaço de angústia, liberdade e responsabilidade; na fenomenologia, representada por Edmund Husserl e Michel de Certeau, o cotidiano se manifesta como um campo de experiências concretas que podem ser analisadas a partir da intencionalidade da consciência. Já Agnes Heller

ênfatiza o cotidiano como o lugar onde o ser humano se expressa por inteiro, conjugando suas paixões, crenças e ações.

A conclusão do capítulo reforça a ideia de que a experiência mística não está restrita ao ambiente monástico ou às práticas religiosas convencionais, mas pode se manifestar no dia a dia, nos espaços mais ordinários da vida. A análise do cotidiano como lugar da mística prepara o terreno para a abordagem da experiência de Titus Brandsma nos capítulos seguintes, destacando como sua trajetória oferece um modelo de espiritualidade enraizada na vida concreta, capaz de dialogar com os desafios do mundo contemporâneo.

O segundo capítulo da dissertação é dedicado à compreensão da mística em Titus Brandsma, estruturando-se em torno de três dimensões fundamentais de seu pensamento: kenótica, política e antropológica. Para isso, o capítulo se apoia na análise de três textos essenciais do autor: *De Kruisweg door Albert Servaes* (1921), que expressa sua visão sobre o sofrimento de Cristo e sua dimensão kenótica; *Vrede en Vredelievendheid* (1931), que trata da paz como um compromisso ético e social, revelando a dimensão política de sua mística; e *Godsbegrip* (1932), discurso no qual aborda a concepção de Deus e a relação do ser humano com o divino, evidenciando a dimensão antropológica.

Inicialmente, o capítulo apresenta Titus Brandsma como uma figura multifacetada, cuja atuação no jornalismo, na academia e mesmo em sua experiência nos campos de concentração reforça a ideia de uma mística do cotidiano. A análise dos textos é feita a partir de três perspectivas: a forma do discurso, a tipologia textual e a técnica literária utilizada por Brandsma, o que permite uma abordagem detalhada de sua construção argumentativa. A primeira parte do capítulo é dedicada à dimensão kenótica, tomando como base a meditação *De Kruisweg door Albert Servaes*. Brandsma reflete sobre as 14 estações da *Via Crucis*, contemplando o sofrimento de Cristo como um caminho de esvaziamento e entrega. O texto dialoga com a tradição cristã do conceito de *kênosis*, que remete ao esvaziamento de Cristo na encarnação e paixão. A análise destaca como Brandsma, ao meditar sobre as representações de Servaes, enfatiza a expressividade do sofrimento e a dialética entre a onipotência e a impotência de Deus. Além disso, a obra apresenta uma estrutura narrativa e descritiva, utilizando recursos como o fluxo de consciência e o monólogo interior para envolver o leitor na experiência da paixão de Cristo.

A segunda parte do capítulo aborda a dimensão política da mística de Brandsma com base no discurso *Vrede en Vredelievendheid*. Proferido em 1931, em um contexto de crise sociopolítica na Europa, o discurso reflete sobre a paz como um compromisso ético e espiritual. Brandsma critica a mentalidade belicista da sociedade e propõe um caminho de reconciliação

inspirado na mensagem de Cristo. O discurso faz uso de recursos retóricos como a anáfora e mantém uma estrutura dissertativo-expositiva, combinando análise histórica, reflexões teológicas e apelos éticos. Um dos pontos centrais do texto é a ideia de que a verdadeira paz só pode ser alcançada quando há uma transformação na mentalidade coletiva, superando o egoísmo e promovendo a solidariedade.

Por fim, a terceira parte do capítulo explora a dimensão antropológica da mística de Brandsma a partir de *Godsbegrip*. Nesse discurso, ele propõe uma reflexão sobre a evolução do conceito de Deus na história, ressaltando a necessidade de uma compreensão dinâmica e contextualizada do divino. O autor destaca que a imagem de Deus se transforma conforme a história, sugerindo que a experiência religiosa não pode ser estática. Para sustentar seu argumento, Brandsma apresenta três aspectos fundamentais para a renovação da imagem de Deus: a dimensão metafísica, a intuição e o pragmatismo. Além disso, o texto introduz conceitos importantes, como *collectief egoïsme* (egoísmo coletivo) e *eenzijdigheid* (unilateralismo), alertando para os riscos de uma fé desvinculada da vida prática e da comunidade. A análise destaca a preocupação de Brandsma em articular fé e razão, promovendo uma visão de Deus que possa dialogar com a cultura contemporânea.

Ao longo do capítulo, são mobilizados diversos autores e referências teóricas para embasar a análise dos textos de Brandsma. Entre os principais estão Fernando Millán Romeral, que contribui com interpretações sobre a espiritualidade de Brandsma e sua relevância histórica; filósofos como Aristóteles e Tomás de Aquino, cuja influência se faz presente na reflexão sobre a metafísica e a contemplação; além de teólogos e historiadores que ajudam a contextualizar a trajetória do autor e suas reflexões. Dessa forma, o capítulo sustenta a tese de que a mística de Titus Brandsma se estrutura a partir dessas três dimensões interligadas — kenótica, política e antropológica—, demonstrando que sua espiritualidade não se restringe ao convento ou à experiência individual, mas se manifesta na vida cotidiana e na transformação da realidade social.

O terceiro capítulo da dissertação se propõe a aplicar ao cotidiano as três dimensões da mística de Titus Brandsma buscando responder às necessidades espirituais da contemporaneidade. A estrutura do capítulo se desenvolve em torno de quatro grandes seções: a contextualização do cenário contemporâneo, a análise das três dimensões da mística aplicadas ao dia a dia, a proposta de reeducação do olhar e a articulação final entre compaixão, serviço e interioridade.

Inicialmente, o capítulo apresenta um panorama do mundo atual, caracterizado pelo avanço tecnológico e pela hiperconectividade. A reflexão parte de autores como Enrique Rojas,

que descreve a “tetralogia niilista” da contemporaneidade, e Marshall McLuhan, que, por meio do mito de Narciso, interpreta a tecnologia como um espelho que aliena o ser humano de si mesmo. Sherry Turkle complementa essa visão ao argumentar que a tecnologia digital molda a identidade humana ao criar um “segundo eu”, que divide a existência entre a tela e a realidade física. Christopher Lasch e Gilles Lipovetsky também são mobilizados para discutir o neonarcisismo e a apatia contemporânea, enquanto Zygmunt Bauman é referência para a análise da liquidez das relações humanas.

A partir dessa contextualização, o capítulo desenvolve os três caminhos para a vivência da mística no cotidiano: compaixão (dimensão kenótica), serviço (dimensão política) e interioridade (dimensão antropológica). A compaixão é abordada como resposta ao sofrimento humano, em diálogo com Hans Urs von Balthasar, Simone Weil e Andrés Torres Queiruga, que destacam a vulnerabilidade como parte constitutiva da existência. Titus Brandsma, em sua meditação sobre a *Via Crucis* de Albert Servaes, apresenta a compaixão como um movimento de descentramento que permite ao ser humano reconhecer no sofrimento um ponto de comunhão com o outro. Henri Nouwen reforça essa perspectiva ao afirmar que a misericórdia nasce do reconhecimento do sofrimento compartilhado.

Na sequência, o capítulo trata do serviço como expressão da dimensão política da mística, inspirando-se no discurso *Vrede en Vredelievendheid* de Brandsma. A relação entre serviço e compromisso social é fundamentada por Hannah Arendt, que define a política como espaço de encontro e pluralidade. Eli Pariser, em *O Filtro Invisível*, alerta para os efeitos das “bolhas digitais”, que reforçam o isolamento e a falta de engajamento. A proposta de Brandsma é contrastada com o pensamento de Martin Buber e sua filosofia do “Eu-Tu”, que enfatiza o valor das relações autênticas. O Papa Francisco, na encíclica *Fratelli Tutti*, e Maria João Couto, com sua reflexão sobre antropologia relacional, reforçam a ideia de que o serviço transcende o altruísmo individual e deve ser vivido como vocação comunitária.

Por fim, o capítulo discute a interioridade como base para a experiência mística no cotidiano, fundamentando-se na tradição filosófica e teológica. O percurso inicia-se com Sócrates e sua máxima “conhece-te a ti mesmo”, passa por Agostinho de Hipona, que associa a interioridade à busca da verdade, e chega a Teresa de Jesus, que descreve a alma como um “castelo interior”. Jan van Ruysbroeck e Karl Rahner contribuem para a concepção brandsmiana da interioridade como um movimento de união entre o humano e o divino. Essa abordagem culmina na análise do discurso *Godsbegrip* de Brandsma, onde ele argumenta que a interioridade não é fechamento, mas um dinamismo que conduz ao compromisso com o próximo.

A última seção do capítulo propõe uma reeducação do olhar, distinguindo dois modos de ver: *opzicht*, um olhar hiperfocado e fragmentado, e *omzicht*, um olhar abrangente e integrador. Tolentino Mendonça e Aristóteles são referenciados para demonstrar que a visão não é apenas um ato fisiológico, mas uma atitude filosófica e espiritual. A reeducação do olhar é apresentada como um processo que unifica compaixão, serviço e interioridade, permitindo que a mística do cotidiano se concretize. Em síntese, este capítulo articula os desafios da contemporaneidade com a espiritualidade de Brandsma, mostrando como a experiência mística pode ser vivida na compaixão, no serviço e na interioridade. O capítulo conclui-se com a reflexão de que essas dimensões não devem ser isoladas, mas integradas em um movimento dinâmico fruto de um olhar transformado que qualifica, também, nossa forma de estar no mundo.

Dessa forma, a dissertação conclui indicando caminhos concretos para a experiência mística no cotidiano, destacando que as perspectivas vividas e refletidas por Titus Brandsma podem ser transformadas em prática por qualquer pessoa aberta à atitude mística.

A partir da proposta de um itinerário prático, compreende-se que a mística do cotidiano não segue um método fechado, mas um percurso flexível que se reconfigura conforme a realidade de cada indivíduo. Esse itinerário articula três momentos fundamentais: tomar consciência, reeducar o olhar e agir com sentido. O primeiro passo consiste no reconhecimento das próprias percepções e dos filtros que moldam a visão de mundo. A reeducação do olhar, por sua vez, propõe um deslocamento da superficialidade para uma percepção mais relacional da realidade, permitindo que o outro seja verdadeiramente visto e escutado. Por fim, o agir com sentido traduz essa nova percepção em gestos cotidianos que refletem os valores e crenças de cada pessoa, ressignificando as relações interpessoais e promovendo pequenas, mas significativas, transformações no mundo.

Esse percurso aponta para uma espiritualidade enraizada no dia a dia, na qual a compaixão, o serviço e a interioridade não se restringem à experiência individual, mas transbordam em direção ao outro, tornando-se estruturantes da vida comunitária. Assim, a mística do cotidiano torna-se uma cultura relacional na qual cuidar de si implica cuidar do outro e do mundo. A partir dessa perspectiva, a experiência mística se revela como um modo de existência profundamente conectado à vida concreta e ao compromisso com a humanidade.

## 1 MÍSTICA CONTEMPORÂNEA

Charles Chaplin (1889-1977) em sua obra mais popular, *Tempos Modernos* (1936), apresenta ao público de sua época uma crítica perspicaz à Modernidade<sup>7</sup> ao explorar questões como a industrialização e o trabalho fabril, bem como a desigualdade social e a busca pela dignidade. A complexidade da era moderna é abordada com humor, entretanto, é contundente na denúncia a desumanização e alienação provocados pelo sistema. A jornalista e crítica de cinema Pâmela Eurídice, ao tecer uma resenha sobre a obra de Chaplin, pergunta-se: “que tipo de humanidade a modernidade fabrica?” (Pâmela Eurídice, 2020).

A Modernidade é uma época histórica caracterizado por uma série de mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais que tiveram grandes impactos na forma como as pessoas vivem e se relacionam e, também, como se percebem a si mesmas dentro da sociedade. A questão sobre que tipo de humanidade a modernidade “fábrica” é audaciosa e complexa e pode possuir diferentes nuances dependendo da perspectiva e do contexto específico sob o qual é analisada. Mas há traços que podem ser esboçados, o humano moderno é caracterizado por um elenco de traços, tais como o individualismo, o racionalismo, o pluralismo, a secularização, a urbanização, a tecnologia, o consumo. A Modernidade é um período de mudanças constantes, e sua influência na humanidade continua a ser objeto de debate e análise em diversos campos do saber.

Este capítulo começa com uma visão panorâmica de contextos da Modernidade que influenciaram Titus Brandsma, abordando seu surgimento, desenvolvimento subsequente e destacando suas principais características. Isso nos permitirá traçar um retrato do ser humano moderno, que desempenha um papel fundamental nessa experiência em constante evolução. Além disso, exploraremos três experiências humanas relacionadas à religião: a experiência de Deus, a experiência espiritual e a experiência mística. Ao entender suas distinções, esperamos nos aproximar de uma compreensão mais precisa da experiência mística na contemporaneidade, que é o foco deste trabalho. Por fim, acrescentaremos uma reflexão sobre o cotidiano, considerando-o como um local privilegiado para a vivência da experiência mística em nossa era.

---

<sup>7</sup> Período que se inicia na Europa ocidental por volta do século XVII e continua até a primeira metade do século XX. Trata-se de um período marcado por uma série de mudanças sociais, políticas, econômicas e culturais, incluindo a Revolução Industrial, o Iluminismo e a ascensão do capitalismo. Segundo o pesquisador Marshall Berman (2007), em sua obra “Tudo que é sólido desmancha no ar”, a Modernidade é uma experiência complexa, caracterizada por mudanças rápidas e profundas ambivalências que podem alienar ou libertar.

## 1.1 Contexto e características

Logo nos primeiros meses do século XX, grandes conquistas tecnológicas foram apresentadas ao público. A Exposição Universal de Paris de 1900 traria ao conhecimento de entusiastas do progresso e do desenvolvimento<sup>8</sup> humanos inovações que iam desde motores a diesel e carros elétricos, na engenharia, até mesmo o alvorecer de um novo estilo artístico, o *Art Nouveau*<sup>9</sup>. Em 1901, após a morte da Rainha Vitória (1819–1901) do Reino Unido e da Irlanda, Edward VII (1841–1910), seu filho, assume o trono inglês marcando o fim da Era Vitoriana<sup>10</sup> e o início da Era Edwardiana<sup>11</sup>. Ainda nesses anos iniciais aconteceram os primeiros voos bem-sucedidos, os irmãos Wright<sup>12</sup> em 1903 nos Estados Unidos da América e Santos Dumont (1873–1932) em 1906 em Paris, França.

Contudo, os anos que marcam o início desse novo século também foram um período de contradições e maltratos. Temos a Revolução Russa de 1905<sup>13</sup>, um levante com protestos,

---

<sup>8</sup> Progresso e desenvolvimento são duas noções intimamente ligadas ao Positivismo de August Comte (1798-1857). A associação entre eles está enraizada em uma crença no desenvolvimento contínuo e evolutivo da sociedade. Segundo essa perspectiva, a humanidade passaria por diferentes estágios de desenvolvimento desde a fase teológica (dominada por explicações religiosas), passando pela fase metafísica (compreendida por explicações filosóficas e abstratas), até chegar à fase positiva (caracterizada por explicações científicas e baseadas em fatos observáveis). Na fase positiva, acreditava-se que a humanidade alcançaria uma maior compreensão dos fenômenos sociais e naturais e, conseqüentemente, seria capaz de resolver problemas e melhorar a condição humana. O progresso seria impulsionado pelo avanço da ciência e da tecnologia, levando a um estado de bem-estar geral, paz e harmonia social.

<sup>9</sup> *Art Nouveau* é um dos movimentos artísticos que surgiram entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX. Surgiu na Bélgica, fora dos ambientes onde, normalmente, surgiam as vanguardas artísticas. Essa Arte Nova tem uma relação complexa e multifacetada com a modernidade, em primeiro lugar o movimento surge como uma reação contra a rigidez das convenções artísticas do século XIX. Por outro lado, a Arte Nouveau é uma resposta à mecanização e padronização da produção em massa surgida com a Revolução Industrial, nela há uma ênfase no artesanato, nas artes manuais, nos elementos naturais. Antoni Gaudí, Victor Horta, Henry van de Velde, Gustav Klimt são alguns dos expoentes desse período.

<sup>10</sup> A Era Vitoriana (1837-1901) é assim chamada por referir-se ao período em que a monarca Alexandrina Victoria reinou. Este período é caracterizado pela máxima expansão do Império Britânico (explorações e conquistas em várias partes do mundo como África, Ásia e Oceania), pela revolução industrial e industrialização (e com isso um rápido crescimento urbano e êxodo rural), uma expansão da educação contrastando com profundas desigualdades sociais e condições precárias de trabalho). Ademais esse período teria sua maior herança histórica na moralidade e nos valores conservadores, bem como a “etiqueta do luto”. A sociedade vitoriana entraria para a história como uma sociedade que enfatizava a virtude, a modéstia e a moralidade, especialmente a das mulheres.

<sup>11</sup> A Era Edwardiana (1901 – 1910), período que compreende o reinado de Eduardo VII, embora curto, representa contrastes e mudanças significativos em relação ao período anterior. Caracteriza-se por uma maior flexibilidade nos valores sociais e morais. Dentro das artes há a consolidação do estilo *Art Nouveau* e uma redefinição da aristocracia. A Era Edwardiana herdou muitos desafios de ordem social, sobretudo no que diz respeito às condições de trabalho, por esse motivo, este período é caracterizado por movimentos intensos de reformas trabalhistas e sociais.

<sup>12</sup> Em 17 de dezembro de 1903, os irmãos Orville e Wilbur Wright realizaram o primeiro voo motorizado bem-sucedido noticiado da história em Kitty Hawk, Carolina do Norte, nos Estados Unidos.

<sup>13</sup> A Revolução Russa de 1905, embora bem menos conhecida que a de 1917, é de relevante significado para se compreender os inícios do século XX na Europa. Ela desempenha um papel significativo como precursora da Revolução de 1917, que se tornaria conhecida por ser responsável pela queda do regime czarista. Trata-se de uma revolução que foi o cume de uma grave crise política iniciada com as mudanças econômicas resultantes da

greves e conflitos armados, contra o governo czarista que antecipariam os eventos de 1917. Do outro lado do Atlântico, mais precisamente na costa oeste dos Estados Unidos da América, um terremoto de grandes proporções atinge a Califórnia<sup>14</sup>, deixando mortos, feridos e extensos danos. Por fim, dentre os eventos que inauguram o século XX, destaca-se, indubitavelmente, a Primeira Guerra Mundial (1914–1918). O maior conflito do início do século cujos resultados, além da perda de inúmeros inocentes, é a mudança geopolítica do continente Europeu.

Podemos elencar, também, dentro do quadro do catolicismo romano, a eleição de Giuseppe Melchiorre Sarto (1835-1914) para Pontífice da Igreja Católica, governando-a como Pio X, de 1903 a 1914. É importante trazê-lo aqui por sua clara e definida posição contrária ao Modernismo. Adotou como lema de seu pontificado *Instaurare omnia in Christo*, ideal que orientou seu governo. “Restaurar todas as coisas em Cristo” foi o mote que norteou suas decisões e posição frente ao mundo de seu tempo. Em relação a isso, Pio X muitas vezes foi visto como um papa que adotou uma postura conservadora em resposta às mudanças sociais e intelectuais da época. Sua condenação da Modernidade<sup>15</sup> é um reflexo da preocupação de líderes da Igreja Católica em preservar a doutrina e a tradição em um momento em que muitos estavam questionando e reinterpretando aspectos da fé à luz dos avanços científicos e filosóficos.

Dentro deste quadro, que oscila entre a perplexidade da maravilha e a do horror, o ser humano, outrora emproado de si e envaidecido por seus feitos, vê-se afônico, incapaz de pronunciar uma palavra sequer que possa lhe devolver o entusiasmo de que o amanhã será melhor que o hoje. Diante de tantos desastres acontecidos na história, por força da natureza ou engendrados pela mente humana, cometidas por pessoas tidas como “religiosas”, os mais diferentes pensadores e intelectuais constroem uma narrativa da constatação da perda da

---

transição do feudalismo para o capitalismo e a industrialização do país. Seu episódio famigerado é o massacre acontecido em 22 de janeiro, mais tarde, Domingo Sangrento.

<sup>14</sup> O Terremoto de São Francisco em 1906 foi um sismo de 7,8 na escala Richter que, além dos tremores sísmicos, provocou uma série de incêndios. Além da inestimável perda de vidas, houve a destruição da cidade e arredores, o deslocamento da população sobrevivente e um impacto econômico significativo.

<sup>15</sup> O pontificado de Pio X, que durou de 1903 a 1914, é frequentemente associado a uma série de mudanças significativas na Igreja Católica Romana e à sua resposta à Modernidade. Algumas das várias características distintas durante o seu pontificado são a promoção da reforma da liturgia e da música sacra. Ele incentivou uma abordagem mais tradicional na celebração litúrgica, enfatizando a importância da participação ativa dos fiéis na liturgia. As reformas na Educação Religiosa. Ao emitir a encíclica *Acerbo Nimis* em 1905, Pio X enfatizou a necessidade de instrução religiosa mais sólida para os católicos em todas as idades. A característica mais afamada de seu governo é sua posição de condenação do Modernismo e à Secularização. O Papa veneziano via no modernismo e na secularização uma ameaça à fé tradicional e através da encíclica *Pascendi Dominici Gregis* de 1907, condenou várias ideias modernistas e procurou fortalecer a autoridade da Igreja Católica e reforçar o papel do clero na vida religiosa e moral das pessoas.

influência ou importância da religião na sociedade. Cria-se a expressão “século sem Deus” para descrever o século XX.

Contudo, esse humano silente e, por que não, nostálgico é fruto de, pelo menos, 300 anos de um longo processo e de um grande projeto que se convencionou chamar “modernidade”. O professor Marshall Berman (1940–2013)<sup>16</sup> conceitua a modernidade como um conjunto de experiências compartilhadas, de tipo vital, “experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e dos perigos da vida” (Berman, 2007, p. 15). Experiências que apontam para uma unidade paradoxal da espécie humana, paradoxal porque “nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia” (Berman, 2007, p. 15). É esse humano, unido por laços tão contrastantes, que no despontar do século XX se vê impotente e incapaz de organizar a configurar sentido à sua própria existência. Julia Kristeva (1941)<sup>17</sup> dirá que nos tornamos “estrangeiros de nós mesmos”, sem raízes ou conexões que possam nos conectar ao que somos e ao que poderíamos nos tornar. Simone Weil (1909–1943) desenvolve o conceito de “desenraizamento”<sup>18</sup> para dizer sobre o humano moderno que, com seu foco excessivo no materialismo, na tecnologia e na busca por autossatisfação, perde a sua conexão com aspectos profundos e vitais da vida humana. Para Weil, o “desenraizamento” é uma condição espiritual e existencial na qual as pessoas se sentem perdidas, alienadas de si mesmas, dos outros e do mundo ao seu redor. Sem raízes que o conectam ao meio em que vive, o humano moderno descobre-se órfão, é confrontado com uma alteridade vazia, desprovido de ἀρχή (arkhé)<sup>19</sup> e sem τέλος (telos)<sup>20</sup>.

Tomemos a classificação de Berman para melhor entendermos como o processo “Modernidade” toca o ser humano do século XX. O filósofo estadunidense divide a

<sup>16</sup> Filósofo, escritor, crítico cultural e professor universitário americano, Berman é conhecido por seu trabalho no campo dos estudos culturais e sociais, especialmente em relação à modernidade, urbanismo e literatura.

<sup>17</sup> *Étrangers à nous-mêmes* (traduzido para a língua portuguesa como “Estrangeiros de nós mesmos”) é um livro da filósofa e crítica literária Julia Kristeva publicado em 1988. Nessa obra, Kristeva aborda a ideia (partindo do inconsciente e das relações humanas) de que, embora possuidores de nós mesmos, carregamos aspectos que são desconhecidos ou estranhos para nós.

<sup>18</sup> A noção de “desenraizamento” está presente na obra “O enraizamento” de Simone Weil, sua tradução mais recente é a versão de Giovani Kurz, editado pela Editora Âyné e publicado em 2022.

<sup>19</sup> A palavra grega *arkhé*, dependendo do contexto, apresenta significados diversos na filosofia. Uma das definições mais importantes e conhecidas está relacionada ao pensamento dos filósofos pré-socráticos como, por exemplo, Tales de Mileto (624-558 a.C), Anaximandro (610-546 a.C) e Anaxímenes (588-524 a.C). Em termos gerais, *arkhé* pode ser traduzida como “princípio” ou “origem”. Os filósofos pré-socráticos buscavam compreender a substância fundamental que constituía o universo, o elemento primordial a partir do qual tudo mais derivava.

<sup>20</sup> A palavra grega *telos* é um termo filosófico que significa “fim” ou “objetivo”. Na filosofia, especialmente na tradição ética e teleológica é um conceito central, refere-se ao propósito final, objetivo ou significado último de algo. Pode ser aplicado em várias áreas, incluindo ética, filosofia da história e metafísica, e destaca a ideia de que as coisas têm um direcionamento ou finalidade intrínseca.

“experiência-modernidade”, a fim de uma melhor compreensão do fenômeno, em três fases: A primeira fase, cronologicamente compreendida do início do século XVI até o final do século XVIII, é a fase na qual o ser humano começa a experimentar as benesses da vida moderna, máquinas e aparatos tecnológicos inventados para facilitar o cotidiano. Essa época coincide com o Iluminismo, um movimento político-intelectual surgido no século XVIII na França e que logo se destacou no Europa<sup>21</sup>.

O Iluminismo foi marcado pelo estabelecimento da defesa da razão sobre a fé como guia para a compreensão do mundo e pela defesa da *liberdade, igualdade e fraternidade*<sup>22</sup> como valores fundamentais. Filósofos como Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784), John Locke (1632-1704), Adam Smith (1723-1790) e Montesquieu (1689-1755) influenciaram profundamente o pensamento iluminista, promovendo ideias como a separação dos poderes, a perda da hegemonia religiosa e a busca pelo conhecimento como meios para o progresso social. Este movimento não apenas moldou o pensamento da primeira fase da *Modernidade*, mas também lançou as bases para as transformações sociais e políticas que viriam a ocorrer nas fases seguintes.

A segunda fase, iniciada com a Revolução Francesa em 1790 e os seus desdobramentos posteriores, é marcada por uma abrupta e dramática ruptura. Um mundo material e espiritualmente pré-moderno com uma forte efervescência moderna, é um período fortemente otimista e traz, como consequência, uma visão positiva de mundo. Esse período se estende até o final do século XIX. A terceira e última fase, e aquela que mais interessa à nossa pesquisa, inicia-se no século XX. Nela “o processo de modernização se expande a ponto de abarcar virtualmente o mundo todo, e a cultura mundial do modernismo em desenvolvimento atinge espetaculares triunfos na arte e no pensamento” (Berman, 2007, p. 16). É um período de conquistas tecnológicas consideráveis e que, já em suas primeiras décadas, apresenta-nos fortemente uma das características mais marcantes da “modernidade”: o pluralismo<sup>23</sup>.

No âmbito cultural percebe-se a secularização das artes e das ciências; no aspecto econômico, devido ao processo de industrialização e especialização, percebemos o crescente primado pela produtividade; na esfera política, nota-se um processo de abstração do Estado,

---

<sup>21</sup> O Iluminismo aporta no Brasil-Colônia por meio de obras contrabandeadas e dos estudantes brasileiros que estavam na Universidade de Coimbra, em Portugal e que foram influenciados por tais pensamentos. Dessa forma, pode-se dizer que o século das Luzes influenciou importantes movimentos como a Inconfidência Mineira (1789), a Conjuração Baiana (1798) e a Revolução Pernambucana (1817).

<sup>22</sup> A expressão “Liberdade, Igualdade, Fraternidade” (em francês: *liberté, égalité, fraternité*) tem sua origem nos ideais revolucionários que determinaram a Revolução Francesa (1789-1799). Esses três princípios foram proclamados como lema da revolução e incorporados à Constituição Francesa de 1791.

<sup>23</sup> A esse respeito, pode-se conferir a obra do sociólogo austro-americano Peter L. Berger: *Múltiplos Altares da Modernidade*.

cujos traços são a institucionalização do individualismo e da propriedade privada, por exemplo; há, também, dentro dessa gama de mudanças, uma nova percepção do tempo e do espaço. A noção de tempo linear atrelada à ideia de progresso e o encurtamento das distâncias geográficas com o aperfeiçoamento dos meios de transporte e de comunicação<sup>24</sup>.

Esse novo mundo, plural, compartimentado em vários segmentos, paulatinamente, perde nitidez, ressonância e profundidade, bem como a “sua capacidade de organizar e dar sentido à vida das pessoas” (Berman, 2007, p. 17). Uma concatenação de ideias interessante a esse respeito é a feita por Joseph Ratzinger. Em suma, a tese do então cardeal alemão é a de que o pluralismo, produto da modernidade, engendra e relativismo<sup>25</sup>.

Da primeira fase, destacamos o autor Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). Ele é o primeiro a usar a expressão *moderniste* no sentido que seus sucessores dos séculos XIX e XX a usarão. A modernidade “experimentada” por Rousseau é aquela que engendraria as “mais explosivas conturbações revolucionárias”. Ele vive uma atmosfera “de agitação e turbulência, aturdimiento psíquico e embriaguez, expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e dos compromissos pessoais, autoexpansão e autodesordem” (Berman, 1986, p. 28).

Rousseau vive em um período de muitas expectativas: engenhos a vapor, fábricas, ferrovias, indústrias crescentes, além dos instrumentos de *media* que começam a se proliferar e, sobretudo, o fortalecimento dos Estados nacionais que engendram essas modernizações de cima para baixo nas massas sociais. Trata-se de um período que promete muitas e vertiginosas mudanças capaz de tudo, como escreve Berman, exceto solidez e estabilidade. (Berman, 1986, p. 28).

Ainda na esteira do pensamento de Berman, nessa segunda fase duas vezes se destacam no horizonte: Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Marx observa a aparente solidez de seu tempo e a critica afirmando que há nessa sociedade

pequenas fraturas e fissuras [que] denunciam o abismo. Sob a superfície aparentemente sólida [é possível] entrever oceanos de matéria líquida. Há um grande fato, característico deste nosso século XIX, um fato que nenhum partido ousa negar. Por um lado, despontaram para a vida forças industriais e científicas, de que nenhuma época da história humana anterior alguma vez tinha suspeitado. Por outro lado, existem sintomas de decadência que ultrapassam de longe os horrores registados nos

<sup>24</sup>Características elencadas pela professora Maria Clara Lucchetti Bingemer em sua obra *Alteridade e Vulnerabilidade: Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*.

<sup>25</sup>Essa tese de Joseph Ratzinger é uma das questões que ele abordará em grande parte de seu trabalho intelectual, contudo podemos destacar duas obras mais relevantes, o livro “Fé, verdade e tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo”, escrito em 2004, meses antes de sua eleição como Sumo Pontífice da Igreja Católica e a obra “Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico” publicada a primeira vez em 1968.

últimos tempos do Império Romano [...]. Nos nossos dias, tudo parece prenhe do seu contrário (Marx, 1856).

Esta citação é parte de um discurso proferido em Londres em 1856 no aniversário do jornal *The People's Paper*<sup>26</sup>, nela Marx chama a atenção de seus interlocutores para o fato que as benesses da modernidade, reluzentes e enfeitiçantes, escondem “oceanos de matéria líquida”. Marx expõe os problemas e desafios que acompanhavam as transformações sociais e econômicas de sua época, uma crítica eloquente e perspicaz sobre a modernidade emergente.

No cerne da crítica de Marx está o sistema capitalista, que, sob sua ótica, é um fator nevrálgico na configuração da modernidade. Suas inúmeras críticas apontam para a exploração sistêmica que permeava a estrutura do capitalismo, onde, em nome do lucro, a classe trabalhadora era submetida a condições desumanizantes. Karl Marx destaca que essa exploração engendra desigualdades cada vez mais discrepantes.

Um dos pontos centrais de sua crítica é a noção de *alienação*. Conceito desenvolvido e diversas de suas obras, mas sobretudo nos “Manuscritos Econômico-Filosóficos”<sup>27</sup> de 1844. Através deste conceito, Marx argumenta que a modernidade, especialmente no contexto capitalista, leva à alienação dos trabalhadores de vários modos. Primeiro, os trabalhadores se tornam alienados de seu próprio trabalho, na execução de tarefas repetitivas e monótonas, perdendo a conexão com o processo de produção.

Além disso, Marx abordou a alienação em relação aos produtos do trabalho. Ele observou que os trabalhadores viam seus produtos serem transformados em *commodities*, comercializados no mercado, enquanto eles próprios não tinham controle sobre esses produtos nem sobre sua distribuição. Essa alienação do resultado de seu próprio esforço os afastava ainda mais do significado de seu trabalho.

No entanto, a perspectiva de alienação de Marx pode ser conectada a outra dimensão igualmente intrigante: a noção de que o ser humano moderno, em meio à corrida da Modernidade, muitas vezes não consegue perceber a quão efêmera e frágil é a sociedade na qual está inserido. À medida que as forças do capitalismo moldam as relações sociais e a produção de bens, os indivíduos podem se encontrar em um estado de desvinculação, incapazes de enxergar o tecido frágil que sustenta a estrutura da sociedade moderna.

A modernidade, com sua ênfase na produção, no consumo e na busca incessante de progresso material, pode obscurecer a compreensão das implicações mais amplas das ações

---

<sup>26</sup> *The People's Paper*, ou “O Jornal do Povo” foi um semanário publicado entre os anos de 1852 até 1858 em Londres, Marx e Engels colaboraram nesse jornal por um período.

<sup>27</sup> Cf. MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2021.

humanas. A alienação de Marx não se limita apenas à desconexão do trabalhador de seu próprio trabalho, mas também sugere uma desconexão mais profunda entre o ser humano e sua interação com o mundo ao seu redor. A alienação não é apenas uma separação das atividades humanas, mas também pode representar uma desconexão do entendimento da sociedade como um todo.

Nietzsche também apresenta reflexões significativas no contexto de sua época, e seu pensamento se manifesta na conhecida expressão “a morte de Deus” e na concepção do “advento do niilismo”. Similarmente a Marx, Nietzsche percebe a sociedade moderna como contraditória e irônica, onde ela “se vê em meio a uma enorme ausência e vazio de valores, mas, ao mesmo tempo, em meio a uma desconcertante abundância de possibilidades” (Berman, 2007, p. 32).

As reflexões contidas em “Além do Bem e do Mal” (*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, publicada em 1886) de Friedrich Nietzsche proporcionam perspectivas interessantes para nossa análise.

O homem de uma era de dissolução e de mestiçagem confusa, que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos e escalas de valor mais que contraditórios, que lutam entre si e raramente se dão trégua – esse homem das culturas tardias e das luzes veladas, será por via de regra, um homem bem fraco: sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele é [sic]; a felicidade lhe parece, de acordo com uma medicina e maneira de pensar tranquilizante (epicúrea ou cristã, por exemplo, sobretudo a felicidade do repouso, da não perturbação, da saciedade, da unidade enfim alcançada, ou “sabá dos sabás”, para dizer como o santo retor Agostinho, ele mesmo um desses homens. (Nietzsche, 2005, p. 86)

Essas reflexões não apenas ressoam com os princípios da dualidade e contrariedade, mas também nos ajudam a compreender as transformações cruciais que moldaram a sociedade moderna no século XIX.

A expressão “a morte de Deus” articula a crise da religião e da moral tradicional na sociedade moderna, conforme observado por Nietzsche. Ele percebeu que as bases religiosas e metafísicas que sustentavam a moral e a ordem social estavam desmoronando. O abandono ou a perda dessas bases resultou no vazio de valores transcendentais, deixando um espaço a ser preenchido. Paralelamente, o “advento do niilismo” que Nietzsche discutiu sugere a desintegração das crenças e valores previamente estabelecidos. Nesse contexto, a sociedade moderna se deparou com um paradoxo: de um lado a falta de fundamentos estáveis para a moral e a existência, por outro uma diversidade desconcertante de possibilidades e escolhas.

A citação de Berman ilustra essa contradição essencial da Modernidade. Uma era marcada por uma busca por novas interpretações, novos sistemas de valores e novos paradigmas sociais, enquanto enfrentava a incerteza e a ambiguidade sobre qual direção seguir.

As reflexões de Nietzsche sobre a sociedade moderna alinham-se, em certos aspectos, com as de Karl Marx. Ambos os pensadores viram a Modernidade como uma época de contradições e ironias. Marx focou nas desigualdades e na exploração inerentes ao sistema capitalista, enquanto Nietzsche concentrou-se na crise de valores e na busca de significado em um mundo em transformação.

Para a terceira fase, afastando-nos da proposta de Berman, acreditamos ser pertinente resgatar o pensamento de Sigmund Freud (1856-1939) e sua contribuição para o século XX. Ele não nos apresenta uma crítica da Modernidade, mas um quadro do humano moderno. Aquele, silente e nostálgico, que procura agarrar-se a todo custo em algo de sólido que lhe forneça segurança e abrigo há muito perdidos, contudo, o que era sólido, desmanchou-se no ar. A contrariedade, característica inerente à modernidade desencadeou uma necessidade fundamental de segurança e estabilidade. Paralela à evolução vertiginosa dos paradigmas sociais, culturais e econômicos, houve uma sobrecarga no ser humano de incertezas e medos. Essa sensação de vulnerabilidade pode levar a um quadro de desconforto psicológico que exige mecanismos de enfrentamento.

Aqui é onde a contribuição freudiana se torna imprescindível, especialmente em seu entendimento dos mecanismos de defesa, como a projeção, que se refere à tendência do ser humano de atribuir a outros os próprios sentimentos e ansiedades. Nesse sentido, quando o indivíduo projeta suas próprias tensões, ele não está apenas enfrentando uma busca por segurança, mas lidando com os próprios conflitos emocionais internos. Contudo, é preciso distinguir essa “projeção” freudiana da proposta de Ludwig Feuerbach (1804-1872), que sustentava que os seres humanos projetam em Deus seus medos, inseguranças e desejos, criando um ser onipotente e onisciente. Feuerbach argumentava que a ideia de Deus é uma construção humana para lidar com as angústias e fragilidades da existência, o que difere do conceito freudiano.

Diante de tantas incertezas os seres humanos podem projetar suas ansiedades e medos, no sentido feuerbachiano, na religião por prometerem uma base “sólida” e “eterna”. Ao mesmo tempo, as incertezas e as mudanças constantes da sociedade moderna podem desencadear um conflito interno nas pessoas e a religião pode atuar como uma forma de lidar com esses conflitos. Contudo, transferindo esses sentimentos incômodos para uma figura divina ou uma

estrutura religiosa, os seres humanos podem até encontrar um senso de alívio e orientação, mas há consequências.

Nas obras “O Futuro de uma Ilusão” (1927) e “O Mal-Estar na Civilização” (1930), Freud explora mais profundamente o papel da religião, não tanto como uma simples projeção no sentido feuerbachiano, mas como uma “ilusão” necessária para alguns, que proporciona um alívio temporário frente aos medos e culpas não trabalhados. Para Freud, quando o ser humano não enfrenta seus medos e conflitos no divã, ou seja, na introspecção e análise pessoal, ele pode recorrer à religião como uma forma de encontrar proteção e amparo, uma manifestação da “consciência infantil do adulto”. Esse recurso à religião, embora proporcione um sentimento de segurança, está, para Freud, enraizado em mecanismos psíquicos imaturos que não lidam com as verdadeiras causas do desconforto. A “projeção” em Freud, assim, não é o que cria Deus, mas é o que permite a transferência de medos e culpas para o plano religioso, impedindo o desenvolvimento emocional e a autonomia psíquica. Isso pode resultar em uma dependência, limitando e, até mesmo, alienando o ser humano.

Portanto, embora Freud e Feuerbach lidem com o tema da religião de forma diferente, ambos veem a busca por segurança em um mundo incerto como um fator central. Feuerbach, com seu conceito de projeção, sugere que criamos Deus a partir de nossas necessidades, enquanto Freud argumenta que a religião é uma ilusão que satisfaz temporariamente o mal-estar psicológico resultante da civilização moderna. A religião oferece alívio, mas em troca de liberdade e desenvolvimento psíquico genuíno. Essa dinâmica complexa entre as pressões internas e externas ilustra como as teorias de Freud podem fornecer intuições profundas sobre a interação entre a psicologia humana e a sociedade em transformação.

Nos primórdios do século XX, testemunhamos uma série de avanços tecnológicos incríveis. Este foi um período de entusiasmo com o progresso e o desenvolvimento humano. No entanto, esses anos iniciais também testemunharam contradições e desastres. O Holocausto, comumente compreendido como um desvio da razão ou um colapso momentâneo da civilização europeia, não pode ser entendido apenas dessa forma. Ao contrário, ele revela contradições internas do próprio projeto moderno. Fruto do Iluminismo, a modernidade depositou sua confiança no poder emancipador da razão, na ciência, na técnica e no progresso. Acreditou-se que história caminharia inevitavelmente rumo à liberdade, ao bem-estar e à superação de quaisquer divisões. No entanto, o século XX, berço de inovações tecnológicas e democráticas, foi também o palco dos maiores genocídios da história — e, entre eles, o Holocausto ocupa lugar central, não apenas por sua magnitude, mas pela racionalidade que o estruturou. A máquina nazista de extermínio não foi caótica ou passional. Ao contrário, operava sob a lógica

da organização eficiente, da burocracia racional e da obediência normativa. O Holocausto não foi um retrocesso à “barbárie pré-moderna”, mas o produto possível de uma modernidade desprovida de laços éticos transcendentais. Quando a razão se torna unicamente instrumental perde seu vínculo com a pergunta sobre o sentido da vida e com o reconhecimento do outro como portador de dignidade inviolável. Nesse sentido, pode-se dizer que a ruptura com a transcendência — ou seja, com uma referência a um bem maior que o ser humano, a uma ética enraizada em algo que o ultrapassa — torna-se balizador para compreender não apenas o Holocausto, mas muitas outras barbáries. O declínio da visão metafísica da existência, que sustentava a sacralidade da vida humana como dom e mistério, abriu espaço para uma antropologia tecnocrática e manipulável. O Holocausto, nesse contexto, aparece como o desfecho lógico de uma racionalidade autossuficiente, que não se pergunta mais “por que?”, mas “como?”. Um Campo de Concentração é o lugar onde a pergunta sobre o sentido desapareceu — e com ela, desaparece também a compaixão. A técnica resolve o problema da presença incômoda do outro; a ideologia legitima; a burocracia executa. Tudo dentro da ordem, tudo sob controle. É por isso que o Holocausto precisa ser lido não como exceção. Ele nos mostra o que ocorre quando o progresso não está a serviço da dignidade humana, e quando a razão se descola de uma ética fundada na transcendência. Recuperar esse sentido exige não a rejeição da modernidade, mas um novo modo de compreendê-la: uma razão iluminada pela ética, uma ciência a serviço da vida, e uma cultura que reconheça no outro um mistério inviolável. Se, no lugar de ter feito da razão instrumental sua principal estrela-guia, a Modernidade tivesse feito da ética — fundada na dignidade e no mistério da vida humana — sua verdadeira luz, então talvez a história tivesse seguido por caminhos outros. O Holocausto, e tantas outras violências legitimadas em nome da razão, não teriam sido possíveis.

Nesse contexto de maravilhas e horrores, muitos pensadores e intelectuais começaram a perceber a perda da influência da religião na sociedade, levando à popularização da expressão “século sem Deus” um termo comumente associado ao filósofo francês Jean-Paul Sartre<sup>28</sup> e outros pensadores existencialistas, que descreviam o século XX como uma era marcada pela ausência de sentido transcendente e pelo abandono da fé religiosa em favor de visões

---

<sup>28</sup> Sartre não desenvolve explicitamente a expressão “século sem Deus” como tal em qualquer obra em particular. No entanto, reflete o espírito do Existencialismo sartreano, com seu ponto central de que o ser humano não tem um destino predefinido, ou um autor divino que lhe atribua o propósito de sua existência. Ele é mais refinado em *O Ser e o Nada*, inicialmente publicado em 1943, e em seu ensaio de 1946 “O Existencialismo é um Humanismo”. Nesses trabalhos, ele articula mais a ideia de que “sem Deus”, o ser humano é “condenado a ser livre”, significando que é livre para constituir sua própria essência e valor em um mundo “inautêntico”. Embora Sartre não tenha proposto a expressão “século sem Deus”, a filosofia que ele formulou contribuiu para a popularidade dela.

secularizadas e materialistas. No entanto, esse silêncio e nostalgia que caracterizam o ser humano desse século são resultado de um longo processo conhecido como “Modernidade”.

Nomes como Marx, Nietzsche, Freud e Feuerbach emergem como vozes críticas em suas respectivas épocas. Rousseau descreve uma atmosfera de agitação e turbulência, enquanto Marx aponta para a abundância de possibilidades e desigualdades. Nietzsche aborda a “morte de Deus” e o “advento do niilismo”, destacando a crise de valores. Já Freud contribui com uma análise da religião como uma ilusão psíquica, enquanto Feuerbach vê na religião a projeção dos desejos humanos para Deus. A psicologia de Freud introduz mecanismos de defesa como a projeção, enquanto Feuerbach explora o conceito de projeção no sentido de uma construção divina criada a partir das fragilidades humanas.

Buscamos explorar de forma abrangente a complexidade da Modernidade e seu impacto na sociedade do início do século XX, destacando a tensão entre a promessa de progresso e as realidades complexas que a acompanham. Analisamos as perspectivas de pensadores que, cada um a seu modo, enfrentaram os dilemas modernos, oferecendo diferentes visões sobre como o ser humano tentou equilibrar a promessa de progresso e as realidades complexas que a acompanham. A partir dessas reflexões, também emergem questões fundamentais sobre o papel da religião e da espiritualidade na busca por sentido e estabilidade em um mundo em constante transformação. Nesse sentido, a distinção entre experiência religiosa, experiência espiritual e experiência mística nos permitirá aprofundar ainda mais essa análise, explorando as diferentes formas como o ser humano, ao longo da história, tem buscado uma conexão com o transcendente e como essas vivências se manifestam diante dos desafios contemporâneos.

## **1.2 Distinção entre experiência religiosa, experiência espiritual e experiência mística**

A palavra *experiência* possui uma dupla raiz etimológica: vem do grego *εμπειρία* (*empeiría*) e do latim *experientia*. A sua raiz grega aponta para o “conhecimento”, sua versão latina é formada por três partículas, o prefixo *ex* (que sublinha um movimento de dentro para fora), *-peri* (perímetro, limite) e o sufixo *-entia* (que expressa a ação de conhecer ou aprender). Ambas as raízes apontam para nós o significado de aquilo que se adquire, o conhecimento, através da observação, da vivência, ou seja, dos sentidos. O Dicionário de Filosofia apresenta os sentidos para experiência de: “confirmação ou possibilidade de confirmação empírica de dados” e/ou “o fato de viver algo dado anteriormente a toda reflexão ou predicação”. (Mora, 2001, p. 968). Ambos os casos sublinham o caráter externo e interno da experiência.

Panasiewicz (2013) afirma que “a experiência produz o envolvimento dos sentidos, provocando articulação da sensação e da lógica”. Tal qual um mergulho, é a experiência ao nos envolver por completo no objeto. Jung Mo Sung agrega ao conceito a dimensão da “transformação”, segundo ele “experiência é um acontecimento que nos modifica” (1991, p. 13). Há experiências que nos modificam e outras que podem alterar significativamente nossa vida. Outro aspecto relevante da experiência é que dela temos consciência, podemos expressá-la, referir-nos a ela. Porém, cabe aqui destacarmos que a linguagem, por mais multifacetada que possa ser, é limitada e não abarca a totalidade daquilo que é captado (experimentado) do objeto. Por essa razão, segundo Panikkar (2015, p. 32), a única linguagem possível para descrever uma experiência, sobretudo as mistericas, é a linguagem paradoxal e oxímora. Do grego, *ὀξύμωρον*. É a justaposição das palavras *ὀξύς*, “afiado, pontiagudo, penetrante”, e *μωρός*, “sem ponta, inerte, bobo, louco”. Esta palavra é uma figura de linguagem na qual a combinação de opostos é usada para criar um sentido novo na expressão.

Ainda na esteira do pensamento de Panikkar, cabe ressaltar que um dos primeiros pressupostos nas experiências dessa natureza é o silêncio. Trata-se de um requisito fundamental nas relações com o mistério. Segundo o pensador espanhol “o silêncio da Vida é a arte de fazer calar as atividades da vida para chegar à experiência pura da Vida” (Panikkar, 2015, p. 42) tradução nossa<sup>29</sup>. O Mistério é uma voz suave que nos é sussurrada aos ouvidos do coração, ou melhor, aos ouvidos dos sentidos.

Quanto à natureza dessas experiências, pode-se dizer que possuem quatro elementos constitutivos, distintos, porém, inseparáveis: a) a experiência propriamente dita; b) a memória dessa experiência; c) a interpretação dessa experiência e d) a recepção dessa experiência.

A experiência propriamente dita é o momento vivido, experimentado, imediato, tal como se apresenta ao sujeito que o vivencia. A memória dessa experiência é aquilo que nos permite falar sobre ela. É a tentativa de comunicar o vivenciado, porém sempre mediada. Memória e experiência são distintas e inseparáveis. A interpretação da experiência vincula-se à linguagem, é aquilo que nos leva a qualificarmos o que foi vivido como sendo bom ou mau, dolorosa ou amorosa etc. Por fim, a recepção dessa experiência em um complexo de signos culturais, toda experiência, afirma Panikkar (2015, p. 43), está inserida em um âmbito cultural, fora do qual não tem, necessariamente validade.

---

<sup>29</sup> “El silencio de la Vida es el arte de hacer callar las actividades de la vida para llegar a la experiencia pura de la Vida”.

Para Panikkar (2015, p. 43, tradução nossa<sup>30</sup>):

Este complexo tetradimensional da experiência, que é sempre pessoal, pode comunicar-se mediante “contágio” (ressonância), amor, assimilação, educação ou outros meios que incluam a participação subjetiva, mas nunca mediante uma mera extrapolação de conceitos objetivos como se se tratasse de uma entidade formal.

No entendimento do pensador espanhol, é impossível falarmos de uma *mathesis universalis*, ou seja, um conhecimento universal das experiências humanas, porque sempre serão subjetivas e pessoais. Dessa composição tétrica da experiência resulta a seguinte fórmula: A experiência mistérica (E) é igual à combinação da experiência propriamente dita (e), da memória dessa experiência (m), de sua interpretação (i) com sua recepção num complexo cultural (r). Portanto,  $E = e + m + i + r$ .

Para melhor explicarmos a distinção entre experiência religiosa, experiência espiritual e experiência mística lançaremos mão, por analogia, do pensamento de Bhaktivinoda Thākura. Em sua obra de 1896 intitulada *Jaiva Dharma*, o escritor hindu “propõe uma espiritualidade acima das designações religiosas” (Carvalho, 2021, p. 303), para ele “a alma é eterna e, portanto, seu único *dharma* (ocupação, natureza) real é em relação ao Real” (Carvalho, 2021, p. 303), desse modo “a natureza constitucional da alma é ser uma eterna serva amorosa de Deus, seu *dharma* eterno” (Thākura, 2007, p. 15).

O conceito de *dharma* (धर्म) é fundamental em vários segmentos religiosos e linhas filosóficas da Ásia Meridional, especialmente no hinduísmo, budismo e jainismo. Decerto, por essa presença plural, *dharma* verifica-se como um termo multifacetado e pode ser entendido de várias maneiras. No contexto religioso, o *dharma* é geralmente associado a um conjunto de princípios morais, éticos e espirituais que orientam a vida de um indivíduo. Embora apresentando nuances e variações, *dharma* é um conceito que enfatiza a importância de viver uma vida justa, moral e espiritualmente significativa, de acordo com os princípios e ensinamentos de uma religião ou filosofia específica. Aqui, para melhor compreensão tomaremos *dharma* enquanto processo religioso. Para Bhaktivinoda Thākura o *dharma* divide-se em três categorias: a) *naimittika-dharma*; b) *anitya-dharma* e c) *nitya-dharma*.

*Naimittika-dharma*, deriva-se da palavra sânscrita *Naimittika* (नैमित्तिक) que significa “ocasional” ou “eventual”. Portanto, *naimittika-dharma* se relaciona com deveres religiosos específicos que são realizados em ocasiões especiais, tais como festivais religiosos, rituais de

---

<sup>30</sup> “Este complejo tetradimensional de la experiencia, que es siempre personal, puede comunicarse mediante ‘contagio’ (resonancia), amor, asimilación, educación, u otros medios que incluyan la participación subjetiva, pero nunca mediante una mera extrapolación de conceptos objetivos como si se tratase de una entidad formal”

passagem (como casamentos ou funerais), eclipses, peregrinações a locais sagrados, ou qualquer outro evento religioso significativo. Conforme indica Carvalho (2021, p. 304), na categoria *naimittika-dharma* a pessoa “reconhece a existência de Deus enquanto um Controlador Supremo, mas, com interesses pessoais, esforça-se para obter a misericórdia Dele a partir de métodos ritualísticos” Associamos essa compreensão àquilo que no Ocidente designa-se *experiência religiosa*, um conceito que será desenvolvido mais detalhadamente adiante.

*Anitya-dharma*, do sânscrito *Anitya* (अनित्य), significa “transitório, “impermanente” e “temporário”. Esta categoria pode ser interpretada como um conceito que lida com os princípios éticos ou deveres em face da impermanência e da transitoriedade da vida. Isso pode incluir reflexões sobre como viver uma vida significativa e ética, reconhecendo que todas as coisas materiais e as circunstâncias da vida são efêmeras e sujeitas a mudanças. Para Carvalho (2021, p. 304), *anitya-dharma* “não fala da existência de Deus”. Associamos tal categoria à de *experiência espiritual*, cujo significado será explorado com maior profundidade mais à frente.

*Nitya-dharma*, da palavra *Nitya* (नित्य), possui o significado de “eterno”, “constante”. Diz respeito à realidades que são constantes e contínuas, ou seja, que não mudam com o tempo. Pode ser entendido como “religião eterna, que deseja apenas servir a Deus em amor puro” (Carvalho, 2021, p. 303). Esta categoria apresenta-se em três níveis: o primeiro deles, chamado *kaniṣṭha-adhikārī* (कनिष्ठ-अधिकारी, literalmente a justaposição das palavras “irmão mais novo” e “agente” ou “praticante”), refere-se a um nível primário de devoção. São aqueles que, no entender de Carvalho, “veem o sagrado apenas no altar e em objetos como livros e materiais de devoção” (2021, p. 304). O segundo nível é o *madhyama-adhikārī* (माध्यम-अधिकारी, literalmente “agente ou praticante médio”). Diz-se da capacidade de distinguir entre o bem e o mal, a pessoa neste nível possui uma fé mais profunda em relação ao *kaniṣṭha-adhikārī* e pode começar a buscar o autoconhecimento e a compreensão dos ensinamentos espirituais. Nas palavras de Carvalho (2021, p. 304), “conseguem visualizar o sagrado no altar e nos santos e mestres”. O terceiro e último nível é o *uttama-adhikārī* (उत्तम-अधिकारी, significa “agente ou praticante mais alto, melhor ou excelente”). Aqui o devoto apresenta uma compreensão profunda da espiritualidade e dos ensinamentos espirituais, é desapegado dos desejos mundanos e tem amor puro a Deus. Pessoas neste nível estão aptas para ensinar e guiar outras pessoas. No entender de Carvalho estes são os que “estão no nível mais elevado, que podem ver Deus em tudo e todos, glorificando o nome divino constantemente, sempre permanecendo na companhia de outros devotos e servindo toda a criação como um serviço direto a Deus” (2021, p. 304).

Aqui, associamo-la à compreensão de *experiência mística*, que será discutida em maior detalhe ao longo do texto.

Importante ressaltar que apesar dessas categorias proverem da tradição religiosa hindu, especialmente na filosofia e prática do *bhakti yoga* (भक्ति योग), nem todos os sistemas as usam de modo coincidente, além do mais, trata-se de categorias conceituais não-rígidas.

### **1.2.1 Experiência religiosa**

A origem do termo *religião* vem sendo, ao longo do tempo, objeto de diversos estudos, homens e mulheres empenhados, desde os grandes pesquisadores da Antiguidade como Lactâncio (250-325), Cícero (106 a.C. - 43 a.C.) e Agostinho de Hipona (354-430), até os mais modernos como Friedrich Max Müller (1823-1900), Jane Ellen Harrison (1850-1928), Gerardus van der Leeuw (1890-1950), Mircea Eliade (1907-1986), compõem essa grei de interessados neste fenômeno.

Entretanto, ainda que seja um objeto de estudo tão longo, não há um consenso acerca de sua etimologia, pois trata-se de um conceito complexo. Conquanto a academia entenda serem duas as possibilidades de origem para o termo *religião*. Em primeiro lugar, precisamos destacar que a palavra como a conhecemos hoje vem do latim *religio* e esta, por sua vez – a aí reside a complexidade – pode ter origem na palavra *religare* ou *relegere*.

O primeiro autor conhecido a associar o termo *religião* ao latino *religare* foi Cícero (106 a.C. - 43 a.C.). Neste contexto, o filósofo romano utiliza o termo *religião* para traduzir um modo de “reconexão” ou “reunião”. Na visão de Cícero, a *religião* era uma forma de “religar” os seres humanos ao mundo divino, estabelecendo uma conexão espiritual e moral com os deuses e com a ordem cósmica.

Outro autor latino é Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.), ele o associa à *relegere*. Significando, nesse contexto, “reler” ou “recolher”. Uma sugestão de que a religião está ligada à observância das práticas e dos rituais. Ou seja, a religião poderia ser entendida como um conjunto de práticas ou ritos que são lidos, recolhidos e repetidos.

Tomemos a *experiência religiosa* assemelhando-a, por analogia, à noção de *Naimittika-dharma*, dessa forma, trata-se de uma experiência que presume uma comunidade que compartilha crenças comuns. Geralmente é ligada aos ritos, liturgias ou práticas de determinado grupo.

João Batista Libanio, em sua obra “A religião no início do milênio” define *experiência religiosa* como “uma percepção da presença do sagrado por parte do sujeito que a faz” (2002, p. 92). Para o professor belo-horizontino devemos entender o sagrado a partir da clássica

definição de Rudolf Otto em sua obra *Das Heilige* como *fascinatum et tremendum*. O sagrado, nessa compreensão, “ora mostra sua face de sedução aliciante, ora espaventa por seu temor misterioso” (Libanio, 2002, p. 92).

A *experiência religiosa* aponta para uma outra realidade, a do “totalmente outro”, ou *ganz Andere*, na perspectiva ottominiana. O sagrado, concomitantemente fascinante e horripilante, provoca a *experiência religiosa* ao “arrancar-nos do ordinário, do comum, da rotina, transportando-nos para uma cena extraordinária, diferente” (Libanio, 2002, p. 92), para isso ele faz uso de mediações, estas podem ser objetos, danças, músicas, ritos. Estas realidades mediadoras tornam-se sagradas porque apontam para outras realidades que não as suas. O sagrado, embora ambivalente, guarda consigo uma força integradora, simbólica.

Henrique Cláudio de Lima Vaz define *experiência religiosa* como manifestação de um absoluto, energia, fonte de valores reconhecidos, com um ser-mais. Para ele, assim como para Libanio, trata-se de “uma experiência do sagrado” que resulta numa “função simbolizante do homem” (Lima Vaz, 1998, p. 249s).

Conforme mencionado, a *experiência religiosa* requer uma comunidade de fé e, portanto, a “fé estaria no coração do próprio conhecimento que nascido da experiência religiosa”. Essa fé “se apresenta como uma imitação voluntária de um modelo” (Meslin, 2014, p. 119) e não está ligada ao conhecimento adquirido, mas sim à crença profunda.

### 1.2.2 *Experiência espiritual*

A palavra *espiritualidade* surge no século XVII, mais precisamente na escola espiritual francesa<sup>31</sup>, e por este motivo, alguns autores a consideram como sendo filha da Modernidade. A partir daí, gradativamente a palavra passou a tomar espaços dentro dos vocabulários à exceção da língua alemã que preferiu o uso da palavra *Frömmigkeit* (piedade) ao neologismo *Spiritualität*.

Contudo, embora o termo possa ser considerado recente no tempo histórico, há indícios de que, em sua forma “abstrata”, já era usado desde o século V. A Pelágio é atribuída a seguinte frase latina: *Age, ut in spiritualitate proficias* (“comporta-te de modo a progredires na espiritualidade”), configurando, assim, “espiritualidade” a “uma vida segundo o espírito” (Secondin; Goffi, 1994, p. 12).

---

<sup>31</sup> A escola francesa de espiritualidade, também conhecida como “Escola Berulliana”, é uma corrente espiritual da França que floresceu no século XVII e deixou marcas até meados do século XX. Essa escola refere-se ao movimento criado por Pierre de Bérulle, cardeal católico romano e inclui outros nomes como os de Charles Condren, Jean-Jacques Olier e João Eudes, conhecidos como os “Quatro Grandes”.

Sua etimologia é interessante por relacionar-se à cultura judaica. Liga-se à palavra רוח (*rûah*) e possui, segundo Hubner (2021, p. 57), quatro grupos de significados distintos. *Rûah* significa a) ar, vento, vendaval, brisa; b) Alento vital, alma, espírito, respiração, fôlego, sopro; c) expressões do espírito como temperamento humano, consciência, interioridade e d) o espírito divino. Wolff, em seu estudo intitulado *Antropologia do Antigo Testamento* (1975, p. 53), acrescenta a ideia de “movimento” à *rûah*, segundo ele *rûah* também significa “ar em movimento”, “força que causa mudanças”, “força vital do homem”. Posteriormente a palavra hebraica desdobrou-se e fora traduzida para a língua grega *πνεῦμα* (*pneuma*) e a latina *spiritus*.

Preliminarmente a palavra espiritualidade pode ser definida como “um conhecimento, a partir de dentro, da presença e da ação do Espírito” (Secondin; Goffi, 1994, p. 41), ademais, pode ser entendida também como “a vida no espírito” (Comte-Sponville, 2007, p. 128) e por espírito entendamos “a parte mais elevada do homem, ou antes sua função mais elevada, que faz de nós outra coisa que um bicho, mais e melhor do que os animais que também somos” (Comte-Sponville, 2007, p. 127).

A *experiência espiritual* prescinde de religião, ela ocupa outro *locus* que aquele circunscrito pelos pressupostos institucionais de uma crença. Ela diz respeito à vida interior de cada ser humano (que é relação com o absoluto, o infinito, a eternidade). Somos, antropologicamente, marcados pela falta, somos seres finitos, relativos, abertos ao infinito, ao absoluto. Nossos pés se prendem ao solo por causa da gravidade, porém nossos olhos se voltam para o universo por meio da espiritualidade. Enquanto a metafísica pensa sobre essas realidades, a espiritualidade, afirma Comte-Sponville (2007, p. 129), experimenta-a, exerce-a, vive-a.

Nessa perspectiva, a de uma espiritualidade não reflecta à fé, podemos dizer que possui um tríplice característica, conforme o pensamento de Comte-Sponville. Para o filósofo francês a espiritualidade caracteriza-se pela a) fidelidade, b) pela ação e c) pelo amor, diz ele: “trata-se menos de crer do que de comungar e transmitir, menos de esperar do que de agir, menos de obedecer do que de amar” (Comte-Sponville, 2007, p. 133).

A *experiência espiritual*, portanto, é aquela que ocorre de dentro para fora, podendo ser alcançada por meio de práticas internas, como a meditação, a oração, a introspecção e o autoquestionamento. Nesse tipo de experiência, a pessoa se concentra em sua própria interioridade, explorando sua própria alma, consciência e relacionamento com o divino. A meditação, a oração, a interioridade e o autoconhecimento são formas de se acessar tal experiência.

A *experiência espiritual*, portanto, transcende fronteiras religiosas e institucionais, proporcionando uma exploração pessoal e profunda da conexão com o divino e da busca de

significado e propósito na vida, através de um caminho interior de autodescoberta e transcendência.

### 1.2.3 *Experiência mística*

Ao longo da história a *experiência mística* tem sido objeto de múltiplos olhares: há quem se debruce sobre ela por mera curiosidade, há outros que se admiram ou espantam com os relatos de feitos extraordinários, ainda há aqueles que buscam no testemunho de grandes místicos inspiração para suas próprias vidas. O termo mística vem sendo usado com tantas e diferentes significações ao longo de sua história que já não apresenta todos os significados que a palavra comporta. A maior parte dos escritos místicos conhecidos é oriunda de ambientes monásticos, por esse motivo acreditou-se que uma experiência desse porte só seria possível se inserido no ambiente monacal cristão. No ocidente, hegemonicamente cristão, ao longo de sua história colocou-se a mística num lugar de exceção, como sendo reservada aos iluminados, geralmente homens e umas poucas mulheres enclausuradas os em comunidades religiosas e com uma vida de profunda renúncia e ascese. Esse padrão seria predominante até a Idade Moderna, contudo com o declínio do cristianismo histórico, a crescente secularização e o “fracasso da *Aufklärung*”<sup>32</sup> verificado, sobretudo, com as Grandes Guerras e os campos de extermínio, tal concepção sofre uma reviravolta. A *experiência mística* extrapola, inclusive, os próprios ditames da religião, podendo ser observada também em correntes filosóficas, especialmente as neoplatônicas.

Na contemporaneidade, a *experiência mística* se reinventa, rompe com antigos esquemas e se apresenta sob uma nova perspectiva. A mística contemporânea é política<sup>33</sup>, extrapola os muros das instituições religiosas tradicionais, desvincula-se de quaisquer dogmas ou crenças específicas. É plural, dialógica, transdisciplinar. Verifica-se como um fenômeno complexo e multifacetado que abrange diversas expressões religiosas e espirituais presentes na sociedade atual.

A etimologia da palavra recorda-nos os verbos gregos *μύω* (*myo*) e *μύεω* (*myeo*) que, em tradução livre, significariam “calar-se” ou “fechar os olhos” e “iniciar-se nos mistérios”

---

<sup>32</sup> O “fracasso da *Aufklärung*” consiste em uma crítica à ideia de que a razão e a ciência são suficientes para resolver os problemas humanos, seu apogeu está nas barbaridades cometidas pelos estados totalitários na Europa do século XX. O Iluminismo, apesar de ter promovido avanços significativos em áreas como a ciência, a política e a cultura, não conseguiu resolver muitos dos problemas sociais e políticos que persistem até hoje. Alguns dos exemplos desses problemas incluem a desigualdade social, a opressão política e cultural, a pobreza, a exclusão social e a exploração.

<sup>33</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

respectivamente. Como adjetivo, “místico” significa algo “ligado aos mistérios, em que se inicia e sobre o qual se está em silêncio” (tradução nossa)<sup>34</sup>. A palavra, portanto, carrega em si uma conotação de mistério, algo que transcende a compreensão comum e que está profundamente conectado com experiências de união com o divino.

A *experiência mística* diz respeito, essencialmente, às experiências pessoais de união com a divindade. Segundo o Dicionário de Filosofia, essa união se dá por diversos meios, entre eles o ascetismo, a devoção, o amor, a contemplação (Mora, 2001, p. 1976). Ela transcende fronteiras religiosas e filosóficas, sendo encontrada em várias tradições e expressões espirituais. A experiência mística é, por natureza, individual e subjetiva, sendo difícil de ser descrita ou comunicada plenamente. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) associa a mística ao indizível (*Unaussprechliches*) ao afirmar que “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 2020, p. 261)<sup>35</sup>.

O professor Carlos Roberto Drawin, embora reticente em conceituar a *experiência mística*, elenca, entretanto, algumas de suas características, como seu caráter “simultaneamente radical e singular”. Ele afirma que “o discurso acerca da experiência mística deve ser feito, antes de tudo, por aquele que vive a experiência” (Drawin, 2013). Isso constitui um verdadeiro paradoxo, pois uma experiência dessa natureza (comunicável apenas por aqueles que a vivenciam) “precede” a elaboração discursiva”. Para Drawin, a *experiência mística* é verificável nas mais diversas tradições religiosas e possui um “verdadeiro alcance universal”. Inferindo, assim, “seu profundo enraizamento antropológico”.

Geraldo D’Abadia, na apresentação do livro *Mística e Místicos* de Vital Wilderink, afirma que o autor, “retira da mística uma visão exótica e estranha que a acompanhou por muito tempo e partilha conosco uma visão de mística como experiência que nos transforma, que nos deixa inteiros diante de nós mesmos e das relações que cultivamos” (Wilderink, 2004, p. 14).

Essa democratização da mística, defendida por Wilderink, não implica sua banalização. Ele afirma que “existe uma aspiração primordial que é inerente ao ser humano, tendo dela consciência ou não” (Wilderink, 2004, p. 32). Como condição inerente ao ser humano, a mística é passível de ser democratizada, não em termos de acessibilidade irrestrita, mas por seu caráter de “serviço à humanidade, submergida no cotidiano como um testemunho que faz crer” (Wilderink, 2004, p. 34).

A *experiência mística* contemporânea se caracteriza pela transinstitucionalidade, bilateralidade, forte traço ético e uma sensibilidade aguçada para o sofrimento humano,

<sup>34</sup> “verbonden met de mysteriën, waarin men wordt en waarover men zwijgt” (Waaïjman, 2000, p. 353).

<sup>35</sup> “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen”

reconhecendo a dor como uma parte intrínseca da experiência humana. Ela se relaciona com o sofrimento, que é uma marca primordial da humanidade, porque, como afirma Panikkar, trata-se de uma “experiência plena da vida (2015, p. 205)”. O ser humano é “afetado” pelo sofrimento desde o seu nascimento até seu último suspiro, a morte.

Embora autores cristãos como Wilderink utilizem uma linguagem teológica, tal ideia poderia ser traduzida por um conhecimento sem mediações, no qual a realidade mais profunda da vida se desvela, permitindo ser conhecida, ainda que sutilmente, e transformando radicalmente a percepção da existência de quem a experimenta. A *experiência mística* precisa do humano para acontecer e se manifesta de forma única e pessoal, sendo difícil de descrever ou comunicar. A mística, nesse sentido, necessita de um ser humano consciente de sua fragilidade, receptivo e “de mãos abertas e vazias”. A partir dos relatos e da vida de alguns místicos e místicas, podemos identificar traços característicos dessa experiência. Para a mística contemporânea, um desses traços primordiais é a sensibilidade frente ao sofrimento alheio, especialmente dos indefesos e marginalizados, o que gera insatisfação diante de injustiças. Outro traço identificável é o compromisso ético, como, por exemplo, Titus Brandsma (1881-1942), Edith Stein (1891-1942), Dorothy Day (1897-1980), Dag Hammarskjöld (1905-1961), Simone Weil (1909-1943), Etty Hillesum (1914-1943), homens e mulheres profundamente apaixonados pela vida e pela humanidade.

Além disso, a *experiência mística* se manifesta em uma busca por experiências espirituais profundas e pessoais, que transcendem as formas tradicionais de religião e que se manifestam em diversas áreas da vida. Ela pode ser entendida, também, como uma forma de resistência e de transformação, onde muitas pessoas encontram nas experiências místicas uma maneira de se opor ao mundo materialista e superficial em que vivemos, e de buscar uma nova forma de relação com o meio ambiente e com o divino.

A *experiência mística* ocorre no interior de quem a vivencia, e seu elemento primordial é a busca pela experiência direta e pessoal com o divino. Essa busca pode envolver diferentes práticas e manifestações, mas tem em comum a sensação de uma profunda transformação interior. Duas são as principais formas de acesso a ela: “o curso da vida” (*Lebenslauf*) e a “afirmação” ou “testemunho” que a própria pessoa dá de sua experiência (*Aussage*)<sup>36</sup>. Ambas

---

<sup>36</sup> *Lebenslauf* (*der*), do alemão, é formada pelas palavras *Leben* (*das*) (vida, existência) e *Lauf* (*der*) (curso, rota, decorrer), significa literalmente “o curso ou o decorrer da vida”. *Aussage* (*die*), por sua vez é formada pela partícula *Aus* (*Aus* pode ser uma preposição, advérbio ou parte de outras construções gramaticais. Como preposição, geralmente indica movimento para fora de um lugar ou origem. Como advérbio, pode indicar o resultado de uma ação, ou pode indicar que algo está completamente terminado) e *Sage* (*die*) (narrativa) ou *sagen* (dizer), significa “afirmação”, “declaração”, “testemunho”. Entendemos que a experiência mística é passível de ser perscrutada dessas duas maneiras: através daquilo que se observa na vida da pessoa, ou daquilo que ela mesma diz.

apresentam dados incompletos, pois a linguagem não consegue expressar plenamente o núcleo dessa experiência. Apenas quem a viveu conhece a sua profundidade. O *Lebenslauf* ocupa um lugar privilegiado, somente ele consegue tornar cognoscível a mudança radical que ocorre na vida de um místico. A *Aussage*, por sua vez, é a tentativa de colocar em signos, de comunicar, seja pelas letras, artes visuais a música, é a expressão tátil (objetiva) da experiência mística. Podendo ser narrativas de primeira ou terceira pessoa. De qualquer forma, a mística sempre comportará um dado de mistério, de algo que não pode ser completamente acessado por terceiros.

A democratização da mística pode, equivocadamente, indicar-nos que ela possa ser o resultado de uma mera construção humana. Entretanto ela apresenta um caráter de bilateralidade, como afirma Titus Brandsma, que define a mística é “a coisa mais maravilhosa e mais bela de nossa santa religião, um antegozo do céu, porque mostra a identificação, a mais íntima identificação do homem com Deus e de Deus com o homem” (Brandsma, [1929?], tradução nossa<sup>37</sup>). Dorothee Sölle<sup>38</sup> acrescenta que a mística “é a forma mais perigosa de resistência” e “a experiência da unidade e da integridade da vida, mas também a percepção de que nesta vida existe algo de quebrado” (Sölle *apud* Wilderink, 2004, p. 33).

Em resumo, a *experiência mística* é uma “alta” *experiência mística*. Que ocorre de fora para dentro, situando-se na fronteira entre o *eu* e o *Tu*, resultando em uma união ou fusão com algo que sobrepõe a própria pessoa, por isso são experiências de “conhecimento”. Ela é radicalmente transformadora, e outras características que se apresentam são a transinstitucionalidade, a bilateralidade, um forte traço ético e, sobretudo, a presença do sofrimento, aqui entendido em sua raiz etimológica do *πάθος* (*pathós*), que significa “sofrimento, paixão, afeto”.

A *experiência mística*, ao transcender fronteiras religiosas e culturais, manifesta-se em diversas tradições, mantendo seu caráter profundamente individual e subjetivo, o que dificulta sua plena descrição ou comunicação. No entanto, na contemporaneidade, ela se reinventa,

---

<sup>37</sup>“Mystiek is voor mij het heerlijkste, het mooiste in onzen H. Godsdienst, een voorsmaak van den Hemel, omdat zij de vereeniging, de innigste vereeniging laat zien van den mensch met God en van God met den mensch.”

<sup>38</sup> Dorothee Sölle (1929-2003) foi uma teóloga, escritora e ativista social alemã, conhecida por sua abordagem crítica e engajada da teologia. Para a mística é uma dimensão importante da experiência religiosa, capaz de oferecer *insights* profundos sobre a natureza de Deus e da própria realidade. Sölle defendia uma abordagem crítica da mística, que não a considerasse como um simples escape da realidade, mas como uma prática engajada com as questões sociais e políticas de seu tempo. Em sua obra “Mística e Resistência” (SÖLLE, Dorothee. **Mystik und Widerstand**. Stuttgart: Kreuz, 2014), por exemplo, ela argumenta que a mística pode ser uma fonte de inspiração para a luta contra a opressão e a injustiça. A autora também enfatizava a importância de uma mística feminista, que valorizasse a experiência das mulheres e desafiasse as estruturas patriarcais da Igreja Católica e da sociedade. Ela acreditava que a mística poderia ser uma forma de empoderamento para as mulheres, ajudando-as a se reconectar com sua própria espiritualidade e a encontrar uma voz na tradição religiosa.

rompendo com antigos paradigmas e assumindo um papel mais inclusivo e político. Ao abarcar uma multiplicidade de expressões espirituais, a mística atual se desvincula de dogmas e crenças fixas, revelando-se como uma prática transformadora, capaz de dialogar com diferentes contextos e desafios da sociedade atual.

### 1.3 O cotidiano como lugar da mística

A partir da segunda metade do século XX houve um crescente interesse, sobretudo na historiografia, pelo cotidiano. Uma das primeiras referências ao tema é o extenso trabalho de Philippe Ariès (1914-1984) e Georges Duby (1919-1996) intitulado “História da vida privada” de 1985, editada em português no Brasil pela Companhia das Letras em 1990. A evidência primeira, o dado preliminar, é a de que existe uma dicotomia, um contraste entre o *privado* e o *público*. O privado, e aqui o entendemos como *cotidiano*, refere-se a

uma zona [uma parte da existência] de imunidade oferecida ao recolhimento, onde todos podemos abandonar nossas armas e as defesas das quais convém nos munir ao arriscarmos no espaço público; onde relaxamos, onde nos colocamos à vontade, livres da carapaça de ostentação que assegura proteção externa. Esse lugar é de familiaridade. Doméstico. Íntimo. No privado encontra-se o que possuímos de mais precioso, que pertence somente a nós mesmos, que não diz respeito a mais ninguém, que não deve ser divulgado, exposto, pois é muito diferente das aparências que a honra exige guardar em público (Ariès; Duby, 1990, p. 10).

O interesse pela vida privada (cotidiano) e pelos pequenos acontecimentos é fruto de uma “percepção generalizada de perder-se em um mundo globalizado e despersonalizado e que a referência ao cotidiano, não apenas nos dá um contato com o concreto, mas com o pessoal” (Mazzini, 2015, p. 35, tradução nossa)<sup>39</sup>. Entretanto, e aqui deparamo-nos com um primeiro limite epistemológico: o *concreto* é exponencialmente diverso e o *pessoal*, subjetivo, por esse motivo, quaisquer tentativas de definir um conceito que abarque a totalidade de significados que o cotidiano possui seria um trabalho ilusório. Assim, conforme Ada María Isasi-Díaz (1943-2012), “[...] é melhor descrevê-lo em vez de defini-lo, de modo a destacar seus vários elementos e características” (Isasi-Díaz, 2002, p. 8, tradução nossa)<sup>40</sup>. Por esse motivo, concordando com professora cubano-estadunidense, apresentaremos a seguir algumas das características que compõe a percepção de *cotidiano*.

<sup>39</sup> [...] “percepción generalizada de perderse en un mundo globalizado y despersonalizado y que la referencia a lo cotidiano, no sólo nos dá um contacto con lo concreto, sino con lo personal”.

<sup>40</sup> [...] “it is better to describe rather than define it so as to point out its many elements and characteristics”.

A palavra *cotidiano* tem sua origem etimológica no latim *quotidianus*, que significa “diário”, “que ocorre todos os dias” ou “frequente”. A palavra latina, por sua vez é composta, formando-se pelo prefixo *quot-* (que significa “quantos”. É frequentemente utilizado em palavras relacionadas a frequência, quantidade e periodicidade.) e pelo sufixo *-dianus*, (usado para formar adjetivos que indicam relação de periodicidade com algo ou alguém. Indica, portanto, uma relação temporal estabelecida com um determinado dia ou período.

Para a filosofia existencialista<sup>41</sup>, o cotidiano muitas vezes é visto como uma condição que se caracteriza pela rotina, monotonia e, até mesmo, falta de sentido. Essa corrente filosófica defende que a vida cotidiana pode apresentar-se opressora e alienante, pois muitas vezes as pessoas se conformam com as exigências sociais e perdem a capacidade de questionar e dar sentido à sua própria existência<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup>A filosofia existencialista é uma corrente de pensamento filosófico que enfatiza a liberdade, a responsabilidade pessoal e a importância da existência individual na formação do significado e dos valores na vida humana. Surgiu no século XIX e atingiu seu auge no século XX, especialmente na Europa, influenciando não apenas a filosofia, mas também a literatura, a arte e outras áreas culturais. Seus principais autores são: Søren Kierkegaard (1813-1855), considerado por muitos como o precursor do existencialismo. O filósofo dinamarquês explorou temas como a angústia, a liberdade, a responsabilidade individual e a busca pela autenticidade em suas obras. Friedrich Nietzsche (1844-1900), embora Nietzsche não se identifique explicitamente como existencialista, suas obras influenciaram significativamente o pensamento existencialista posterior. Ele abordou temas como a vontade de poder, a morte de Deus, a perspectiva trágica da existência e a busca por uma vida autêntica. Martin Heidegger (1889-1976), frequentemente considerado um dos principais filósofos existencialistas do século XX. Em suas obras, sobretudo em “Ser e Tempo” (Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015), explorou a questão do ser humano no mundo, a temporalidade, a angústia e a autenticidade. Jean-Paul Sartre (1905-1980), considerado um dos principais expoentes do existencialismo no século XX. Em suas obras, como “O Ser e o Nada” (Cf. SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o Nada**: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigo. Petrópolis: Vozes, 1997) e “A Náusea” (Cf. SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução de Rita Braga. São Paulo: Círculo do Livro, 1986), ele discutiu temas como a liberdade, a responsabilidade, a má-fé e a contingência da existência humana. Simone de Beauvoir (1908-1986), explorou questões de gênero, liberdade e alteridade em suas obras, como em “O Segundo Sexo” e “A Ética da Ambiguidade” (Cf. BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. BEAUVOIR, Simone de. **The ethics of ambiguity**. Tradução de Bernard Frechtman. Nova York: Philosophical Library/Open Road, 2015. Albert Camus (1913-1960), embora muitas vezes seja associado ao absurdismo, Camus também abordou temas existencialistas em suas obras, explorando o absurdo da condição humana e a busca por sentido em um mundo aparentemente sem sentido.

<sup>42</sup>Na esteira deste pensamento vale a pena conferir a obra magna de Simone Weil, intitulada O Enraizamento (WEIL, Simone. **O enraizamento**. Bauru: EDUSC, 2001.). Nessa obra, a mística francesa abordou a questão da opressão e alienação do trabalho de maneira única, especialmente em relação às condições enfrentadas pelos trabalhadores nas grandes fábricas industriais. Ela argumentou que a rotina do trabalho nessas fábricas muitas vezes resulta em uma perda significativa de identidade e conexão com o mundo ao redor, levando a um profundo desenraizamento do ser humano. Para Weil, o trabalho nas grandes fábricas não é apenas uma questão de produção econômica, mas também uma questão de experiência humana e dignidade. Ela observou que nessas fábricas, os trabalhadores muitas vezes são tratados como meros instrumentos de produção, desprovidos de autonomia e liberdade. Eles são submetidos a condições de trabalho desumanas, onde a repetição monótona das tarefas e a falta de significado ou propósito transformam o trabalho em uma atividade alienante. Essa alienação ocorre quando os trabalhadores se sentem desconectados do produto de seu trabalho, não têm controle sobre o processo de produção e são reduzidos a meros apêndices de máquinas. Como resultado, eles perdem não apenas o sentido de pertencimento ao trabalho que realizam, mas também uma parte fundamental de sua identidade e humanidade. Eles se tornam estranhos a si mesmos, desenraizados de suas próprias experiências e do mundo ao seu redor.

O existencialismo ganha notadamente projeção sobretudo na primeira metade do século XX quando da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e da ocupação alemã da França (1940-1944), neste período “intensificaram as preocupações existenciais com liberdade, responsabilidade e morte” (Reynolds, 2014, p. 12). Contudo, cabe ressaltar, o abuso no uso deste termo que atribuiu também a autores antigos, medievais e modernos o epíteto de existencialistas.

A origem do existencialismo é atribuída à Søren Kierkegaard (1813-1836) por meio de sua contestação à filosofia especulativa de Hegel (ênfase iluminista na racionalidade e a sistematização excessiva da dialética hegeliana) (Reynolds, 2014, p. 15), o filósofo dinamarquês defende um “‘pensar existencial’ no qual o sujeito que pensa [...] inclui-se a si próprio no pensar em vez de refletir, ou pretender refletir, objetivamente a realidade” (Mora, 2001, p. 963). Ressalta-se, também que com Kierkegaard as experiências do desespero e do temor ganham relevância filosófica, antecedendo conceitos consagrados como a *Angst* (Medo, Temor) de M. Heidegger e a *Angoisse* (Angústia) de JP. Sartre.

Na esteira do pensamento existencialista o ser humano não é nem pode ser considerado um “ente” (animal racional ou animal social) passível de ser determinado de maneira objetiva, “seu ser é um constituir-se a si próprio” (Mora, 2001, p. 963), por esse motivo lhe é permitido compreender-se a si mesmo, sua situação com os demais e no mundo. A famosa frase de JP. Sartre “a existência precede a essência” ilustra essa realidade:

A existência humana é notável pelo fato de que estamos sempre adiante de nós mesmos, e “a caminho”, com vários projetos, intensões e aspirações para o futuro. Em vez de nossa identidade ser determinada por nosso *status* biológico ou social, o existencialismo insiste que ela deve ser continuamente criada, e que existe uma ênfase resultante sobre nossa liberdade (Reynolds, 2014, p. 14).

O existencialismo é, portanto, um modo de compreender a existência humana partindo da própria existência. Ele rejeita a ideia de que nossa identidade é pré-determinada por fatores biológicos ou sociais. Em vez disso, enfatiza que somos seres livres, capazes de fazer escolhas e moldar nossas vidas de acordo com nossos projetos, intenções e aspirações. Essa liberdade é o que confere à nossa existência um caráter único e significativo. Ao reconhecer a liberdade individual como um aspecto central da existência humana, o existencialismo também implica uma grande responsabilidade. Somos responsáveis não apenas por nossas escolhas, mas também pela criação constante de nossa identidade e do significado em nossas vidas. Essa responsabilidade muitas vezes envolve enfrentar a incerteza, a angústia e o conflito moral.

A dialética hegeliana do senhor-escravo, um dos temas presentes das discussões existencialistas, descreve uma dinâmica de dominação e submissão na qual dois indivíduos ou grupos estão em uma relação de poder desigual. O senhor é aquele que exerce poder sobre o escravo, enquanto o escravo é subjugado e dependente do senhor para sua existência. Jean-Paul Sartre discute a questão da intersubjetividade e da relação entre os indivíduos. Ele não aborda diretamente a dialética senhor-escravo, mas seu conceito de *Regard* (Olhar) pode ser considerado como uma forma de relação dialética entre os sujeitos. Para Sartre, o olhar do outro é crucial na formação da própria identidade. Ele argumenta que somos constantemente definidos e redefinidos pelos olhares dos outros, e isso cria uma dinâmica de poder e liberdade na interação humana. Simone de Beauvoir também não trata explicitamente da dialética senhor-escravo, mas examina profundamente as relações de poder entre os sexos. Ela argumenta que a sociedade patriarcal cria uma hierarquia na qual os homens são os senhores e as mulheres são subjugadas como escravas. Beauvoir trabalha como essa dinâmica de poder influencia a identidade e a liberdade das mulheres, bem como as formas pelas quais as mulheres podem buscar sua própria emancipação e autonomia.

Para a filosofia fenomenológica<sup>43</sup> o cotidiano é visto como possibilidade de conhecimento, pois é o lugar onde ocorre a maioria das nossas experiências e onde podemos ter acesso ao mundo real. Essa corrente filosófica enfatiza a importância de se prestar atenção aos detalhes da vida, a fim de acessarmos sua “densidade” e “profundidade”, destarte para compreendermos como as coisas são e como elas nos afetam.

A fenomenologia é uma abordagem filosófica que se concentra na análise e na descrição direta da experiência consciente tal como é vivenciada. De modo geral, para a Fenomenologia “fenômeno” e “experiência” coincidem. Ela surgiu no início do século XX, com o filósofo alemão Edmund Husserl, e desde então tem sido desenvolvida e expandida por diversos outros pensadores. O termo Fenomenologia, que é a justaposição das palavras gregas *φαίνεσθαι* (*pháinesthai*), aquilo que se apresenta e *λόγος* (*logos*) palavra/discurso, razão, princípio/ordem; significa “estudo daquilo que se manifesta” ou “daquilo que aparece”. Na fenomenologia, o foco está na experiência imediata e direta, buscando compreender os objetos tal como são percebidos e vivenciados. Assim escreve o professor de Freiburg em *Ideas I*, § 27:

---

<sup>43</sup>A fenomenologia é uma corrente filosófica que se concentra na experiência direta e imediata da consciência, buscando compreender como as coisas se manifestam para nós, sem presumir nada sobre sua natureza objetiva além do que podemos vivenciar. O objetivo é descrever e compreender os fenômenos tal como eles se apresentam à consciência, sem pré-conceitos ou pressupostos teóricos. Seus principais expoentes são Edmund Husserl (1859 – 1938), Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) e Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), entretanto há outros nomes de significativa relevância como Max Scheler (1874 - 1928), Eugen Fink (1905 – 1975), Alfred Schultz (1899 – 1959), Edith Stein (1891 – 1942) e Paul Ricoeur (1913 – 2005).

Sou consciente de um mundo infinitamente estendido no espaço, infinitamente se transformando e tendo infinitamente se transformado no tempo. Eu sou consciente dele: isso significa, sobretudo, que intuitivamente eu o encontro imediatamente, que eu o experiencio. Pela minha visão, tato, audição, e assim por diante, e nos diferentes modos de percepção sensível, coisas físicas corpóreas com uma distribuição espacial ou outra estão simplesmente aí para mim, “à mão” no sentido literal ou figurativo, esteja eu ou não particularmente atento a elas e ocupado com elas em meu considerar, pensar, sentir ou querer. Entes animados também – entes humanos, vamos dizer – estão imediatamente aí para mim: eu olho; eu os vejo; eu os ouço se aproximarem; eu aperto suas mãos; falando com eles eu entendo imediatamente o que pretendem dizer e pensam, que sentimentos os movem, o que eles desejam ou querem (Husserl, 2006, p. 73).

Nota-se que Husserl escreve na primeira pessoa do singular, “eu” isso nos denuncia que é justamente nossa “consciência consciente” e nós mesmos e do mundo que constitui o método fenomenológico. Entretanto isso não indica que a fenomenologia seja uma ciência com menos rigor, ao contrário, ela deve ser uma ciência rigorosa, com métodos para investigar a estrutura da consciência e dos objetos da experiência. Um desses é a “redução fenomenológica” ou “*epoché*”, que envolve suspender temporariamente as crenças e pressupostos sobre a realidade para focar exclusivamente na descrição da experiência em si. A fenomenologia é, concomitantemente, “método” e “modo de ver”, segundo Mora “ambos [método e modo de ver] estão estreitamente relacionados porque o método se constitui mediante um modo de ver, e este se torna possível por meio do método (2001, p. 1014-1015).

No cotidiano, o método fenomenológico se revela como uma possibilidade para compreender o mundo ao nosso redor de forma mais “densa” e “profunda”. Ao aplicar este método, pode-se mergulhar na experiência imediata do momento presente, suspendendo julgamentos prévios e preconceitos, abrindo, assim, a perspectiva de uma observação mais atenta e consciente do que está diante de nós.

Um aspecto central do método fenomenológico é a intencionalidade da consciência (*intentio/ Intentionalität des Bewusstseins*), ou seja, toda consciência é consciência de algo. No turbilhão das atividades cotidianas, essa prática nos convida a estar presentes, totalmente imersos no aqui e agora, observando nossas sensações, emoções e pensamentos sem a interferência de interpretações prévias. Essa atitude de suspensão nos permite enxergar as coisas como elas são, sem distorções ou filtros condicionados por nossas crenças e expectativas. Além disso, ao aplicarmos o método fenomenológico em nosso dia a dia, podemos explorar as estruturas subjacentes das nossas experiências. Podemos identificar padrões recorrentes em nossos pensamentos, sentimentos e ações, e refletir sobre o significado desses padrões em nossas vidas. Isso nos ajuda a compreender mais profundamente a complexidade e a riqueza da

nossa existência cotidiana. Outro aspecto importante é a ênfase na intersubjetividade. No convívio com os outros, pode-se aplicar o método fenomenológico para explorar as relações interpessoais, observando como nos comunicamos, interagimos e nos relacionamos uns com os outros. O método fenomenológico possibilita buscar significado e propósito em meio às atividades cotidianas, fomentando reflexões axiológicas e como esses valores influenciam as escolhas e decisões diárias. Assim, ao aplicarmos o método fenomenológico ao cotidiano, podemos acessar o mundo real de uma maneira mais profunda e significativa, enriquecendo nossa compreensão da vida e nos conectando mais intimamente com o momento presente.

Michel de Certeau (1925-1986), filósofo e historiador francês, desenvolveu uma abordagem singular sobre o cotidiano. Para ele, o cotidiano não é simplesmente o lugar da rotina e da monotonia, mas é também o lugar da resistência e da criatividade. Segundo o autor, o cotidiano é um espaço onde as pessoas exercem sua liberdade e criatividade ao subverter as normas e os valores impostos pelas instituições e pelo poder. Ele entende que as pessoas fazem uso de táticas e estratégias para lidar com as limitações e contradições do mundo social em que vivem, criando assim suas próprias formas de resistência e de transformação. Para ele, o cotidiano é um campo de lutas, onde as pessoas disputam o poder e o sentido das coisas. Ele argumenta que as práticas cotidianas são carregadas de significados e simbolismos que são constantemente recriados pelas pessoas de forma criativa e inventiva.

Agnes Heller, (1929-2019) define o cotidiano como o lugar/espaço onde o ser humano atua por inteiro e coloca todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, na vida cotidiana, escreve a autora

Colocam-se em funcionamento todos os seus sentidos [do ser humano], todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, ideias, ideologias. O fato de que todas as suas capacidades se coloquem em funcionamento determina, também, naturalmente, que nenhuma delas possa realizar-se, nem de longe, em toda a sua intensidade (Heller, 2021, p. 35).

Nesse sentido, o cotidiano é um espaço de liberdade e de possibilidades, onde as pessoas podem exercer sua agência e criatividade. A relação entre cotidiano e mística pode ser vista de diferentes maneiras, dependendo da perspectiva adotada. Para a filósofa húngara a vida cotidiana possui uma dupla característica, ela é heterogênea e hierárquica. É heterogênea naquilo que se refere ao seu conteúdo e aos variados tipos de atividades que podemos desempenhar ao longo de nossa vida. “São partes orgânicas da vida cotidiana: a organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação” (Heller, 2021, p. 36). A dimensão heterogênea da vida cotidiana é

inalterável, enquanto a hierárquica, segunda característica, apresenta-se de maneira plástica. Ela “se modifica de modo específico em função das diferentes estruturas econômico-sociais” (Heller, 2021, p. 36), diz respeito às estruturas organizacionais de cada sociedade em cada tempo e lugar. Trata-se de duas características intimamente imbricadas. A heterogeneidade é a visibilização da hierarquia e esta, por sua vez, moldar no comportamento orgânico da vida.

Todo ser humano já nasce imerso no cotidiano, antes mesmo de ser inserido nas estruturas *supracotidianas* como a formação profissional, a constituição de uma família, ele já se vê envolvido na ordinaryidade da vida. Ser adulto significa saber “viver por si mesmo em sua cotidianidade” (Heller, 2021, p. 37). Nesse sentido, podemos inferir que a vida cotidiana “não está ‘fora’ da história, mas no ‘centro’ do acontecer histórico: é a verdadeira ‘essência’ da substância social” (Heller, 2021, p. 38). A assistente de Lukács (1885-1971) conclui essa ideia afirmando que “toda grande façanha histórica concreta torna-se particular e histórica precisamente graças a seu posterior efeito na cotidianidade” (Heller, 2021, p. 38).

O ser humano, em toda a sua complexidade constitutiva, é ontologicamente *particular* (individual) e *genérico* (coletivo), ao mesmo tempo. A particularidade do ser humano está na forma como ele assimila e interpreta o mundo e as estruturas ao seu redor, de modo único e irrepetível já seu ser-genérico vincula-se às estruturas nas quais esse ser humano está submetido. Nossa dimensão genérica de brasileiros é, por exemplo, ser de cultura ocidental, falantes da língua portuguesa, admiradores ou não de futebol e carnaval. O indivíduo é, portanto, um “ser singular que se encontra em relação com sua própria individualidade particular e com sua própria genericidade humana; e, nele, tornam-se conscientes ambos os elementos” (Heller, 2021, p. 41).

A vida cotidiana é o espaço da constante escolha, ela está carregada de possibilidades e alternativas e para que se possa escolher com liberdade é necessário elevar-se acima da “cotidianidade”, por exemplo dinâmica perpetrada dentro dos *Lager* (Campos de Concentração) nos quais nosso autor esteve, eles traziam como “possibilidade” plausível o suicídio, a fuga, ou, como testemunhou Primo Levi<sup>44</sup>, a *animalidade*, mas isso, segundo o relato de alguns sobreviventes, seria curvar-se ao mal, a atitude de alguns, ao contrário, era de submissão e obediência, afirmam que somente assim conseguiriam manter intacta a dignidade humana que lhes desejavam subtrair a todo custo. Escolhas particulares que somadas umas às outras repercutem no ser-genérico de todos.

---

<sup>44</sup> Cf. LEVI, Primo. **É isto um homem?**. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

De modo geral, podemos dizer que a mística é uma busca por uma dimensão mais profunda e transcendental da existência, enquanto o cotidiano é o espaço das experiências mais viscerais da vida, é o lugar da vida diária, das atividades rotineiras e dos compromissos corriqueiros. Ao pensar em mística na contemporaneidade, penso imediatamente em homens e mulheres que fizeram, cada um dentro de seu próprio arcabouço de crenças, *uma experiência plena da vida*<sup>45</sup> a partir dos ambientes mais triviais e corriqueiros como, por exemplo, nas fábricas e no *front* (Simone Weil), na redação de um jornal (Dorothy Day), em um escritório (Dag Hammarskjöld), nos *Lager* e *Gulag* (Campos de Concentração). Por isso a mística pode ser vivenciada e expressa dentro do cotidiano, e é a partir dessa interação que a relação entre eles pode ser compreendida.

A forma como a mística pode se manifestar no cotidiano é através da prática da contemplação. Essa prática envolve o cultivo da atenção e da presença no momento vivido, o que pode trazer uma dimensão mais profunda e espiritual para as atividades cotidianas. Dessa forma, o cotidiano pode se tornar um espaço de conexão com o divino e de transformação interior.

Alguns místicos, dentre eles Titus Brandsma, afirmam que é possível encontrar Deus ou o divino no ordinário da vida, incluindo as atividades mais simples do cotidiano. Para o místico frísio Deus está presente de forma oculta em toda a criação, seja no ser humano, seja na natureza, por esse motivo é que o místico não deve estar desconectado da vida cotidiana, mas plenamente nela. Nessa perspectiva, o cotidiano é visto como um espaço sagrado, onde a existência transcende. Essa visão pode levar a uma valorização das atividades cotidianas e a uma busca por uma vida mais integrada, onde o *sagrado* e o *profano* se unem em uma única experiência.

A análise sobre o cotidiano, desde o crescente interesse na historiografia até as visões fenomenológica, existencialista e, por fim, mística, conduz-nos a uma compreensão multifacetada desse espaço da vida humana. O interesse crescente pelo cotidiano é uma resposta à percepção de um mundo globalizado e despersonalizado, frutos da Modernidade, onde se

---

<sup>45</sup> “Experiência plena da Vida”, essa é a definição sintética de R. Panikkar encontrada em *De la mística: Experiência plena de la Vida*, Barcelona: Herder, 2005. Um traço distintivo compartilhado pelos místicos contemporâneos é uma paixão arrebatadora pela vida e pela humanidade, uma paixão tão intensa que os impulsiona a transcenderem os limites de si mesmos para se conectar com o outro em meio às realidades mais desafiadoras. Essa abordagem se diferencia da mística dos períodos medieval e moderno, cuja literatura frequentemente retrata eventos extraordinários, como levitações, estigmas e visões. Em contraste, percebe-se nos místicos contemporâneos uma busca pelo transcendente não apenas por meio de experiências sobrenaturais, mas também através de um compromisso profundo com a compaixão, a solidariedade e a busca por significado dentro do contexto humano em que estão inseridos. Suas práticas e ensinamentos refletem uma abordagem mais enraizada na compreensão da condição humana e na transformação pessoal e social, em vez de se concentrarem exclusivamente em fenômenos espirituais espetaculares.

busca uma conexão mais pessoal e concreta. No entanto, a definição do cotidiano é desafiada por sua natureza diversa e subjetiva, levando à necessidade de descrição em vez de definição.

A partir daí, diferentes correntes filosóficas oferecem intuições sobre o cotidiano. O existencialismo enfatiza a liberdade e a responsabilidade na criação contínua de nossa identidade no mundo. A fenomenologia, sob a influência de Husserl e outros, destaca a importância da experiência direta e da intencionalidade da consciência no entendimento do cotidiano. É um convite a um mergulho nas profundezas do momento presente, explorando as estruturas subjacentes de nossas experiências cotidianas.

Além disso, e este é nosso ponto de chegada, a mística na contemporaneidade oferece uma perspectiva que valoriza o cotidiano como um espaço sagrado, um veículo para uma experiência com o divino. A mística contemporânea transforma o cotidiano em um local onde a liberdade, a subjetividade, a experiência direta e a espiritualidade se entrecruzam, convidando-nos a uma compreensão mais profunda e significativa da existência humana.

Essa visão do sagrado no cotidiano encontra paralelos na mística de Titus Brandsma, que será o foco do próximo capítulo. Para aprofundar essa perspectiva, apresentaremos brevemente a vida e obra de Brandsma, e, com base em três de seus textos fundamentais, analisaremos como sua mística integra a dimensão kenótica, antropológica e política.

## 2 A MÍSTICA PARA TITUS BRANDSMA

Titus Brandsma, como vimos até o momento, apresenta-se como uma figura polivalente, desde seu passatempo como tradutor e poeta, até sua atuação ativa no jornalismo e academia. Neste segundo capítulo, partindo dos escritos e da vivência de Brandsma, buscaremos localizar elementos que expressam sua compreensão de mística.

Acreditamos que sejam três os principais traços de seu entendimento sobre o tema: uma *dimensão kenótica* extraída principalmente de sua meditação *De Kruisweg door Albert Servaes* [A via crucis de Albert Servaes], do ano de 1921; uma *dimensão política* encontrada sobretudo em seu discurso *Vrede en Vredelievendheid* [Paz e amor à paz], proferido na cidade de Deventer, em 1931; e uma *dimensão antropológica* observada em seu discurso como *Rector Magnificus*, na *Katholiek Universiteit Nijmegen*, em 1932, intitulado *Godsbegrip* [Conceito de Deus].

*De Kruisweg door Albert Servaes* é uma meditação de Titus Brandsma com 13 páginas. O original em neerlandês, com direitos reservados à *Nederlandse Provincie Karmelieten*, está disponível nos arquivos do *Titus Brandsma Instituut* desde 2019. Traduzimos o texto para o português sob a supervisão de Ludovicus Barbara Mooren, e essa tradução pode ser encontrada na *Horizonte*, Revista de Teologia e Estudos da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), e no Anexo A desta pesquisa.

O discurso *Vrede en Vredelievendheid* tem 11 páginas e foi proferido em neerlandês. Está disponível no *Titus Brandsma Instituut* desde 2018, com uma revisão feita em 2023, e possui direitos reservados à *Nederlandse Provincie Karmelieten*. O Instituto disponibiliza o original em neerlandês, uma tradução para o espanhol feita por Miguel Norbert Ubarri, e uma versão em português feita por nós sob a supervisão de Ludovicus Barbara Mooren. A tradução em português foi publicada na *Revista de Filosofia Sapere Aude* da PUC Minas, no dossiê *Verdade, Pós-Verdade e Desinformação* (v. 14, n. 28, 2023), e pode ser encontrada no Anexo B desta pesquisa.

*Godsbegrip* é um discurso de 25 páginas, escrito em neerlandês e disponível no *Titus Brandsma Instituut* desde 2018, com direitos reservados à *Nederlandse Provincie Karmelieten*. Traduzimos o texto para o português sob a supervisão de Ludovicus Barbara Mooren, e essa versão encontra-se anexada a esta pesquisa (Anexo C).

Nosso olhar sobre esses textos consistirá na seguinte análise: buscaremos expor o contexto da obra em questão, a seguir identificaremos sua estrutura, apresentaremos um breve resumo do texto e, por fim, destacaremos a tese e os principais argumentos utilizados por Titus

Brandsma. Para esta análise, adotaremos uma abordagem que abrange três principais aspectos dos textos: o tipo de discurso, que examina a forma de expressão utilizada; a tipologia, que classifica os textos segundo suas características estruturais e funcionais; e a técnica literária, que se refere aos recursos estilísticos e narrativos empregados pelo autor. Esses critérios nos permitirão uma compreensão mais detalhada e fundamentada da construção e do efeito de cada texto.

Quanto ao tipo de discurso, pode-se classificá-los em *direto*, *indireto* ou *indireto livre*. O discurso *direto* é aquele em que o narrador reproduz as palavras de outra pessoa ou personagem, esse tipo de discurso normalmente utiliza verbos de elocução. No discurso *indireto* o interlocutor, narrando na terceira pessoa e com suas próprias palavras, diz o que a outra pessoa ou personagem disse. O discurso *indireto livre* combina elementos do discurso *direto* e do *indireto*, apresentando intervenções tanto do narrador quanto dos personagens. Nesse estilo, a voz do narrador e a fala dos personagens podem se misturar, especialmente por não haver marcas específicas indicando a mudança de perspectiva, como os verbos de elocução, conjunções ou sinais de pontuação que separem a voz do narrador e dos personagens. No discurso *indireto livre* o narrador incorpora os sentimentos e pensamentos dos personagens em sua própria narrativa.

Quanto aos tipos textuais, estes podem ser: *narrativo*, *descritivo*, *dissertativo*, *expositivo* ou *injuntivo*. O discurso de tipologia *narrativa* visa relatar acontecimentos e situações, reais ou fictícios, destacando-se por seu caráter factual e performático. O espaço narrativo pode ser tanto físico quanto social, enquanto o tempo pode seguir uma ordem cronológica ou psicológica. O narrador pode se apresentar em primeira ou terceira pessoa. O tipo textual *dissertativo* é aquele em que o autor apresenta um determinado tema ou assunto e posiciona-se sobre ele. Ele é fundamentado na apresentação de uma tese baseada em dados, pesquisas, conceitos etc. O tipo *descritivo* é aquele que se caracteriza por expor as características ou propriedades de algum objeto material ou imaterial, fornecendo uma apresentação consistente de modo que o interlocutor possa ter uma visualização mental do objeto apresentado. O tipo textual *expositivo* caracteriza-se por expor, imparcialmente, saberes consensuais de diferentes áreas e tem por objetivo apresentar conhecimentos de mundo organizados em uma estrutura lógica. A estrutura básica de um texto expositivo pode ser dedutiva, que parte de um saber abrangente para um específico; indutiva, de um saber específico para um abrangente; ou dedutivo-indutiva, onde parte-se de um saber geral, apresenta-se especificações e conclui-se com uma nova generalização. O tipo textual *injuntivo* caracteriza-se por fornecer instruções ou súplicas para a

realização de uma ação desejada, logo, esse texto incita o leitor a realizar algo. Predominantemente, as orações injuntivas apresentam formas verbais no imperativo.

Quanto à técnica literária, os textos podem ser classificados em: *monólogo interior*, *fluxo de consciência*, *escrita automática* ou *discurso indireto livre*. *Monólogo interior* é uma técnica que representa o pensamento de uma única pessoa. Quando essa pessoa organiza suas ideias para transformá-las em um texto ou discurso compreensível, temos o solilóquio. No entanto, se não houver essa organização antes de expor as ideias, trata-se de um monólogo interior, que se assemelha a uma conversa consigo mesmo, em um discurso não falado. O *monólogo interior* pode ocorrer tanto com a intervenção do escritor quanto de forma independente; no primeiro caso, temos o monólogo interior indireto, e no segundo, o monólogo interior direto. Já o *fluxo de consciência* é um aprofundamento do *monólogo interior* e apresenta-se como um fluxo de tudo aquilo que está no consciente – e não no subconsciente – do personagem. É uma técnica que mescla raciocínio lógico com impressões momentâneas e associações entre ideias que passarem pela cabeça do narrador, tudo isso de forma desorganizada, diferente do que ocorre no *monólogo interior* que pressupõe uma organização. A *escrita automática* é uma técnica que tem por objetivo trabalhar com o inconsciente do escritor. Surgida com a psicanálise, ela não tem por objetivo contar uma história com início, meio e fim. Por esse motivo, associa-se ao surrealismo, pressupondo uma escrita veloz, feita em estado de transe ou de relaxamento total. O *discurso indireto livre* é uma técnica em que o narrador e os personagens se mesclam, permitindo que um narrador onisciente transite de seus próprios comentários para as falas e pensamentos dos personagens sem qualquer aviso ou marcação explícita.

Os dados aqui extraídos serão aprofundados no Capítulo 3. Por hora, nosso objetivo será localizar, nos escritos selecionados, as dimensões kenótica, antropológica e política. Posteriormente, agregando-as à vivência de Brandsma, buscaremos compreender como essas dimensões se articulam, configuram uma proposta de mística do cotidiano e dialogam com questões ainda atuais.

## **2.1 Dimensão kenótica: Meditação *De Kruisweg door Albert Servaès* [*Via crucis* de Albert Servaès]**

*Kênosis* (κένωσις), deriva do grego *kenôō* (κενόω) que, segundo Malhadas, Dezotti e Neves significa “1. estado de um corpo vazio; vacuidade; 2. esvaziamento [...] 5. o esvaziar-se,

humilhação” (2008, p.63), a tradição cristã, sobretudo na carta de Paulo aos Filipenses<sup>46</sup>, a utiliza para descrever o ato pelo qual Jesus Cristo “se despojou” de sua divindade ao assumir a forma humana e aceitar a morte de cruz. A filosofia relaciona *kênosis* à ideia de “autotranscedência”, ou seja, a capacidade do ser humano de sair de si, de esvaziar-se para abrir-se ao outro.

Essa dimensão encontra-se implícita na meditação escrita por Titus Brandsma aos desenhos realizados por Albert Servæ, chamada *De Kruisweg door Albert Servæ* [A via crucis de Albert Servæ, 1921].

*De Kruisweg door Albert Servæ*, trata-se de uma meditação feita por Titus Brandsma em 1921 às 14 estações da *via crucis* produzidas pelo expressionista Albert Servæ. A pedido de Jerônimo da Mãe de Deus, religioso da Ordem do Carmelo Descalço, o artista belga produziu os desenhos em 1919 para a capela dos carmelitas recém-construída em Luithagen, Bélgica.

O caráter realista dos desenhos contrastava fortemente com a tradição da época, que costumava apresentar Cristo em seu sofrimento o de maneira “bela e nobre”. Profundamente influenciado pelos terríveis eventos da Primeira Guerra Mundial, Servæ, fazendo uso apenas de carvão e papel, retrata de modo direto a história da paixão de Cristo em toda a sua crueza e desumanidade. Criando, assim, uma das primeiras obras religiosas em estilo expressionista. A representação de Cristo macilento e impotente causou estupor e até certo escândalo, por esse motivo, logo após sua instalação, a obra foi considerada inadequada para o culto e, por ordem da Santa Sé, teve que ser removida da igreja.<sup>47</sup> Como se lê no Decreto da Suprema Sagrada Congregação do Santo Ofício:

[...] as imagens sacras de certa nova escola pictórica, cujos exemplos são exibidos na obra intitulada: ‘A Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo por Cyril Verschaeve (ornamentada com composições de Albert Servæ. Bruxelas e Paris. Livraria Nacional de arte e história G. van Oest e Companhia Editores, 1920)’, são proibidas por força do cânon 1399, n. 12, e, portanto, devem ser imediatamente removidas das Igrejas, Oratórios, etc., onde porventura se encontrem expostas (AAS, 1921, p. 1921<sup>48</sup>).

O cânon ao qual se refere o decreto é do Código de Direito Canônico de 1917, o chamado código piobeneditino, cujo texto diz: “Can. 1399. São proibidos por força de lei: 12° Imagens impressas de qualquer modo de Nosso Senhor Jesus Cristo, da Bem-Aventurada

<sup>46</sup> Cf. Fl 2,6ss

<sup>47</sup> Cf. Acta Apostolicæ Sedis XIII (1921-5) p. 197.

<sup>48</sup>[...] Imagines sacras cuiusdam novæ scholæ pictoricæ, quarum specimen exhibetur in opusculo cui titulus: La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ par Cyril Verschaeve (ornée de compositions d'Albert Servæ. Bruxelles et Paris. Librairie Nationale d'art et d'histoire G. van Oest et Cie Editeurs, 1920), ad præscriptum canonis 1399, n. 12, prohiberi ipso iure, ideoque statim removeridas esse ab Ecclesiis, Oratoriis, etc., in quibus forte exhibitæ inveniantur.

Virgem Maria, dos Anjos, dos Santos ou de outros Servos de Deus, que são contrárias ao senso e aos decretos da Igreja” (CIC, 1917, tradução nossa<sup>49</sup>).

Nomes como os de J. Maritain, R. Garrigou Lagrange e L. Jansens somam-se à querela que, após muitas peregrinações e diversos compradores, em 1952, encontrou seu lugar na Abadia de Koningshoeven<sup>50</sup>, perto de Tilburg, onde permanece nos claustros, fora do acesso público. Segundo o professor Fernando Millán Romeral:

Não sabemos em detalhes sobre a conexão de Brandsma com os personagens principais desse evento. Não é difícil supor, entretanto, que havia uma amizade fraternal com o carmelita descalço e que a inquietação cultural de Brandsma, bem conhecida por seus contemporâneos, fazia parte de suas motivações. Também é possível que Jerônimo da Mãe de Deus (ou até mesmo Servæus) conhecesse os escritos do Pe. Tito sobre Santa Teresa ou algumas das traduções a que me referi acima. Em qualquer caso, o carmelita frísio se envolveu na controvérsia (Romeral, 2022, p. 162, tradução nossa<sup>51</sup>).

Não se sabe com certeza, mas há indícios de que Titus Brandsma tentou o caminho da diplomacia na Cidade Eterna através de seu amigo e Postulador da Ordem do Carmo, Hubertus Driessen, contudo, sem êxito. Por esse motivo, nosso autor decide escrever a meditação sobre esse trabalho de Servæus, uma tentativa de brandar o escândalo que o público poderia vir a ter ao contemplar os desenhos de Jesus retorcido.

Analisaremos essa meditação destacando a dimensão *kenótica* subjacente a ela, para tal, a abordagem consistirá em uma descrição do contexto da obra, partindo para sua estrutura, depois um resumo e, por fim, a identificação da tese e dos principais conceitos abordados.

---

<sup>49</sup>Can. 1399. Ipso iure prohibentur: 12° Imagines quoquo modo impressæ Domini Nostri Iesu Christi, Beatæ Mariæ Virginis, Angelorum atque Sanctorum vel aliorum Servorum Dei ab Ecclesiæ sensu et decretis alienæ.

<sup>50</sup>A Abadia de Koningshoeven, *Abdij Onze Lieve Vrouw van Koningshoeven*, tornaria-se famosa, anos depois, por terem saído de lá para o Lager os irmãos Löb. Os Löb eram uma família judaico-católica, dos oito filhos do casal Ludwig (Lutz) Löb e Jansje (Johanna) van Gelder, seis tornariam-se religiosos (Joris (George), que adotou o nome de Inácio; Robert, tornou-se Linus; Ernst, Nivardus; Lina, Hedwig; Dora, Maria Teresa e Wies adotou o nome Verônica. Apenas os filhos mais novos, Hans e Paula não ingressaram na vida monástica. Num primeiro momento, durante o Governo de Ocupação do Reich (*Reichskommissariat Niederlande*), os católicos vindos do judaísmo como os Löb e Edith Stein, por exemplo, não pareciam estar em perigo imediato, entretanto, a partir do momento em que os bispos católicos emitiram uma carta pública em repúdio às atrocidades nazistas e as deportações de judeus (carta que teve a participação de Titus Brandsma), os católicos de descendência judaica começariam a sofrer retaliações: seriam presos e deportados para o Lager. Os Löb estiveram em Amersfoort (campo onde esteve TB) e Westerbork (onde esteve Etty Hillesum e Edith Stein).

<sup>51</sup>We do not know in detail about Brandsma’s connection with the main characters of this event. It is not difficult to surmise, however, that there was a fraternal friendship with the Discalced Carmelite and that Brandsma’s cultural restlessness, well known by his contemporaries, was part of his motivations. It may also be that Jerome of the Mother of God (or even Servæus himself) knew the writings of Fr. Titus on St. Teresa or some of the translations to which I have referred above. In any case, the Frisian Carmelite became involved in the controversy.

### 2.1.1 Estrutura

*De Kruisweg door Albert Servaes* possui uma estrutura narrativa em forma de meditação voltada para a piedade popular, divide-se em seções numeradas de um a quatorze. Cada seção descreve uma estação específica do sofrimento de Jesus durante seu caminho até a crucificação. O texto pode ser classificado como sendo de tipo *narrativo* e *descritivo*. É predominantemente *narrativo* por elencar a sucessão dos eventos da Paixão de Cristo em cada uma das Estações da Cruz. Além disso, contém elementos *descritivos* ao detalhar minuciosamente os sofrimentos físico e emocional de Jesus.

O discurso, também pode ser classificado como, concomitantemente, *direto* e *indireto*. Há uma mistura desses tipos de discursos ao longo do texto. Em vários momentos, o narrador reflete diretamente com Deus, Jesus ou Maria, utilizando o discurso direto, como, por exemplo em: “Ó Deus, afasta de mim esse aborrecimento!” (Brandsma, 1921, tradução nossa<sup>52</sup>). Entretanto, também há momentos em que o narrador apresenta o que foi dito ou pensado por outros personagens, utilizando discurso indireto, como em:

Em Jerusalém, aquelas mulheres ouviram dizer que te levaram ao Calvário. Elas esperam ver-te novamente, para te dar um último aceno. [...] Não pode ser, pensam elas. Elas correm para a montanha, para onde aponta uma trilha sangrenta. Jesus avançava lentamente, suas quedas prolongaram o caminho. Assim, as mulheres chegam ao monte antes dele” (Brandsma, 1921, tradução nossa<sup>53</sup>).

Além do discurso *direto* e *indireto*, o texto também apresenta características do discurso *indireto livre*, onde as reflexões e sentimentos do narrador se misturam às ações descritas, dando a sensação de que seus pensamentos são simultâneos aos eventos narrados, por exemplo: “Ó Jesus, deixa-me chorar por mim mesmo, pelo madeiro seco que merecia ser lançado ao fogo e destruído” (Brandsma, 1921, tradução nossa<sup>54</sup>). Convém notar, também, que cada seção começa com uma introdução do evento, seguido por uma meditação introspectiva e reflexiva, finalizada, em algumas ocasiões por uma oração. O narrador não apenas relata o que está acontecendo, mas também reflete sobre o significado dos eventos, ligando-os à sua própria vida e ao seu relacionamento com Deus.

---

<sup>52</sup> O, God, verdrijf die ergernis van mij.

<sup>53</sup> Zij hebben in Jerusalem gehoord, die vrouwen, dat men U, naar Calvarie leidde. Zij hopen U nog eens te zien, U nog een laatsten groet te brengen. [...] Het kan niet zijn, zoo meenen zij. Zij snellen naar den berg, waarheen een bloedig spoor haar wijst. Langzaam was Jezus voortgegaan, zijn vallen heeft den weg verlengd. De vrouwen komen dus nog vóór Hem aan den berg.

<sup>54</sup> O, Jezus, laat mij over mijzelven weenen, over het dorre hout, dat in het vuur verdiende te worden geworpen, en vernietigd.

Analisando o texto é possível observar que ele apresenta traços de *fluxo de consciência*, principalmente nas passagens em que o narrador se perde em reflexões pessoais e religiosas sobre o sofrimento de Cristo e seu próprio papel como seguidor de Jesus. Há uma sequência contínua de pensamentos e sentimentos que flui sem interrupção clara, o que caracteriza esse tipo de narrativa.

Não se trata de um escravo e, com certeza, não um que foi condenado à morte, condenado à escória da escravidão. Não se vê nele um ser humano; nesse estado, Ele é ainda menos que um animal. Nunca se pode tornar essa morte suficientemente cruel; ela deve ser tão cruel quanto possível. Essa morte, ó Jesus, Tu a quiseste morrer. Tu quiseste ser pregado na Cruz como o lixo da humanidade, como a vergonha do teu povo (Brandsma, 1921, tradução nossa<sup>55</sup>).

Pode-se ver o texto também como um *monólogo interior*, onde o narrador reflete sobre os eventos e suas implicações espirituais de maneira introspectiva, conversando consigo mesmo e com Deus, por exemplo: “Ó, Deus, eu te adoro na tua destruição, na tua morte na Cruz. Que os outros balancem a cabeça e se escandalizem, eu não deixarei de te considerar exatamente assim, para que eu possa aprender o quanto Deus nos amou” (Brandsma, 1921, tradução nossa<sup>56</sup>).

Pode-se averiguar, ao analisar o *De Kruisweg door Albert Servaes*, que o texto possui uma estrutura narrativa *descritiva* com características de *fluxo de consciência* e *monólogo interior*. O autor lança mão dos discursos *direto*, *indireto* e *indireto livre*. Trata-se, portanto, de uma meditação devocional que mescla a narração dos eventos da Paixão de Cristo colocando o leitor como expectador dos eventos narrados.

### 2.1.1.1 Resumo

*De Kruisweg door Albert Servaes* é uma reflexão que explora as estações da *Via Crucis*, meditando sobre o sofrimento de Cristo em seu caminho até a crucificação. Cada estação é um convite à introspecção e a uma identificação com os sofrimentos perpetrados a Jesus.

---

<sup>55</sup> Men heeft het met geen slaaf [to doen] en zeker niet met een, die is veroordeeld tot den dood, waartoe men slechts het uitvaagsel van de slaven doemt. Ziet men anders in hem geen mensch, in dezen staat is hij nog minder dan een dier. Men kan dien dood nooit wreed genoeg doen zijn, hij moet zoo wreed zijn, als hij kan. Dien dood hebt Gij, o Jezus, willen sterven. Gij hebt aan het kruis geslagen willen worden als het uitvaagsel van de menschen, als de schande van uw volk.

<sup>56</sup> O God, ik aanbid U in Uw vernietiging, in Uw dood aan het kruis. Laat anderen het hoofd schudden en zich ergeren, ik wil niet ophouden U juist zoo te beschouwen, opdat ik leere, hoezeer God ons heeft liefgehad.

Na Primeira Estação, intitulada “Jesus condenado e levado”, Titus Brandsma reflete sobre a profunda dor e humilhação de Jesus Cristo em seu caminho para a crucificação, questionando como Ele pôde ser tratado tão brutalmente por seu próprio povo.

Oh, Deus, tenho que olhar para ti assim? O que aconteceu nesta noite? O que fizeste de errado com o teu povo para que ele te maltratasse dessa maneira? Não apenas maltratado, mas entregue para ser crucificado. Previste que nesta noite o pastor seria abatido; e as ovelhas, dispersas. Tua advertência ainda ressoa em meus ouvidos: “Vigiai e orai, para não cairdes em tentação” (Brandsma, 1921).

Brandsma reconhece sua falha em permanecer vigilante e orar, como Jesus havia aconselhado, e lamenta por ter dormido enquanto o sofrimento de Cristo se desenrolava. A visão de Jesus despojado e ferido gera um conflito interno, tornando quase impossível contemplar seu sofrimento, do qual o autor se vê como culpado. A imagem de Cristo, espancado e quebrado, é comparada ao trigo debulhado pelo pecado, enquanto seu olhar, cheio de amor e dor, leva ao arrependimento, como aconteceu com Pedro. Jesus, em sua humilhação, é retratado como um Rei que marcha triunfalmente para a cruz, um ato de amor e entrega total. O narrador, em meio a sua vergonha e exasperação, ouve novamente o chamado de Cristo para vigiar e orar. Na Segunda Estação, “Jesus toma sua cruz”, o autor questiona por que Cristo, já exausto, ainda precisa suportar esse fardo tão pesado, carregando o instrumento de sua própria tortura até o Calvário:

Meu Deus, esta pesada Cruz, na qual querem pregar-te, Tu ainda precisas carregá-la? Meu Deus, Tu não podes. Já sofreste demais. A terrível perda de sangue tirou tuas últimas forças. É verdade, pensam os carrascos, que ainda será possível e que eles levar-te-ão vivo até o topo da montanha. Mas, ainda assim, é terrível. Aquela Cruz que abraças logo levará teu corpo torturado, preso a ela com pregos (Brandsma, 1921).

Mesmo diante dessa dor insuportável, Jesus permanece em silêncio, sem queixas, aceitando seu destino. Seus olhos, apesar de seu corpo debilitado, brilham com um “fogo sagrado” enquanto contempla o trono do reino que não pertence a este mundo. Jesus abraça a cruz, carregando-a até o fim, simbolizando o peso dos pecados da humanidade. O narrador, ao ver Jesus levando sua cruz, sente o chamado para também carregar a sua própria cruz, seguindo o exemplo de Cristo, subindo ao monte santo com ele, aceitando o sofrimento e o sacrifício com fé e amor.

A Terceira Estação, “Primeira queda de Jesus”, Brandsma reflete sobre a fraqueza e a impotência de Jesus enquanto carrega a cruz, destacando que mesmo o Todo-Poderoso, em sua forma humana, esgotou suas forças e caiu sob o peso do fardo. Jesus não desafiou seus algozes

com orgulho, mas aceitou sua fraqueza, tropeçando e caindo. Os carrascos, sem perceber sua exaustão, o golpeiam, tentando extrair suas últimas forças. No entanto, Jesus continua carregando a cruz, demonstrando que o sacrifício exigiria tudo de si.

O Todo-Poderoso em sua impotência! O Deus forte incapaz de fazer o que lhe é exigido, incapaz de desafiar os carrascos com orgulho. Tuas forças se esgotaram. Cambaleando, meu Salvador hesita, até que, depois de pouco tempo, tropeça e cai. Lá estás Tu então, ó Deus. Não poderia ser crucificado aqui? É para matar-te, afinal! Não veem que não podeis ir mais longe? Tu continuarás, assim o querem teus algozes, e tua impotência é um novo incômodo para eles. Ainda assim, aos olhos deles, tua força não se esgotou (Brandsma, 1921).

O autor reflete que a queda de Jesus sob a cruz oferece consolo para os momentos em que nos sentimos impotentes, lembrando que nossa própria cruz é leve em comparação com a de Cristo. Ao contemplar a humilhação de Jesus, o autor encontra a lição de que, assim como Cristo teve que se curvar e ser destruído em sua humanidade para entrar em sua glória, devemos aprender a aceitar nossas próprias limitações e humilhações como parte do caminho para a redenção. Na Quarta Estação, “Jesus encontra sua mãe”. Nessa meditação o sofrimento silencioso de Maria é explorado, tornando latente ao leitor a dor indescritível de uma mãe que testemunha a desfiguração de seu filho. O autor descreve a agonia de Maria ao ver Jesus, desfigurado e irreconhecível, coberto de feridas e tratado como um criminoso.

O coração de sua mãe não a deixaria descansar até que testemunhasse o que aconteceu com seu Jesus, seu Jesus, o mais belo de todos os seres humanos, em cuja aparência se lia o mais alto Ser que havia assumido a natureza humana, agora irreconhecível, deformado, quebrado, uma ruína que ameaça desabar, o Homem das Dores, em quem não há mais beleza nem glória, equiparado ao maior dos criminosos, coberto de sangue e hematomas, manchado de sujeira e cuspe dos carrascos (Brandsma, 1921).

O autor se coloca ao lado de Maria, pedindo para seguir Jesus em sua via dolorosa, de mãos dadas com a mãe. Ele reconhece que Maria compreendia profundamente o sofrimento de Jesus e pede a ela que o ajude a contemplar o sacrifício de Cristo, para que não passe indiferente diante de tamanha dor e para que esse sacrifício traga frutos em sua vida.

A Quinta Estação, “Simão é forçado a ajudar Jesus”, possui como foco Simão de Cirene, que é coagido a ajudar Jesus a carregar a cruz. O autor descreve o momento em que Jesus, desamparado e exausto, luta para carregar sua cruz após ter caído. Ele vacila, mas seus algozes insistem que ele deve continuar vivo até o local da crucificação. Diante de sua fraqueza extrema, é permitido que Ele receba ajuda, embora os carrascos e a multidão permaneçam indiferentes. Finalmente, forçam Simão a ajudar Jesus, mas ele o faz sem compaixão ou amor.

Como teus inimigos desejam que chegues vivo ao lugar do castigo, com crueldade piedosa, permitem que sejas ajudado, só para que possas ser torturado. Mas, por mais que estejam dispostos a fazê-lo, não se dignam a mover um dedo. Ajudar-te? Seria equivalente a expor-se à vergonha. Ajudar-te? Apenas alguns passos até o topo do monte, seria uma humilhação, à qual nem mesmo os carrascos se atreveriam a fazer (Brandsma, 1921).

O autor reflete sobre sua própria reação à Cruz, reconhecendo que, assim como Simão, muitas vezes tenta evitar os fardos da vida, mesmo pequenos, mas agora deseja tomar a Cruz e seguir Jesus com sinceridade e esforço. Na Sexta Estação, “Verônica enxuga o rosto de Jesus”, o autor medita sobre o encontro de Verônica com Jesus, em que ela, movida por compaixão, tenta limpar seu rosto desfigurado pela dor e pelo sofrimento. Embora a sua aparência estivesse irreconhecível, marcada por sangue, suor, saliva e feridas causadas pela coroa de espinhos e pela flagelação, Verônica busca ver Jesus em meio àquela deformidade. Ao limpar seu rosto, uma imagem da face de Jesus em seu sofrimento é impressa no pano.

Quem te conhecerá sob essa deformidade? Oh, nós nem sequer pensamos que podemos ver-te assim, embora Tu tenhas sofrido por nós. Queremos mudar o teu rosto com Verônica, para que possamos reconhecer-te novamente como nosso Senhor cheio de majestade, mas, ah, nenhum pano limpará tua deformidade (Brandsma, 1921).

O autor se identifica com Verônica e expressa o desejo de, assim como ela, reconhecer a dor de Jesus, imprimindo essa imagem em seu coração e mente.

Na Sétima Estação, “Segunda queda de Jesus”. O peso da cruz e a fraqueza física de Jesus são evidenciados, explicitando como o pecado pressiona e desgasta até o ponto da exaustão total.

Meu Deus, Tu não podes mais. Até mesmo caminhar sob a Cruz, cujos braços fortes aliviam para ti, é demais para ti. Ela pressiona teus ombros. Mesmo que não tenhas que arrastá-la, a pesada árvore te pressiona para baixo, enquanto precisas de toda a tua força para não desmoronar. Não é apenas tropeçar porque teus pés recusam seus serviços, Tu desmoronas (Brandsma, 1921).

O autor expressa a profunda impotência e sofrimento de Jesus enquanto carrega a Cruz rumo ao Calvário. Jesus, já exausto e sem forças, cai pela segunda vez sob o peso da Cruz, seus ferimentos sendo agravados pela pressão da madeira e pelo contato com o chão duro e sujo. Apesar de sua condição debilitada, os carrascos continuam a maltratá-lo, zombando de sua fraqueza e forçando-o a continuar. O autor sublinha a humilhação e o sacrifício de Jesus, que dá até suas últimas forças para completar sua missão de morrer pela humanidade. Em contraste, o autor reconhece sua própria fraqueza ao reclamar das cruces que carrega na vida, desejando ter mais coragem e amor para seguir Jesus em seu sofrimento. Ele expressa o desejo de não

deixar Jesus sofrer sozinho e de não contradizer sua vontade de seguir o caminho da cruz com Ele. A Oitava Estação, “Jesus conforta as mulheres que choram”, mostra as mulheres de Jerusalém que correm até a montanha para vê-lo e, ao depararem-se com seu estado brutalmente maltratado, choram em silêncio. Jesus, apesar de sua imensa dor, oferece a elas uma palavra de consolo.

Elas correm para a montanha, para onde aponta uma trilha sangrenta. Jesus avançava lentamente, suas quedas prolongaram o caminho. Assim, as mulheres chegam ao monte antes dele. É esse o seu Jesus? Elas não conseguem dizer uma única palavra. Elas choram. Pois chorar é sua condição (Brandsma, 1921).

O autor reflete sobre como, embora sinta compaixão e horror pelo sofrimento de Jesus, deve reconhecer que seus próprios pecados contribuíram para esse sofrimento. O texto enfatiza a necessidade de arrependimento e de seguir Jesus no caminho da cruz, reconhecendo a responsabilidade pessoal pelos pecados.

Na Nona Estação: “Terceira queda de Jesus” vemos o autor narrar a última queda de Jesus em seu caminho para o Calvário. Prostrado no chão, impotente e sem condições de se mover, Jesus está à mercê de seus algozes, que podem iniciar a crucificação. Sua fraqueza é tão extrema que mal consegue segurar suas vestes, e a cruz cai sobre ele, aumentando ainda mais seu sofrimento. Comparado a um verme, Jesus é humilhado e pisoteado, com lama e poeira invadindo suas feridas. Seus inimigos não demonstram piedade, vendo em sua agonia um prazer cruel. Embora quase morto, Jesus ainda vive.

Meio nu, jazes no chão, desamparado. A Cruz escapa das mãos de Simão e desaba sobre ti. Ele a levanta novamente, mas, oh, como aquela trave deve ter te pressionado para baixo. Tu jazes no chão como um verme, no pó e na lama, que penetra em tuas feridas abertas e adiciona uma inflamação ardente a todo o teu terrível sofrimento. O profeta estava certo ao prever que já não parecerias humano e serias como um verme pisoteado (Brandsma, 1921).

O autor reflete sobre a profunda humilhação de Jesus, questionando como sua majestade divina pode se esconder em tamanha fraqueza e sofrimento, exigindo fé para reconhecer a divindade em meio a tal dor e humilhação. A Décima Estação: “Jesus é despido” descreve a brutalidade dos carrascos ao preparar Jesus para a crucificação. Impiedosos, eles observam Jesus, caído e incapaz de se levantar, e prosseguem com seu trabalho. Precisam levantar Jesus e colocá-lo na cruz, mas antes arrancam sua roupa, que está grudada em suas feridas, e a tomam como saque. A paciência de Jesus, que não protesta nem se defende, só aumenta a crueldade dos carrascos. Eles não têm consideração pelo sofrimento dele, que se vê despido e exposto ao sol, o que intensifica ainda mais sua dor. A situação é exacerbada pela falta de compaixão dos

carrascos e o desejo deles de exhibir o corpo ferido de Jesus como um espetáculo. O sol, em vez de confortar, acentua o sofrimento das feridas abertas.

Como um cordeiro sendo levado ao matadouro, Ele não abre a boca. Ele se arrepia e treme de impotência e febre e, se não fosse pelo fato de que o calor da febre acompanhado da perda de sangue, Ele teria enrugado todo o seu corpo e secado a fonte das lágrimas. (Brandsma, 1921).

Nesta estação, os leitores são chamados a refletirem sobre a *kênosis* e a entrega total a Deus, mesmo em meio à vergonha e sofrimento.

Na Décima Primeira Estação: “Jesus é pregado na cruz”, pode-se observar o momento em que Jesus é preso à cruz com “largos e toscos pregos” em suas mãos e pés. Os carrascos não demonstram compaixão e continuam a infligir dor, ignorando as feridas existentes.

Pouco importa aos seus algozes se mais uma ferida é adicionada às inúmeras e terríveis que cobrem o seu corpo. Afinal, deves morrer de qualquer maneira, e quem tem compaixão por um crucificado? Não se trata de um escravo e, com certeza, não um que foi condenado à morte, condenado à escória da escravidão. Não se vê nele um ser humano; nesse estado, Ele é ainda menos que um animal (Brandsma, 1921).

Jesus é tratado com extrema crueldade, como um ser menos que humano. Seus pés e mãos são pregados à cruz com violência, e ele pede pelos que o crucificam. A zombaria e o desprezo aumentam sua angústia, enquanto ele permanece impotente diante dos que o ridicularizam, ignorando sua verdadeira dignidade. A Décima Segunda Estação: “Jesus morreu na cruz” recorda a morte de Jesus após sua agonia. O corpo de Jesus, pendurado pelas chagas das mãos e dos pés, estava exausto e deformado, completamente desfigurado e despojado de sua glória. Mesmo após sua morte, seus inimigos observavam com prazer. Jesus expressa sua sensação de abandono por Deus.

De tua própria boca, ó, Jesus, ouvimos a amarga queixa: Deus, meu Deus, por que me abandonaste? Não apenas tua alma, mas também teu corpo, embora tão unido à Divindade, perdeu neste terrível momento a presença visível da Divindade. Aqui está o prova de nossa fé. Aqui, ó Deus, até mesmo tua natureza humana parece destruída. Gostamos de te imaginar como o Rei de Israel e não podemos compreender a terrível destruição que Tu, não apenas como Deus, mas também como ser humano sofreste (Brandsma, 1921).

O autor ressalta que, apesar da destruição e da aparência de derrota, essa é a prova do imenso amor de Deus. A morte de Jesus é vista como a manifestação do amor divino, e mesmo após sua morte, a tortura continuou com um soldado perfurando seu lado para garantir sua morte.

A Décima Terceira Estação: “Jesus é descido da cruz” narra o momento em que o corpo de Jesus é retirado da cruz. O texto reflete sobre a morte de Jesus na cruz, enfatizando que, embora o sofrimento físico tenha terminado com a morte, a humilhação e a destruição não cessaram. Jesus, agora um cadáver, é deixado para seus amigos após ter sido garantido morto por um soldado que cravou uma lança em seu corpo. Seus inimigos quiseram deixá-lo como um símbolo de vergonha, e os discípulos, ao encontrarem seu corpo, veem o resultado das torturas e ferimentos extremos: a coroa de espinhos penetrando sua cabeça, os pregos esmagando suas mãos e pés, e o corpo deformado e dilacerado. Apesar da dor e do sofrimento imensos, o amor de Jesus é evidente.

Ó, Jesus, permita-me, com teus amigos, contemplar teu corpo torturado até a morte e irreconhecível, e ver como me amaste. Não permita que eu desvie meus olhos dessa terrível desfiguração, da qual minha imaginação dá uma representação fraca demais (Brandsma, 1921).

Brandsma pede para que os leitores, junto com os amigos de Jesus, contemplem o corpo torturado e vejam o profundo amor manifestado em seu sacrifício. Na Décima Quarta Estação: “Jesus é levado ao sepulcro” há a descrição do sepultamento de Jesus. Trata-se da última e maior humilhação de Jesus. Seus inimigos acreditam que, com Jesus sepultado e fora de vista, ele será esquecido. Sua é vista como uma autodestruição completa, que, apesar da esperança de seus amigos na ressurreição, desafia sua fé. Maria, a mãe de Jesus, destaca-se como um exemplo em meio à dor, compartilhando a humilhação de seu Filho. O sepultamento de Jesus, envolto em mortalhas, é descrito como uma última homenagem, amorosa e reverente.

O texto conclui com a oração – “Ó, Jesus, que a minha alma também seja um sudário no qual te colocam para descansar. Que nela também se delineie a imagem do Senhor, para que eu sempre me lembre de como Jesus me ama” (Brandsma, 1921) – pedindo que a alma do fiel seja um sudário onde a imagem de Jesus fique impressa, como lembrança eterna de seu amor.

### 2.1.1.2 Tese

Acreditamos que a meditação feita por Titus Brandsma sobre a Paixão de Cristo tem por base uma dimensão *kenótica* que nos convida a contemplar o sofrimento de Jesus e a considerá-lo como um caminho para uma transformação interior. Logo na primeira estação, onde Jesus é condenado e levado, a meditação se concentra na pergunta retórica: “Oh, Deus, tenho que olhar

para ti assim? (Brandsma, 1921, tradução nossa<sup>57</sup>). Esta expressão revela a perplexidade diante da auto humilhação de Deus, que permite ser maltratado por sua própria criação. O texto aponta que, mesmo exaurido e já completamente desgastado pelo flagelo e pela tortura, Cristo voluntariamente coloca seus braços ao redor da cruz. Esta descrição aponta para a compreensão da *kênosis*: “o Todo-Poderoso em sua impotência” (Brandsma, 1921, tradução nossa<sup>58</sup>). O texto sublinha que, apesar de Jesus ser forçado a carregar a cruz, há um elemento de voluntariedade nessa ação: “colocaste os braços ao redor do madeiro da Cruz para carregar, até o terrível fim, o fardo” (Brandsma, 1921, tradução nossa<sup>59</sup>). A *kênosis* torna-se completa quando Jesus, que é o próprio Deus, se submete a destino pior a dos criminosos e assume as consequências desse destino. Brandsma ao descrever cada estação da paixão de Cristo, reflete sobre o mistério da *kênosis*. Deus que se esvazia de sua divindade para assumir a forma de servo e sofrer a humilhação da cruz. Esse esvaziamento não é apenas físico, mas também espiritual, pois há a renúncia de sua glória para compartilhar do mesmo destino da humanidade. O sofrimento de Cristo é, dessa forma, uma expressão de amor, um amor que se doa completamente, sem reservas.

A tese ou o principal posicionamento de Titus Brandsma em *De Kruisweg door Albert Servaas* é a contemplação do sofrimento de Cristo como um caminho para a transformação interior, onde a imitação de Jesus em sua paixão é a chave para a união com Deus. A obra enfatiza que seguir a *via crucis* não é apenas uma questão de testemunhar o sofrimento de Cristo, mas de assumir uma postura ativa de carregamento da própria cruz, imitando a disposição de Cristo em suportar a humilhação e a dor até o fim. Essa tese se articula com o pensamento Titus Brandsma, que em outras obras também destaca a centralidade da imitação de Cristo e do cultivo da vida interior. O posicionamento de que o sofrimento humano pode ser redentor, quando unido ao sofrimento de Cristo, é uma proposta que pode responder ao problema do sofrimento no mundo. Através dessa perspectiva, o autor defende que o sofrimento não deve ser evitado, mas deve ser enfrentado e transformado.

O sofrimento de Cristo, conforme apresentado por Brandsma, não é apenas uma narrativa de evento a ser lembrado, mas uma realidade que todos os cristãos são chamados a viver em suas próprias vidas, especialmente ao enfrentarem o sofrimento. Assim, *De Kruisweg door Albert Servaas* propõe ao leitor uma via que exige engajamento ativo e transformação contínua, posicionando o autor dentro de uma simbiose entre mística e sofrimento.

---

<sup>57</sup> O, God, moet ik U zóó aanschouwen.

<sup>58</sup> De Almachtige in onmacht.

<sup>59</sup> [...] de armen om den kruisboom, om tot het vreeselijk einde den last de dragen [...].

### 2.1.2 Principais conceitos

Titus Brandsma em *De Kruisweg door Albert Servæus* lança mão de alguns conceitos-chave para construir sua meditação. Dentre eles, os mais relevantes para essa pesquisa são: a *Expressividade do Sofrimento*; a dialética entre *Almachtige* [Todo-Poderoso] e *onmacht* [impotência]; e *medelijden* [compaixão].

Em sua meditação, Brandsma explora a *Expressividade do Sofrimento* nos desenhos de Albert Servæus sugerindo que o sofrimento de Jesus não deve ser meramente visto como um evento histórico ou teológico, mas como uma realidade contínua que toca a vida humana, que é inerente a ela, nua e crua. A figura de Jesus, famélico e macilento, torna-se a representação da condição humana em sua fragilidade e dor. Essa imagem expressiva do sofrimento – marcada pela fome, fraqueza e exaustão – não é idealizada ou romantizada, mas sim direta e concreta. É o sofrimento humano, em sua forma mais crua, que se reflete no corpo de Cristo. Essa *Expressividade do Sofrimento* de Jesus é uma realidade contínua que se apresenta em cada experiência humana de dor, angústia e finitude. Brandsma entende que, ao contemplar o sofrimento de Cristo, o observador contempla o próprio sofrimento humano.

A dialética entre *Almachtige* [Todo-Poderoso] e *onmacht* [impotência] também é abordada por Brandsma. Na tradição cristã, Jesus é tido como o Filho de Deus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Como *Almachtige* [Todo-Poderoso], ele participa da onipotência divina, no entanto, a narrativa da Paixão é marcada pela sua *onmacht* [impotência] – uma impotência caracterizada pelo abandono, pela humilhação e pela morte. Brandsma sugere que a impotência de Cristo na cruz é, paradoxalmente, a maior expressão de sua onipotência. Em sua escolha de não escapar do sofrimento e da morte, Cristo demonstra um poder que transcende a natureza humana. Sua vitória reside justamente na derrota aparente, onde, ao aceitar a impotência, ele a transcende.

Outro conceito presente em *De Kruisweg door Albert Servæus* [A via crucis de Albert Servæus] é a ideia de *medelijden* [compaixão]. As figuras da *via crucis* que Brandsma medita são desenhadas com tamanha crueza que o espectador é forçado a se confrontar com o sofrimento sem idealizações ou suavizações. A intensidade expressiva das imagens reforça a noção de *medelijden* [compaixão] como um ato de solidariedade. Contemplar a Paixão é ser desafiado a “sentir com” Cristo. Para Brandsma, a compaixão é um meio de transformação pois envolve um movimento de descentramento, onde o foco em si mesmo é substituído por uma abertura ao outro, especialmente ao outro sofredor. Dessa forma, *medelijden* [compaixão] não

se restringe exclusivamente à dimensão individual, mas se estende à ação concreta e conduz a uma resposta ativa, tornando-se, assim, comunitária.

Titus Brandsma em *De Kruisweg door Albert Servaès* [A *via crucis* de Albert Servaès] nos oferece uma importante meditação sobre o sofrimento de Cristo, há uma dimensão *kenótica* que sustenta sua reflexão. Cada estação da *via crucis* retrata esse esvaziamento, onde Deus renuncia à sua divindade para se identificar plenamente com a vulnerabilidade da condição humana. Brandsma enfatiza essa identificação, convidando o espectador a enxergar no sofrimento de Cristo a própria *kênosis* como um apelo à solidariedade com os que sofrem, transformando o esvaziamento em um caminho de compaixão. Para ele, o mistério da *kênosis* é um paradoxo: ao se esvaziar, Cristo é exaltado. Esse mesmo movimento é proposto aos cristãos, chamados a “transcender” o sofrimento. Na meditação de Brandsma, esse paradoxo está presente ao conectar o sofrimento com a redenção, mostrando que o caminho do esvaziamento conduz também à ressurreição. Assim, ao refletir sobre esses aspectos, percebemos como sua meditação está profundamente imbuída de uma espiritualidade *kenótica*.

O próximo tópico, intitulado Dimensão política: Discurso *Vrede en Vredelievendheid* [Paz e amor à paz], visa acrescentar às dimensões *kenótica* e antropológica uma perspectiva política, igualmente fundamental para a formulação de uma mística do cotidiano a partir de Titus Brandsma.

## **2.2. Dimensão política: Discurso *Vrede en Vredelievendheid* [Paz e amor à paz]**

A palavra “política” provém do termo grego *pólis* (πόλις) e significa “cidade” ou “estado”. No contexto da Grécia Antiga, *pólis* não se referia apenas a uma entidade geográfica, mas a uma comunidade onde os seus membros se reuniam para discutir questões de interesse comum e participar ativamente da governança. A partir de *pólis*, derivou-se o termo *politikós* (πολιτικός), que designa tudo o que é relativo ao público, à cidade. Dessa forma, política refere-se ao conjunto de práticas e ações que diziam respeito ao bem-estar da comunidade. Com o passar do tempo, a palavra política passou a englobar não apenas administração pública, mas também as relações de poder e as dinâmicas sociais que ocorrem dentro de uma comunidade. Dentro desse contexto, é possível vislumbrar no discurso *Vrede en Vredelievendheid* [Paz e Amor à Paz, 1931] de Titus Brandsma uma dimensão política inerente. Brandsma, ao discursar sobre a paz, sugere que a verdadeira política não deve ser um campo de disputa e poder, mas sim um espaço de diálogo, solidariedade e construção de uma comunidade justa.

*Vrede en Vredelievendheid* é um discurso proferido por Titus Brandsma na Igreja de São Nicolau (Bergkerk) em Overijssel, Deventer no dia 11 de novembro de 1931. O contexto, sobretudo sociopolítico, no qual Titus Brandsma escreve e profere esse discurso é de crise generalizada em toda a Europa<sup>60</sup>. Fernando Romeral (2020) o define como “uma conferência profética”<sup>61</sup>, não obstante essa mensagem de Titus Brandsma se converteria em um poema em 1932 e, neste mesmo ano, também seria proferida na cidade Arnhem.<sup>62</sup> Nesse texto, o professor Brandsma lança mão de conteúdos históricos, teológicos e políticos para tecer sua ideia que é dirigida a “pessoas de todas as convicções e partidos” (Brandsma, 2023, p. 794), sua preocupação é abranger a maioria possível de ouvintes, os quais ele chama de *Vredesvrienden* [amigos da paz].

Analisaremos esse discurso destacando sua dimensão política, para tal, a abordagem consistirá em uma descrição do contexto da obra, partindo para sua estrutura, depois um resumo e, por fim, a identificação da tese e dos principais conceitos utilizados pelo autor.

### 2.2.1 Estrutura

*Vrede en Vredelievendheid* apresenta algumas características interessantes: em primeiro lugar o uso da figura de linguagem anáfora, cuja repetição de palavras é adotada para enfatizar a ideia central, o autor recorre a essa figura de linguagem e repete diversas vezes a palavra *vrede*

---

<sup>60</sup> A Europa estava vivendo os primeiros estágios da Grande Depressão, que começou em 1929 com o colapso da Bolsa de Valores de Nova York. A título de exemplo, em Portugal acontecia o condicionamento industrial, medida que impunha a necessidade de autorização do Estado para a abertura de novas fábricas e a montagem ou substituição de maquinário. Na Espanha a instabilidade política e econômica, resultou na formação de um governo nacional liderado pelo general Miguel Primo de Rivera. Na França ocorreram as eleições legislativas que levaram à formação de um governo liderado pelo primeiro-ministro Pierre Laval. Na Alemanha, em julho, uma série de crises atingiram o país, a começar pelo colapso do Banco Danat. Esse evento desencadeou uma retirada massiva de moeda estrangeira dos bancos, o que resultou no desequilíbrio do sistema bancário do país. Essa crise se estendeu em muitos outros setores da vida pública na Alemanha. A crescente instabilidade ameaçava o sistema político da República de Weimar que estava sob pressão devida à polarização e ao crescimento de grupos extremistas, como os nazistas e os comunistas. O Partido Nazista (NSDAP) de Adolf Hitler estava ganhando popularidade, enquanto os partidos tradicionais, como o Partido Social-Democrata e o Partido Centro, estavam perdendo apoio e credibilidade. Essa instabilidade política somada à crise econômica era intensificada pela incapacidade dos governos de formar coalizões estáveis. Como resposta a tantas crises vê-se o aumento do descontentamento da população, o que acarretou protestos, greves e agitações comuns em toda a Alemanha. Esses acontecimentos contribuíram para a instabilidade geral e criaram um ambiente propício para o surgimento e a ascensão do Partido Nazista de Adolf Hitler, que eventualmente levaria ao colapso da República de Weimar e à ascensão do regime nazista.

<sup>61</sup> Cf. ROMERAL, Fernando Millán. **Paz y amor por la paz**: una conferencia profética del Beato Tito Brandsma. Dez. 2020. Disponível em: <https://www.titusbrandsmateksten.nl/paz-y-amor-por-la-paz-una-conferencia-profetica/>. Acesso em: 30. out. 2024.

<sup>62</sup> Pode-se conferir a matéria no jornal local em: **STADSNIEUWS**: provinciale staten van Gelderland. Arnhemsche Courant, Arnhem, 11 nov. 1932. Disponível em: <https://www.delpher.nl/nl/kranten/view?coll=ddd&identificer=MMKB08:000108688:mpeg21:a0048>. Acesso em: 30 out. 2024.

[paz] no decorrer do texto. O texto é predominantemente dissertativo-expositivo. Brandsma expõe sua visão sobre a paz, apresentando argumentos, reflexões e fatos históricos para sustentar seu argumento. O foco é em informar e argumentar de maneira lógica sobre o tema da paz, a guerra e suas causas, bem como o papel da religião e da sociedade nesse contexto. A exposição é clara e estruturada, com um tom formal.

O discurso principal do texto é *indireto*, no qual Brandsma expõe suas considerações sobre a paz, sem necessariamente citar diálogos de outros personagens ou discursos diretos. Há, porém, momentos de discurso *direto*, como na citação das palavras de Cristo, que são inseridas para enfatizar pontos essenciais: “A paz seja convosco. Eu dou-vos a minha paz, não vo-la dou como o mundo a dá” (Brandsma, 2023, p. 796) ou então: “Amai aqueles que vos odeiam, fazei bem àqueles que vos perseguem”. “Se fizerdes o bem a quem o fazem, que mérito há nisso? Assim fazem os pagãos. Mas eu vos digo que fazeis o bem também àqueles que vos fazem mal”<sup>63</sup> (Brandsma, 2023, p. 802).

O texto não segue uma narrativa tradicional de acontecimentos, personagens e cenários (como no gênero narrativo). Ao contrário, a linha argumentativa é construída por meio de uma exposição lógica. A estrutura, por isso, é muito mais orientada ao desenvolvimento de ideias e conceitos, em vez de uma história com trama e resolução. A escrita pode ser considerada uma espécie de *monólogo interior* em que o autor organiza seus pensamentos sobre a paz de maneira contínua e fluida, compartilhando suas convicções e dilemas. Não se trata de um *fluxo de consciência* no sentido literário estrito, já que o pensamento é mais ordenado e não apresenta as características fragmentadas típicas dessa técnica.

A estrutura argumentativa dispõe-se da seguinte maneira: a) Introdução: O autor apresenta a motivação para o discurso, a necessidade de se falar sobre a paz em um contexto de guerra; b) Desenvolvimento: Brandsma constrói seu argumento baseando-se em fatos históricos e na interpretação de eventos sociais e políticos. Ele também cita referências cristãs, especialmente a mensagem de Jesus, para consolidar seu argumento e c) Conclusão: O texto sugere que a verdadeira paz só pode ser alcançada quando houver uma mudança radical na sociedade, com um comprometimento com o amor, o serviço ao próximo e a transformação das estruturas que promovem a guerra.

Quanto ao estilo e às características, pode-se dizer que o texto se assemelha a um *monólogo reflexivo*, onde o autor discorre sobre sua visão da paz, pondera sobre os obstáculos à sua concretização e critica a mentalidade vigente que perpetua a guerra. O texto é extenso e

---

<sup>63</sup> Cf. Mt 5,44

denso, com reflexões complexas que seguem um fluxo contínuo. Há o predomínio do discurso indireto, pois o autor discute suas ideias e expõe suas observações sem recorrer a diálogos diretos com outras personagens (exceto por breves momentos em que cita Jesus). Há momentos de *discurso direto*, principalmente ao citar Jesus, figuras históricas ou líderes religiosos e políticos. Essas citações são utilizadas para reforçar os pontos defendidos pelo autor e dar autoridade ao discurso. O tom do texto, por sua natureza e objetivo, é solene, reforçando, assim, a importância e a profundidade do tema. Embora extenso, *Vrede en Vredelievendheid*, segue um desenvolvimento linear, com transições claras entre as partes. Não há saltos repentinos de raciocínio ou mudanças bruscas de tópicos.

### 2.2.1.1 Resumo

Titus Brandsma, em *Vrede en Vredelievendheid*, discorre sobre a persistente busca pela paz em um mundo historicamente marcado por conflitos e tensões. O autor inicia abordando a contradição entre o desejo universal pela paz e a aparente inevitabilidade da guerra, que parece ser uma *wet in de geschiedenis* [lei da história]. Brandsma reconhece que, apesar de todos almejarem a paz, o medo de ser subjugado leva as nações a se armarem, gerando um ciclo de conflitos. Essa dinâmica, segundo o autor, é impulsionada por uma visão distorcida da paz. Ao longo do texto, Brandsma reflete sobre a responsabilidade coletiva pela guerra, apontando que a sociedade, como um todo, contribui para a perpetuação dos conflitos. Ele argumenta que o amor pela paz ainda não é pleno, pois, se fosse mais profundo e sincero, a humanidade não permitiria que as guerras se tornassem uma constante.

Se olharmos atentamente para os fatos, temos de reconhecer que todos nós, na sociedade em que vivemos e através dela, promovemos a guerra e somos, portanto, culpados por ela. O nosso amor pela paz ainda não era o verdadeiro amor bem ordenado. Quão melhor, mais perfeito, mais eficaz poderia ter sido o nosso amor pela paz. E se as pessoas tivessem realmente amado a paz com mais sinceridade e com uma visão mais correta, não com palavras, mas de fato, não seriam as possibilidades de guerra um pouco diferentes? (Brandsma, 2023, p.795).

Em sua visão, o verdadeiro amor pela paz exigiria uma reavaliação das estruturas sociais e políticas que fomentam o conflito. Desse momento em diante, o autor introduz a figura de Jesus como *Koning des Vredes* [Rei da Paz], cuja mensagem de amor e reconciliação é o alicerce para a construção da paz. Para o autor, a saudação de Cristo, “A paz seja convosco”, não é um gesto simbólico, mas uma orientação para o comportamento humano, sobretudo em tempos de desesperança e desilusão. Ele destaca que a mensagem de paz é frequentemente

ignorada ou mal compreendida, e por esse motivo a guerra se perpetua e a paz é vista como utópica ou inalcançável. Brandsma destaca, entretanto, que sempre houve e sempre haverá arautos da paz, indivíduos que, mesmo em meio ao caos, continuam a proclamar a importância da reconciliação.

Mas é notável como, ao longo de todos os séculos, os arautos da paz se ergueram sempre de novo, os pacificadores e os proclamadores da mensagem de paz. E mesmo que, após algum tempo, a sua voz se tenha perdido no tumulto emergente das batalhas, depois do horror da guerra veio a reflexão e a mensagem de paz ressoou novamente. Em todos os tempos e entre todos os povos, conhecemos esses arautos, esses apóstolos da paz. E, felizmente, também não faltam no nosso tempo. (Brandsma, 2023, p. 795)

Ele acredita que a mensagem de Jesus encontra especial relevo entre esses pacificadores, que veem na sua vida e nos seus ensinamentos um caminho para um mundo mais justo e pacífico. Entretanto, o autor também reconhece que muitos desses mensageiros da paz são silenciados ou ridicularizados por uma sociedade que valoriza mais o poder militar e a força.

*Vrede en Vredelievendheid* é uma crítica à sociedade moderna. Nele, Brandsma reflete sobre a natureza das relações humanas, marcadas pelo egoísmo e pelo interesse próprio, observando que a busca incessante pelo poder e pela segurança pessoal ou nacional leva as nações a se prepararem continuamente para a guerra. O autor lamenta que, em nome da autopreservação, as nações se tornem cada vez mais armadas, perpetuando o ciclo de violência. A guerra, para Brandsma, não é apenas o resultado de líderes ambiciosos ou de circunstâncias isoladas, mas uma consequência direta de uma mentalidade coletiva que valoriza o poder e a dominação.

À guerra seguiu-se a guerra e a paz que as nações, cansadas de lutar, concluem traz em si as sementes de novas guerras. Já faz dez anos, em todos os tipos de conferências internacionais, os delegados das nações têm trabalhado em pesquisas, nas mais sérias discussões sobre como reduzir as possibilidades de guerra. O resultado é triste e terrivelmente desencorajador. Por todo o lado se encontram as maiores dificuldades. Cada um luta pelo seu próprio interesse, mais ainda, pela sua própria preservação, e não se vê como é que esta luta de cada um por si poderia ser resolvida através da remoção das contradições. O mundo está organizado de tal forma que, se não lutarmos, seremos pisoteados e só a luta pode fazer avançar o homem. (Brandsma, 2023, p. 797).

Ele argumenta que a Primeira Guerra Mundial mostrou como a sociedade estava enraizada em uma lógica de luta e como essa mentalidade precisava ser revista. *Vrede en Vredelievendheid* chama a atenção para o fato de que, após a guerra, houve uma tentativa de promover a paz por meio de conferências e tratados, mas que essas iniciativas muitas vezes falharam porque as nações ainda estavam presas ao interesse próprio e à desconfiança mútua.

O autor também propõe soluções. Para ele, a paz só será possível se houver uma transformação radical da sociedade, onde o amor-próprio e a ganância sejam substituídos por uma verdadeira solidariedade e cooperação entre as pessoas e as nações. Ele acredita que, para que a paz se torne uma realidade duradoura, é necessário que os indivíduos e os líderes se comprometam com um novo espírito de justiça e amor, que transcenda os interesses pessoais e abrace o bem comum. Brandsma conclui reafirmando a importância da mensagem de Jesus como uma orientação para aqueles que desejam trabalhar pela paz.

A mensagem de paz de Cristo diz: “Amai aqueles que vos odeiam, fazei bem àqueles que vos perseguem [...]. Se fizerdes o bem somente a quem vos amam, que mérito há nisso? Assim fazem os pagãos. Mas eu vos digo que façais o bem também àqueles que vos fazem mal.”<sup>9</sup> Sei que, para muitos na sociedade atual, essa palavra é a voz de quem grita no deserto, mas para vós, que amais a paz, que compreendeis comigo que esta paz deve, em última análise, nascer da disposição dos muitos que constituem a comunidade das nações, posso vos fazer ouvir essa palavra de Cristo como uma indicação de certa forma radical, até mesmo difícil de pôr em prática, mas, no entanto, marcante, da direção que deve tomar o nosso trabalho pela paz. (Brandsma, 2023, p. 802).

Em *Vrede en Vredelievendheid*, Titus Brandsma apresenta uma reflexão sobre a relação entre a paz e a guerra, destacando a responsabilidade coletiva pela perpetuação dos conflitos e a necessidade de uma transformação moral e espiritual para alcançar a paz. O professor neerlandês sugere que a paz não é apenas uma questão de tratados ou desarmamento, mas de uma mudança no modo como as sociedades se estruturam e interagem. Para ele, a mensagem de Jesus é central nessa equação, oferecendo um caminho de esperança e reconciliação em um mundo marcado pela violência e pela divisão.

#### 2.2.1.2 Tese

A ideia central, central de *Vrede en Vredelievendheid* é a defesa da paz como uma transformação social e espiritual necessária, em oposição à visão comum de que a paz só pode ser alcançada pela força armada. Esse argumento parte do princípio de que a paz não é simplesmente a ausência de guerra, mas uma condição que envolve a reestruturação das atitudes sociais. Essa proposição se articula com o pensamento do autor, que se baseiam na visão cristã da paz como uma resposta espiritual e moral às tendências destrutivas da humanidade. A tese aqui apresentada por Brandsma representa uma proposta dentro da discussão sobre paz, por extrapolar as soluções políticas e militares ao propor uma transformação interna e moral da

sociedade. Na esteira do pensamento brandsminiano, essa visão se alinha com sua crença na capacidade transformadora da espiritualidade para superar o ciclo da violência.

O discurso de Brandsma apresenta uma dimensão política que desafia a repensar o conceito de paz dentro da sociedade e dos sistemas políticos vigentes. Em *Vrede en Vredelievendheid*, a paz é vista como uma questão política por envolver o modo como as sociedades se organizam, como os indivíduos e grupos interagem, e como as estruturas de poder influenciam essas interações. A paz não é apenas a ausência de guerra ou violência, mas uma condição que deve ser construída e mantida ativamente por meio de políticas que promovam a justiça e a equidade.

Um dos principais pontos levantados por Brandsma é a ideia de que o amor pela paz ainda não se traduziu em ações efetivas que poderiam impedir a guerra. Ele afirma que a sociedade está sob o *spreuk* [feitiço] de que quem quer a paz precisa se armar para ganhar a guerra.

Vivemos ainda demasiado sob o feitiço de que aquele que quer a paz tem de se armar de forma a poder ganhar uma guerra. E quando os povos estão armados - tão armados que pensam que podem ganhar uma guerra - esse sentimento de poder é o mais forte incentivo para fazer valer o que é considerado o seu direito pela força das armas, ou seja, da forma mais horrível, e para o fazer reconhecer. Assim, sob o pretexto de trabalhar para a paz, foi preparada a maior guerra (Brandsma, 2023, p. 795).

Este argumento reflete uma crítica aos Estados que priorizam seus interesses por meio do poder militar. Ao descrever o contínuo armamento das nações, Brandsma expõe a falência das políticas de paz baseadas no medo e na coerção. A política tradicional, que se concentra em manter o poder e proteger interesses nacionais à força, falha em criar as condições para uma paz duradoura, porque, como ele observa, a paz resultante de tais políticas contém “as sementes de novas guerras”.

Nosso autor propõe uma abordagem política para a paz que vai além da diplomacia tradicional e do controle militar. Ele sugere que a paz verdadeira só pode ser alcançada por meio de uma reforma social radical. Isso significa reestruturar a sociedade para eliminar as raízes da guerra, como o egoísmo, a ganância e a luta pelo poder. Este ponto é essencialmente político, pois trata da forma como as sociedades lidam com os recursos, o poder e a justiça.

Mais uma vez, a nossa ação de paz deve se assentar na reforma da sociedade. Na sociedade, os princípios sólidos do amor e do perdão têm de voltar a florescer e a ser praticados universalmente.

Parece duro e pede quase algo impossível, oferecer a outra face para um segundo golpe no rosto, muitos até pensarão que é uma loucura, mas como uma vez o Bispo Espiridião na corte imperial de Constantinopla, por um cortesão assim insultado

praticou prontamente o mandamento do Senhor e assim desarmou para sempre o seu ofensor, deveria haver ainda alguns na nossa sociedade que demonstrassem, por um perdão tão heroico, que há as chamadas loucuras, que são mais eficazes do que todas as espécies de palavras, às quais nenhuma ação corresponde. Compreendamos que a adaptação eterna aos pontos de vista da época não nos leva a lado nenhum. Só quando compreendermos isto é que se poderá efetuar uma reforma da sociedade, suficientemente radical para manter a guerra fora do mundo (Brandsma, 2023, p. 803).

A guerra, para Brandsma, não é apenas o resultado de disputas entre nações, mas o produto de uma sociedade doente que promove o conflito em todos os níveis: entre classes, grupos econômicos e nações. Portanto, para que haja paz, é necessária uma transformação da própria sociedade, um esforço para criar uma “vida social mais saudável” onde a cooperação e o serviço ao outro substituam o egoísmo e a competição desenfreada. Sua percepção implica uma política da paz enraizada na solidariedade e no bem comum. Ele reconhece que esse caminho exige uma reeducação social e política e uma reavaliação dos valores que sustentam a organização política.

Em *Vrede en Vredelievendheid*, Brandsma relaciona a sua visão de paz à mensagem de Jesus, o “Rei da Paz”. Ele sugere que a ênfase no perdão, o amor ao próximo e a rejeição da violência, defendidas por Jesus, oferecem um modelo político radicalmente diferente do modelo vigente. Esta percepção cristã de paz é uma proposta política efetiva. Para Brandsma, a paz exige que a sociedade funcione com base na justiça e no respeito mútuo, o que implica uma redistribuição do poder e uma nova forma de organização política. Ele critica os cristãos que, embora proclamem seguir a mensagem de Cristo, não têm a coragem de agir como “apóstolos da paz” no cenário político.

Se queremos manter a praga da guerra fora destas regiões, temos de abrir as portas de novo a estes dois pensamentos: o amor e o perdão entre o nosso povo neerlandês e, a partir daí, entre os povos vizinhos. Só eles podem ainda salvar a sociedade doente, quase insana. É como se o nosso mundo civilizado estivesse sendo arrastado para a sua ruína, como que pela força, dos próprios princípios em que se apoia como causa do seu progresso. Que se reflita a seu tempo (Brandsma, 2023, p. 803).

Ou ainda:

Pode ser verdade que os ensinamentos de Cristo afetam o mais radicalmente possível aquilo que conduz à guerra na sociedade, mas mesmo aqueles que o seguem mais de perto e se dizem filhos da sua Igreja têm de reconhecer - e eu concordo com eles - que praticamos muito pouco - muitas vezes menos do que aqueles que se encontram fora das fileiras cristãs - a lição que Cristo deu ao mundo através da sua mensagem de paz. Também a nós falta a coragem de sermos apóstolos da paz no sentido pleno da palavra (Brandsma, 2023, p. 800).

Embora *Vrede en Vredelievendheid* tenha sido proferido no contexto do pós-Primeira Guerra Mundial, suas reflexões permanecem extremamente relevantes nos desafios políticos contemporâneos. As tensões entre as grandes potências, o aumento do nacionalismo, a desigualdade econômica global e as urgências ambientais atuais são todas manifestações de um sistema político que, como ele argumenta, é incapaz de promover a paz verdadeira. Em seu discurso, Brandsma sugere que a paz não pode ser apenas um ideal, mas deve ser o resultado de um esforço deliberado para reestruturar nossas instituições e práticas políticas de maneira a promover o bem comum.

### 2.2.2 Principais conceitos

Titus Brandsma, em seu discurso *Vrede en Vredelievendheid*, aborda temas fundamentais sobre a paz, a guerra e a sociedade, alguns dos principais conceitos que poderíamos destacar são: *wet in de geschiedenis* [lei da história]; *schuld van ons* [culpa coletiva] e *vredelievendheid* [amor à paz].

Um dos primeiros conceitos-chave apresentados é a *wet in de geschiedenis* [lei da história] que parece predestinar a humanidade à guerra. O autor menciona que muitos acreditam ser uma regra histórica inevitável que a guerra suceda a guerra, o que gera uma espécie de fatalismo coletivo. A noção de “lei da história” refere-se à percepção de que os conflitos armados são uma parte integrante da humanidade. Brandsma, no entanto, contesta essa visão, sugerindo que essa “lei” não é intrínseca, mas uma disposição humana que pode ser modificada. Este conceito choca-se diretamente com a noção de determinismo histórico.

Outro conceito importante que deve ser sublinhado é o de *schuld van ons* [culpa coletiva]. Brandsma argumenta que todos os membros da sociedade são, de alguma forma, responsáveis pela guerra. Ele sugere que, mesmo aqueles que professam amar a paz, muitas vezes não o fazem de maneira eficaz. A culpa pela guerra, portanto, não recai apenas sobre os líderes políticos, mas sobre a sociedade como um todo, que falha em promover um verdadeiro amor pela paz. Concomitante, Brandsma discute o *vredelievendheid* [amor à paz], contrastando-o com o que chama de amor imperfeito ou ineficaz. Para o autor, muitos dizem aspirar a paz, mas esse desejo muitas vezes não se traduz em ações concretas. O “amor à paz” implica em uma ação robusta e orientada pela justiça que visa a transformação social.

Titus Brandsma argumenta em seu discurso que a guerra nasce de uma sociedade desajustada, onde o egoísmo e a ganância dominam as relações humanas. Ele propõe que, para, efetivamente, acabar com a guerra, é necessária uma reforma social que valorize a cooperação,

a justiça e o serviço mútuo, em vez de interesses próprios e lutas de poder. Tal reforma deve basear-se na “mensagem de paz de Cristo”. A diferença que o autor pontua é que essa paz não é dada “como o mundo a dá” — ou seja, não é uma paz calcada em acordos temporários ou tratados, mas uma paz enraizada no amor e na justiça.

Para ele, alcançar a paz requer uma mudança de mentalidade, começando nas pessoas e estendendo-se aos governos, onde o bem comum prevaleça sobre o interesse próprio. Nessa perspectiva, identifica-se a dimensão política de seu discurso, pois a paz é vista como um compromisso coletivo e constante com o bem-estar da comunidade. Este espírito de paz implica na transformação das motivações individuais e coletivas, sendo visto pelo autor como o caminho mais adequado para evitar futuros conflitos. Brandsma defende uma paz ativa que envolva esforço contínuo para transformar as estruturas sociais e econômicas que levam ao conflito.

O próximo tópico, intitulado Dimensão antropológica: Discurso *Godsbegrip* [Conceito de Deus], visa acrescentar à dimensão kenótica uma perspectiva antropológica, fundamental para a formulação de uma mística em Titus Brandsma.

### **2.3 Dimensão antropológica: Discurso *Godsbegrip* [Conceito de Deus]**

Titus Brandsma, em *Godsbegrip* [Conceito de Deus, 1932], oferece aos seus interlocutores uma reflexão sobre as transformações do conceito de Deus ao longo da história. Embora, em um primeiro momento, o destaque esteja na compreensão teológica, há, de forma sutil, uma dimensão antropológica que subjaz todo o discurso. Essa dimensão expressa o trabalho pessoal e coletivo da humanidade na busca por sentido, não apenas no âmbito religioso, mas nas relações humanas e no processo de construção da própria identidade. Brandsma argumenta que o conceito de Deus não é estático, mas sim algo que se transforma e se aperfeiçoa conforme as necessidades e compreensões de cada época. Essa perspectiva sugere que Deus, ou a ideia de Deus, é moldada pela consciência humana e pelos desafios culturais e filosóficos de cada tempo. Tal ideia denota que o ser humano desempenha um papel ativo na interpretação e no entendimento de Deus.

*Godsbegrip* é um discurso em 1932 realizado por ocasião do *Dies Natalis*<sup>64</sup> da *Katholieke Universiteit Nijmegen* - hoje conhecida como *Radboud Universiteit*. Nele são

---

<sup>64</sup> O *Dies Natalis* é uma tradição mantida por muitas instituições de ensino superior ao redor do mundo. Trata-se da celebração anual que marca o aniversário da instituição. É a ocasião para refletir sobre seus valores, missão e seu papel na sociedade. Durante o *Dies Natalis*, há discursos de figuras importantes, como o *Rector Magníficus*, bem como palestras e discussões que tratam de questões contemporâneas, filosóficas e científicas.

abordadas diferentes concepções de Deus ao longo da história, que são conectadas às, cada vez mais aceleradas, transformações culturais e intelectuais da Europa no início do século XX. O discurso proferido por Titus Brandsma, então recém nomeado *Rector Magníficus* (1932-1934), reflete uma síntese entre os ideais da Universidade e o papel do pensamento católico no mundo moderno. Sua peça sobre o conceito de Deus foi proferida em um momento de intensas mudanças na sociedade europeia, caracterizadas pela crescente secularização, pelo avanço das ciências e o fortalecimento de ideologias<sup>65</sup> que se opunham às tradições religiosas. Em *Godsbegrip*, Brandsma estabelece um contraponto às visões que buscavam dissociar religião e vida pública e intelectual.

Pode-se dizer que a escolha deste tema para o *Dies Natalis* sintonizava-se com a própria missão da universidade, fundada em 1923 para promover a emancipação dos católicos nos Países Baixos. Em um país de maioria protestante, a universidade tinha por objetivo oferecer aos católicos um espaço acadêmico onde a fé pudesse coexistir com a razão. A reflexão proposta sobre a relação entre Deus e o pensamento humano correspondia com esse ideal, apresentando a religião como uma lente através da qual o conhecimento racional e a fé poderiam ser compreendidos mais profundamente. Brandsma reafirmava o propósito da universidade como um espaço onde essas duas esferas pudessem se enriquecer mutuamente, mesmo em tempos de crise e transformação cultural.

Analisaremos a meditação procurando destacar a dimensão antropológica subjacente a ela. A abordagem consistirá em uma descrição do contexto da obra, partindo para sua estrutura, depois um resumo e, por fim, a identificação da tese e dos principais conceitos abordados.

### 2.3.1 Estrutura

A estrutura argumentativa que Titus Brandsma utiliza em *Godsbegrip* segue um estilo *dissertativo-expositivo*, no qual o autor expõe e defende seus argumentos sobre o desenvolvimento da concepção de Deus, com foco na análise da evolução da imagem divina (*Godsbeeld*) ao longo do tempo. De maneira metódica, Brandsma organiza suas ideias,

---

<sup>65</sup> No início do século XX, a Europa vivia um período de intensas transformações políticas, sociais e culturais. Esse contexto foi marcado pelo surgimento e consolidação de diversas ideologias que desafiavam as tradições religiosas, principalmente o cristianismo. Entre as principais ideologias que se opunham às tradições religiosas estavam o secularismo, o marxismo, o liberalismo, o positivismo e o existencialismo. Essas ideologias desafiavam as tradições religiosas ao sugerirem que a moral, o conhecimento e o sentido da vida poderiam ser compreendidos sem a necessidade da fé em Deus. Ao contestarem a autoridade religiosa e seu papel na vida pública, essas correntes de pensamento contribuíram para a crescente secularização da sociedade europeia. No início do século XX, a fé cristã, que antes moldava as normas sociais e os sistemas de conhecimento, passou a ser uma das muitas vozes em um coro cada vez mais pluralista e secular.

oferecendo uma visão crítica e detalhada das mudanças históricas no conceito de Deus, ao mesmo tempo em que argumenta que essa imagem precisa ser ajustada para atender às necessidades contemporâneas.

Como a imagem de Deus se obscureceu tanto que muitos não são mais tocados por ela? É uma falha somente do lado deles? Ou há algo que devemos fazer para fazê-la brilhar mais claramente sobre o mundo e podemos ter esperança de que um estudo do conceito de Deus aliviará ao menos essa maior de todas as necessidades? (Brandsma, 1932, tradução nossa<sup>66</sup>).

Pode-se observar o uso do discurso direto, predominante em todo o texto, nela o autor questiona seus interlocutores provocando-os uma reflexão sobre a clareza da imagem de Deus no contexto moderno. Brandsma discute as transformações da imagem de Deus e a necessidade de renovar essa imagem para que ela seja compreendida no contexto atual. A escolha pelo discurso direto permite que o autor se comunique claramente, de forma acessível e explícita, mesmo lançando mão de uma linguagem formal, excessivamente zelosa e com um largo uso de conceitos filosóficos.

O núcleo do discurso é a ideia da imagem de Deus, que nosso autor descreve como um conceito em constante transformação ao longo da história. Ele explora desde a figura poderosa e protetora de Deus, “Em uma palavra, Deus é poder [8] e majestade, que entronizado nas alturas do Paraíso, mas cujo reino também está neste mundo, onde Ele tem seus eleitos, que Ele guia e protege”; até uma entidade mais interiorizada e filosófica. “Deus voltou a ser visto mais como objeto do intelecto, como mestre da verdade. (Brandsma, 1932)<sup>67</sup>. Além disso, defende que devemos considerar três aspectos modernos no desenvolvimento desse pensamento: um maior entendimento metafísico, o caráter intuitivo e pragmático. A metafísica busca uma compreensão além do mundo visível, “[...] por trás do visível, se busca e descobre o invisível [...] por trás dos fenômenos, procura-se uma concepção do ser, que escapa à percepção real, mas é conhecido como objeto de uma capacidade que transcende os sentidos” (Brandsma, 1932,

---

<sup>66</sup>Hoe is het Godsbeeld zoo verduisterd, dat zoovelen er niet meer door getroffen worden? Is daar tekort alleen aan hunne zijde? Of wordt er iets van ons gevraagd om het weer in helderder licht te doen stralen over de wereld en mogen wij de hoop hebben, dat een studie van het Godsbegrip dezen grootsten aller nooden tenminste lenigen zal?

<sup>67</sup> “In één woord, God is macht [8] en majesteit, die hoog in de Hemelen troont, maar wiens rijk ook op deze wereld is, waar Hij zijn uitverkorenen heeft, die Hij leidt en beschermt”; “God werd weer meer gezien als voorwerp van het verstand, als verlichter en leeraar der waarheid.”(tradução nossa)

tradução nossa<sup>68</sup>). O caráter intuitivo revela verdades que não podem ser provadas pela razão, nas palavras de Brandsma (1932, tradução nossa<sup>69</sup>):

[...] o valor que é novamente atribuído à natureza humana na medida em que, por sua própria essência e natureza, é conduzida com uma certa espontaneidade a aceitar verdades que a razão não comprova, cujas bases são vistas apenas vagamente, mas que o ser humano está consciente de possuir e conhecer como algo factual, como uma verdade, dada pela própria natureza e revelada em seu próprio fato de conhecimento.

O aspecto pragmático valoriza o que se manifesta na prática. Para Brandsma, o ser humano revela em suas ações a verdade, pois ele é mais que uma mera capacidade cognitiva. Segundo o *Rector Magníficus*, o ser humano

é conduzido em suas ações à revelação e manifestação da verdade. A verdade, embora não seja imediatamente cognoscível pela razão, não é um bem inatingível para o ser humano, pois sua natureza, orientada para a verdade, faz com que ele a vivencie e expresse, revelando-se cada vez mais em sua ação enobrecedora na cultura em desenvolvimento (Brandsma, 1932, tradução nossa<sup>70</sup>).

Brandsma destaca a necessidade de integrar a compreensão de Deus com a prática ética, enfatizando que virtude e contemplação são elementos essenciais desse processo. Sua abordagem une reflexão espiritual e ação moral, demonstrando que o conhecimento de Deus não pode ser desvinculado de ética e de um real comprometimento com o bem.

O texto mantém uma linha argumentativa clara e coesa, conduzindo o leitor por um percurso lógico. Há uma sequência de um conceito para o seguinte, criando, dessa forma, uma progressão no desenvolvimento do pensamento que permite um aprofundamento da proposta do autor. Ao lançar mão do discurso direto para expor os temas propostos, Brandsma torna o conteúdo acessível e provocativo, facilitando o entendimento dos argumentos teológicos e éticos de seu pensamento. Dessa forma, *Godsbegrip* [Conceito de Deus] conduz o interlocutor a refletir sobre sua própria relação com a fé e a prática moral no contexto moderno.

---

<sup>68</sup> [...] achter het zichtbaar waarneembare het onzichtbare wordt nagespeurd en ontdekt, [...] achter de verschijnselen gezocht wordt naar een voorstelling van het wezen, dat aan de eigenlijke waarneming ontsnappend gekend wordt als voorwerp van een boven de zinnen uitgaand vermogen.

<sup>69</sup> [...] de waarde, welke hierbij weder aan de menselijke natuur wordt toegekend in zooverre deze uit haar aard en wezen met een zekere spontaneiteit gebracht wordt tot de aannahme der waarheden, welke de rede niet bewijst, waarvan de gronden niet dan vaag worden gezien, maar welke de mensch zich bewust is te bezitten en te kennen als iets feitelijks, als een waarheid, in en door de natuur zelve gegeven en in haar kenfeit tot openbaring gebracht.

<sup>70</sup> wordt hij in zijn daden tot openbaring en kenbaarmaking van de waarheid geleid. De waarheid voor het verstand onmiddellijk niet kenbaar is toch voor den mensch geen onbereikbaar bezit, omdat zijn natuur op de waarheid ingesteld hem de waarheid doet beleven en uitleven en zich in haar veredelende werking voortdurend sterker in de voortschrijdende cultuur openbaart.

### 2.3.1.1 *Resumo*

Titus Brandsma inicia seu discurso sobre o conceito de Deus destacando que, apesar dos avanços em diversas áreas, há uma crescente tendência de afastamento do ser humano moderno de Deus. Ele questiona como a imagem de Deus se obscureceu e sugere que é responsabilidade dos cristãos não apenas defender, mas também renovar a compreensão de Deus.

Entre as muitas perguntas que faço a mim mesmo, nenhuma me ocupa mais do que o enigma de que o ser humano desenvolvido, orgulhoso e convicto de seu progresso, se afasta de Deus em tão grande número. É perturbador que, em nossa época de tão grande progresso em diversas áreas, enfrentemos uma desonra e negação de Deus que continuam a crescer descontroladas como uma doença contagiosa. Como a imagem de Deus se obscureceu tanto que muitos não são mais tocados por ela? É uma falha somente do lado deles? (Brandsma, 1932, tradução nossa<sup>71</sup>).

Com isso, ele propõe que essa renovação deve adaptar o conceito de Deus à cultura atual, tornando-o mais acessível e atrativo.

Brandsma identifica os períodos históricos no desenvolvimento dessa imagem e reflete sobre sua evolução ao longo dos séculos. Ele reconhece que o esboço realizado não é completo, mas, com ele, pretende criar uma visão geral da evolução dos conceitos. Ele compara as representações históricas de Deus a reproduções em preto e branco de uma obra-prima colorida. A imagem de Deus se desenvolve com o tempo, com novas representações surgindo em resposta às antigas, substituindo-as ou aprimorando-as.

Segundo ele, cada nova concepção tende a adaptar-se às necessidades e tendências do momento histórico. A mudança contínua das imagens de Deus reflete as necessidades e demandas de cada época que devem atentar-se para evitar o unilateralismo – a imposição de uma única imagem de Deus, por exemplo os movimentos ultraconservadores que identificam apenas a sua própria concepção de Deus como legítima.

A questão central do discurso de Brandsma é qual imagem de Deus é necessária para o tempo presente. A peça sugere que a natureza humana tende a buscar e encontrar exatamente o que precisa para seu desenvolvimento, e que o fenômeno da reação histórica revela que o que é negligenciado em uma época surge como uma necessidade em outra. A ideia de que a natureza possui uma capacidade regenerativa é enfatizada, e a confiança nos processos naturais é vista como uma forma de reconhecer as leis e mecanismos que regem o mundo físico, funcionando

---

<sup>71</sup>Onder de vele vragen, welke ik mijzelven stel, houdt wel geen mij meer bezig dan het raadsel, dat de zich ontwikkelende mensch, prat en fier op zijn vooruitgang, zich in zoo grooten getale afkeert van God. Ontstellend is het, dat wij in onzen tijd van zoo grooten vooruitgang op allerlei gebied staan voor een, als een besmettelijke ziekte voortwoekerende Godsontteering en Godsontkenning. Hoe is het Godsbeeld zoo verduisterd, dat zoovelen er niet meer door getroffen worden? Is daar tekort alleen aan hunne zijde?

como uma força autônoma (Deus). Para que a imagem de Deus seja relevante para os tempos atuais, ela deve incorporar três aspectos do pensamento moderno: a busca por um entendimento metafísico que vai além dos fenômenos visíveis; o caráter intuitivo do conhecimento humano que revela verdades que a razão não pode comprovar; e o pensamento pragmatista que valoriza a verdade revelada através da ação humana.

Além disso, o texto menciona uma mudança de orientação em relação ao pensamento, que se volta menos para o subjetivo e mais para o objetivo, refletindo maior compreensão da interdependência e do social. A crítica ao *egoísmo coletivo* e a busca por uma objetividade maior são destacadas, embora ainda haja desafios na economia e na política para refletir essa mudança de forma mais eficaz. A esperança de superar o caos é atribuída à capacidade histórica da natureza humana de encontrar soluções, mesmo sem um caminho claro. A confiança na natureza humana é, em última instância, uma confiança em Deus, que se revela através da natureza e da história.

O autor sugere que a imagem de Deus deve ser entendida através da manifestação das virtudes teologais, a saber: fé, esperança e caridade (amor). Essas virtudes refletem a influência de princípios éticos e contribuem para uma visão de Deus que se manifesta na vida e no agir humano. O discurso contém certo otimismo sobre o renascimento da filosofia aristotélica e tomista, que reforça a imagem de Deus e valoriza a capacidade de abstração do intelecto.

Brandsma explora a importância da visão abstrata e da contemplação de Deus, argumentando que essa capacidade de abstração deve nos levar à contemplação de Deus, que é a fonte da felicidade. Apesar do impulso metafísico e intuitivo, buscar uma imagem mais clara de Deus deve ser um esforço contínuo de todos, especialmente para filósofos e teólogos.

O discurso também destaca o papel das instituições acadêmicas na promoção de uma compreensão rigorosa e científica sobre a ideia de Deus, alertando, ao mesmo tempo, para o risco de abordagens superficiais ou meramente exteriores à religiosidade. Além disso, faz referência à figura da Virgem Maria como um exemplo de profunda espiritualidade, sugerindo que, seguindo seu modelo, as pessoas podem buscar uma vida de maior conexão com o sagrado. A contemplação de Deus, nesse sentido, é apresentada como uma busca contínua que pode influenciar ações e fortalecer a relação com o divino.

### 2.3.1.2 Tese

O núcleo do discurso de Brandsma é que o conceito de Deus deve ser traduzido e renovado para responder às necessidades e características de cada época, para isso ele dispõe

de argumentos, dentre eles o da evolução histórica da imagem de Deus. Esse argumento destaca como a imagem de Deus mudou ao longo dos séculos e sugere que cada época apresenta novas necessidades e desafios que moldam a percepção de Deus, e que é necessário adaptar, ou melhor, traduzir o conceito de Deus às circunstâncias contemporâneas para que ela continue a ter relevância e ser significativo para a sociedade.

O segundo argumento decorre do primeiro, trata-se da necessidade de renovação dessa imagem de Deus. Ela não deve ser apenas defendida, mas renovada para se tornar acessível e atrativa para o mundo. Deve-se adaptar a concepção de Deus às tendências atuais do pensamento por intermédio do entendimento metafísico, do conhecimento intuitivo e da ação pragmatista. A abstração e a contemplação também são argumentos utilizados por Brandsma que destaca a importância da busca por uma compreensão mais profunda e clara de Deus, para isso ele resgata a filosofia aristotélica e tomista. Tal compreensão nova de Deus deve adquirir contornos éticos ao transformar o agir humano na vida cotidiana.

À medida que a imagem de Deus se modifica objetivamente, uma modificação correspondente ocorre subjetivamente nas funções do nosso poder de conhecimento. E agora há uma circunstância encorajadora — que, aliás, não está dissociada do desenvolvimento do pensamento delineado acima em linhas gerais — de que há uma mudança na valorização do poder de conhecimento e, mais do que em séculos passados, a concepção aristotélica, adotada e desenvolvida de forma tão harmoniosa na filosofia tomista, ganha terreno e exige reconhecimento, ou seja, que em nosso conhecimento intelectual trabalhamos abstratamente, e que a correta compreensão da capacidade de abstração [28] nos revela a maior glória de nosso intelecto. Há uma satisfação particular com o glorioso renascimento da filosofia aristotélica e, com ela, da filosofia tomista, pois contribui de maneira radical e eficaz para o desenvolvimento da imagem de Deus delineada acima e o promove. Uma coisa está conectada à outra, e poderíamos falar de uma interação. O que tem maior significado na teoria do conhecimento tomista do que a elevada valorização da capacidade de abstração? (Brandsma, 1932, tradução nossa<sup>72</sup>).

Pode-se afirmar que a tese de Brandsma reflete uma resposta ao problema do crescente afastamento da humanidade moderna de Deus e propõe uma abordagem dentro da discussão acadêmica e teológica. O autor não apenas revisita a evolução histórica da imagem de Deus,

---

<sup>72</sup> Naarmate objectief het Godsbeeld wijziging vertoont, beantwoordt daar subjectief ook een wijziging aan van de functien van ons kenvermogen. En nu is het een verblijdende omstandigheid — ze staat overigens niet los van de ontwikkeling der gedachte boven in heel enkele lijnen geschetst — dat er een kentering is in de waardeering van het kenvermogen en meer dan eeuwen lang de Aristotelische opvatting, in de Thomistische wijsbegeerte op zoo harmonische wijze overgenomen en ontwikkeld, zich baan breekt en erkenning vraagt, dat nl. wij in onze verstandelijke kennis abstractief te werk gaan en het abstractie-vermogen juist [28] begrepen ons de grootste heerlijkheid van ons verstand openbaart. Er is een bijzondere verheugenis over den luisterrijken weder-opbloei van de Aristotelische en daarmede van de Thomistische wijsbegeerte, dat zij de verdere ontplooiing van het boven geschetste Godsbeeld op zoo radicale en doeltreffende wijze te hulp komt en bevordert. Het eene hangt met het andere samen en we zouden kunnen spreken van een wisselwerking. Wat is in de Thomistische kenleer van meer beteekenis dan hooge waardeering van het abstractie-vermogen.

mas também sugere um caminho que abarca tanto a razão, representada nas tendências intelectuais contemporâneas quanto a fé.

A proposta apresentada por Brandsma em *Godsbegrip* é inovadora na medida em que combina elementos teológicos com os modernos ao incorporar abstração, intuição e pragmatismo. E, ao introduzir a ideia de que a compreensão de Deus deve ser uma força prática que transforma a vida das pessoas, integra a contemplação com a ação.

Dentro de uma concepção mais ampla da obra de Titus Brandsma, essa tese se articula com suas preocupações sobre a relevância e a prática da fé cristã em um mundo em transformação. Brandsma, com certa frequência, aborda a necessidade de adaptar a teologia e a prática religiosa às mudanças culturais e sociais, e sua proposta de renovação da imagem de Deus vai ao encontro da preocupação de tornar a fé mais acessível e significativa para a sociedade contemporânea.

### 2.3.2 Principais conceitos

Titus Brandsma utiliza alguns conceitos-chave em *Godsbegrip*, conhecê-los faz com que tenhamos uma melhor compreensão de seu pensamento e de seus argumentos. Dentre eles podemos destacar o conceito de *collectief egoïsme* [egoísmo coletivo], *eenzijdigheid* [unilateralismo], *abstractie-vermogen* [capacidade de abstração], *schouwing/beschouwing/aanschouwing* [contemplação], *dialética entre imanência e transcendência*, *gemeenschap* [comunhão] e *verandering* [transformação].

*Collectief egoïsme* [egoísmo coletivo] constitui-se de uma crítica à tendência humana de transformar a religião em uma ferramenta de poder ou interesse coletivo, dissociando-a de seu sentido espiritual. Para Brandsma, muitas vezes, a fé é instrumentalizada para servir aos interesses de uma comunidade específica ou de instituições. Esse fenômeno leva a uma distorção da religião, onde a dimensão comunitária se sobrepõe à espiritual, transformando-se em uma força de segregação ou de preservação de privilégios e, conseqüentemente, fomentando a divisão e a exclusão.

*Eenzijdigheid* [unilateralismo] diz respeito à abordagem simplista e reducionista da fé. Brandsma alerta que compreender Deus por apenas uma perspectiva resulta em uma visão limitada e fragmentada da realidade. Nosso autor sugere que um entendimento verdadeiro deve ser multilateral, integrando diferentes dimensões da experiência humana: racionalidade, emoção, religião, cultura, mística. O unilateralismo obstrui o diálogo inter-religioso e interfilosófico, criando fronteiras que separam diferentes tradições e perspectivas.

*Abstractie-vermogen* [capacidade de abstração] refere-se ao perigo de reduzir o entendimento de Deus a ideias filosóficas ou conceitos teóricos desvinculados da realidade concreta. Brandsma reconhece a importância da reflexão teológica e filosófica, mas alerta que a excessiva abstração pode afastar as pessoas da vivência direta da fé. Para ele, Deus não deve ser compreendido apenas como um conceito impessoal, mas como uma realidade que se manifesta no cotidiano, na história e na vida das pessoas.

*Schouwing/beschouwing/aanschouwing* [contemplação]<sup>73</sup> é o caminho para uma experiência transformadora e mais profunda do divino. Ela envolve um processo de interiorização e de busca pela presença de Deus na vida pessoal e comunitária. Diferente da abstração, que tende a distanciar o indivíduo da realidade, a contemplação é uma prática que conecta o ser humano com o divino de maneira integral, influenciando diretamente suas ações e relações com o mundo. Brandsma sugere que, através da contemplação, as pessoas podem superar o egoísmo coletivo e o unilateralismo, encontrando um equilíbrio entre as dimensões privada e pública da fé.

*Dialética entre imanência e transcendência*, neste conceito, Brandsma sugere que uma compreensão mais adequada de Deus deve equilibrar a ideia de Deus (teoria) como uma realidade transcendente, que está além do mundo, e imanente (prática), presente na vida cotidiana. Esse equilíbrio evita tanto o perigo da abstração quanto o do materialismo religioso. Embora não explicitamente mencionado como conceito-chave, a ideia de *Gemeenschap* [comunhão] é igualmente relevante no discurso de Brandsma. O autor defende uma fé que agrega, que promove a partilha de experiências e a construção de uma comunidade baseada no amor e no diálogo. Essa comunhão se contrapõe ao *egoísmo coletivo*, pois visa ao bem comum, e não aos interesses restritos de um grupo. *Verandering* [transformação] é um conceito que permeia a ideia de contemplação. Ele sugere que a busca por Deus é um processo contínuo de autotransformação. Brandsma acredita que a fé deve transformar o ser humano em suas ações cotidianas, levando-o a um compromisso ético e social que transcenda o individualismo.

---

<sup>73</sup>Em nosso trabalho, optamos por traduzir *schouwing*, *beschouwing* e *aanschouwing* como “contemplação”, a escolha que consideramos mais adequada dentro do texto, entretanto há distinções entre elas que caberiam nesta nota. *Schouwing* possui um sentido mais abstrato (espiritual ou metafísico) de “contemplar”. É quando o objeto contemplado *mostra-se* ou *revela-se*. Essa palavra pode comportar a ideia de um insight intuitivo. Deriva do verbo *schouwen*, que significa “ver”. Seu uso é mais frequente em textos filosóficos, teológicos ou místicos. *Beschouwing* está mais relacionado à “observação reflexiva” ou “consideração”, onde o ato de contemplar envolve uma análise crítica, avaliativa. Deriva de *beschouwen*, que significa “considerar” ou “observar” algo de forma reflexiva. O prefixo *be-* indica uma ação mais ativa e direcionada, ou seja, o sujeito está envolvido no ato de observar com uma análise crítica ou avaliação. *Aanschouwing* diz de uma “percepção visual”, sendo a experiência imediata do ato de ver algo com os próprios olhos. É mais concreto, remetendo à experiência sensorial de observação direta. Deriva de *aanschouwen*, que significa “observar diretamente”. O prefixo *aan-* sugere essa proximidade ou contato direto com o objeto, o que reforça a ideia de percepção visual imediata.

Pode-se considerar que conceito de Deus, tal como Brandsma o entende, não é um dado imutável entregue ao ser humano, mas algo a ser descoberto, reinterpretado e tornado compreensível (traduzido) em cada contexto histórico. Isso sugere um processo contínuo de reflexão e ação humanas, em que o ser humano não apenas recebe o sagrado, mas também participa ativamente de sua expressão e desenvolvimento. Brandsma não fala explicitamente sobre a dimensão antropológica em *Godsbegrip*, mas ao tratar da adaptação do conceito de Deus ao longo da história, o papel do humano nesse processo torna-se latente.

Antes de relacionar-se com o outro, o ser humano deve voltar-se para dentro de si mesmo, em um movimento de introspecção, de questionamento, de diálogo interno. É justamente nesse ponto que a antropologia subjacente ao discurso se evidencia: a compreensão de Deus passa pela compreensão de si e do papel que o ser humano desempenha no mundo. O processo de tornar o conceito de Deus compreensível reflete a necessidade de introspecção e de diálogo com o outro, demonstrando que a busca pelo divino está intrinsecamente ligada à construção de relações humanas mais profundas e autênticas.

No próximo capítulo, partindo das dimensões kenótica, antropológica e política e nas vivências de Titus Brandsma, proporemos caminhos para uma mística do cotidiano.

### 3 CAMINHOS DE UMA MÍSTICA NO COTIDIANO

Em um contexto em que as pessoas têm dificuldades de cultivar a espiritualidade e, particularmente, a experiência mística no cotidiano de suas vidas, este terceiro capítulo tem como objetivo aplicar ao dia a dia as três dimensões da mística para Titus Brandsma. Conforme abordadas no capítulo anterior, podemos compreender três dimensões místicas: kenótica, política e antropológica. Com o intuito de responder às necessidades atuais, iniciaremos o capítulo com uma breve descrição do cenário contemporâneo, o que permitirá ampliação e, ao mesmo tempo, maior clareza de qual realidade em que estamos nos referindo. Por isso, esse capítulo terá dois tópicos a mais em relação aos anteriores.

Com esse pressuposto, desenvolveremos as três ideias principais de como compreendemos algumas possibilidades de aplicação da mística de Titus Brandsma ao cotidiano de nossas vidas. Primeiramente, será abordado o tema da compaixão, que reflete a dimensão kenótica, o esvaziamento pleno de sentido e renovação da esperança. Em seguida, o serviço, que evoca a dimensão política, apontando para a importância das relações interpessoais e da vida comunitária. A interioridade, que remete à dimensão antropológica, trata-se de perspectiva de fortalecimento do mundo interior e de uma espiritualidade radicada em um sentido de vida. Por fim, é possível reeducar o olhar e desenvolver a mística no cotidiano? Pergunta que se transformou no cerne da última abordagem desse capítulo.

#### 3.1 Breve descrição do cenário contemporâneo

A contemporaneidade, cuja marca de maior proeminência é o avanço tecnológico<sup>74</sup> e a intensa conectividade, parece arrastar o ser humano em direção a um paradoxo existencial: quanto mais conectados estamos ao mundo externo, mais voltados estamos para nós mesmos.

Enrique Rojas<sup>75</sup>, em sua obra *El hombre light*, afirma que o ser humano atual leva consigo uma tetralogia nihilista (hedonismo-consumismo, permissividade-relatividade)

---

<sup>74</sup> Nicholas Carr em seu livro *A geração superficial: o que a internet está fazendo com nossos cérebros* (2011) afirma que o debate acerca do papel da tecnologia na formação da civilização pode ser observado sob dois prismas distintos: por um lado temos autores como Thorstein Veblen (1857-1929) e Marshall McLuhan (1911 – 1980) que teorizam um “determinismo tecnológico”, nessa perspectiva determinista a tecnologia é uma força autônoma fora do controle humano, sendo este apenas o seu fator primário. Por outro lado, encontramos teóricos como David Sarnoff (1891-1971) que defendem um “instrumentalismo tecnológico”. Nesse contexto os instrumentos tecnológicos são meios que usamos para alcançar nossos fins. Os instrumentalistas postulam que podemos tomar decisões conscientes sobre quais ferramentas usar e como usá-las. Neste capítulo, adotaremos a perspectiva determinista.

<sup>75</sup> Enrique Rojas (1949), psiquiatra e professor de psiquiatria e psicologia no Centro Universitário Villanueva, em seu livro *El hombre light* traz uma perspectiva realista e, até mesmo, negativa do ser humano pós-moderno. Para

entrelaçada ao materialismo. Para Rojas, nessa “cultura niilista, o homem não tem vínculos, faz o que quer em todos os âmbitos da existência e vive unicamente para si mesmo e para o prazer, sem restrições” (Rojas, 1992, p. 14 de 166)<sup>76</sup>.

A promessa de um acesso irrestrito à informação, à comunicação e às relações humanas não parece ter cumprido seu papel de nos aproximar de verdade uns aos outros. Pelo contrário, quanto mais tempo passamos mergulhados nas telas de nossos dispositivos, mais restringimos nosso campo de visão e nos concentramos em nosso próprio universo particular.<sup>77</sup>

À nossa maneira, recriamos e damos vida ao Narciso que habita em cada um de nós. Marshall McLuhan, utilizando essa mesma metáfora, afirma que:

O mito grego de Narciso está diretamente ligado a um fato da experiência humana, como a própria palavra Narciso indica. Ela vem da palavra grega narcosis, entorpecimento. O jovem Narciso tomou seu próprio reflexo na água por outra pessoa. A extensão de si mesmo pelo espelho embotou suas percepções até que ele se tornou o servomecanismo de sua própria imagem prolongada ou repetida. A ninfa Eco tentou conquistar seu amor por meio de fragmentos de sua própria fala, mas em vão. Ele estava sonado. Havia-se adaptado à extensão de si mesmo e tornara-se um sistema fechado (McLuhan, 2012, p. 44 de 296)

Para McLuhan, o mito de Narciso é frequentemente interpretado de forma equivocada como uma história de autoamor. Contudo, o que Narciso contempla nas águas não é a si mesmo, mas a imagem refletida de si, uma extensão de sua própria identidade. Essa confusão é o ponto central: Narciso não ama a si mesmo, mas a projeção de si, que ele acredita ser sua essência. Da mesma forma, utilizamos a tecnologia não apenas como uma extensão de nossas capacidades, mas a idolatramos como se ela fosse parte integral de quem somos. Sherry Turkle descreve a tecnologia dos computadores como um “segundo eu, um espelho da mente”. Afirma Turkle:

---

ele o *homem light* é relativamente bem-informado, mas com escassa formação humana. Interessa-se superficialmente por diversos assuntos, entretanto é incapaz de fazer uma síntese daquilo que percebe. Trata-se de um sujeito trivial e frívolo em que tudo nele se torna etéreo, leve, volátil, banal, permissivo.

<sup>76</sup> “En la cultura nihilista, el hombre no tiene vínculos, hace lo que quiere en todos los ámbitos de la existencia y únicamente vive para sí mismo y para el placer, sin restricciones” (Tradução nossa).

<sup>77</sup> A esse respeito, em 2015, na Alemanha, popularizou-se o termo *smombies*, neologismo que provém da junção das palavras *smartphone* e *zombie*. O termo foi escolhido a palavra jovem do ano (*Jugendwort des Jahres*) em votação popular. O dicionário italiano Treccani inseriu o neologismo em 2022 e o define como: “Aqueles que andam na rua sem levantar os olhos do smartphone, arriscando-se a tropeçar, colidindo com outras pessoas, atravessando a rua de forma perigosa. [...] Um exército de mortos-vivos, em sua maioria jovens ou muito jovens, que andam pela rua hipnotizados por seus telefones celulares” (Cf. [https://www.treccani.it/vocabolario/neo-smombie\\_\(Neologismi\)/?search=Smombie%2F](https://www.treccani.it/vocabolario/neo-smombie_(Neologismi)/?search=Smombie%2F). Acesso em 27. out. 2024). Pode-se conferir também: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/smombies-die-wuerde-des-smartphones-ist-unabschaltbar-100.html> e <https://www.sueddeutsche.de/kultur/deutsche-sprache-smombie-ist-das-jugendwort-des-jahres-1.2735599>.

Eu, uma vez descrevi o computador como um segundo eu, um espelho da mente. Agora a metáfora já não vai longe o suficiente. Nossos novos dispositivos oferecem espaço para o surgimento de um novo estado do eu, ele mesmo, dividido entre a tela e a realidade física, conectado à existência por meio da tecnologia (Turkle, 2011, p.16, tradução nossa<sup>78</sup>).

Essa ilusão nos causa um “entorpecimento”, tornando-nos presos a um sistema fechado, incapazes de perceber a diferença entre o real e o refletido.

Sobrecarregados pelo volume e pela velocidade de nossas vidas, recorremos à tecnologia para nos ajudar a encontrar tempo. Mas a tecnologia nos torna mais ocupados do que nunca e ainda mais em busca de refúgio. Gradualmente, passamos a ver nossa vida online como a própria vida. Passamos a ver o que os robôs oferecem como relacionamento (Turkle, 2011, p.19, tradução nossa<sup>79</sup>).

Esse cenário desenhado por Turkle nos ajuda a considerar três características deste ser humano entorpecido: uma aversão crescente ao sofrimento, um isolamento que se aprofunda, e uma apatia que intensifica sua desconexão com o outro.

Os computadores portáteis, os quais prometiam ser como que janelas para o mundo, abrindo ao ser humano novas realidades e expandindo os horizontes por meio da comunicação, tornaram-se como espelhos ou lagos cristalinos. Ao invés de nos dirigirmos para o outro e para o que está além de nós, dirigimo-nos para o nosso próprio reflexo. Cada toque dado em nossas telas alimenta nosso ego, e os algoritmos das redes sociais amplificam essa dinâmica. As interações que travamos *online* são, muitas vezes, tentativas de reafirmar nossa própria imagem, moldada para atender às expectativas e validações que esperamos receber em troca. Quando postamos uma foto ou vídeo em nossas redes sociais, não estamos, de fato, compartilhando nossas experiências, agregando informações, estamos competindo por *likes* e curtidas. Uma postura que reflete uma tendência ao hiperindividualismo.

A aversão cada vez mais acentuada ao sofrimento coloca-se como uma característica deste humano altamente tecnológico. A dor, seja ela emocional, física ou psicológica, é tratada como um fardo que deve ser eliminado ou ao menos escondido. Um dos exemplos mais notórios dessa aversão é a luta contra o envelhecimento. Envelhecer, em si, tornou-se um processo carregado de dor, não apenas pela deterioração física, mas pelo que ele simboliza: o lembrar constante de nossa finitude.

---

<sup>78</sup> I once described the computer as a second self, a mirror of mind. Now the metaphor no longer goes far enough. Our new devices provide space for the emergence of a new state of the self, itself, split between the screen and the physical real, wired into existence through technology.

<sup>79</sup> Overwhelmed by the volume and velocity of our lives, we turn to technology to help us find time. But technology makes us busier than ever and ever more in search of retreat. Gradually, we come to see our online life as life itself. We come to see what robots offer as relationship.

Nesse sentido, observa Lash:

Este terror irracional da velhice e da morte está intimamente associado à emergência da personalidade narcisista como o tipo dominante de estrutura da personalidade na sociedade contemporânea. Por ter o narcisista tão poucos recursos interiores, ele olha para os outros para validar seu senso do eu. Precisa ser admirado por sua beleza, encanto, celebridade ou poder – atributos que geralmente declinam com o tempo (Lash, 1983, p. 254).

A sociedade contemporânea, que exalta a juventude, a vitalidade e a inovação, enxerga o envelhecimento como uma derrota, uma rendição ao inevitável ciclo da vida.<sup>80</sup> Isso gera uma corrida desesperada para mascarar os sinais do tempo. Desde os mais avançados tratamentos estéticos até as ferramentas digitais que editam nossas fotos, tudo está à disposição para camuflar o que consideramos inaceitável: o fato de que somos finitos, de que a passagem do tempo é inevitável. O ambiente digital, em particular, amplifica essa dinâmica. Nas redes sociais, somos constantemente bombardeados com imagens de corpos perfeitos, rostos sem rugas e vidas que parecem estar em constante ascensão. O *feed* tornou-se uma vitrine onde o sofrimento não tem espaço. A edição meticulosa de nossas próprias imagens revela um desejo de eternizar momentos de juventude. O sofrimento é inerente à condição humana, faz parte do processo de amadurecimento e de compreensão da vida. Ferramentas de edição de imagem, filtros que suavizam a pele e procedimentos estéticos digitais transformam as redes sociais em verdadeiros palcos de performances coreografadas, onde não há espaço para a imperfeição, para a fragilidade ou para a passagem do tempo. Essa representação irreal da vida alimenta a ideia de que o sofrimento é algo que podemos controlar, esconder ou até mesmo eliminar.

Entretanto, essa negação do sofrimento não nos liberta dele, ao contrário, ele nos aprisiona. Ao tentar eliminá-lo, acabamos por intensificá-lo. As ferramentas que deveriam aliviar as dores – como os tratamentos estéticos, os filtros digitais ou até mesmo a distração constante das redes sociais – criam uma realidade artificial onde a perfeição é a norma. Nesse ambiente, qualquer sinal de imperfeição ou vulnerabilidade é visto como uma ameaça. O *feed*, que sempre está repleto de momentos felizes, corpos perfeitos e conquistas profissionais, transforma-se em um espelho que reflete nossas falhas e nos obriga a camuflar nossa própria imagem. O que deveria ser uma ferramenta para agregar transforma-se em uma fonte de comparação e insatisfação, que, ao final, dispersa.

---

<sup>80</sup>O filme *A Substância* (2024) de Coralie Fargeat, estrelado por Demi Moore, exponencia essa dimensão e nos oferece uma crítica contundente à obsessão contemporânea pela juventude e perfeição estética. A trama narra a história de Elisabeth Sparkle, uma ex-estrela de Hollywood que, ao ser substituída, recorre a uma droga que a transforma em uma versão “melhorada” de si mesma. Essa narrativa ilustra como a sociedade atual valoriza a juventude e a aparência, tratando o envelhecimento como um fardo a ser eliminado ou ocultado.

O isolamento também se mostra como característica desse humano contemporâneo. Uma contradição, pois para “fazer amigos” nas redes sociais basta um clique. Em termos filosóficos, pode-se dizer que o ser humano está deixando de ser um “animal político” no sentido aristotélico, aquele que vive em comunidade, que constrói laços e que se relaciona com os outros. A tecnologia de comunicação, cuja promessa era de aproximar as pessoas, acaba por fazer o oposto: distanciar aqueles que estão fisicamente ao nosso lado. A amizade tornou-se um termo diluído, aplicável a qualquer interação superficial estabelecida em plataformas digitais. Tal descompasso extrapola o virtual e chega a permear o cotidiano, sutil, porém devastador.

Famílias que habitam sob o mesmo teto não se conhecem de fato. Pais, filhos e cônjuges que mal trocam palavras. Essa incapacidade de se relacionar vai além do ambiente familiar. No local de trabalho, colegas compartilham o mesmo espaço físico por anos, mas muitos sequer sabem o nome uns dos outros. O ambiente corporativo, cada vez mais focado na produtividade e na eficiência, perde gradativamente os vínculos humanos, fenômeno observável também nas igrejas, espaços historicamente dedicados à comunhão e ao encontro. Bancos cheios de pessoas que se encontram semanalmente, mas que permanecem desconhecidas umas para as outras. A rotina de frequentar um espaço de fé se transforma em um ritual solitário. A comunidade de fé, assim como outros grupos sociais, acaba por se fragmentar em indivíduos que coexistem, mas não convivem e, à medida que isso ocorre, o ser humano torna-se mais solitário, mais voltado para si mesmo, cada vez mais imerso em sua bolha digital. Ao perder a capacidade de se relacionar, perde-se também a capacidade de ser político.

Gilles Lipovetsky, em *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*, aborda a constituição de um narcisismo peculiar ao ser humano contemporâneo, que ele descreve como *apático* e *frívolo*. “De fato, o narcisismo contemporâneo se desdobra em uma ausência espantosa de niilismo trágico; é uma apatia frívola que ele surge maciçamente, a despeito das realidades catastróficas largamente exibidas e comentadas pela mídia (2005, p. 34).” Ele contrasta esse narcisismo com o *niilismo trágico*, uma atitude que reconheceria a ausência de sentido da vida e mergulharia no desespero existencial. Ao contrário, o narcisismo moderno é marcado pela superficialidade e pela indiferença diante de quaisquer situações, até mesmo as tragédias e crises. A *apatia frívola* descrita por Lipovetsky sugere que, embora o ser humano contemporâneo esteja exposto a um fluxo constante de informações isso não o toca de maneira profunda. Há uma espécie de insensibilidade que se transforma em banalização do sofrimento ao mesmo tempo em que há uma exaltação do prazer e da autossatisfação.

O gesto permanecer com a cabeça baixa, olhando o celular, que se tornou um hábito quase inconsciente, representa a característica de retraimento para dentro de nós mesmos. A

diferença entre interioridade e retraimento está essencialmente no grau de liberdade e autonomia presente em cada um desses movimentos para dentro de si. A interioridade é um processo ativo e consciente de introspecção, uma busca por autoconhecimento. Trata-se de um processo dinâmico que requer, e ao mesmo tempo produz, liberdade e autonomia. Por outro lado, o retraimento, no contexto do mundo contemporâneo altamente tecnológico, é um movimento para dentro que carece de liberdade e autonomia. Em vez de ser uma escolha consciente, é uma resposta passiva e inconsciente às dinâmicas impostas pelo ambiente digital e pelos algoritmos que controlam nossa interação com a tecnologia. O retraimento configura-se como uma espécie de enclausuramento, onde o sujeito é isolado em uma bolha digital, guiado pelas forças invisíveis dos algoritmos que ditam o que deve ver, pensar e sentir. Pode-se compará-lo a uma marionete cujos fios são controlados pelos algoritmos. Eles, por exemplo, alimentam e reforçam nossos comportamentos, direcionando nossa atenção para o que reforça nosso ego e nossas crenças pré-existentes.

O mundo ao nosso redor, complexo e diverso, é ofuscado pela luz da tela que prende nosso olhar, mas não ilumina nossas relações. O outro acaba por se tornar um reflexo do que queremos projetar, e a interação que buscamos é muitas vezes orientada pela necessidade de autoafirmação. Uma dinâmica profundamente enraizada no mundo contemporâneo que alimenta um ciclo de dependência e isolamento. Encerrar-se em “bolhas digitais” (egoísmo coletivo), cria narrativas autocentradas que nos fazem visualizar a realidade filtrada pelos nossos próprios interesses e ambições.

Essa constante reafirmação de si, mediada pela tecnologia, cria uma ilusão de conexão. A comunicação tornou-se superficial, esvaziada de sentido. Estar *online* o tempo todo, estar inserido na rede global, cria uma falsa sensação de proximidade, enquanto a empatia e a comunhão se perdem no rolo do feed. Teles e Barbieri em seu artigo *Relação entre tempo em redes sociais e déficits em habilidades sociais afetivas*, publicado em 23 de julho 2024, concluem que há

uma relação significativa entre o tempo de uso das redes sociais e os déficits em habilidades sociais afetivas. A correlação negativa identificada indica que quanto mais tempo os indivíduos passam nas redes sociais, menor é sua habilidade social, especialmente aquelas relacionadas a expressar emoções, enfrentar desafios e se expor a situações novas (Teles; Barbieri, 2024, p. 11).

Os “espelhos digitais” refletem não apenas a nossa própria imagem, mas também nossa solidão. Ao nos isolarmos em nossas bolhas, paulatinamente perdemos a capacidade de olhar para fora delas. A tela que brilha diante de nós, enquanto olhamos para baixo, nos mantém

reféns de um ciclo de autopreservação. O olhar voltado para dentro, ao invés de servir como uma ferramenta de autoconhecimento, acaba por nos cegar para a existência e a realidade do outro. “Apenas a esfera privada parece sair vitoriosa dessa maré de apatia; cuidar da saúde, preservar a própria situação material, desembaraçar-se dos ‘complexos’, esperar pelas férias: tornou-se possível viver sem ideais, sem finalidades transcendentais” (Lipovetsky, 2005, p. 33).

Esse neonarcisismo<sup>81</sup> emerge como um traço característico do mundo contemporâneo. É paradoxal pensarmos que, embora tenhamos ao nosso alcance uma profusão de dispositivos tecnológicos, não estamos, de fato, conectados. A ideia de que as redes sociais e plataformas digitais seriam janelas para o mundo se dilui quando percebemos que, na realidade, essas ferramentas se tornam extensões de nós mesmos. Esse comportamento é reforçado por algoritmos que nos condicionam a um ciclo de comparação e autovalorização. Ao olharmos para o outro nas redes sociais, o fazemos de forma superficial, quase sempre medindo o quanto a sua vida corresponde aos padrões de sucesso e felicidade que nós mesmos estamos tentando alcançar. O outro se torna, assim, uma projeção do nosso próprio desejo e não um sujeito com suas particularidades. A consequência a médio e longo prazo disso é que, embora estejamos conectados de uma forma sem precedentes, a empatia, a capacidade de se colocar no lugar do outro, declina. Nossa interação com o mundo é cada vez mais filtrada pela necessidade de alimentar nosso ego, estamos perdendo a capacidade enxergar o outro. O *feed* se torna um reflexo do nosso próprio desejo de aceitação, enquanto o outro se dissolve em uma mera sombra desse processo.

Enrique Rojas, embora teorize a partir de um “determinismo tecnológico”, admitindo o “vazio moral” do ser humano contemporâneo, parece indicar um caminho que poderia ser percorrido, o caminho da transcendência:

Um homem assim torna-se cada vez mais vulnerável, perde o chão e afunda; por isso, é necessário retificar o rumo, compreendendo que o progresso material, por si só, não satisfaz as aspirações mais profundas daquele que hoje está faminto de verdade e de

---

<sup>81</sup> *Neonarcisismo* é uma forma contemporânea de narcisismo, caracteriza-se pela obsessão com a autoimagem e a busca desmedida por aprovação alheia nas redes sociais. O *neonarcisismo* se manifesta na edição digital da identidade, onde o indivíduo molda sua apresentação para atender às expectativas dos outros, priorizando a validação externa. Essa dinâmica resulta em um alheamento da empatia e da comunhão, levando a uma maior preocupação com a percepção que os outros têm de nós do que com nossa própria identidade e relações interpessoais. O conceito não é amplamente abordado de forma explícita por um autor ou em uma obra específica, mas vários pensadores e autores contemporâneos discutem temas que envolvem essa ideia. Pode-se conferir: LASH, Christopher. **A cultura do narcisismo**: A vida americana em uma era de expectativas decrescentes. Tradução de Bruno Cobalchini Mattos. São Paulo: Fósforo, 2023. TURKLE, Sherry. **Alone together** : why we expect more from technology and less from each other. New York: Basic Books, 2011. LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Coimbra: Edições 70, 2013. HAN, **Byung-Chul**. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Ayné, 2020.

amor autêntico. Esse vazio moral pode ser superado com humanismo e transcendência (de *tras-*, atravessar, e *scando*, subir); ou seja, “atravessar subindo”, percorrer a vida elevando a dignidade humana, sem perder de vista que não há verdadeiro progresso se ele não se desenvolver em uma perspectiva moral (1992, p. 19, tradução nossa<sup>82</sup>).

A citação de Rojas oferece uma proposta particularmente relevante para uma mística do cotidiano. Ele aponta para a necessidade de transcender a vida, buscando “atravessá-la subindo”. Superar o mero progresso material e buscar caminhos que atendam às aspirações mais profundas do ser humano. A ideia de “atravessar subindo” sugere um movimento moral e espiritual que dialoga com a ideia de uma mística enraizada no cotidiano. Essa mística, como vimos até o presente momento, não parte do princípio de uma fuga do mundo ou uma negação da materialidade, mas sim da capacidade de atravessar as circunstâncias da vida – inclusive os desafios e o sofrimento – em direção a um horizonte mais elevado de sentido. Trata-se de um novo olhar sobre as experiências comuns e viscerais da existência humana.

Nesse contexto contemporâneo que pensaremos a mística a partir a experiência de Titus Brandsma. Iniciaremos por uma das primeiras experiências humanas que é, certamente, o sofrimento. Aprofundaremos um pouco mais sobre essa perspectiva e exploraremos como ela pode se relacionar com uma mística do cotidiano.

### 3.2 Compaixão e sofrimento: a dimensão kenótica

O sofrimento é uma das experiências inerentes à vida humana<sup>83</sup>. Ele nos acompanha desde a aurora até a alvorada de nossa existência. Somos afetados pelo mundo ao nosso redor, estamos em constante relação e essa relação nos toca das mais variadas formas. Sua

---

<sup>82</sup> Un hombre así es cada vez más vulnerable, no hace pie y se hunde; por eso, es necesario rectificar el rumbo, saber que el progreso material por sí mismo no colma las aspiraciones más profundas de aquél que se encuentra hoy hambriento de verdad y de amor autêntico. Este vacío moral puede ser superado con humanismo y trascendencia (de *tras-*, atravesar, y *scando*, subir); es decir, “atravesar subiendo”, cruzar la vida elevando la dignidad del hombre y sin perder de vista que no hay autêntico progreso si no se desarrolla en clave moral.

<sup>83</sup> O sofrimento humano é um tema central em diversas tradições religiosas e filosóficas, como, por exemplo, o **budismo**, o **hinduísmo** e a filosofia, especialmente na **fenomenologia** e no **existencialismo**. No **budismo**, o sofrimento (दुःख - dukkha) é considerado uma característica fundamental da existência, conforme enunciado nas Quatro Nobres Verdades. Ele é visto como resultado do apego e do desejo. No **hinduísmo**, o sofrimento é compreendido como uma consequência do karma (कर्म), isto é, das ações acumuladas em vidas passadas e nesta vida. Ele é associado à ignorância (अविद्या - avidya) em relação à verdadeira natureza do eu (आत्मन् - atman) e do absoluto (ब्रह्म - Brahma). A libertação (मोक्ष - moksha) do ciclo de nascimento, morte e renascimento (संसार - samsara) é alcançada pelo autoconhecimento e pela prática de disciplinas espirituais. Na **fenomenologia**, o sofrimento é tratado como uma experiência situada na relação do sujeito com o mundo. Autores como Emmanuel Levinas destacam o sofrimento como uma experiência ética que convoca à responsabilidade pelo outro, enquanto Maurice Merleau-Ponty pesquisa como ele se inscreve no corpo e na percepção humana. O **existencialismo**, por sua vez, aborda o sofrimento como inerente à condição humana. Filósofos como Søren Kierkegaard e Jean-Paul Sartre, analisam o sofrimento em sua relação com a liberdade, a angústia e a busca por sentido em um mundo marcado pela contingência.

compreensão e significado variam conforme a cultura, a história e a vivência pessoal de cada indivíduo. Longe de buscar uma causa única ou definitiva, ele se manifesta como parte do mistério que envolve a vida. Desde tempos imemoriais, o ser humano tem buscado compreender e integrar essa experiência, reconhecendo-a não apenas como um fardo, mas também como um caminho de crescimento e transformação pessoais. As tradições filosóficas e religiosas indicam diferentes formas de lidar com essa realidade. No pensamento grego, a palavra *πάθος* (*pathós*) aponta para algo que nos afeta, algo que nos atravessa e nos coloca diante da experiência do limite. No latim, o termo *passio* remete à ideia de algo que se sofre, mas também de algo que se vive de forma intensa. Já no universo germânico, *līdan* ou *līthan* expressa um percurso, um trânsito que marca a jornada do ser humano no tempo.

Andrés Torres Queiruga (1940)<sup>84</sup>, teólogo galego, ao discutir o sofrimento, destaca que ele faz parte da natureza humana justamente porque somos seres finitos, limitados. A nossa vulnerabilidade ao sofrimento decorre da nossa condição de seres que nascem, vivem e inevitavelmente morrem. Na esteira do pensamento de Queiruga, recordamos, também, o trabalho de Hans Urs von Balthasar<sup>85</sup> (1905-1988) e sua reflexão sobre o sofrimento como parte essencial da vida. Para Balthasar o *pathós* é expressão máxima da entrega e da vulnerabilidade, ele revela a fronteira entre o humano e o divino. Simone Weil (1909-1943),<sup>86</sup> filósofa francesa e mística, também parte da compreensão do sofrimento como uma forma de *pathós*. Para ela o sofrimento é uma condição inevitável da existência humana que pode levar à transcendência. Weil entende o sofrimento como algo que o ser humano não escolhe, mas que lhe abre a possibilidade de uma união com o divino.

Contudo, não há uma fórmula universal para lidar com essa dimensão da existência. Diferentes culturas e tradições encontram respostas distintas para esse desafio. Em algumas sociedades, o sofrimento é visto como parte essencial do amadurecimento; em outras, como algo a ser evitado a qualquer custo. Na diversidade das experiências humanas, o que se percebe é que o equilíbrio entre corpo, psique e espírito se torna essencial para integrar essa realidade.

---

<sup>84</sup> Para um aprofundamento do tema, conferir: QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar o Mal**: Da Ponerologia à Teodicéia. Tradução de Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo, Paulinas, 2011. DAL POZZO, Ezequiel. **O problema do mal repensado**: uma abordagem filosófico-teológica em Andrés Torres Queiruga. 2017. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) — Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017. NEGRO, Felipe de Moraes. **Sufrimento e Esperança: Reflexões a partir de Andrés Torres Queiruga**. *Annales Faje, [S. l.]*, v. 6, n. 1, p. 82–85, 2021. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4822>. Acesso em: 19 out. 2024.

<sup>85</sup> BALTHASAR, Hans Urs von. **A glória do Senhor**: uma estética teológica. Tradução de José Carlos de Souza. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

<sup>86</sup> WEIL, Simone. **A gravidade e a graça**. Tradução de Sônia R. Montañó e Miguel Grinberg. Petrópolis: Vozes, 1992.

A realização humana não está em eliminar o sofrimento, mas em encontrar um modo de vivê-lo sem que ele se torne um peso da existência. Assim, a vida se revela em sua complexidade, onde alegria e dor, força e fragilidade, limite e transcendência coexistem no mistério do ser.

Titus Brandsma, ao escrever o poema *Een leed* [Um sofrimento]<sup>87</sup> expressará essa inevitabilidade do sofrimento. Em suas palavras:

Outra vez um sofrimento cai sobre mim  
impossível de o afastar  
para o conjurar, nem mesmo lágrimas  
Senão, há muito tempo, já o teria feito

Em seguida tomou conta de mim  
Até que imóvel, sem resistência, fiquei  
A paciência, a espera, tive de aprender  
E tão somente naquele momento findou

Já lá vai algum tempo  
Ainda o vejo de longe  
E não entendo, então, por que  
Naquela época padeci com tanto pranto (Brandsma, 1942).

*Een leed* foi escrito por Titus Brandsma quando esteve no cárcere em Scheveningen<sup>88</sup>, em redação de fevereiro de 1942. Giovanni Ciravegna define Titus Brandsma como “o místico do sofrimento” (1992, p. 43), não apenas devido à prisão e aos maus tratos que sofreu nos últimos meses de sua vida, mas principalmente por todo o percurso de sua vida, marcado por uma saúde frágil, seu estudo dos místicos neerlandeses e sua profunda reverência pela Paixão de Cristo.

Constatar que o sofrimento é inerente à experiência humana abre duas possibilidades: ele pode paralisar, levando à *resignatio* (resignação), ou pode mover, despertando a *compassio* (compaixão). A *resignatio* é um estado de inércia, de letargia onde há uma oclusão do olhar (*opzicht*), nesse estado a pessoa permanece imóvel diante do sofrimento, aguardando ser consumida por ele. Por exemplo, Ulisses e seus companheiros na Odisseia ao se depararem com o canto hipnotizante das sereias. O sofrimento, semelhante ao encanto dessas criaturas, tem o

<sup>87</sup> Essa versão, traduzida por nós, encontra-se disponível em *Titus Brandsma Instituut* (<https://www.titusbrandsmateksten.nl/um-sofrimento/>), contudo há uma outra versão disponível em DÖLLE, Constant. O caminho de Tito Brandsma: prisioneiro no tempo de Hitler. Tradução de Gabriel Haamberg. Belo Horizonte: O Lutador, 2014. p. 73.

<sup>88</sup> *Scheveningen* ou *Oranjehotel* foi, durante o *Reichskommissariat Niederlande* (Governo de Ocupação do Reich), uma das principais prisões administradas pelos nazistas nos Países Baixos. Membros da resistência, intelectuais, opositores políticos e religiosos estiveram detidos lá. A prisão funcionava como um ponto de transição, onde muitos prisioneiros, após torturas e interrogatórios, aguardavam julgamento ou deportação para os *Lager*. Ernst de Jonge, espião e membro da resistência neerlandesa; Willem Drees, político e, posteriormente, primeiro-ministro dos Países Baixos; George Maduro, militar e membro da resistência e Corrie ten Boom, famosa por dar abrigo a judeus refugiados, são alguns dos nomes que passaram por *Scheveningen*.

poder de capturar a atenção e levar o ser humano à autodestruição. A *resignatio* encarcera o sujeito em si mesmo, impedindo-o de agir e transformando o sofrimento em um fardo insuportável. Nesse estado de imobilidade, o ser humano se vê isolado, preso em uma espiral de inércia que o impede de enxergar outras realidades.

A *resignatio* tem se tornado um fenômeno cada vez mais recorrente na sociedade contemporânea e as tecnologias digitais, com sua falsa sensação de conexão, exponenciam essa realidade. Os algoritmos das redes sociais, que nos mostram apenas aquilo que faz parte de nosso *ethos* pré-concebido, criam o paradoxo de um “autoenclaustrado” digital. Pessoas, que ao mesmo tempo estão conectadas virtualmente e distantes umas das outras, perdem a capacidade de enxergar qualquer outra coisa que fuja desse *ethos*. Tal realidade torna-se um ciclo vicioso, a inércia proveniente da *resignatio* gera mais sofrimento, que por sua vez reforça a paralisia, tornando o fardo insuportável. Essa dinâmica não apenas afeta a relação do sujeito consigo mesmo, mas também dele com os demais e com a comunidade na qual está inserido. A desconexão com a realidade leva à apatia e à indiferença em questões sociais.

A outra possibilidade aberta pelo sofrimento é a *compassio*, que, diferentemente da *resignatio*, caracteriza-se pelo movimento e pela abertura do olhar. E é nesse ponto que nos aproximamos do pensamento de Titus Brandsma, sobretudo em sua meditação *De Kruisweg door Albert Servaas* [Meditação à via crucis de Albert Servaas]. Brandsma, ao meditar, na perspectiva da teologia cristã, a *kênosis* de Jesus Cristo, ou seja, o esvaziamento de seu poder para se identificar com a condição da vulnerabilidade humana, situa a compaixão como resultado de um movimento de descentramento (interioridade). Reconhecer o sofrimento como uma constante da natureza humana permitiria ao sujeito identificar um ponto de convergência essencial com o outro, um vínculo que ultrapassa diferenças culturais, étnicas e sociais. Noutros termos, é necessária uma reeducação para o sofrimento.

Aqui, precisamos admitir, há um limite da proposta de Brandsma. Reconhecer o sofrimento como característica da vulnerabilidade humana seria suficiente para engendrar a compaixão? Não muito tempo atrás, nós nos deparávamos com a pandemia de COVID-19<sup>89</sup>, um momento de extrema sensibilização do quanto somos vulneráveis. Durante a pandemia, fomos assaltados pela fragilidade da vida. O sofrimento parecia ser um catalisador para uma

---

<sup>89</sup> Em 11 de março de 2020 a Organização Mundial da Saúde - OMS caracterizou a COVID-19 como uma pandemia e em 5 de maio de 2023, Tedros Adhanom Ghebreyesus, diretor-geral da OMS, declarou o fim da COVID-19 como uma emergência de saúde pública. Cf. <https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19> e <https://brasil.un.org/pt-br/230307-chefe-da-organiza%C3%A7%C3%A3o-mundial-da-sa%C3%BAde-declara-o-fim-da-covid-19-como-uma-emerg%C3%Aancia-de-sa%C3%BAde>. Acesso em 20 de novembro de 2024.

transformação coletiva, acreditou-se que ele despertaria a empatia e a solidariedade em um nível sem precedentes. De fato, pode-se observar gestos de altruísmo e ações comunitárias emergirem em várias partes do mundo. No entanto, à medida que o isolamento foi dando lugar a uma retomada da vida cotidiana, a expectativa de uma humanidade mais compassiva foi confrontada pelo surgimento de conflitos e divisões. Paradoxalmente a experiência pandêmica parece ter intensificado sentimentos de medo, desconfiança e polarização.

Pouco tempo após o término da pandemia, o mundo viu-se novamente diante do horror da guerra, como nos conflitos entre Rússia e Ucrânia (2022), e entre Israel e Palestina (2023). Ambos os casos exemplificam que, apesar da experiência visceral de vulnerabilidade exposta pela pandemia, as disputas de poder e território ainda prevalecem sobre a busca por paz e solidariedade. Esses conflitos apontam para um paradoxo: a pandemia trouxe à tona a vulnerabilidade universal da humanidade, mas não conseguiu, por si só, transformar essa vulnerabilidade em um catalisador duradouro para a compaixão. Isso nos leva a questionar até que ponto o sofrimento, mesmo reconhecido como universal, é capaz de gerar um movimento ético coletivo.

Essa reeducação intencional do olhar faz com que o indivíduo reconheça na experiência da dor, não apenas uma experiência inerente, mas um elemento comum da condição humana, dessa forma é possível estabelecer vínculos éticos com o outro. Esse reconhecimento requer um movimento de descentramento, como proposto por Titus Brandsma, no qual a pessoa reconhece o sofrimento como um elemento comum, isso a possibilita abrir-se ao sofrimento alheio. Essa transformação, no entanto, não ocorre automaticamente; ela demanda um esforço consciente e diário. Após compreender o sofrimento como uma experiência universal, é possível avançar para um segundo estágio: o reconhecimento da alteridade. Isso significa reconhecer que, embora o sofrimento seja compartilhado por todos os seres humanos, cada indivíduo o vivencia de maneira única. Assim, no rosto do outro, que é distinto de mim, sou capaz de enxergar um reflexo de mim mesmo.

Esse novo olhar (*omzicht*), para que, efetivamente, se converta em compaixão, não deve permanecer em um nível teórico, é necessário traduzi-lo em ações concretas no dia a dia. Um trabalho hercúleo, sobretudo nos contextos das “bolhas ideológicas”, como os criados pelos algoritmos das redes sociais. A polarização e os conflitos apresentam-se como desafios para a compaixão. Ambos dificultam a capacidade de ver o outro como um ser humano igualmente vulnerável.

Além da compaixão, o serviço também se apresenta como constituinte no caminho de uma mística do cotidiano, no tópico a seguir o aprofundaremos um pouco mais.

### 3.3 A relação interpessoal e comunitária: a dimensão política

No tópico anterior, percebemos como o sofrimento é constitutivo da experiência humana e a necessidade de reeducar nosso olhar para evitar cair em uma postura de resignação, assumindo, em vez disso, uma postura de compaixão. Neste tópico, a partir da dimensão política proposta por Titus Brandsma em seu discurso *Vrede en Vredelievendheid* [Paz e Amor à Paz], propomos expor como o serviço pode se apresentar em um caminho para a vivência de uma mística no cotidiano.

Aristóteles, ao definir o ser humano como um “animal político” (ζῷον πολιτικόν), enfatiza que a dimensão política é intrínseca à nossa natureza: viver em comunidade é tanto uma necessidade quanto uma expressão da condição humana. A sociedade contemporânea, por sua vez, entende política de uma maneira diferente, reservando-a quase exclusivamente à concepção de Estado. Esse novo modo de compreender a política exclui de seu escopo a dimensão cotidiana e relacional.

Hannah Arendt em *A Condição Humana*, afirma:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* de toda vida política. (Arendt, 2020, p. 66 de 381)

A política, conforme Arendt postula, é essencialmente o espaço de encontro entre as pessoas. Não apenas um campo onde interesses são negociados ou decisões tomadas, mas de um lugar onde, por meio da ação e do discurso, os indivíduos se encontram, compartilham experiências e estabelecem vínculos. Arendt destaca ainda que, nesse espaço, a liberdade e a pluralidade encontram seu significado, pois a política é, ademais, um espaço de manifestação da condição humana em sua diversidade. Esse entendimento de política é profundamente ligado à ideia de “espaço comum”, ou seja, a política celebra as singularidades dos indivíduos, permitindo a discussão, a reflexão e o agir em conjunto para o bem comum.

Na sociedade contemporânea esse “espaço comum” foi desarticulado e a política, ao ser reservada à esfera institucional, perde papel nas relações interpessoais, enfraquecendo o compromisso ético com o outro. A perda desse entendimento de política nas relações interpessoais é observável, por exemplo, na apatia frente ao sofrimento do outro.

Para Zygmunt Bauman, em *Modernidade Líquida*, vivemos em uma época em que as relações são cada vez mais descartáveis, e a empatia é substituída pela indiferença.

A desintegração da rede social, a derrocada das agências efetivas de ação coletiva, é recebida muitas vezes com grande ansiedade e lamentada como “efeito colateral” não previsto da nova leveza e fluidez do poder cada vez mais móvel, escorregadio, evasivo e fugitivo. Mas a desintegração social é tanto uma condição quanto um resultado da nova técnica do poder, que tem como ferramentas principais o desengajamento e a arte da fuga (Bauman, 2000, p.19 de 239)

Este é o paradoxo contemporâneo, essa “apatia moral” faz com que o sofrimento do outro seja visto não como um apelo à compaixão, mas como uma questão alheia, pertencente à responsabilidade de terceiros, frequentemente delegada ao Estado. Restringir a política ao Estado, é excluí-la do cotidiano e reintegrá-la exige uma reeducação do olhar: enxergar no outro um co-participante de um projeto comum de humanidade.

A dimensão política parte da premissa de que todos somos seres que vivem em comunidade e, por isso, necessitamos de espaços de diálogo para que a solidariedade e a construção de uma sociedade mais justa possam se concretizar. Essa dimensão toca diretamente em um dos desafios do nosso tempo: as chamadas “bolhas digitais”<sup>90</sup>. As “bolhas digitais” são exemplos de como o ser humano contemporâneo tende a isolar-se em comunidades homogêneas que reforçam conceitos pré-determinados e diminuem a abertura ao diferente. Não apenas a abertura, mas a solicitude para com o outro. A dinâmica operacional das “bolhas digitais” reforça a polarização e limita a abertura ao contraditório. A permanência exclusiva em espaços onde as próprias ideias são constantemente validadas gera um a dinâmica de retroalimentação que contribui para o aumento do radicalismo, da intolerância e da apatia. Eli Pariser, em seu livro *O filtro invisível: O que a internet está escondendo de você* (2011), afirma:

Na bolha digital, há menos espaço para encontros casuais que trazem insights e aprendizado. A criatividade muitas vezes surge da colisão de ideias de diferentes disciplinas e culturas. Combine um entendimento de culinária e física, e você obtém a panela antiaderente e o fogão por indução. Mas, se a Amazon acha que estou interessado em livros de culinária, é pouco provável que me mostre livros sobre metalurgia. Não é apenas a serendipidade que está em risco. Por definição, um mundo construído a partir do familiar é um mundo no qual não há nada para aprender. Se a personalização for muito acentuada, ela pode nos impedir de entrar em contato com

---

<sup>90</sup> A expressão “bolhas digitais” refere-se a espaços virtuais onde indivíduos são expostos predominantemente a conteúdos que confirmam suas crenças, preferências e pontos de vista, criando um ambiente homogêneo e fechado. Esse fenômeno é amplificado pela atuação de algoritmos que analisam o comportamento do usuário e priorizam a exibição de conteúdos que mantêm sua interação e permanência na plataforma. As bolhas digitais têm profundas implicações éticas e sociais. Ao reduzir o espaço para o diálogo e a empatia, elas comprometem a construção de uma sociedade plural e dialógica.

experiências e ideias surpreendentes e que destroem preconceitos, mudando a forma como pensamos sobre o mundo e sobre nós mesmos (p. 13, tradução nossa<sup>91</sup>).

O perigo das bolhas digitais não é apenas que tornem mais difícil entrar em contato com pontos de vista diferentes. Elas também criam a impressão de que nossos pontos de vista são mais amplamente compartilhados do que realmente são, tornando-nos menos autocríticos. A consequência direta desse “isolamento virtual” empobrece o diálogo social e, também, influi diretamente na capacidade humana de se relacionar com o outro.

A resignação torna-nos inertes frente ao outro. A compaixão, por sua vez, abre-nos e nos lança adiante. Isso está intimamente imbrincado com o serviço: Ao nos lançar adiante, deparamo-nos com o outro que nos interpela em seu sofrimento, em sua experiência de vida. O serviço é fruto da compaixão, olhar o outro diante de mim me move à ação e essa ação é o serviço. Assim, o serviço não é apenas uma expressão ética, mas também um ato místico.

A compaixão, enquanto disposição ativa e empática diante do sofrimento do outro, é o motor que conduz ao serviço. Ao nos depararmos com a dor alheia, somos interpelados a agir, transcendendo nossos interesses imediatos para nos engajarmos na construção de relações de cuidado e solidariedade. Henri J. M. Nouwen observa que:

A dor me faz reconhecer os pecados do mundo — incluindo os meus —, estremece o meu coração e me faz derramar muitas lágrimas por eles. Não há misericórdia sem lágrimas. Se não forem lágrimas que saem dos olhos, têm de ser lágrimas que brotam do coração. (Nouwen, 2014. p. 120 de 158, tradução nossa<sup>92</sup>).

E ainda:

A dor me permite ver além do meu muro e perceber o sofrimento tão horrível que resulta do extravio humano. Ela abre meu coração para uma solidariedade autêntica com os outros seres humanos. (Nouwen, 2014. p. 122 de 158, tradução nossa<sup>93</sup>).

Para Nouwen, o sofrimento, quando vivido na compaixão, não paralisa nem divide, mas lança a pessoa para além de si mesma, engajando-a em relações que expressam o cuidado e a

---

<sup>91</sup> In the filter bubble, there’s less room for the chance encounters that bring insight and learning. Creativity is often sparked by the collision of ideas from different disciplines and cultures. Combine an understanding of cooking and physics and you get the nonstick pan and the induction stovetop. But if Amazon thinks I’m interested in cookbooks, it’s not very likely to show me books about metallurgy. It’s not just serendipity that’s at risk. By definition, a world constructed from the familiar is a world in which there’s nothing to learn. If personalization is too acute, it could prevent us from coming into contact with the mind-blowing, preconception-shattering experiences and ideas that change how we think about the world and ourselves.

<sup>92</sup> El dolor me hace reconocer los pecados del mundo —incluidos los míos—, me estremece el corazón y me hace derramar muchas lágrimas por ellos. No hay misericordia sin lágrimas. Si no son lágrimas que salen de los ojos, tienen que ser lágrimas que broten del corazón.

<sup>93</sup> El dolor me permite ver más allá de mi muro y darme cuenta del sufrimiento tan horroroso que resulta del extravío humano. Abre mi corazón a una auténtica solidaridad con los otros seres humanos.

misericórdia. A ação que decorre dessa compaixão não é apenas um gesto moral, mas um ato místico, pois nela se reflete a imagem do Deus que sofre com a humanidade e, por isso, é infinitamente misericordioso.

A expressão atribuída à tradição hindu “sofro com o sofrimento do outro, por isso torno-me um oceano de misericórdia” apresenta certa similaridade com esse pensamento. Nela há uma profunda da interconexão entre compaixão, sofrimento e transcendência. Essa frase, cuja origem exata nos textos sagrados não é clara — podendo estar vinculada aos *Vedas* ou a ensinamentos da tradição oral—, aponta para uma compreensão espiritual do sofrimento como um catalizador da empatia e da ação misericordiosa.

Essas perspectivas alinham-se com o pensamento de Titus Brandsma, que entende o serviço como uma expressão da *kênosis* de Cristo. A partir desse entendimento, o serviço não é apenas um gesto humanitário, mas um ato místico que une a pessoa à experiência de Deus, sobretudo quando se está diante de uma pessoa em situações de vulnerabilidade.

Essa “espiritualidade do serviço” é vivida no cotidiano, nas pequenas e reiteradas ações que muitas vezes passam despercebidas na vida. Ela também reconfigura as relações interpessoais, possibilitando-as se tornarem espaços de reciprocidade. O serviço, configura-se assim, em uma forma de comunhão, uma experiência que não só transforma o outro, mas também transforma aquele que serve. Ele é, por natureza, comunitário, emerge e se efetiva no encontro com o outro, nos espaços de reciprocidade. Por conseguinte, o serviço não pode ser compreendido apenas como um dever moral ou uma obrigação social. Ele é um caminho para a transcendência, um itinerário para o encontro com Deus e com o próximo.

Titus Brandsma, em seu discurso *Vrede en Vredelievendheid*, afirma que a paz é uma responsabilidade coletiva e que cada pessoa tem um papel insubstituível na construção de uma sociedade mais justa.

[...] a sociedade só pode florescer se não nos contentarmos em não nos prejudicar uns aos outros, mas entendermos a sociedade como o meio de nos prestarmos serviços uns aos outros e de progredirmos juntos por meio da troca de serviços. Não sejamos demasiado egocêntricos e cegos pelo nosso próprio interesse, mas compreendamos que temos uma vocação, e que a nossa grande felicidade reside no fato de podermos fazer os outros felizes. (Brandsma, 2023, p. 800).

A citação acima reflete uma visão ética e relacional da sociedade, uma perspectiva que supera um entendimento da coexistência humana fundamentado apenas na ausência de conflitos. O pensamento do Papa Francisco em sua Carta Encíclica *Fratelli Tutti* vem ao encontro dessa perspectiva ao confirmar que:

O ser humano está feito de tal maneira que não se realiza, não se desenvolve, nem pode encontrar a sua plenitude ‘a não ser no sincero dom de si mesmo’ aos outros. E não chega a reconhecer completamente a sua própria verdade, senão no encontro com os outros: ‘Só comunico realmente comigo mesmo, na medida em que me comunico com o outro’. Isso explica por que ninguém pode experimentar o valor de viver, sem rostos concretos a quem amar. Aqui está um segredo da existência humana autêntica, já que ‘a vida subsiste onde há vínculo, comunhão, fraternidade; e é uma vida mais forte do que a morte, quando se constrói sobre verdadeiras relações e vínculos de fidelidade. Pelo contrário, não há vida quando se tem a pretensão de pertencer apenas a si mesmo e de viver como ilhas: nestas atitudes prevalece a morte’ (Fratelli Tutti, 2020, §87).

A proposta de Brandsma enxerga a sociedade como um espaço de interdependência positiva, onde a realização de cada indivíduo encontra-se na superação dos próprios interesses e no serviço ao próximo. Essa ideia, afim à antropologia relacional<sup>94</sup>, reconhece o ser humano como um ser em relação, isto é, cuja identidade emerge no encontro e no vínculo com o outro. Segundo Maria João Couto, “A relação estabelece um vínculo de união entre os elementos relacionados e possibilita a unidade dentro da multiplicidade” (2007, p. 60).

De modo semelhante, Martin Buber, em sua obra *Eu e Tu*, apresenta a relação como categoria fundamental da existência. Para Buber, “o EU se realiza na relação com o TU; é tornando EU que digo TU. Toda vida atual é encontro” (1977, p. 12), apontando para a dimensão dialógica e intersubjetiva da condição humana. A tradição cristã, por meio de sua doutrina trinitária, também oferece contribuições significativas à antropologia relacional. A comunhão entre as pessoas da trindade – Pai, Filho e Espírito Santo – leva uma compreensão do ser humano à luz da relação. Segundo a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, documento do Concílio Ecumênico Vaticano II, “o homem, por sua própria natureza, é um ser social, que não pode viver nem desenvolver as suas qualidades sem entrar em relação com os outros” (*Gaudium et Spes*, 1965, §12).

A dimensão relacional não é apenas uma realidade ontológica, mas também ética e espiritual. Ela possibilita o reconhecimento da vida como um tecido de relações, onde o bem comum e a felicidade individual se conjugam. Titus Brandsma afirma que a felicidade não é um fim individualista, mas um fenômeno que se expande e se multiplica na medida em que é

---

<sup>94</sup> A antropologia relacional é uma abordagem que compreende o ser humano não como um indivíduo isolado, mas como um ser essencialmente voltado para o relacionamento com o outro. Ela parte do pressuposto de que a identidade humana se constrói e se realiza na interação com os outros, reconhecendo que o ser humano é inerentemente social e interdependente. Sua essência está em ser “para o outro” e “com o outro”, sendo que os relacionamentos moldam a identidade, valores e o sentido de vida. Autores como Martin Buber (1878–1965) e Emmanuel Lévinas (1906–1995) se destacam como referências nessa abordagem.

compartilhado. Nessa compreensão, o ser humano realiza-se plenamente quando se abre ao outro, assumindo a responsabilidade que decorre dessa relação.

A exortação de Brandsma em *Vrede em Vredelievendheid*, pautada por valores cristãos, busca evitar o “egoísmo coletivo” e a “cegueira”, especialmente ao recordar o mandato do amor ao próximo. Ele convida seus interlocutores a uma transformação de mentalidade.

A mensagem de paz de Cristo diz: “Amai aqueles que vos odeiam, fazei bem àqueles que vos perseguem [...]. Se fizerdes o bem somente a quem vos amam, que mérito há nisso? Assim fazem os pagãos. Mas eu vos digo que fazeis o bem também àqueles que vos fazem mal.” Sei que, para muitos na sociedade atual, essa palavra é a voz de quem grita no deserto, mas para vós, que amais a paz, que compreendeis comigo que esta paz deve, em última análise, nascer da disposição dos muitos que constituem a comunidade das nações, posso vos fazer ouvir essa palavra de Cristo como uma indicação de certa forma radical, até mesmo difícil de pôr em prática, mas, no entanto, marcante, da direção que deve tomar o nosso trabalho pela paz. (Brandsma, 2023, p. 802)

O serviço, como proposto por Brandsma, constitui-se, portanto, em um horizonte ético-espiritual que transcende a mera obrigação moral, pautando-se na vivência da compaixão como motor de transformação pessoal e social. O compromisso com a paz, fruto do serviço e da compaixão, exige uma postura ativa, caracterizada pela abertura ao outro, pela superação do individualismo e pela construção de relações fundamentadas na solidariedade e no cuidado mútuo. Nesse sentido, no entendimento de Brandsma, o chamado à paz não se limita a uma responsabilidade ética, mas revela-se como um itinerário espiritual, que encontra sua plenitude na participação na *kênosis* de Cristo, configurando-se como um caminho de comunhão com Deus e com a humanidade.

No tópico a seguir, exploraremos como a interioridade pode configurar-se como o terceiro caminho para uma mística do cotidiano, integrando-se à compaixão e ao serviço.

### **3.4 A interioridade como pressuposto para a alteridade: a dimensão antropológica**

No tópico anterior, abordamos o desdobramento da dimensão política da mística, centrando-nos no serviço. O serviço, que nasce da compaixão, consiste em reconhecer o outro como presença diante de si, o que nos impulsiona a uma ação concreta. Agora, neste tópico, exploraremos a dimensão antropológica proposta no discurso *Godsbegrip*, destacando a interioridade como um fundamento indispensável para a vivência da alteridade.

A interioridade é um movimento de retorno para dentro do próprio ser. Um processo ativo e consciente que requer liberdade e autonomia. Uma de suas primeiras expressões, ao

menos na tradição ocidental, encontra-se na filosofia socrática. A inscrição no templo de Apolo em Delfos, “conhece-te a ti mesmo” (γνῶθι σεαυτόν - *gnôthi seauton*) é um dos pilares do autoconhecimento e da busca pela verdade. Platão, em seus diálogos, apresenta Sócrates como um *maiêuta*, um provocador do autoconhecimento, alguém que incentivava seus interlocutores a examinarem suas próprias vidas e a encontrarem a verdade dentro de si mesmos. Em sua *Apologia de Sócrates*, ele afirma:

Por outro lado, se afirmar que talvez o maior bem do homem consista em passar os dias a conversar a respeito da virtude e de outros temas sobre os quais já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem esse exame não vale a pena ser vivida, é o que menos ainda ireis acreditar (*Apologia*, 38a).

Esse exame, antes do mais, visa sondar o interior, reconhecendo os limites do próprio saber. Assim, por meio da declaração “Sei que nada sei” (*Apologia*, 21d), constatamos que o movimento de interioridade socrático é marcado pelo reconhecimento da própria ignorância.

As marcas distintivas da interioridade socrática podem ser o diálogo com o outro e o binômio ironia/maiêutica, ambas evidenciam esse confronto constante entre a interioridade e a exterioridade. A ironia, característica marcante do método socrático, consiste em uma estratégia discursiva na qual Sócrates, ao adotar uma postura de aparente ignorância ou conhecimento limitado, conduz seu interlocutor a reconhecer contradições e limites pensamento. Já a maiêutica, que Sócrates compara ao trabalho de uma parteira, auxilia na “arte de dar à luz” à verdade que já está potencialmente presente no interior do indivíduo (*Teeteto*, 150b). A interioridade socrática possui, portanto, um proeminente caráter ético. Em “*Górgias*”, Sócrates afirma que o verdadeiro conhecimento de si mesmo conduz à virtude, pois somente ao conhecer a própria alma é possível viver de acordo com o bem. Em suas palavras:

A pior coisa que pode acontecer a um homem é cometer injustiça, pois isso corrompe sua alma. Melhor é sofrer injustiça do que praticá-la, pois quem a pratica sem conhecimento de si mesmo se torna pior, enquanto quem sofre pode manter sua integridade” (*Górgias*, 504d-505b).

Agostinho de Hipona (354 – 430) dá forma a esse movimento em uma de suas obras mais conhecida, intitulada *Confissões*. Trata-se de uma autobiografia espiritual, o relato de sua experiência ao voltar para dentro de si e lá encontrar a Deus: “Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo” (*Confissões*, X, 27, 38). Para Agostinho,

em A verdadeira religião, a interioridade é a busca da verdade e tal verdade só pode ser encontrada dentro de si mesmo.

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. (A verdadeira religião, 39, 72).

Agostinho associa sua reflexão sobre a interioridade ao tempo, mais precisamente à memória. Ele a considera como um espaço interior onde o ser humano encontra a si mesmo e a Deus:

Eis o espaço que percorri em minha memória para buscar-te, Senhor, e não te encontrei fora dela. Nada encontrei referente a ti, de que não me lembrasse desde que te conheci, porque, desde então, nunca mais me esqueci de ti. Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, que é a própria verdade, da qual nunca mais me esqueci, desde o dia em que a conheci. Desde então permaneces em minha memória, e aí eu te encontro, quando me lembro de ti e em ti me alegro. (Confissões, X, 24,35).

Essa perspectiva demonstra uma singularidade na compreensão de Agostinho acerca da interioridade, nela a memória não é apenas um repositório de experiências passadas, mas um espaço interior vivo e dinâmico no qual o ser humano se reencontra consigo mesmo e com Deus em sua própria biografia.

Teresa de Jesus (1515 – 1582), leitora de Agostinho, acolhe e amplia esse movimento que se tornará conhecido como “castelo interior”, um lugar “feito de um único diamante ou de um cristal muito límpido, onde há muitos aposentos, assim como no céu há muitas moradas” (Teresa, p. 22 de 187). Entretanto, gostaríamos de sublinhar aqui outra obra sua, a autobiografia *Vida*. Nesse livro, Teresa desenvolve a metáfora do jardim interior. Um espaço dentro de nós mesmos que precisamos cultivar para que o próprio Deus venha habitar. É o esforço de recriar, interiormente, o Éden perdido<sup>95</sup>.

A interioridade encontra uma expressão profunda no pensamento de Teresa de Jesus, que acolhe e amplia essa busca de autoconhecimento e união com Deus. Inspirada em Santo Agostinho e munida de grandes leituras espirituais e seculares, Teresa desenvolve sua compreensão da interioridade e a apresenta como um esforço consciente e ativo, no qual a alma se prepara para ser a morada de Deus. Enfatizando a necessidade da liberdade e da autonomia

---

<sup>95</sup> A esse respeito, pode-se conferir a entrevista concedida à Revista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU ONLINE por Secundino Castro Sánchez, intitulada “Em seu eu volta a acontecer o Gênesis” – A interioridade em Santa Teresa, publicada em 16 de dezembro de 2014. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5805-secundino-castro-sanchez>

nesse processo, Teresa afirma que cabe ao indivíduo dedicar-se à oração, à contemplação e ao autoconhecimento para que Deus possa, enfim, habitar plenamente sua alma. Como ela escreve em *Vida*:

Com a ajuda de Deus, temos de procurar, como bons jardineiros, que essas plantas cresçam, tendo o cuidado de regá-las para que não se percam e venham a dar flores, cujo perfume agradável delicia esse nosso Senhor, para que Ele venha a se deleitar muitas vezes em nosso jardim e a gozar entre essas virtudes (11,6 / p. 86).

Para Teresa de Jesus, a interioridade é um caminho de cultivo constante, que exige determinação e abertura à graça divina. Configurando-se em um itinerário de reencontro com Deus, que deseja habitar no coração daquele que busca conhecê-lo e amá-lo.

Titus Brandsma, tradutor das obras de Teresa para o neerlandês e herdeiro da escola carmelita de mística, também se dedicou ao estudo de Jan van Ruusbroeck ou Ruysbroeck<sup>96</sup>, cujas reflexões sobre a união entre o ser humano e Deus exerceram uma influência profunda em sua concepção de interioridade. Ruysbroeck em sua obra *The Adornment of the Spiritual Marriage* afirma que “esta união essencial do nosso espírito com Deus não existe em si mesma, mas habita em Deus, flui de Deus, depende de Deus e retorna a Deus como sua Origem Eterna”<sup>97</sup> (2015, p 328 de 534). Ruysbroeck destaca a união essencial entre Deus e a alma, enfatizando que a verdadeira interioridade conduz ao amor ativo e à comunhão com o próximo.

A citação de Jan van Ruysbroeck encontra paralelo no conceito de “existencial sobrenatural” de Karl Rahner. Segundo Rahner, o ser humano é caracterizado por uma referência constitutiva ao mistério santo de Deus, uma orientação transcendental que é sempre dada a ele como oferta da autocomunicação divina. Essa autocomunicação não é apenas um dom, mas também a condição da possibilidade de acolhê-lo, sendo, portanto, constitutiva da existência humana.

Se o homem é dessa forma o ser que se caracteriza pela subjetividade, pela transcendência, pela liberdade e pela orientação a entrar em comunhão de aliança com o mistério santo, que chamamos Deus; se ele é o evento da absoluta autocomunicação de Deus, e tudo isso sempre e inevitavelmente e desde o início [...], então esse existencial sempre presente e sobrenatural da referência ao mistério santo e à absoluta autocomunicação de Deus como oferta à liberdade do homem, possui, ele próprio, uma história coletiva e individual, e esta a um só tempo é história da salvação e revelação (Rahner, 1989, p. 175)

---

<sup>96</sup> Jan van Ruysbroeck (1293-1381) foi um dos maiores místicos da tradição renano-flamenga, cuja obra influenciou profundamente a espiritualidade medieval cristã. Associado à Escola Mística de Gante, ele buscou unir a mística iluminativa com uma prática devocional que valorizava a união contemplativa com Deus. Suas obras, como *O Espelho da Bem-Aventura*, expressam a profundidade de sua experiência de Deus, propondo uma ascensão espiritual que passa da purificação das paixões à união direta com o divino.

<sup>97</sup> This essential union of our spirit with God does not exist in itself, but it dwells in God, and it flows forth from God, and it depends upon God, and it returns to God as to its Eternal Origin. (Tradução nossa).

Aqui, Rahner enfatiza que a relação do homem com Deus não é um mero evento ocasional ou uma experiência particular, mas um dado ontológico fundamental, o que se aproxima da visão mística de Ruysbroeck sobre a fluidez dessa união, sua origem divina e sua volta a Deus.

A influência de Ruysbroeck é perceptível na compreensão brandsmiana da interioridade como um dinamismo de encontro: com Deus, consigo mesmo e com o outro, numa profunda dimensão ética e relacional. É um caminho de profundidade que, paradoxalmente, conduz à abertura e ao compromisso com a alteridade.

Titus Brandsma em *Groei en uitbloei van het mystieke leven* [Crescimento e florescimento da vida mística] aprimora essa ideia ao afirmar que:

Ambos, Santa Teresa e Ruysbroec, nos falam aqui sobre o recolhimento e a interiorização, da necessidade de, por meio da entrada em si mesmo, encontrar Deus no mais íntimo da alma, pois Ele habita em nós. Assim, alcança-se a experiência da mais profunda comunhão com Ele. Para ambos, esse recolhimento, essa interiorização, esse entrar em si mesmo conduz a um estado de paz e satisfação, a ser cativado por aquilo que a alma, ao adentrar-se, descobre como seu maior tesouro: seu Amado, que nela habita e que não deve ser buscado fora dela. (Brandsma, 1932, tradução nossa<sup>98</sup>).

Ao discursar no *dies natalis* da Universidade de Nimega, Brandsma afirma que

Devemos, antes de tudo, ver Deus como o fundamento mais profundo do nosso ser, oculto no âmago da nossa natureza, mas ainda assim visível e perceptível ali, reconhecível primeiramente através de uma análise racional, depois claramente discernível sem necessidade de repetida argumentação, como que por intuição, de modo que nos vejamos em constante contemplação de Deus, adorando-O não apenas em nossa própria essência, mas igualmente em tudo o que existe – primeiramente no próximo, mas também na natureza, no universo, presente em toda parte e penetrando tudo com a obra de Suas mãos. Essa habitação e ação de Deus não deve ser apenas objeto de intuição, mas deve se manifestar em nossa vida, expressar-se em nossas palavras e ações, irradiando de todo o nosso ser e comportamento. (Brandsma, p. 17)

Como observado acima, a presença de Deus, percebida no âmago do ser humano, não permanece restrita à experiência subjetiva, mas se projeta na vida cotidiana, tornando-se princípio norteador de uma existência marcada pela conjugação entre contemplação e ação.

---

<sup>98</sup> “Beiden, de H. Teresia en Ruysbroec, spreken ons hier van inkeer en ingekeerdheid, van de noodzakelijkheid om langs den weg van het in zichzelf treden in het meest innerlijke der ziel God te vinden, die in ons woont, om aldus tot de ervaring van de meest innige gemeenschap met Hem te geraken. Voor beiden leidt die inkeer, die ingekeerdheid, dat treden in zichzelf tot een toestand van rust en bevrediging, van geboeid worden door hetgeen de ziel, tredend in zichzelf als haar grootsten schat in zichzelf ontdekt, haar Beminde, die in haar woont en dien zij niet buiten zichzelf moet zoeken.”

Nessa perspectiva, a interioridade proposta por Brandsma se traduz em um movimento contínuo de abertura ao outro e ao mundo, onde a vida interior se manifesta concretamente na vivência da compaixão e no serviço. Torna-se perceptível, dessa maneira que, para Brandsma, a verdadeira contemplação conduz inevitavelmente ao compromisso e à responsabilidade, revelando que a experiência mística autêntica é, em última instância, uma experiência de comunhão e serviço.

*Godsbegrip*, encontra-se atual ao apresentar a interioridade – fruto da dimensão antropológica – como um caminho para a compreensão da verdade e da própria existência, o que se mostra significativo frente às crises contemporâneas de individualismo e desconexão social. Titus Brandsma argumenta que o ser humano é chamado à interioridade para lá encontrar Deus, ele ressalva que essa busca não é alheamento do mundo, mas, constitui-se, em uma forma de renovação pessoal e comunitária. Em suas palavras: “Essa habitação e ação de Deus não deve ser apenas objeto de intuição, mas deve se manifestar em nossa vida, expressar-se em nossas palavras e ações, irradiando de todo o nosso ser e comportamento.” (*Godsbegrip*, p. 17) Em outro momento ele acrescenta que o cultivo interior “Não apenas liga o homem a Deus, mas, em e através, e com Deus, o homem se vê unido e em relação com todos os outros homens.” (*Godsbegrip*, p. 33). Evidencia-se, aqui, uma perspectiva relacional na percepção mística de Brandsma, consideravelmente relevante na sociedade contemporânea porque se contrapõe à superficialidade, e às relações efêmeras e rasas. O conhecimento de Deus no íntimo do ser humano, fruto da interioridade, gera uma transformação que transborda para a vida em comunidade, fortalecendo os laços humanos. “Aqui está fundada uma comunidade na união mais íntima de Deus com tudo o que existe” (Brandsma p. 23 de 25)

Por fim, a interioridade, segundo Brandsma, não deve ser confundida com introspecção vazia ou retraimento egoísta; ao contrário, trata-se de um movimento de abertura à verdade e ao próximo, gerando um compromisso ativo com a justiça e a compaixão. Assim, a experiência mística não é subjetivista, mas relacional. Consideramos que a visão de Brandsma oferece uma alternativa sólida à superficialidade contemporânea, propondo que a interioridade, ao ser vivida de maneira genuína, pode restaurar a comunhão entre os indivíduos e fortalecer os vínculos sociais.

### **3.5 A Reeducação do Olhar: Do Opzicht ao Omzicht**

Acreditamos que o grande eixo unificador desses três caminhos: a compaixão, o serviço e a interioridade é a reeducação do olhar. Um movimento fundamental para a constituição de

uma mística do cotidiano. No mundo contemporâneo, onde a superficialidade e a indiferença tendem a predominar, a forma como olhamos para nós mesmos, para os outros e para o mundo determina nosso grau de envolvimento e compromisso com a realidade. Nesse processo, destacamos as expressões *opzicht* e *omzicht*, que se configuram como diferentes modos de perceber e relacionar-se com a realidade.

*Opzicht* refere-se a um olhar hiperfocado, a preposição *op* indica essa delimitação. É um olhar que se estabelece diante de um único objeto, ignorando o seu redor. Já *omzicht* aponta para uma outra dimensão do olhar, um olhar envolvente, que busca observar todos os lados de um objeto. A preposição *om* indica essa circularidade. *Omzicht* seria a busca para captar a multiplicidade das coisas e das relações. Como ressalva Tolentino Mendonça, “Há quem lembre que a visão não é apenas um sentido, mas a síntese de um aglomerado deles: o sentido da intensidade luminosa, o das cores, o da profundidade e distância... É um infinito e deslumbrante debate”. (Mendonça, 2016, p. 24)

No contexto contemporâneo, veloz e abundante em informações, o *opzicht* tem se tornado a referência. Esse olhar, caracterizado pela sua fragmentação e instrumentalização, reduz a percepção a um ato funcional. Ele privilegia aquilo que é evidente, mensurável e útil, desconsiderando a totalidade das dimensões da realidade. É o olhar condicionado por algoritmos e moldado pelas lógicas de consumo, onde o que importa é aquilo que pode ser imediatamente compreendido e explorado. Por outro lado, o *omzicht* propõe uma abordagem diferente da realidade. Esse olhar, mais do que ver, envolve. É um movimento de abertura que requer atenção e uma disposição de compreender o outro e o mundo. O *omzicht* busca observar o oculto nas entrelinhas, o invisível que sustenta o visível.

A reeducação do olhar constitui-se, portanto, em um processo que visa integrar o *opzicht* com o *omzicht*, na medida em que um retira o negativo que compõe o outro. Trata-se de um exercício espiritual e, também, ético, não é apenas uma reorientação do ato de percepção, mas uma transformação do próprio sujeito que observa. Não apenas transforma a forma como percebemos, mas também como nos relacionamos com o mundo. Como diz Mendonça, “O olhar é fundamental para celebrarmos o encontro com nós mesmos e com os outros”. (Mendonça, 2016, p. 25)

É um deslocamento do olhar técnico para o contemplativo, do funcional para o simbólico, do individualista para o comunitário.

Aristóteles, em sua *Metafísica*, inicia sua reflexão filosófica destacando que o início do filosofar é a admiração (*thaumázein*).

Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo, primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores: por exemplo, as mudanças da Lua, as do Sol e dos Astros e a gênese do Universo (Aristóteles, p 14 - (*Metafísica*, I, 2, 982b12-25).

Essa admiração não é apenas um espanto diante do desconhecido, mas um movimento do olhar que contempla. É um ato que ultrapassa a percepção imediata e utilitária para abarcar na profundidade do ser. Admirar, para Aristóteles, é dar-se tempo e espaço para contemplar a realidade em sua totalidade, reconhecendo o mistério que a habita e nos convoca a compreender.

Esse conceito de admiração se aproxima do *omzicht* na medida em que ambos requerem um olhar que não é apressado, mas atento e envolvente. Assim como o *omzicht*, a admiração aristotélica busca captar o que está além das aparências imediatas, abrindo-se para a multiplicidade e a profundidade das coisas. É uma postura que implica abertura e disposição para o desconhecido, um esforço ativo para sair da superfície e entrar no que Aristóteles chamaria de causas primeiras e princípios.

### 3.5.1 Olhar com misericórdia: a compaixão

Titus Brandsma, ao refletir sobre a *Via Crucis* de Albert Servaes, aponta para a centralidade do sofrimento na experiência humana, mas também para a resposta que dele pode brotar: a compaixão. Ver o outro em sua dor é reconhecer a própria vulnerabilidade e, a partir desse reconhecimento, transformar o sofrimento em um elo de comunhão. Servaes retrata a dor sem disfarces, sem a suavização da estética convencional da época. Ao contemplar o rosto desfigurado do Cristo sofredor, brutalmente exposto em sua crueza, - no encontro com o sofrimento -, surge a possibilidade da compaixão. Ver o outro em sua dor é, de certa forma, ver a própria vulnerabilidade refletida. A partir desse reconhecimento, o sofrimento deixa de ser apenas um fardo individual e se torna um elo de comunhão.

Henri Nouwen recorda que “não há misericórdia sem lágrimas” (2014, p. 120 de 158). A compaixão não nasce de um simples assentimento racional à dor do outro, mas de um olhar orvalhado que se permite ser tocado e afetado. Essas lágrimas, discretas ou derramadas abertamente, escondidas no segredo do coração ou à mostra, carregam consigo a potência de mobilizar o ser humano em genuína empatia. O sofrimento, quando acolhido com empatia, é capaz de nos mover ao encontro do outro. O olhar misericordioso é, portanto, aquele que não se desvia do sofrimento, mas se deixa afetar por ele e se traduz em gestos concretos, em presença, em compromisso. Ao sermos tocados pelo sofrimento do outro, tornamo-nos

esperança. Titus Brandsma, em sua experiência de perseguição e sofrimento nos campos de concentração nazistas, demonstrou essa capacidade de ressignificar a dor em compaixão. Em meio à desumanização extrema, sua resposta foi a misericórdia, a atenção ao outro, a oração que abraçava amigos e inimigos. Ele compreendeu, primeiramente em seus escritos e, depois, com sua própria vida, que a compaixão é uma necessidade vital para que o sofrimento não nos destrua por dentro.

O mundo de hoje, não mais em guerra declarada, segue marcado por conflitos, exclusões e desigualdades; um lugar onde, igualmente, a compaixão se faz necessária. Diante dos sofrimentos humanos — os mais evidentes, como a fome e a violência, e os mais sutis, como a solidão e o desespero —, a compaixão deve emergir como uma força que impulsiona a justiça, a acolhida, a cura. A compaixão nos torna vulneráveis — talvez por esse motivo tenha caído em desuso —, pois, além de nos recordar a verdade sobre quem somos, leva-nos a carregar, ainda que de forma parcial, o peso do sofrimento do outro. Embora essa vulnerabilidade pareça fraqueza, ela não o é; pelo contrário, é a maior expressão de força que podemos oferecer. Somente quando nos permitimos sentir a dor do mundo é que somos capazes de oferecer o que de melhor há em nós: o amor.

### 3.5.2 *Olhar com compromisso: o serviço*

Se a compaixão é o primeiro passo, o serviço é seu desdobramento essencial. Olhar para o outro com olhos de misericórdia deve nos conduzir a um comprometimento que vá além do mero impulso emocional. O serviço não se reduz a uma ação caritativa ou a um gesto pontual de bondade, mas se configura como uma responsabilidade enraizada na busca por uma sociedade mais justa. Titus Brandsma, em seu discurso *Vrede en Vredelievendheid*, defende que a paz não é uma causa individual, mas um dever coletivo. Para ele, a paz não se constrói apenas pela ausência de conflitos ou pela manutenção da ordem social, mas exige um processo contínuo de justiça, solidariedade e cuidado. Para que esse processo se concretize, é necessário reeducar o olhar: aprender a enxergar o outro não como um destinatário de nossa ajuda, mas como alguém cuja dignidade nos compromete. Esse novo olhar atento vai de encontro a indiferença e nos insere como agentes ativos na construção de um mundo mais humano.

Nesse sentido, o serviço não pode ser entendido como um simples ato de gentileza ou altruísmo. Diante da apatia, da desumanização das relações e do retraimento promovido pelos algoritmos, cultivar um olhar comprometido com o outro torna-se um ato político. Servir é

resistir à indiferença e ao egoísmo que dominam a vida cotidiana; é assumir a responsabilidade pelo outro de maneira concreta e comprometida. Mais do que uma prática moral ou religiosa, o serviço exige uma reorganização interior. Ele desafia a repensar nossa visão de mundo e a maneira como enxergamos o próximo e a sociedade. Servir não é apenas aliviar o sofrimento alheio, mas olhar para o outro com verdadeiro reconhecimento de sua dignidade e singularidade. Por meio desse olhar comprometido, construímos laços de fraternidade e solidariedade, compreendendo que a justiça e a paz dependem do engajamento ativo de cada um no cuidado e no bem-estar do próximo.

O serviço também é um caminho para a mística do cotidiano, pois reconfigura o modo de se estar no mundo. Saindo de um agir individualista e utilitarista para uma perspectiva coletiva e interdependente. Esse olhar atento ao outro exige que reconheçamos nossas próprias limitações e vulnerabilidades; olhar para o outro é, também, olhar para si. O serviço é, portanto, uma autêntica expressão da humanidade.

### *3.5.3 Olhar que ilumina o exterior: a interioridade*

Para que a compaixão e o serviço sejam autênticos, precisam emergir de uma interioridade sólida. Esse processo exige um movimento que vai além da superficialidade das emoções passageiras ou da simples introspecção psicológica; trata-se de um olhar para dentro que ilumina o exterior. Aqui se encontra o terceiro olhar, aquele que não é um retraimento egoísta e autocentrado, mas que se configura como uma interiorização fecunda e expansiva. A tradição mística ocidental, desde Agostinho até Teresa de Jesus e Brandsma, ensina que é no mais profundo de si mesmo que o ser humano pode encontrar Deus e, conseqüentemente, a verdade sobre si e sobre o mundo. Esse encontro, longe de ser um refúgio alienante, torna-se fonte de iluminação para a realidade exterior. Em *Confissões*, Agostinho descreve sua própria busca por Deus como um percurso que se inicia na exterioridade e culmina na interioridade. Esse movimento, que vai de fora para dentro, não é um afastamento do mundo, mas um reencontro com a própria identidade, que possibilita um novo modo de estar nele.

Esse olhar para dentro que ilumina o exterior não se confunde com um fechamento, mas se traduz em um mergulho que fomenta a alteridade. Quem se conhece profundamente, quem habita sua própria interioridade, é capaz de ver o outro sem filtros distorcidos, sem projeções ou preconceitos que obscurecem as relações. A interioridade autêntica não nos enclausura, mas nos torna mais livres para o encontro genuíno com o outro. Assim, a mística contemporânea não se dá no isolamento estéril, mas na comunicação viva daquilo que foi contemplado. Como

afirma Brandsma, a experiência autêntica de Deus dentro de nós não pode ser apenas intuitiva, mas precisa se manifestar em palavras, gestos e ações que irradiam luz ao mundo. É nesse sentido que a interioridade se torna o alicerce da compaixão e do serviço: não como um imperativo moral abstrato, mas como uma consequência natural do encontro com a verdade que habita dentro de si.

A mística contemporânea, sob a perspectiva de Titus Brandsma, encontra sua expressão em um dinamismo circular que abarca três caminhos interligados: a compaixão, o serviço e a interioridade. Esses três eixos se entrelaçam de maneira orgânica, sem hierarquia fixa, realimentando-se mutuamente e tendo como elo unificador um elemento essencial: o olhar. Não se trata de um olhar superficial, mas de uma reeducação do modo como enxergamos a realidade, as pessoas e a própria experiência de Deus. Esse novo olhar, não é algo distante, mas ato que leva a transformação da pessoa e da realidade. Para Brandsma, a mística é um convite para ver de modo renovado, permitindo que o olhar se converta em uma ponte entre a espiritualidade e a ação no mundo.

No caminho da compaixão, o olhar não se fixa na superficialidade da dor, mas penetra sua profundidade, reconhecendo no sofrimento do outro uma presença a ser acolhida. Brandsma compreende a compaixão como uma união com a dor do outro, que nasce de um olhar transfigurado. Esse olhar compassivo não apenas percebe a dor, mas se deixa afetar por ela, transformando-se em presença e cuidado. Essa compaixão naturalmente conduz ao serviço. Não basta ver e sentir; é necessário agir. O olhar compassivo torna-se um impulso para o comprometimento concreto com o próximo. A mística, para Brandsma, não é uma experiência isolada ou desvinculada da realidade histórica e social. Pelo contrário, místico é aquele ou aquela que, tendo sido transformado pelo olhar renovado, torna-se serviço. O serviço, nesse sentido, é uma resposta ativa à realidade, inspirada por um olhar que discerne e busca promover a dignidade humana. No entanto, compaixão e serviço só encontram sua plenitude na interioridade. Sem um olhar que se aprofunda na própria interioridade, a compaixão pode se tornar sentimentalismo e o serviço em ativismo. A interioridade é o espaço onde o olhar se aprofunda, onde se reconhece a própria vulnerabilidade. Em sua experiência de prisão durante o regime nazista, Brandsma encontrou na interioridade não um refúgio escapista, mas uma fonte de sentido para seguir olhando o mundo com esperança, mesmo diante da crueldade.

Dessa forma, reeducar o olhar é aprender a ver com a alma, pois os olhos são como astros cintilantes que não apenas refletem a luz, mas a fazem nascer. Iluminam os caminhos da compaixão, do serviço e da interioridade, deixando que a claridade interior se derrame sobre o mundo, dissipando as sombras ao redor. Para Titus Brandsma a experiência mística não se

resume somente a um encontro subjetivo com Deus, mas encontra sua expressão na relação com o outro. A interioridade, como vimos, não conduz ao fechamento, mas se traduz em abertura, diálogo e compromisso. O encontro subjetivo e íntimo com Deus acontece na interioridade do *eu* e, reciprocamente, na relação com o *tu* e com o *nós*. É na dinamicidade da vida que a contemplação do Mistério que transcende a toda realidade, seja de alegria ou de sofrimento, acontece. A interioridade possibilita que a contemplação da exterioridade ocorra propiciando maior sentido de vida.

Para que a mística do cotidiano não permaneça apenas no campo da reflexão teórica, mas se torne uma vivência concreta, propõe-se aqui um itinerário prático que auxilie na experiência dessas dimensões. Esse caminho não se trata de um método fechado, mas de uma proposta flexível que pode ser adaptada e, mais que isso, se reconfigura em cada realidade e a maneira como cada pessoa a vivencia. Esse itinerário poderia ser delineado em três momentos fundamentais que não são cadenciais ou subseqüentes: a) Tomar consciência; b) Cultivar a disposição da abertura; c) Agir com sentido.

**a) Tomar consciência** – reconhecer o próprio olhar e as influências que o orientam; é de extrema importância reconhecer e identificar os filtros que moldam nosso modo de ver o mundo. É preciso um exame atento das crenças, valores e experiências que condicionam nossa percepção de mundo.

Perguntas facilitadoras: Quais são as formas, as lentes pelas quais interpreto a vida? Em que realmente acredito? Quais os fatos, as narrativas (sociais, familiares, culturais) que influenciam minha forma de perceber os outros e a mim mesmo?

Exercício prático: Exame de consciência ao final do dia. Retome as situações que vivenciou ao longo do dia e se pergunte: Como atuei ou agi em meu dia? – em cada uma das situações.

\*Este momento permite você identificar padrões em seu comportamento.

**b) Cultivar a disposição da abertura** – aprender a enxergar a realidade a partir de uma outra perspectiva, mais profunda e relacional; esse momento é um convite para enxergar além do imediato, saindo da superficialidade ou do automatismo. Reeducar o olhar é um exercício para mudar a maneira como vê a si e a sua realidade ao seu redor ou mesmo, ao mundo a que pertence.

Perguntas facilitadoras: A partir das situações que tomou consciência – momento anterior –, é possível ver essa situação de uma outra maneira? Em minhas relações, estou realmente vendo e escutando o outro, a partir dele, ou apenas esperando minha vez de falar?

Exercício prático: Pratique a reeducação do olhar: Coloque como meta que em sua próxima conversa não interromperá as pessoas e se concentrará no olhar e no dizer do outro e não em sua própria formulação de resposta.

\*Esse momento permite você se conhecer melhor e ter clareza de quais valores são importantes para você, do que realmente valoriza.

**c) Agir com sentido** transformar essa nova percepção em novas ações concretas. Aqui estão os pequenos gestos cotidianos de atenção. Pequenos gestos cotidianos representam, internamente, grandes mudanças de atitude, reconfigurando o modo de olhar, de sentir e, sobretudo, de viver.

Perguntas facilitadoras: Minhas atitudes refletem aquilo que acredito? Quais pequenas atitudes podem expressar, na prática, minhas crenças?

Exercício prático: No início de cada dia pense em como gostaria de ser tratado pelas pessoas. Ao identificar esse desejo, faça dele um propósito se esforce para tratar alguém dessa mesma forma.

\*Este momento permite maior clareza do sentido da vida, e que perpassa pela maneira como contemplamos o nosso próprio agir. Dessa atitude, as transformações ocorrem.

Depois de ter feito esse caminho por um tempo, todos os dias, a pessoa começará a entrar na mística de Titus Brandsma, que perpassa três dimensões essenciais: kenótica, política e antropológica. Esse é o momento em que ocorre na interioridade da pessoa a transformação existencial e ela apreende a **reeducar o olhar**. Essa é a meta dessa perspectiva mística. É algo processual, porém, constante. Como o alpinista se prepara para subir a montanha e planeja suas etapas até chegar ao cume e contemplar a beleza da vida que atravessa a natureza, a prática mística necessita também de enveredar por trilhas, e cada um segue seu ritmo e o despertar de seus momentos que implicam: tomar consciência; despertar a dimensão de abertura interior e mudar o seu agir. Ao seguir essa trilha a pessoa cria condições de interioridade e exterioridade para chegar ao cume, ou seja, **reeducar o olhar** para o mistério da vida que a todos perpassa e transpassa. Esse pode ser o momento em que a pessoa pode perceber maior sentido em sua vida, ao pertencer a esse mistério, e também pode contemplar o Mistério Transcendente que a envolve com um sentido maior de vida.

Depois de atingir o cume, há o processo de descida, agora com o olhar transformado. Em seguida, há o momento de partilhas através de sua própria vida e, por fim, de auxiliar outras pessoas a fazer o caminho.

A vivência da mística do cotidiano não se restringe à experiência individual, ela perpassa as relações interpessoais e se derrama sobre o mundo. A reeducação do olhar, proposta ao longo

deste estudo, não apenas transforma a forma como o indivíduo percebe a realidade, mas também pode se tornar um elemento estruturante de uma vivência comunitária. A compaixão, o serviço e a interioridade, dimensões da mística do cotidiano, podem se articular de maneira a constituir uma experiência comunitária. A passagem da dimensão pessoal para uma vida em comunidade acontece na medida em que um olhar reeducado é capaz de gerar interações mais profundas e significativas com o outro. A experiência mística não permanece circunscrita ao sujeito, mas se desdobra em uma cultura de mística do cotidiano, em que a compaixão e o serviço são vividos como expressões de uma vida vivida em suas relações interpessoais e que faz parte de uma comunidade maior. Cuidar de si é cuidar do outro e vice-versa, pois somos seres sociais e relacionais.

Esse tríplice exercício, no entanto, não garante uma vida mística. A mística não é um projeto humano que se alcança por esforço próprio, nem um mérito a ser conquistado, mas um encontro gratuito com o mistério. Trata-se de um dom que nos precede, que não pode ser forçado ou fabricado, mas apenas acolhido. Não podemos, por nós mesmos, nos tornar místicos – isso seria uma pretensão desmedida, pois a experiência mística não se reduz a um exercício de vontade ou a uma técnica. No entanto, podemos criar condições para que esse encontro aconteça, dispendo-nos interiormente, dilatando o coração, reeducando nosso olhar para reconhecer a presença do mistério em nossa vida cotidiana. O que podemos fazer, e esse exercício nos auxilia nisso, é dar os primeiros passos, abrir-nos à possibilidade do encontro, ainda que não possuamos controle sobre ele. Se chegarmos lá, não sabemos. O mistério permanece livre, irreduzível a nossos esquemas e previsões. Mas, ao menos, podemos nos dispor a caminhar, confiando que, na medida em que nos abrimos, o próprio mistério se deixa encontrar.

## CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação, buscou-se examinar a vida e os ensinamentos de Titus Brandsma sobre a mística, destacando sua relevância como referência transformadora para a vida cotidiana das pessoas crentes na contemporaneidade. Em um mundo caracterizado pela fragmentação, pelo individualismo e pela aversão ao sofrimento, a espiritualidade de Brandsma se apresenta como um caminho de reencontro com o sentido da existência, propondo uma mística que não se restringe aos conventos ou a experiências extraordinárias, mas que se concretiza na vida comum, na relação com o outro e na interioridade. Para isso, foram exploradas três dimensões fundamentais da mística brandsmiana: a kenótica, a política e a antropológica que evidenciaram um dos aspectos centrais desta pesquisa: a necessidade de uma reeducação do olhar. Brandsma nos ensina que, ainda que as circunstâncias externas sejam inalteráveis, é possível transformar a forma como as enxergamos. Diante das dificuldades e dos desafios da vida, o exercício por um olhar transfigurado pode fazer a diferença, permitindo que a mística do cotidiano floresça mesmo em meio às adversidades.

A seguir, retomam-se os principais pontos abordados, evidenciando as contribuições deste estudo e apontando caminhos para ulteriores reflexões e aprofundamentos. O capítulo 1 explorou o impacto da Modernidade na configuração do ser humano, destacando o modo como esse contexto influenciou a experiência humana em geral. Dentro desse cenário, abordamos a distinção entre experiência religiosa, espiritual e mística, identificando a experiência mística como uma vivência direta e transformadora. Essa compreensão nos permitiu aproximar-nos da visão de Titus Brandsma, que enxergava a mística como uma realidade acessível no cotidiano. Para ele, a presença de Deus se manifesta na simplicidade da vida e na realidade concreta, tornando a mística um caminho de encontro com o divino na experiência comum. Dessa forma, o capítulo estabeleceu as bases para compreender a mística contemporânea sob a ótica de Brandsma, evidenciando sua relevância em um mundo cada vez mais secularizado e fragmentado. O capítulo 2 buscou aprofundar a sua compreensão de mística, destacando as três dimensões fundamentais de seu pensamento: kenótica, antropológica e política.

A dimensão kenótica, evidenciada em sua meditação *De Kruisweg door Albert Servaes*, revela um olhar sobre o sofrimento de Cristo como um caminho de esvaziamento e entrega total. A contemplação do sofrimento de Jesus, expresso de maneira crua nos desenhos de Servaes, conduz a uma identificação com a fragilidade humana e a um convite à compaixão. Para Brandsma, a *kênosis* ultrapassa o campo de um conceito teológico, e torna-se uma experiência que transforma a vida cotidiana. A dimensão política, presente no discurso *Vrede*

*en Vredelievendheid*, amplia a reflexão mística para o campo da responsabilidade coletiva. Brandsma propõe que a paz é um compromisso que exige transformação social. Ele enxerga a paz como um projeto ativo, baseado na compaixão e na justiça, e critica as estruturas que perpetuam a violência e o egoísmo coletivo. Por fim, a dimensão antropológica, abordada no discurso *Godsbegrip*, reflete sobre a evolução do conceito de Deus ao longo da história e a necessidade de sua constante renovação. Brandsma argumenta que a busca por Deus passa necessariamente pela experiência humana e pela construção da própria identidade. Ele sugere que o conceito de Deus deve ser traduzido para cada tempo, incorporando elementos como a metafísica, a intuição e a prática ética. A análise dessas três dimensões permite vislumbrar a proposta de uma mística do cotidiano em Brandsma, na qual a experiência mística se desdobra na realidade concreta da vida humana.

O capítulo 3 buscou concretizar a proposta de uma mística do cotidiano, aplicando as três dimensões místicas à realidade contemporânea. Inicialmente, traçou-se um diagnóstico da sociedade atual, marcada pela hiperconectividade, pelo neonarcisismo e pela aversão ao sofrimento. Observou-se que o avanço tecnológico e as redes sociais, em vez de aproximarem as pessoas, acentuam o isolamento e a superficialidade das relações. A dimensão kenótica foi desenvolvida a partir do conceito de compaixão, observando que a experiência da dor pode levar ao fechamento em si mesmo (*resignatio*) ou ao movimento de abertura ao outro (*compassio*). A compaixão, ao transformar o sofrimento em elo de comunhão, torna-se o primeiro passo para uma mística que não se isola, mas se compromete com o mundo. A dimensão política manifestou-se na noção de serviço. O capítulo destacou que a política, longe de ser apenas uma esfera estatal, é essencialmente relacional. A compaixão leva ao serviço, que, por sua vez, se traduz no compromisso com o outro e na construção da paz. Por fim, a dimensão antropológica foi aprofundada na interioridade, onde a busca interior não deve ser confundida com retraimento, mas com um movimento de encontro consigo mesmo, com Deus e com o próximo. A interioridade, ao fortalecer a identidade do sujeito, impede que ele se torne refém das bolhas digitais e da fragmentação do mundo moderno.

A síntese dessas dimensões levou à proposta de uma reeducação do olhar. Enquanto o olhar hiperfocado (*opzicht*) tende ao individualismo e ao isolamento, o olhar envolvente (*omzicht*) permite captar a complexidade do real e fortalecer laços humanos autênticos. A mística brandsmiana, portanto, não é fuga do mundo, mas uma nova maneira de habitá-lo, transformando a experiência do sofrimento em compaixão, a compaixão em serviço e o serviço em uma espiritualidade encarnada no cotidiano. Esse capítulo abriu caminhos para posteriores

reflexões sobre a aplicabilidade dessa proposta na prática e sobre como a experiência mística pode ser resgatada como um horizonte de sentido no mundo contemporâneo.

A forma como vemos o mundo ao nosso redor é determinante para a maneira como vivemos. O olhar não é apenas uma ferramenta biológica para captar a luz e formar imagens; ele é também um modo de interpretar a realidade, de dar sentido ao que nos acontece. No entanto, em tempos de hiperconectividade, individualismo exacerbado e aversão ao sofrimento, esse olhar encontra-se obscurecido. Vemos, mas não enxergamos. Percebemos, mas não compreendemos. Nesse contexto, reeducar o olhar torna-se uma necessidade vital para recuperar a capacidade de encontrar sentido na existência e, sobretudo, para trilhar os caminhos de uma mística do cotidiano.

Sem um olhar reeducado, a compaixão se reduz a um mero sentimentalismo, o serviço se torna um ativismo estéril e a interioridade se degenera em introspecção psicológica. Em outras palavras, o simples desejo de ser compassivo pode levar a uma empatia superficial, que se esgota na emoção momentânea sem transformar nada. O serviço, se desconectado de uma visão mais profunda da realidade, pode ser apenas uma ação movida pela culpa ou pelo desejo de protagonismo, sem compromisso genuíno. A interioridade, se vivida de maneira isolada, corre o risco de se tornar um refúgio narcisista, onde o indivíduo se perde em si mesmo sem jamais se abrir para o outro.

Titus Brandsma é um testemunho vivo dessa necessidade de reeducação do olhar. Preso, humilhado e, por fim, assassinado, ele viveu em um contexto no qual muito pouco poderia fazer para mudar a realidade. Ele poderia ter se resignado, entregando-se à desesperança ou simplesmente aceitado que as coisas eram como eram. Mas ele fez algo diferente: mudou a maneira de olhar para sua própria realidade. A partir do momento em que passou a enxergar a situação com um olhar transfigurado, ele floresceu em meio ao charco. Ele transformou sua prisão em um espaço de oração, sua dor em uma oferta, sua impotência em compaixão. Esse olhar renovado não mudou os fatos externos, mas mudou sua maneira de se posicionar diante deles.

E esse é um caminho que todos podemos trilhar. A vida, afinal, é difícil para a maioria das pessoas. O cotidiano da maioria é marcado por consideráveis desafios: levantar cedo todos os dias, enfrentar jornadas exaustivas de trabalho, lidar com um sistema que frequentemente falha em oferecer o mínimo necessário. Moradia, saúde e educação precárias; a infraestrutura das cidades é insuficiente. Diante dessa realidade, sem um olhar que a transfigure, nos tornamos reféns do desespero. Se nosso olhar permanecer fechado para essa realidade, não encontraremos forças sequer para nos levantar da cama.

A reeducação do olhar, portanto, nos abre caminhos. E esses caminhos, segundo a proposta de Titus Brandsma, se traduzem em três dimensões fundamentais da mística: a compaixão, o serviço e a interioridade. A compaixão, o serviço e a interioridade são os pilares de uma mística do cotidiano. Mas sem um olhar renovado, esses caminhos se tornam frágeis, desconectados, incapazes de transformar. Reeducar o olhar é aprender a ver com profundidade, a enxergar além das aparências, a não se deixar aprisionar pelo que é imediato. É compreender que a realidade não pode ser mudada sempre, mas que sempre podemos mudar a maneira de olhá-la.

Titus Brandsma produziu frutos em terras áridas porque aprendeu a enxergar a realidade com um outro olhar. A prisão que o enclausurava não o impediu de ser livre. Sua dor não o impediu de ser compassivo. Sua impotência não o impediu de servir. Ele encontrou na interioridade um refúgio que o lançou para fora de si mesmo, em direção ao outro. E esse é o eixo fundamental: o olhar que temos para a vida define a vida que temos. Se olhamos para a realidade com desesperança, a desesperança nos consumirá. Mas se olhamos para o mundo com um olhar transfigurado, encontraremos sentido, mesmo nas adversidades. A vida é difícil, sim, mas o modo como a vemos pode torná-la insuportável ou plenamente vivível. A escolha desse olhar é o que faz toda a diferença.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha: homo sacer III**. Tradução Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ALZIN, Josse. **O crime de um frade**. Rio de Janeiro: Mensageiro do Carmelo, 1956.
- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 66.
- ARRIBAS, Miguel María. **El precio de la verdad: Tito Brandsma, carmelita**. Roma: Postulación General de los Carmelitas, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p.19.
- BERMAN, Marshal. **Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BERNARD, Jean. **Un sacerdote en Dachau: memorias en primera persona (1941-1942)**. Tradução Gloría Esteban Villar. Madrid: Palabra, 2010.
- BINGEMER, Maria Clara. (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1990.
- BINGEMER, Maria Clara. A alteridade e seus caminhos. Mística cristã nos tempos atuais. *In: Teologia aberta ao futuro*. SOTER. São Paulo: Loyola, 1997, p. 99-118.
- BINGEMER, Maria Clara. **Alteridade e vulnerabilidade**. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.
- BINGEMER, Maria Clara. **Mística e testemunho em koinonia**. São Paulo: Paulus, 2018.
- BINGEMER, Maria Clara. **O mistério e o mundo: Paixão por Deus em tempos de descrença**, Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BINGEMER, Maria Clara. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005.
- BOS, Anne-Marie. Titus Brandsma: challenged by his times. **Carmel in the world**, Roma, v. 56, n.2, p. 91-102, 2017.
- BRANDSMA, Titus. **Camino del cielo: Pensamientos espirituales del beato Tito Brandsma, mártir carmelita: 1881-1942**. Onda: AMACAR, 2012.

BRANDSMA, Titus. **De kruisweg door Albert Servaës**. Oss, 1921. Disponível em: [https://titusbrandsmateksten.nl/de-kruisweg-door-albert-servaes/#cite\\_note-1](https://titusbrandsmateksten.nl/de-kruisweg-door-albert-servaes/#cite_note-1). Acesso em: 14 nov. 2022.

BRANDSMA, Titus. **Fragments speech Concept of God**. Tradução Susan Verkerk-Wheatley e Anne-Marie Bos. Nijmegen-Utrecht, 1932. Disponível em: <https://titusbrandsmateksten.nl/fragments-speech-concept-of-god/>. Acesso em: 10 jun. 2022.

BRANDSMA, Titus. **In my opinion, the question**. Tradução Maurits Sinninghe Damsté. Niagara Fall, 1935. Disponível em: <https://titusbrandsmateksten.nl/in-my-opinion-the-question/>. Acesso em: 10 jun. 2022.

BRANDSMA, Titus. **Mystiek in Nederland**, [1929?]. Disponível em: <https://titusbrandsmateksten.nl/mystiek-in-nederland/>. Acesso em: 25 abr. 2023.

BRANDSMA, Titus. Paz e amor à paz. [1931]. Tradução de Bruno Schröder. **Sapere Aude**: Revista de Filosofia da PUC Minas. Belo Horizonte: PUC Minas, v. 14, n. 28. p. 794-804. jul/dez. 2024. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/31375/21796>. Acesso em: 30. nov. 2024.

BRANDSMA, Titus. **Paz y amor a la paz**. Tradução Miguel Norbert Ubarri. Deventer, 1931. Disponível em: <https://titusbrandsmateksten.nl/paz-y-amor-a-la-paz/>. Acesso em: 10 jun. 2022.

BRANDSMA, Titus. **Sermon during the vigil of the national pilgrimage to Dokkum**. Tradução Maurits Sinninghe Damsté. Leeuwarden, 1939. Disponível em: <https://titusbrandsmateksten.nl/sermon-during-the-vigil-of-the-national-pilgrimage-to-dokkum/>. Acesso em: 10 jun. 2022.

BRANDSMA, Titus. **Waarom verzet**. Scheveningen, 1942. Disponível em: <https://titusbrandsmateksten.nl/waarom-verzet/>. Acesso em: 27 out. 2022.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. 2. ed. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Moraes, 1977.

CARVALHO, R. BHAKTIVINODA THAKURA E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO SÉCULO XIX. **INTERAÇÕES**, v. 16, n. 2, p. 294-309, 14 out. 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/25235>. Acesso em: 08. out 2023.

CATALÁN, Josep Otón. **A experiência mística e suas expressões**. Tradução M. J. Rosado e Thiago Gambi. São Paulo: Loyola, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 4.ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Vozes: Petrópolis, v. 1, 1999.

CERTEAU, Michel. **A fábula mística: século XVI e XVII**. Barueri, SP: Forense, v. 1, 2015.

CERTEAU, Michel. **A fábula mística: século XVI e XVII**. Barueri, SP: Forense, v. 2, 2015.

CERTEAU, Michel. **O lugar do outro**: história religiosa e mística. Tradução de Guilherme João de F. Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

CIRAVEGNA, Giovanni. **Tito Brandsma**: O mártir da liberdade. Tradução de Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Paulinas, 1992.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2007

DÖLLE, Constant. **O caminho de Tito Brandsma**: prisioneiro no tempo de Hitler. Tradução Gabriel Haamberg. Belo Horizonte: O Lutador, 2014.

DRAWIN, Carlos Roberto. A mística “sopra onde quer”. Entrevista cedida a Márcia Junges e Luciano Gallas. **IHU On-line**. n. 435, dez. 2013. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5333-carlos-roberto-drawin-2>. Acesso em: 20 out. 2023.

EURÍDICE, Pâmela. Tempos Modernos: crítica atemporal e definitiva ao Capitalismo. **Cineset**. abr. 2020. Disponível em: <https://www.cineset.com.br/critica-tempos-modernos-charlie-chaplin/>. Acesso em 18. out. 2023.

FAYE, Jean-Pierre. **Introdução às linguagens totalitárias**: teoria e transformação do relato. Tradução Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FENATI, Ricardo. A mística, uma vivência psíquica? Não, uma experiência espiritual. Entrevista cedida a João Vitor Santos. **IHU On-line**. n. 531, dez. 2018. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7480-a-mistica-uma-vivencia-psiquica-nao-uma-experiencia-espiritual>. Acesso em: 20 out. 2023.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 35-41.

HUBNER, Manu Marcos. Um estudo sobre o termo *rûah* na bíblia hebraica. **Cadernos de língua e literatura hebraica**. n. 20, p. 56-75. 2021. Disponível em: <file:///C:/Users/INFO/Downloads/193871-Texto%20do%20artigo-534959-1-10-20211231.pdf>. Acesso em: 10. out. 2023.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras, 2006, p. 73.

JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz**: uma voz judia. Tradução Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016.

KLEMPERER, Victor. **LTI**: A linguagem do Terceiro Reich. Tradução de Miriam Bettina Paulina Oelsner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. A crise do cotidiano. *In*: **A crise do século XX**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.

LEVI, Primo. **É isto um homem?**. Tradução Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LIMA VAZ, H. C. de. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

LIMA VAZ, H. C. de. Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental. **Síntese**: Nova Fase, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 493-541, out-dez. 1992.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A experiência de Deus. In: BETTO, Frei et al. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974. p.74-89.

MALHADAS, Deisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (Coord.). **Dicionário grego-português**. v. 3. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008, p. 63.

MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARX, Karl. Discurso no Aniversário do jornal "The People's Paper". **Marxists**. Abr. 1856. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1856/04/14.htm#tn270>. Acesso em: 18. out. 2023.

MAZZINI, Maria. Mística en la Trama de la Vida Cotidiana. **Revista Teología**. Biblioteca digital de la Universidad Católica Argentina. Tomo LII, n. 116, Abril 2015, p. 29-48.

MENDONÇA, José Tolentino. **A mística do instante**: o tempo e a promessa. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 24-25.

MILLÁN ROMERAL, Fernando (comp). Carmelitas en Dachau: Las cartas del P. Albert Urbański desde el lager en el 50 aniversario de la liberación. **Carmelus**, Roma, v. 42, n. 1, p. 22-43. 1995.

MILLÁN ROMERAL, Fernando (comp). Commentariola et textus: un testimonio en primera mano sobre la muerte del Padre Tito. **Analecta Ordinis Carmelitarum**, Roma, v. 44, n. 1, p. 34-39, jan/jun. 1993.

MILLÁN ROMERAL, Fernando Millán. **Beato Tito Brandsma**: Modelo de santidad en los tiempos modernos. Lima: Comissão OTC, 13 jun. 2020. 1 vídeo (1:59:59 min). Publicado por Comissão OTC. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ee94TkMnhlM>. Acesso em 08 jun. 2022.

MILLÁN ROMERAL, Fernando. **El Beato Tito Brandsma**: traductor, estudioso y devoto de Santa Teresa. Revista de Espiritualidad, Madrid, v., n.283-284 abr.sep, 2012 (pp.307-329).

MILLÁN ROMERAL, Fernando. **Enfermedad, fragilidad y espiritualidad en Tito Brandsma**. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 10 fev. 2022. 1 vídeo (59:56 min). Publicado por Universidad Pontificia Comillas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EjT68UivXbE>. Acesso em 09 jun. 2022.

MILLÁN ROMERAL, Fernando. **Il coraggio dela verità**: Il beato Tito Brandsma. Milano: Ancora, 2012.

MILLÁN ROMERAL, Fernando. **Tito Brandsma**. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2008.

MILLÁN ROMERAL, Fernando. **Tito Brandsma**. Lisboa: Ordem do Carmo em Portugal, 2018.

MOLEN, Sytse Jan van der. **Oorsprong en geschiedenis van de Friezen**. Amsterdam/Brussel: Elsevier, 1981.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**, tomo III. Tradução de Maria Stela Gonçalves *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MORANO, Carlos Domínguez. **Mística y psicoanálisis: el lugar del otro en los místicos de occidente**. Madrid: Editorial Trotta, 2020.

OELSNER, M. B. P. B. Victor Klemperer e seu livro *Iti: a linguagem do Terceiro Reich*. **Arquivo Maaravi: Revista digital de estudos judaicos da UFMG**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 121–130, 2019. DOI: 10.17851/1982-3053.13.25.121-130. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/23878>. Acesso em: 30 maio. 2022.

ORTIGÃO, Ramalho. **A Holanda**. 4. ed. Lisboa: Livraria Editora, 1910, p. 342.

PERÉA, Romeu. **Tito Brandsma: reitor de universidade e restaurador da mística em pleno século XX**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco – Editora universitária, 1977.

PINHEIRO, M. R; BINGEMER, M. C.; CAPELLI, M. C. **Mística e Ascese**, RJ/Petrópolis, PUC-Rio/Vozes, 2021.

REES, Laurence. **O holocausto: uma nova história**. Tradução Luis Reyes Gil. São Paulo: Vestígio, 2018.

SECONDIN, Bruno. **Espiritualidade em diálogo: novos cenários da experiência espiritual**. São Paulo: Paulinas, 2001.

SECONDIN, Bruno. **Tito Brandsma y su espiritualidad**. Paradigmas de santidad en el Carmelo (Colección Cuadernos Carmelitas 2). Quito: Editorial Ecuador, 1997.

SECONDIN, Bruno; GOFFI, Tullo (org.). **Curso de espiritualidade: experiência, sistemática, projeções**. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 12-14.

SENRA, Flávio *et al* (orgs.). **Religião e contemporaneidade: atualidade do fenômeno religioso**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

SUNG, Jung Mo. **Experiência de Deus: ilusão ou realidade?**. São Paulo: FTD, 1991

TEIXEIRA, Faustino (org.). **No limiar do mistério: mística e religião**. São Paulo: Paulinas, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. **Caminhos de mística**. São Paulo: Paulinas, 2012.

TIJHUIS, Raphaël. **Innerlijke reis Dachau voor bij de grens: dagboek van Raphaël Tjhuis met daarin de laatste dagen van Titus Brandsma**. Leeuwarden: Discovery Books, [2004].

TIJHUIS, Raphaël. **Nothing can stop God from reaching us: A Dachau diary by a survivor.** Tradução de Hanneke Veerman. Roma: Edizioni Carmelitane, 2007.

TODOROV, Tzvetan. **Diante do extremo.** Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

USARSKI, Frank *et al* (orgs.). **Dicionário de Ciências da Religião.** São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

VALLAINC, Fausto. **Un giornalista martire: Padre Tito Brandsma.** 2.ed. Milano: Ancora, 1963.

VELASCO, Juan Martín *et al.* **La interioridad: un paradigma emergent.** Madrid: PPC, 2004.

VELASCO, Juan Martín. **A experiência cristã de Deus.** São Paulo: Paulinas, 1994.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico: Estudio comparado.** Madri: Trotta, 1999.

WAAIJMAN, Kees. **Spiritualiteit: vormen grondslagen, methoden.** Kampen: Uitgeverij Kok, 2000.

WILDERINK, Vital J.G. **Mística e místicos.** Editora da Divina Misericórdia: Belo Horizonte, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus.** Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp. 2020, p. 261.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento.** Tradução de Antônio Steffen. São Paulo: Loyola, 1975.

ZELLER, Guillaume. **O pavilhão dos padres: Dachau 1938-1945.** Tradução Julia Ferverza e Patrícia Reuillard. São Paulo: Contexto, 2018.

**ANEXO A - De Kruisweg door Albert Servaes<sup>99</sup>**  
*A via crucis por Albert Servaes*

Titus Brandsma<sup>100</sup>

1921

**PRIMEIRA ESTAÇÃO: JESUS CONDENADO E LEVADO**

Oh, Deus, tenho que olhar para ti assim? O que aconteceu nesta noite? O que fizeste de errado com o teu povo para que ele te maltratasse dessa maneira? Não apenas maltratado, mas entregue para ser crucificado. Previste que nesta noite o pastor seria abatido; e as ovelhas, dispersas. Tua advertência ainda ressoa em meus ouvidos: “Vigiai e orai, para não cairdes em tentação”<sup>101</sup>.

Mas, mesmo assim, eu dormi. Ah, durante esse tempo, Tu te tornaste desconhecido para mim. Fria como o gelo, surge a pergunta em minha cabeça embrumada: se Tu, o Cristo, deveria ou poderia sofrer isso? Previste, também, isso em tua palavra: “Esta noite todos vós sereis afligidos em mim”<sup>102</sup>. Infelizmente é assim, estamos aflitos em ti e não temos nem mesmo a coragem de fixar teu sofrimento, do qual nós mesmos somos a causa. Enquanto suplicas “Vê se há uma dor como a minha”<sup>103</sup>, achamos que não podemos ver esse sofrimento. Nossa mente se revolta quando nossos olhos te veem despojado, espancado e machucado ou despedaçado, de modo que não há parte de teu corpo que ainda possa ser chamada de sã.

Como em uma eira, o malho do pecado debulhou o trigo sagrado e quebrou a palha.<sup>104</sup> A última gota ainda não foi derramada. Teu corpo já está coberto pela palidez da morte, mas em teus olhos leio o brilho do fogo do teu amor, que arde como uma febre e te consome até o fim. Esse olhar levou Pedro ao arrependimento nessa noite. Leio nele a reprovação silenciosa de que não quero conhecer-te, exasperado por tua impotência, envergonhado por tua humilhação. Quiseste ser contado entre os maiores criminosos, e eu gostaria de ver-te como Rei em marcha triunfal à Cruz, nas alturas do Calvário.

---

<sup>99</sup> Nota do Tradutor – N.T. - Tradução de Bruno Castro Schröder sob a supervisão de Ludovicus Barbara Mooren. Belo Horizonte, 2024. Texto publicado pelo Instituto Titus Brandsma em 2019. Disponível em: <https://www.titusbrandsmateksten.nl/de-kruisweg-door-albert-servaes/>. Direitos reservados à *Nederlandse Karmelprovincie*. Os desenhos da *Via Crucis*, realizados por Albert Servaes em 1919, que esta meditação acompanha, estão disponíveis em [www.kruiswegstaties.nl](http://www.kruiswegstaties.nl)

<sup>100</sup> Publicado em: *Opgang* Vol. I, Nº 6, 26 de março de 1921, p. 132-145. Veja também: Jos Huls (editor), *Ecce Homo. Contemplando o caminho do amor*, Leuven: Peeters 2003.

<sup>101</sup> N.T. – Cf. Mt 26,41

<sup>102</sup> N.T. – Cf. Mt 26,31

<sup>103</sup> N.T. – Cf. Lm 1,12

<sup>104</sup> N.T. – “Seu corpo foi castigado como se fosse trigo.”

Ó Deus, afasta de mim esse aborrecimento! Eu sei que “vigiai e orai” é tudo o que tu me respondes. Enquanto quatro mãos de carrascos te levam de forma bruta e insensível para ser crucificado, ouço novamente: “Vigiai e orai, para não cairdes em tentação”. Deus, eu vou orar. Quero ver teu sofrimento, quero sondar a profundidade de teu amor vendo a profundidade de tua humilhação.

[133]

### SEGUNDA ESTAÇÃO: JESUS TOMA SUA CRUZ

Meu Deus, esta pesada Cruz, na qual querem pregar-te, Tu ainda precisas carregá-la? Meu Deus, Tu não podes. Já sofreste demais. A terrível perda de sangue tirou tuas últimas forças. É verdade, pensam os carrascos, que ainda será possível e que eles levar-te-ão vivo até o topo da montanha. Mas, ainda assim, é terrível. Aquela Cruz que abraças logo levará teu corpo torturado, preso a ela com pregos. Só esse pensamento já deve ter-te feito estremecer diante dela, embora tuas forças corporais o permitissem, tornaria impossível carregá-la até o Calvário. Não poderias, então, ter um momento de descanso antes da mais terrível das torturas, que estarias prestes a começar? Acaso não poderias ser poupado da cruel torpeza de carregar o teu próprio instrumento de tortura até o local da punição? Tu, que já não tendes forças para ir até lá sem o fardo da Cruz. O pecado não conhece descanso. O desejo pecaminoso nunca é satisfeito. Assim como agora, sem descanso, o poder das trevas conduz teu sacrifício. Como um cordeiro, és levado ao matadouro. Nenhuma queixa escapa de teus lábios.

Não, enquanto teu corpo quase entra em colapso e é completamente incapaz de suportar o pesado fardo da Cruz, teus olhos brilham como fogo santo, agora que contemplam o trono do Rei, que não é deste mundo e no qual quatro cravos deformados pretendem elevar-te. É como se, por um momento, tuas forças se reavivassem, de modo que Tu,[2] enquanto pensavam em obrigar-te, colocaste os braços ao redor do madeiro da Cruz para carregar, até o terrível fim, o fardo. Nossos pecados tornaram-no cada vez mais pesado, e nós não o queremos carregar. Não há ninguém que te ajude. Teus olhos procuram por todos os lados se há alguém que queira carregar tua Cruz, mas não há ninguém. Sozinho, deves pisar o lagar que arrancará de teu próprio corpo a última gota de sangue. Ó Cruz, ó Madeira Sagrada, nas mãos de meu Deus, definitivamente pesada, mas por Ele carregada com a última força que havia n’Ele, eu não poderia não a tomar sobre mim, agora que vejo Meu Jesus indo à minha frente e, assim, tornando-a leve para meus ombros. Ó Deus, não seguirei apenas tua *Via Crucis*. Levarei Contigo a Cruz, a minha Cruz, que envias sobre mim. Portando, minha Cruz, subirei contigo ao monte santo.

[134]

## TERCEIRA ESTAÇÃO: PRIMEIRA QUEDA DE JESUS

O Todo-Poderoso em sua impotência! O Deus forte incapaz de fazer o que lhe é exigido, incapaz de desafiar os carrascos com orgulho. Tuas forças se esgotaram. Cambaleando, meu Salvador hesita, até que, depois de pouco tempo, tropeça e cai. Lá estás Tu então, ó Deus. Não poderia ser crucificado aqui? É para matar-te, afinal! Não veem que não podeis ir mais longe? Tu continuarás, assim o querem teus algozes, e tua impotência é um novo incômodo para eles. Ainda assim, aos olhos deles, tua força não se esgotou. Eles te deixam deitar por um momento, mas te levantam novamente e te levam adiante. Com chutes e golpes, eles pensam em despertar tuas últimas forças. Eles não sabem que, com um coração tão disposto, Tu desejas carregar a Cruz, mas queres nos mostrar que isso exigirá teu último fôlego. Agora vejo, Santo Exemplo, que quando desabamos sob a Cruz e não podemos fazer mais nada, nossa impotência encontra consolo em tua queda, que nossa Cruz, comparada à tua, é leve, enquanto não ameaçarmos sucumbir a ela. E então saber, oh, meu Deus, que meus pecados tornaram tua Cruz tão pesada que sucumbiste sob ela, isso me faz sentir ainda mais fortemente que tenho de carregar minha Cruz contigo e não devo nem mesmo hesitar, mesmo que eu ache que esteja sucumbindo sob teu fardo. Em tua fraqueza, Tu venceste o mundo. Permita-me, contigo, ser fraco e me rebaixar sob o peso da vida, ser pequeno e ínfimo aos olhos do mundo e me elevar contigo a novos sofrimentos, até que minha morte seja a coroação de meu sacrifício.

Que eu mantenha meus olhos fixos em ti quando estiveres caído sob a Cruz, como um verme que as pessoas pisoteiam, enquanto recebes chutes e golpes daqueles a quem desejas abençoar. Que eu não te imagine sempre como o Poderoso e Forte, carregando ferozmente o madeiro da Cruz com a cabeça erguida. O Cristo teve que se curvar, teve que cair, sucumbir à Cruz e, assim, entrar em Sua Glória. Sua sagrada humanidade teve de ser destruída. Nenhuma outra forma humana deveria ser visível nele, tão cruelmente Ele teria que ser maltratado. Já aqui vemos Suas forças o abandonarem. Meu Deus, permita-me frequentemente considerar tua humilhação diante de teus impiedosos carrascos e, assim, aprender a suportar que não me considerem capaz de fazer o que eu gostaria.

[135]

## QUARTA ESTAÇÃO: JESUS ENCONTRA SUA MÃE

Deverias ver Maria assim? Tua mãe, que mais do que qualquer outro sentiria tua dor, cujo coração seria traspassado por uma espada ao ver-te assim.

Deveria, também, esse sofrimento ser somado a tantos outros inomináveis nesta estrada? Maria tinha que ir até Jesus.

O coração de sua mãe não a deixaria descansar até que testemunhasse o que aconteceu com seu Jesus, seu Jesus, o mais belo de todos os seres humanos, em cuja aparência se lia o mais alto Ser que havia assumido a natureza humana, agora irreconhecível, deformado, quebrado, uma ruína que ameaça desabar, o Homem das Dores, em quem não há mais beleza nem glória, equiparado ao maior dos criminosos, coberto de sangue e hematomas, manchado de sujeira e cuspe dos carrascos.

Aqui o Evangelho não põe palavras na boca de tua Mãe.

A dor dela a silencia, e Tu, meu Jesus, não dizes uma palavra.

Apertas os lábios para manter a força e não cair aos pés de tua Mãe.

Mas, oh, vossos olhos se encontram, e eloquente é o teu silêncio.

Oh, Maria, permita-me ver contigo o teu Jesus, como silente testemunha de sua dor.

Ó Jesus, encontra-me e deixa-me fitar-te em todo o teu terrível sofrimento! Nas mãos da Mãe forte, tua Mãe e minha, serei capaz de olhar de perto esse sofrimento e sondar sua profundidade.

Decidi seguir-te em tua dolorosa *Via Crucis*.

Quero fazer isso de mãos dadas com tua terna Mãe.

Ela foi provavelmente a única pessoa que entendeu bem o que sofrias naquela *Via Crucis*.

O coração da Mãe sente tão profundamente, e sua fé a fez compreender o que estava oculto.

Oh, Maria, ensina-me a ver o Sofrimento de Jesus, a ruína do teu Filho, que Tu ofereceste como sacrifício por mim.

E faça com que esse sacrifício não seja infrutífero para mim, que eu não passe indiferente por esse inominável sofrimento.

[136]

#### QUINTA ESTAÇÃO: SIMÃO É FORÇADO A AJUDAR JESUS

Desamparado estás aí, meu Deus, Tu te ergueste de tua queda, mas teus pés se recusam a servir-te, agora que teus ombros têm novamente que carregar esse pesado fardo. Tremendo estás sobre teus pés, a Cruz se estende como apoio para que não caias, porém, quando precisas levantá-la do chão para carregá-la adiante, vacilas e ameaças desfalecer novamente. No entanto,

deves e vais subir a montanha, assim querem teus algozes, também carregará tua Cruz. Se não puderes carregá-la sozinho, te será concedida ajuda para não desfalecer antes do fim do caminho. Devem trazer-te vivo até lá em cima. Até aí, oh, Deus, chegaste mais morto do que vivo, torturado, exausto, também sob o peso de chutes e golpes, incapaz de arrastar tua Cruz até o topo da colina. Desamparado estás! Como teus inimigos desejam que chegues vivo ao lugar do castigo, com crueldade piedosa, permitem que sejas ajudado, só para que possas ser torturado. Mas, por mais que estejam dispostos a fazê-lo, não se dignam a mover um dedo. Ajudar-te? Seria equivalente a expor-se à vergonha. Ajudar-te? Apenas alguns passos até o topo do monte, seria uma humilhação, à qual nem mesmo os carrascos se atreveriam a fazer. Eles prefeririam tê-lo espancado até a morte no local, e então o trabalho deles estaria concluído. Mas não a de teus inimigos, que queriam ver-te na Cruz, humilhado até o fim, até onde fosse humanamente possível. Quem vai ajudar-te, Jesus?

Em vão teus olhos procuraram ao redor para ver se havia alguém que pudesse ajudar, mas não havia ninguém. Desolação infinita, ninguém, ninguém para te dar esse pequeno conforto. Ninguém que se movesse por ti. Indiferentes, todos observam e te deixam ali, desamparado, incrivelmente desamparado. Finalmente, eles forçam um estranho, que, incapaz de resistir e, portanto, incapaz de fazer qualquer outra coisa, te ajuda, não apenas frio e indiferente, mas por necessidade, talvez amaldiçoando a ti e a tua Cruz e, sem compaixão pela tua fraqueza, pega a Cruz e te impulsiona adiante com ela. Meu Deus, às vezes penso que eu teria sido melhor e, com amor, teria tirado a tua Cruz para aliviar-te do peso daquela terrível última caminhada. Mas [137] não, Simão é uma imagem de mim também. Eu digo que quero seguir-te em tua *Via Crucis*, mas cada pequena Cruz, mesmo a mais leve, eu gostaria de lançá-la para longe. Sinto tão pouco por ela quanto ele para testemunhar, zombando daqueles que não te amam, que quero te servir. Meu Deus, não quero mais ficar inerte. Hoje mesmo, pego a tua Cruz e quero tentar carregá-la atrás de ti.

#### SEXTA ESTAÇÃO: VERÔNICA ENXUGA O ROSTO DE JESUS

Ah, Verônica, tu procuravas teu Amado. Ele estava contigo, mas teus olhos não reconheciam mais tua Semelhança. No entanto, teus olhos encontraram os d'Ele, e eles gritaram para ti: “Veja o que foi feito de mim. Tu não vês pelo meu rosto e pela minha postura que sou Eu, mas olhe para a minha roupa, que foi jogada sobre mim, para que Eu possa ser reconhecido”. Oh, Deus, como tua beleza foi desfigurada. Oh, sim, teu adorável rosto estava completamente coberto de suor e sangue, manchado de saliva e sujeira, irreconhecível pelo verde da coroa de

espinhos, misturado com o preto das mãos que a teceram ao redor de tuas têmporas, manchado de azul pelas chibatadas e arranhões da flagelação, vermelho e inchado pelo soco do punho do executor, a barba arrancada em vários lugares, com uma violência que, segundo a descrição de alguns, teria rasgado até mesmo os cantos da boca. Quem te conhecerá sob essa deformidade? Oh, nós nem sequer pensamos que podemos ver-te assim, embora Tu tenhas sofrido por nós. Queremos mudar o teu rosto com Verônica, para que possamos reconhecer-te novamente como nosso Senhor cheio de majestade, mas, ah, nenhum pano limpará tua deformidade. Pelo contrário, tua maravilhosa bondade imprimiu uma imagem nesse pano, na qual vemos tua santa Face sofredora, para podermos ainda a imprimir profundamente em nossas mentes. Oh, Verônica, contigo eu vou a Jesus para tirá-lo de toda essa sujeira e reconhecê-lo novamente. Que eu receba a graça contigo, que a imagem de Jesus permaneça em minhas mãos e que eu esculpa essa imagem de dor insondável profundamente em minha mente. Que eu não feche meus olhos como Simão para a tua imagem impressa no sudário, mas sempre me lembre novamente do que te fizeram sofrer por causa dos meus pecados.

[138]

#### SÉTIMA ESTAÇÃO: SEGUNDA QUEDA DE JESUS

Meu Deus, Tu não podes mais. Até mesmo caminhar sob a Cruz, cujos braços fortes aliviam para ti, é demais para ti. Ela pressiona teus ombros. Mesmo que não tenhas que arrastá-la, a pesada árvore te pressiona para baixo, enquanto precisas de toda a tua força para não desmoronar. Não é apenas tropeçar porque teus pés recusam seus serviços, Tu desmoronas. Ainda agarras a Cruz com um braço, o outro estende-o para não sucumbir completamente, mas se teu ajudante assustado não erguer logo o pesado feixe, teu braço também não será mais capaz de te apoiar e Tu ficarás deitado no chão. Tu não podes mais. Um momento de descanso pode te proporcionar um último esforço e permitir que te ergas, mas tua força te abandonou e, impotente, Tu inclinas a cabeça para o chão. Ó, impotência de meu Deus, ó, humilhação terrível, ó, queda horrível. A roupa abrasa sobre a pele chagada e rasga tuas feridas novamente, a trave áspera da Cruz corta o braço e o ombro e finca a coroa de espinhos em tuas têmporas. O chão de pedras duras e afiadas, coberto de poeira e sujeira, fere e imunda tuas mãos, teus joelhos e teus pés. O sangue tinge o chão e as roupas. Mesmo assim, nenhuma piedade brota no coração de teus carrascos. Eles ainda não estão satisfeitos. Eles veem que Tu ainda não desfaleceste. Quanto mais perto estás do local do abate, mais cruel se torna o tratamento deles. Mais alguns passos e alcançarás a meta. Até o último esforço, eles te obrigarão. Pode ser tua morte, Tu deves

morrer. Tão perto do fim, eles não temem mais que não alcances a morte na Cruz. Zombam de tua impotência e riem dela, como se quisessem escapar da morte na Cruz. Eles não sabem como essa segunda queda prova que Tu estás gastando as tuas últimas forças para chegar ao Calvário e lá morrer por nós. Também a tua força, a tua orgulhosa força masculina, Tu a ofereces por nós. E então eu reclamo das pesadas cruces. Eu apenas desmorono, porque não tenho nem a coragem, nem o amor para carregá-las contigo.

Deixo-te deitado sob a tua Cruz e não dou um passo para te mostrar que não quero que Tu, exausto até a morte, a carregues até que caias. Oh, Jesus, eu não quero isso. Não permitas que minhas ações contradigam essa vontade.

[139]

#### OITAVA ESTAÇÃO: JESUS CONFORTA AS MULHERES QUE CHORAM

Bem podem chorar as mulheres que te amam. Tu te ergueste novamente e, num último esforço, arrastas-te para o lugar da terrível coroação de tua já tão terrível tortura. Esses são teus últimos passos. A cor da morte já cobre teu rosto, e teu semblante seria irreconhecível se não fosse o teu olhar ainda pregando amor. Em Jerusalém, aquelas mulheres ouviram dizer que te levaram ao Calvário. Elas esperam ver-te novamente, para te dar um último aceno. Oh, toda Jerusalém deveria ter vindo para te libertar das mãos dos algozes, mas como loucos eles gritaram: “Crucificam-no!” Esse grito de condenação ainda ecoa pelas ruas de Jerusalém e assustou as mulheres. Não pode ser, pensam elas. Elas correm para a montanha, para onde aponta uma trilha sangrenta. Jesus avançava lentamente, suas quedas prolongaram o caminho. Assim, as mulheres chegam ao monte antes dele. É esse o seu Jesus? Elas não conseguem dizer uma única palavra. Elas choram. Pois chorar é sua condição. A dor de Jesus a deixa muda e faz com que as lágrimas escorram de seus olhos, lágrimas de verdadeira compaixão, arrancadas de seus olhos porque Jesus, seu benfeitor, o amado de seus corações fiéis, foi tão cruelmente maltratado, para em alguns minutos sofrer um mal ainda mais terrível. Jesus vê suas lágrimas. Embora Ele próprio esteja à beira da mais extrema dor, Ele quer consolar e recompensar essas mulheres que choram ali por Ele, dando-lhes uma última palavra, ao mesmo tempo uma lição para nós sobre como devemos segui-lo em seu caminho para a Cruz. Até agora, meu Jesus, eu te seguia como aquelas mulheres, especialmente com um sentimento de horror e piedade. Até agora eu tenho te seguido, meu Jesus, como essas mulheres, especialmente com um sentimento de horror e compaixão. Agora, Tu me dizes como devo seguir-te: “Não chores por mim, mas

chore por si mesma e pelos seus”<sup>105</sup>. Embora o teu sofrimento me traga lágrimas aos olhos, ó bom Jesus, ainda assim devo reconhecer que foram os meus pecados que te fizeram ser tão cruelmente maltratado, e devo chorar por isso, por ser a causa do teu sofrimento. Ó Jesus, deixa-me chorar por mim mesmo, pelo madeiro seco que merecia ser lançado ao fogo e destruído. Mas Tu queres pagar todas as minhas dívidas, dar nova vida ao madeiro seco, enxertando-o na Cruz, unindo-o a ti. Ó Jesus, permite-me seguir o teu Caminho da Cruz com arrependimento.

[140]

#### NONA ESTAÇÃO: TERCEIRA QUEDA DE JESUS

Ó, Jesus, estás aqui, ah, mas à custa de tuas últimas forças. O caminho está feito, exausto, caís por completo. Agora não podes mais fazer nada. Até o último momento te martirizaste para chegar ao topo. Sacrificaste tuas últimas forças por nós. Agora estás prostrado por terra. Não é necessário amarras para segurar o cordeiro sacrificado no local do abate. Estás lá, diante dos teus algozes. Eles agora podem começar seu trabalho. Teu braço, uma vez tão forte, agora está impotente e pendurado inerte ao lado do teu corpo, incapaz até de segurar as vestes soltas. Meio nu, jazes no chão, desamparado. A Cruz escapa das mãos de Simão e desaba sobre ti. Ele a levanta novamente, mas, oh, como aquela trave deve ter te pressionado para baixo. Tu jazes no chão como um verme, no pó e na lama, que penetra em tuas feridas abertas e adiciona uma inflamação ardente a todo o teu terrível sofrimento. O profeta estava certo ao prever que já não parecerias humano e serias como um verme pisoteado. Teus inimigos devem ter temido que estivessem exigindo demais de tuas forças, pois aí estás, impotente e quase morto, aos pés deles. Mesmo assim, eles não têm piedade, e um prazer cruel brilha em seus olhos quando percebem que estás vivo. Sim, Jesus vive. A taça do sofrimento ainda não foi esvaziada até o fim. Embora o percurso até o local de martírio tenha sido concluído, agora é que o mais cruel de todos os tormentos começará. Após a tua flagelação, Pilatos disse: “Eis o homem”. O que ele diria se te olhasse agora? No Jardim das Oliveiras, a angústia da morte te sobreveio e o teu sangue tingiu o chão; aqui a realidade tomou o lugar da imaginação e Tu jazes exausto por todos os teus tormentos, enquanto as últimas gotas do teu sangue umedecem o chão. Aqui também não há anjos para te confortar, ao teu redor estão lobos famintos, prontos não para te confortar, mas para te pregar na Cruz. Meu Deus, meu Deus, como foste profundamente humilhado, agora estás aí como uma presa, a quem se dá um momento de repouso apenas para

---

<sup>105</sup> N.T. – Cf. 23,28

atacar com ainda mais fúria. Eu não consigo te ver assim. Acaso não és o meu Deus? Sim, eu preciso da fé para te ver como Deus. Tua humilhação deveria ir tão longe assim, a ponto de toda a majestade desaparecer?

[141]

### DÉCIMA ESTAÇÃO: JESUS É DESPIDO

Impiedosos, os carrascos observam por um curto tempo sua vítima indefesa a seus pés. Ele não pode mais se levantar. Mas seu trabalho de carrasco precisa ser concluído e, além disso, Ele poderia morrer no chão. Ele precisa ser colocado na Cruz. Recebem pagamento por esse trabalho de carrasco, que não gostariam de perder. Então, eles o levantam e, apoiando-o pela metade, para que não caia, agarram com mão dura o corpo ensanguentado para arrancar com a outra mão a roupa que adere às feridas e a tomam para si como um bom saque. Mais tarde, quando o trabalho estiver terminado, eles vão jogar a sorte pelas roupas. E Jesus suporta esse opróbrio, essa vergonha. Esses algozes cruéis não poupam nada. Não se importam em golpear em feridas profundas; afinal, suas mãos já estão manchadas de sangue. A roupa é tudo o que desejam. Eles não olham para Jesus. Sua paciência os torna ainda mais cruéis. Como um cordeiro sendo levado ao matadouro, Ele não abre a boca. Ele se arrepia e treme de impotência e febre e, se não fosse pelo fato de que o calor da febre acompanhado da perda de sangue, Ele teria enrugado todo o seu corpo e secado a fonte das lágrimas.

No fundo de suas órbitas, apenas os olhos refletem a dor torturante, agora ainda mais intensificada pela vergonha de estar novamente despido diante dos olhos de seus inimigos, cujas mentes se enchem de uma nova sede de sangue ao ver aquele corpo ensanguentado. Esse corpo cruelmente cortado, completamente retalhado e destroçado, será agora o espetáculo deles. O sol forte do meio-dia lança sua luz, geralmente tão benéfica, sobre esse corpo despido e faz com que todos o vejam. O calor do sol, geralmente tão reconfortante, faz com que todas as suas feridas doam mais. Meu Deus, isso é terrível. Será que tudo conspira para te fazer sofrer ainda mais? Os homens não são cruéis o suficiente para que até os insetos venham beber teu sangue à luz do sol e inflamar todas as tuas feridas? Ah, se ao menos tivessem deixado tua veste para poupar-te desse sofrimento lancinante e tivesse te coberto com ela, como um ser humano, para esconder seus terríveis maus-tratos dos olhos daqueles que se deleitam com isso. Mas, ah, isso é apenas um prelúdio. Cravado na Cruz, primeiro satisfarás o cruel desejo deles.

[142]

#### DÉCIMA PRIMEIRA ESTAÇÃO: JESUS É PREGADO NA CRUZ

A árvore da Cruz foi plantada. O altar está pronto, no qual o Santo Sacrifício será consumado. Arrastam Jesus até lá.

Oh, Deus, como posso ver o que está prestes a acontecer? Cordas duras são amarradas ao redor de teu corpo, em torno de teus pulsos para erguer-te na Cruz e então prender-te com pesados pregos. Pouco importa aos seus algozes se mais uma ferida é adicionada às inúmeras e terríveis que cobrem o seu corpo. Afinal, deves morrer de qualquer maneira, e quem tem compaixão por um crucificado? Não se trata de um escravo e, com certeza, não um que foi condenado à morte, condenado à escória da escravidão. Não se vê nele um ser humano; nesse estado, Ele é ainda menos que um animal. Nunca se pode tornar essa morte suficientemente cruel; ela deve ser tão cruel quanto possível. Essa morte, ó Jesus, Tu a quiseste morrer. Tu quiseste ser pregado na Cruz como o lixo da humanidade, como a vergonha do teu povo. Com puxões, eles trazem tuas mãos e pés para os buracos na trave da Cruz. Tuas terríveis torturas fizeram teu corpo se contrair e encolher. Sem necessidade. Os algozes preferem dilacerar teus membros a fazer novos furos. Eles não têm tempo para isso. Já estão pregando firmemente teus pés com largos e toscos pregos, que rasgam esses pés sob as cabeças dos pregos. Com violentos golpes de martelo, eles batem os pés. O prego já está na madeira. Ainda assim, eles batem mais fundo, mais firme, tão firme quanto podem. A mão esquerda está amarrada e agora pode ser pregada. A mão direita ainda gostaria de abraçar o carrasco, mas o seu querer está embotado pelo ofício manual que escolheu. Por um homem assim, semelhante a um animal, ó Deus, deixas-te pregar na Cruz. Ele não sabe o que faz. Tu oras por ele, mas teu sofrimento é ainda mais intenso. Jerusalém, ah, se ao menos reconhecesse hoje quem está pregando na Cruz. Mas a coisa mais terrível sobre o sofrimento de Jesus, por mais horrível que seja, é que seu amor é desprezado. Zombam ao redor d'Ele e gritam que, agora pregado, deve encontrar um modo de se soltar. Zombam de Sua impotência, enquanto uma simples palavra, um simples ato de sua vontade poderia tê-los destruído a todos.

[143]

#### DÉCIMA SEGUNDA ESTAÇÃO: JESUS MORREU NA CRUZ

Jesus inclinou a cabeça e morreu. Está consumado. Está terminado. Por mais de três horas, o corpo conseguiu resistir à tortura da crucificação. Então, a batalha terminou. Três horas

horríveis. O corpo pendurado pelas chagas das mãos e dos pés. Uma exaustão jamais conhecida deve ter afligido aquele corpo torturado. Torturado até a morte foi o Senhor. O peso do corpo estendeu ainda mais os membros e impõe-se enorme peso ainda mais nos buracos dos pregos. Teus inimigos o observavam com prazer e alegria. Nada restou de tua grandeza e de tua glória. Nós o vimos, assim diz o profeta, mas Ele não era mais reconhecível, não havia nada que lembrasse sua beleza, todo brilho e esplendor haviam desaparecido. Ele, que era considerado o mais belo entre os homens, parecia o mais deformado de todos. De tua própria boca, ó, Jesus, ouvimos a amarga queixa: Deus, meu Deus, por que me abandonaste? Não apenas tua alma, mas também teu corpo, embora tão unido à Divindade, perdeu neste terrível momento a presença visível da Divindade. Aqui está o prova de nossa fé. Aqui, ó Deus, até mesmo tua natureza humana parece destruída. Gostamos de te imaginar como o Rei de Israel e não podemos compreender a terrível destruição que Tu, não apenas como Deus, mas também como ser humano sofreste. Somos como os discípulos na estrada de Emaús, tolos e lentos na fé. Queremos ver tua divindade e esquecemos que disseste: “Bem-aventurados aqueles que não veem e ainda assim creem”<sup>106</sup>. Aqui está a prova, mas também a vitória de nossa fé. Ó, Deus, eu te adoro na tua destruição, na tua morte na Cruz. Que os outros balancem a cabeça e se escandalizem, eu não deixarei de te considerar exatamente assim, para que eu possa aprender o quanto Deus nos amou.

Mesmo depois de morto, os maus-tratos não cessaram, e quiseste nos revelar o amor de Seu Sagrado Coração. Para garantir que havias morrido, um dos soldados perfurou teu corpo inerte com sua lança. Não foi suficiente a tortura daquele corpo? Mas, oh, meu Deus, foi para fazer com que a última gota de teu sangue fluísse para mim e expusesse o Coração, a sede do teu infinito amor.

[144]

#### DÉCIMA TERCEIRA ESTAÇÃO: JESUS É DESCIDO DA CRUZ

Está consumado. A morte pôs fim ao sofrimento físico. O Deus-homem se tornou um cadáver. A vida se foi. A morte se apoderou do Senhor da vida. Ah, Jesus, o teu físico terminou, mas não a tua humilhação, não a tua destruição. Depois que, para garantir, um dos soldados cravou uma lança em teu corpo, agora a fúria dos teus algozes não pode mais fazer-te sofrer, porque a medida está completa, deixando-te para teus amigos. Um Jesus morto e coberto de

---

<sup>106</sup> N.T. - Cf. Jo 20,29

vergonha, cuja morte o tornará conhecido pelo mundo como alguém cuja vida foi digna da mais profunda vergonha, é isso que eles querem deixar como legado para os seus discípulos. Agora é que estes veem quão terrivelmente o seu querido Jesus sofreu. Eles ficaram de longe e nem sequer puderam se aproximar. Agora que seus inimigos partiram, e os amigos vieram, agora que Jesus morreu, a presença deles não pode mais aliviar seu sofrimento. Agora eles vêm e cuidadosamente o retiram do madeiro da vergonha, ao qual Ele foi pregado. Eles retiram os pregos das mãos e dos pés e é necessário cuidado para evitar uma maior deformação do corpo esticado e deslocado, completamente ferido. Agora, primeiro eles veem como as pontas da coroa de espinhos penetraram profundamente em sua cabeça e até mesmo tocaram o cérebro; agora eles veem como a pesada trave da Cruz deslocou o ombro, como a terrível flagelação arrancou pedaços inteiros de carne daquele corpo inocente, como os rudes pregos esmagaram completamente as mãos, e os pés estão completamente desmembrados, como os algozes impiedosos puxaram e deslocaram os membros para poderem pregá-los na Cruz e, consternados, seus olhos olham para a ferida aberta do lado, através da qual veem o Coração Divino traspassado no peito. A Face Divina está irreconhecível; apenas a expressão de amor gentil e o sofrimento infinito, de paciência sem queixas em meio ao mais intenso sofrimento, permitem que eles reconheçam ainda o seu Jesus. Ó, Jesus, permita-me, com teus amigos, contemplar teu corpo torturado até a morte e irreconhecível, e ver como me amaste. Não permita que eu desvie meus olhos dessa terrível desfiguração, da qual minha imaginação dá uma representação fraca demais.

[145]

#### DÉCIMA QUARTA ESTAÇÃO: JESUS É LEVADO AO SEPULCRO

A última e triste passagem. Cristo, meu Senhor e Deus, é levado para o sepulcro, retirado do reino dos vivos. Logo a pedra o fechará, e Jesus não mais estará aqui, assim pensam seus inimigos. Eles lhe concedem uma sepultura gloriosa, se Ele estiver morto e enterrado, se Ele estiver ausente e fora de vista, logo não se falará mais dele. O sepulcro ainda será tua mais profunda humilhação. Oh, quando pensamos em nossa própria descida ao sepulcro, trememos diante dessa destruição. Mas Deus, tornando-se humano por nossa causa, sendo levado à morte e ao sepulcro, isso leva a destruição tão longe que não podemos nem imaginar. Não foi suficiente que morresses como o mais desprezível dos mortais, sofresses as torturas mais cruéis, te autodestrúisses completamente. Poderia, naquele momento, a tua profunda humilhação não

ter sido transformada na glória da ressurreição? Tu não quiseste. Que triste destino para teus amigos. Certamente, eles esperavam pela ressurreição, não podiam compreender que agora tudo tinha acabado para ti. Mas a fé deles foi posta à prova, e eles precisaram da tua graça, ó, meu Deus, para contemplar o Deus-homem, agora morto, naquele corpo levado ao túmulo. Maria, tua doce Mãe, é força e apoio para eles. Ela não vacila, embora a espada afiada da dor atravesse sua alma. Ela compartilha tua humilhação, chora tua destruição, mas espera tua ressurreição. Sua coragem e sua confiança mantêm os demais firmes. Chorando, mas não sem esperança, eles seguem o triste caminho fúnebre até o sepultamento, logo envolverão o santo Corpo em mortalhas brancas, com as quais o levarão para a sepultura. É a única homenagem póstuma que podem fazer e que ainda é uma prova do seu amor, ó, sagradas mortalhas, nas quais se destacam as marcas do corpo dilacerado e que ainda hoje nos permitem contemplar a figura do Salvador. Ó, Jesus, que a minha alma também seja um sudário no qual te colocam para descansar. Que nela também se delineie a imagem do Senhor, para que eu sempre me lembre de como Jesus me ama.

Dr. Titus Brandsma, Ord. Carm.

Oss, Domingo de Ramos da Paixão do Senhor de 1921

**ANEXO B - *Vrede en Vredelievendheid*<sup>107</sup>**  
*Paz e amor à paz*

Titus Brandsma

1931

Autoridades civis e espirituais altamente respeitadas da cidade de Deventer,  
Senhoras e Senhores, Amigos da Paz.

Permitam-me que comece por dizer que foi com alegria que aceitei o convite para exprimir aqui esta noite o meu amor pela paz, para proclamar a minha crença na paz a pessoas de todas as convicções e partidos e para avivar a esperança de paz, não só no meu coração, mas também no vosso, que partilham o meu amor pela paz e gostariam de vê-la reinar na terra em vez da guerra e da guerra outra vez.

Mas, embora todos amemos a paz e tenhamos fé no nosso coração de que a nossa ação em seu favor não pode permanecer ineficaz, nem os senhores nem eu podemos escapar à pressão dos tempos, o que, neste contexto, significa que não podemos nos libertar completamente da dúvida geral sobre se podemos mudar o que parece ser uma lei da história, que é o fato de ocorrerem guerras atrás de guerras e de o trabalho em prol da paz receber repetidamente o golpe final da destruição. Vivemos ainda demasiado sob o feitiço de que aquele que quer a paz tem de se armar de forma a poder ganhar uma guerra. E quando os povos estão armados - tão armados que pensam que podem ganhar uma guerra - esse sentimento de poder é o mais forte incentivo para fazer valer o que é considerado o seu direito pela força das armas, ou seja, da forma mais horrível, e para o fazer reconhecer. Assim, sob o pretexto de trabalhar para a paz, foi preparada a maior guerra. Isto levou muitos a pensar que é inútil lutar por ela, que devemos nos resignar fatalisticamente ao fato da guerra, convencidos da nossa incapacidade de impedir que a lei da história entre em vigor.

Mas não, então não só as nossas mentes mas também os nossos intelectos entram em oposição. Depois, por outro lado, apercebemo-nos de que aquilo que parece ser lei só o pode ser, no máximo, devido à disposição humana, que a história nos mostra, que nesta disposição pode ser feita uma inversão, pode ocorrer uma reação contra ela e, se esta reação encontrar apoio suficiente, não deve ser considerado impossível manter a paz no mundo, a culpa, sim,

---

\* Especialista em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas e mestrando em Ciências da Religião nesta mesma instituição. Linha de pesquisa Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem. E-mail: bcs-bcs@hotmail.com.

<sup>107</sup> Nota do tradutor – N.T. - *Vrede en Vredelievendheid*, discurso proferido na Igreja de São Nicolau (Bergkerk) em Overijssel, Deventer. Em 11 de novembro de 1931. Datilografado (NCI OP112.21), 11 páginas (da página 2 à página 11). © Nederlandse Provincie Karmelieten. Disponível em <https://titusbrandsmateksten.nl/vrede-en-vredelievendheid/>. Acesso em 24 ago. 2023.

falo de culpa, a culpa de todos nós pela guerra pode ser reduzida, pode ser gradualmente removida de nós.

Se olharmos atentamente para os fatos, temos de reconhecer que todos nós, na sociedade em que vivemos e através dela, promovemos a guerra e somos, portanto, culpados por ela. O nosso amor pela paz ainda não era o verdadeiro amor bem ordenado. Quão melhor, mais perfeito, mais eficaz poderia ter sido o nosso amor pela paz. E se as pessoas tivessem realmente amado a paz com mais sinceridade e com uma visão mais correta, não com palavras, mas de fato, não seriam as possibilidades de guerra um pouco diferentes?

É como se a humanidade tivesse sido atingida por um golpe de cegueira.

Entristece-nos quando, tendo acabado de assistir à crueldade animalesca da guerra mundial, vemos as nações armarem-se de novo e com mais medo, como se nada tivessem aprendido.

A situação parece de fato muito sombria.

Mas é notável como, ao longo de todos os séculos, os arautos da paz se ergueram sempre de novo, os pacificadores e os proclamadores da mensagem de paz. E mesmo que, após algum tempo, a sua voz se tenha perdido no tumulto emergente das batalhas, depois do horror da guerra veio a reflexão e a mensagem de paz ressoou novamente.

Em todos os tempos e entre todos os povos, conhecemos esses arautos, esses apóstolos da paz. E, felizmente, também não faltam no nosso tempo.

Mas nenhuma mensagem de paz encontrou maior ressonância do que a d'Aquele a quem nós, católicos, gostamos de chamar o Rei da Paz. Permitam-me que o repita aqui.

Enquanto no dia de Páscoa, depois da morte de Cristo na Cruz, a situação parecia desesperada para os Apóstolos, embora aos olhos do mundo a missão de Cristo estivesse terminada, fracassada, incompreendida, Ele apareceu no meio dos Apóstolos reunidos no Cenáculo, temendo os seus inimigos, e em vez do clamor de guerra dos inimigos que se aproximavam, soou aos seus ouvidos: “A paz seja convosco. Eu dou-vos a minha paz, não vo-la dou como o mundo a dá”.<sup>108</sup>

Se Cristo, nesta hora de tristeza e de desânimo, apesar de tudo, fez soar de novo, como primeira palavra após a sua ressurreição, a palavra cantada pelos anjos sobre a manjedoura de Belém, então pode também neste tempo grave e triste - quando milhares se riem de todo o trabalho pela a paz, chamando vãos a todos os esforços para a paz - pode não, deve ser, a

---

<sup>108</sup> N.T. - (Jo 14,27)

saudação de Cristo, ainda mais fortemente a nossa. E nós desejamos a paz e a trazemos à humanidade, como Ele outrora o fez.

Muito pode nos separar, mas o amor pela paz nos uniu aqui de uma forma maravilhosa. E embora nem todos tenhamos a mesma concepção da missão de Cristo neste mundo, todos concordamos que a sua mensagem de paz foi, e continua sendo, de grande importância para o mundo. Agora que estamos aqui todos juntos para a grande, a grande obra da paz e que todos queremos exprimir, cada um à sua maneira, o amor que nutrimos pela paz, a sua mensagem de paz não pode faltar no coro e considero um privilégio, como sacerdote da Igreja Católica, repetir aqui a mensagem de paz de Cristo, precisamente porque estou convencido de que, por mais que estejamos divididos, esta palavra de paz é muito apreciada por todos nós aqui presentes.

Gostaria de repetir as suas palavras, fazê-las ecoar pelo mundo inteiro, independentemente de quem esteja me ouvindo. Gostaria de as repetir, para que todos ouçam, mesmo quem antes virava a cabeça, até que todos tenham ouvido e compreendido. O próprio fato de a paz ser universalmente desprezada me obriga a proclamar a mensagem da paz ainda mais alto. Mas quanto melhor aqui, onde o amor, ou melhor, o entusiasmo pela paz procura a concepção mais correta do que se deve entender por paz, se deseja cantar os seus louvores em todas as línguas.

Reconheço que esta mensagem de paz - por mais que tenha ressoado em muitos corações - foi mal compreendida pela história e continua a não ser compreendida por muitos atualmente. À guerra seguiu-se a guerra e a paz que as nações, cansadas de lutar, concluem traz em si as sementes de novas guerras. Já faz dez anos, em todos os tipos de conferências internacionais, os delegados das nações têm trabalhado em pesquisas, nas mais sérias discussões sobre como reduzir as possibilidades de guerra. O resultado é triste e terrivelmente desencorajador. Por todo o lado se encontram as maiores dificuldades. Cada um luta pelo seu próprio interesse, mais ainda, pela sua própria preservação, e não se vê como é que esta luta de cada um por si poderia ser resolvida através da remoção das contradições. O mundo está organizado de tal forma que, se não lutarmos, seremos pisoteados e só a luta pode fazer avançar o homem.

As pessoas acreditam, ou melhor, proclamam abertamente, que numa sociedade com princípios de paz e amor não se começa nada, que na luta pela existência é preciso ser forte e tornar-se cada vez mais forte, porque o poder do mais forte cria justiça.

Não, não estou exagerando.

É certo que ainda há indulgência no mundo, ainda há amor e justiça, ainda há reconhecimento da lei e da ordem, mas o que é espantoso é o que se proclama contra ela sobre os fundamentos do direito, sobre a organização da sociedade, sobre a necessidade de luta e de

contra-ataque. Cheguei mesmo a ouvir acadêmicos muito sérios e cristãos sinceros advertirem contra a atual ação de paz, fazendo referência à história, que ensinaria claramente que só uma nação que sabe lutar pode falar de uma era de prosperidade e progresso na sua história. Não serve de nada, dizem eles, negar a verdadeira natureza do ser humano e deixar assim a sociedade presa dos piores elementos que ela contém. O mal, o interesse próprio, a postura dos poderosos simplesmente existem, não vale a pena negá-los, é importante tê-los em conta e armar-se contra eles, caso contrário a sociedade acabará por cair completamente sob o poder dos piores. A luta, dizem, é necessária para manter o bem na sociedade. Se o bem quer prevalecer, tem de se tornar o mais forte. Só então pode triunfar, se tiver o poder supremo, se submeter tudo a si próprio e, numa guerra sem tréguas, assegurar a sua vitória.

E assim o patrão arma-se contra o empregado e vice-versa, assim uma classe arma-se contra outra. E nessa mentalidade, como não poderia deixar de ser, também um povo, um país contra outro para manter os seus direitos mais sagrados. Não se vê em lado nenhum a possibilidade de fixar um preço para a posição de luta, para a manutenção de uma posição de poder, porque se o fizermos, sabemos que iremos sucumbir.

Esta não é apenas a prática da vida, tornou-se a teoria de muitos. É considerado inútil para alguns poucos, ou mesmo para qualquer grupo, opor-se a isso.

As causas da última guerra mundial têm sido objeto de investigação. Para responder a esta questão, foram constituídas vastas sociedades científicas. Há anos que estudam e a investigação ainda não está concluída. A guerra não é um fenômeno histórico tão simples como parece a muitos. Quando, no final de julho de 1914, os jornais nos inundaram com a notícia desconcertante de que nos países que nos rodeiam foi declarado o estado de guerra, um ultimato se segue a outro e os telegramas passam dia e noite entre os chefes de Estado e os primeiros governantes da Áustria, da Rússia, da Alemanha, da Inglaterra e da França. Aguardamos certamente com grande expectativa o que os imperadores, os reis e os presidentes vão decidir e, por um momento, parece que o destino da Europa está nas mãos deles. Mas o que podem eles fazer perante os fatos calculados e a força de certos sistemas, perante a excitação suscitada pelo contexto em que esses fatos são vistos? Os poderosos podem não ser completamente impotentes, não quero diminuir a sua influência e eliminá-la completamente, mas o que é que ainda podem fazer para evitar a guerra? Mesmo naquele momento? Não quero comprovar aqui o que preocupou dezenas de acadêmicos durante anos, não vou fazer uma descrição completa das causas da última guerra. Mas declararei livremente que a guerra se deveu em grande parte à mentalidade com que as pessoas tentaram promover a prosperidade das nações, à afirmação do princípio do poder em muitas circunstâncias. Toda a sociedade estava orientada para a luta,

e poderia se pensar que, numa tal constelação, a forma mais feroz e brutal poderia ser evitada se as circunstâncias a incentivassem.

O fato da guerra não foi tomado como prova de que é inevitável, provou como a sociedade estava insana, como tinha chegado o momento de refletir. Na última guerra, revelou-se tanto quanto possível que não era obra de alguns, mas de povos, de povos que caíram na loucura, que não conheciam nem a lei nem a razão uns para com os outros. Como prova disso, gostaria apenas de salientar as somas incrivelmente elevadas que foram gastas para manipular a opinião pública através da imprensa. A guerra e, sobretudo, o seu rescaldo mostraram como está profundamente enraizado na nossa sociedade o mal de que deriva a guerra. As pessoas se reúnem para estudar a forma como ela pode ser evitada, moderada e regulada, mas em todas essas discussões não se dão passos à frente e, quase todos os anos, uma nova guerra, ainda mais temível, torna-se mais ameaçadora.

Como expressão da aspiração e da busca sincera do desarmamento deve contar o que mais se assemelha a uma confirmação do armamento mais mortífero. Um espera pelo outro e, na desconfiança mútua, ninguém tem a coragem e a confiança para dar um passo sério na direção certa.

Aqueles que vão mais longe, como por exemplo Briand<sup>109</sup>, são considerados como se estivessem jogando com os mais altos interesses do povo. Paul Block<sup>110</sup>, um dos primeiros jornalistas franceses, escreveu abertamente que a vitória das ideias de Briand significa a queda da supremacia francesa e é sinônimo de desastre para a França. É certo que, tal como a sociedade está hoje organizada e como os Estados e os povos se enfrentam, a guerra será inevitável, talvez em breve se torne necessária, mas isso prova que a sociedade atual destas regiões corre para a sua queda e que Spengler tinha razão quando falava de *den Untergang des Abendlandes*.<sup>111</sup>

Se não encontrarmos à nossa volta uma compreensão do verdadeiro conceito de paz enraizado na sociedade, então algo está errado com a receptividade das pessoas a esse conceito, então não precisamos de travar a guerra, precisamos de olhar mais fundo, precisamos de reformar a sociedade doente.

---

<sup>109</sup> N.T. - Aristide Briand (1862-1932), ex-Primeiro Ministro da França e prêmio Nobel da Paz em 1926.

<sup>110</sup> N.T. - Paul Block (1875-1941), filantropo judeu e presidente da *Paul Block and Associates* (mais tarde *Block Communications*), editor do *Pittsburgh Post-Gazette* e do *Toledo Blade*.

<sup>111</sup> N.T. - Oswald Arnold Gottfried Spengler (1880-1936), historiador e filósofo alemão, cujo pensamento é influenciado por Nietzsche, sua obra de referência é *Der Untergang des Abendlandes* (A queda do Ocidente), publicada em dois volumes em 1918 e 1922 respectivamente.

Se esta doença ameaça progredir, uma vez mais, para a loucura total num futuro previsível, é tempo de refletirmos, o mais rapidamente possível, para encontrarmos formas de impedir seu crescimento e de irradiar o cancro desenfreado com a luz do bom senso, pondo, assim, fim à sua obra destrutiva.

Permitam-me que me detenha um momento para assinalar a circunstância notável de Cristo, na sua mensagem pascal e apontar explicitamente para o equívoco que prevalece no mundo da paz.

E nós, que estamos no meio do mundo, que somos controlados pela opinião pública que nos rodeia mais do que sabemos, perguntemo-nos se também nós somos guiados pela ideia correta do que significa realmente a paz na sociedade humana. Não estaremos querendo conciliar demasiado a água e o fogo? Será que não queremos dar demasiada paz à sociedade sem nos preocuparmos em mudar a visão da sociedade de forma a que ela possa aceitar e valorizar a paz?

Regra geral, a guerra se desenvolveu no passado a partir de todo o tipo de situações sociais extremamente complicadas, em que as pessoas pensavam que não havia mais soluções a não ser a violência.

Para evitar a guerra, é necessário que a sociedade se adapte. É necessário um espírito mais saudável na vida social, é necessário uma atitude mais positiva de paz na vida social para cortar a guerra pela raiz. Se hoje em dia a política dos diferentes países é quase inteiramente regida pelo interesse próprio e ninguém cede um milímetro nas negociações - exceto quando vê uma vantagem para si próprio - há que lembrar que a sociedade só pode florescer se não nos contentarmos em não nos prejudicar uns aos outros, mas entendermos a sociedade como o meio de nos prestarmos serviços uns aos outros e de progredirmos juntos através da troca de serviços. Não sejamos demasiado egocêntricos e cegos pelo nosso próprio interesse, mas compreendamos que temos uma vocação e que a nossa grande felicidade reside no fato de podermos fazer os outros felizes.

O amor-próprio e a ganância são os grandes males da época e as causas mais profundas da guerra. Temos de tomar uma posição contra eles. Só então poderemos fazer um trabalho de paz frutuoso.

O fundador da União Católica Holandesa para a Paz, o muito venerado Prof. de Langen Wendels, compreendeu tão bem que não era possível promover a paz de forma fértil sem exercer uma influência na sociedade e sem combater na sociedade os males que trazem as sementes da guerra, que quis fundar uma União Católica para a Paz precisamente por esta razão, porque via a ação de paz como uma resposta à mensagem de paz de Cristo.

Não se deve interpretar mal esta posição. Ela não implica, de modo algum, que reclamemos o monopólio da única verdadeira ação de paz. Pode ser verdade que os ensinamentos de Cristo afetam o mais radicalmente possível aquilo que conduz à guerra na sociedade, mas mesmo aqueles que o seguem mais de perto e se dizem filhos da sua Igreja têm de reconhecer - e eu concordo com eles - que praticamos muito pouco - muitas vezes menos do que aqueles que se encontram fora das fileiras cristãs - a lição que Cristo deu ao mundo através da sua mensagem de paz. Também a nós falta a coragem de sermos apóstolos da paz no sentido pleno da palavra.

Mas, apesar da nossa consciência das suas insuficiências, cremos poder apontar como ideal para uma sã e frutuosa ação de paz a sublime mensagem de paz outrora dada por Cristo ao mundo.

No domingo passado, no Congresso da Liga Católica para a Paz na Alemanha, que se realizou em Berlim, Dom Schreiber<sup>112</sup> disse com razão: "A experiência dos séculos mostrou que a segurança não pode ser obtida com exércitos e fortalezas, sobretudo com o atual desenvolvimento da técnica. Ela só pode ser obtida por um espírito de paz entre os homens e os povos e pela proteção de todos os povos pela Liga das Nações, que deve administrar a justiça e ter também um poder correspondente para fazer cumprir as suas decisões. Os exércitos se tornariam então supérfluos. Para este fim, o povo deve ser educado através da imprensa, da escola, em reuniões e congressos".<sup>113</sup>

Quanto falta ainda fazer para que esse espírito de paz, não digo entre as nações - que é o último - mas entre os homens - onde deve ser o primeiro - viva.

Olhemos à nossa volta por um momento.

Nesta altura de mal-estar geral e de desemprego, há apelos de todos os lados para que se negocie com os governos de outros países sobre possíveis exportações dos nossos produtos, para proteger e defender as nossas indústrias nacionais, pelo menos para promover o comércio dos seus produtos. É triste ouvir um homem como o senhor Primeiro-Ministro Colijn<sup>114</sup> nos garantir que os seus anos de experiência lhe ensinaram que todas estas negociações acabam por ser infrutíferas, porque cada Estado só se preocupa com os seus próprios interesses. Não há

---

<sup>112</sup> N.T. – Christian Schreiber (1872-1933), primeiro bispo diocesano da então Diocese de Berlim (erigida em 1930).

<sup>113</sup> N.T. - DE katholieke vredesactie: een belangrijke toespraak van Mgr. Dr. Schreiber. **De Maasbode**, Rotterdam, n. 24.001, 64 ed., 9 nov. 1931. Países Baixos. Disponível em: <https://www.delpher.nl/nl/kranten/view?coll=ddd&identificer=MMKB04:000198731:mpeg21:a0002>. Acesso em 23 ago. 2023.

<sup>114</sup> N.T. - Hendrikus Colijn (1869-1944), foi Primeiro-Ministro dos Países Baixos de 1925 a 1926 e de 1933 a 1939.

praticamente nenhuma questão de nos aproximarmos uns dos outros com o desejo sincero de nos fazermos bem ou de prestarmos um serviço uns aos outros. Tudo se baseia, naturalmente, no interesse próprio.

No comércio e nas empresas, não é diferente. Quase não se presta atenção ao que as pessoas podem pedir. Um dá ao outro não mais do que o necessário para o vincular ao seu serviço nas condições mais favoráveis. Isso é eficiente. Isso é negócio. Este é o segredo do sucesso. Existem sistemas de pagamento de salários elevados, mas com o objetivo de ganhar mais, e não para criar condições de trabalho ideais ou satisfazer qualquer princípio superior.

A concentração do capital e a irresponsabilidade daqueles que o fornecem para o que fazem definem a luta de classes e criam uma atmosfera de ódio e de inimizade entre grandes grupos da população, tanto mais que quase todos os sentimentos de amor são banidos dos negócios, tudo é tratado de forma empresarial e pesado na balança.

Felizmente, há sinais de melhoria e esperança no futuro. Mas não nos iludamos. A sociedade desenvolveu gradualmente um maior sentido de união, a cooperação foi conseguida em muitos domínios. Este encontro é, por si só, uma prova gratificante desse fato. Mas, no seu discurso de anteontem, o Magnífico Reitor da Escola Superior de Comércio de Rotterdam, Prof. Dr. N.J. Polak<sup>115</sup>, chamou a atenção para a facilidade com que esta cooperação é conduzida numa direção egoísta e o seu efeito social é negligenciado. Por isso, falou de um egoísmo coletivo idealizado como um fenômeno característico do nosso tempo.

Intimamente relacionada com a falta de amor está a falta de perdão. É certo que não se pode deixar passar tudo, mas será que isso significa que temos de regressar às velhas ideias pagãs, que toda a calúnia deve ser lavada com sangue, que um erro perdoado é uma fraqueza. É triste que, na política internacional, os erros sejam erros que nunca serão perdoados, que a aversão e até o ódio sejam artificialmente cultivados entre países e povos, que uma boa palavra sobre um antigo inimigo e ver algo de bom nele seja quase equivalente a regicídio e traição.

A mensagem de paz de Cristo diz: “Amai aqueles que vos odeiam, fazei bem àqueles que vos perseguem”. “Se fizerdes o bem a quem o fazem, que mérito há nisso? Assim fazem os pagãos. Mas eu vos digo que façais o bem também àqueles que vos fazem mal.”<sup>116</sup>

Sei que, para muitos na sociedade atual, esta palavra é a voz de quem grita no deserto, mas para vós, que amais a paz, que compreendeis comigo que esta paz deve, em última análise, nascer da disposição dos muitos que constituem a comunidade das nações, posso vos fazer ouvir

---

<sup>115</sup> N.T. - Nico Jacob Polak (1887-1948).

<sup>116</sup> N.T. - (Mt 5,44ss).

esta palavra de Cristo como uma indicação de certa forma radical, até mesmo difícil de por em prática, mas, no entanto, marcante, da direção que deve tomar o nosso trabalho pela paz.

Mais uma vez, a nossa ação de paz deve se assentar na reforma da sociedade. Na sociedade, os princípios sólidos do amor e do perdão têm de voltar a florescer e a ser praticados universalmente.

Parece duro e pede quase algo impossível, oferecer a outra face para um segundo golpe no rosto, muitos até pensarão que é uma loucura, mas como uma vez o Bispo Espiridião na corte imperial de Constantinopla, por um cortesão assim insultado praticou prontamente o mandamento do Senhor e assim desarmou para sempre o seu ofensor, deveria haver ainda alguns na nossa sociedade que demonstrassem, por um perdão tão heroico, que há as chamadas loucuras, que são mais eficazes do que todas as espécies de palavras, às quais nenhuma ação corresponde. Compreendamos que a adaptação eterna aos pontos de vista da época não nos leva a lado nenhum. Só quando compreendermos isto é que se poderá efetuar uma reforma da sociedade, suficientemente radical para manter a guerra fora do mundo.

Se a filosofia de um Nietzsche foi capaz de nos trazer a guerra, deixemos que uma filosofia inspirada na notável mensagem de paz do amor e do perdão traga de novo a paz.

Não há outro caminho.

Se queremos manter a praga da guerra fora destas regiões, temos de abrir as portas de novo a estes dois pensamentos: o amor e o perdão entre o nosso povo neerlandês e, a partir daí, entre os povos vizinhos. Só eles podem ainda salvar a sociedade doente, quase insana. É como se o nosso mundo civilizado estivesse sendo arrastado para a sua ruína, como que pela força, dos próprios princípios em que se apoia como causa do seu progresso. Que se reflita a seu tempo.

Ainda é tempo, ainda muito pode ser feito em relação ao muito que já foi feito e que está dando os seus primeiros frutos, para coroar de êxito a obra da paz. Nem tudo está perdido, embora os tempos sejam sombrios.

A nossa esperança está no nosso povo, no nosso povo de raciocínio sóbrio. Afinal de contas, eles não podem ser cegos à verdade cada vez mais forte de que eles próprios têm a guerra e a paz nas suas mãos, de que a opinião popular, em última análise, também governa.

Milhões de florins foram gastos na guerra para controlar e conduzir a multidão, para cultivar e manter a inclinação correta entre o povo, necessária para continuar a guerra até ao seu amargo fim. Isto prova o quanto o sentimento popular é importante para a preservação da paz. Permitam-me que cite aqui o que o Presidente da União Internacional da Liga das Nações,

o nosso admirável Sr. Limburg<sup>117</sup>, disse no ano passado: "Nunca se deve esquecer que o progresso da Liga das Nações - e acrescentemos aqui: o florescimento de todo o trabalho para a propagação da ideia da paz - seria muito maior se a opinião pública nos diferentes países fizesse exigências mais fortes. Nenhum governo poderia resistir a uma opinião pública bem organizada. Infelizmente, ainda não existe essa opinião pública poderosa. É, portanto, culpa dos próprios povos o fato de a Liga das Nações não produzir mais resultados" (II, 47).

A esta palavra do Sr. Limburg, há alguns meses, os Países Baixos deram uma esplêndida resposta através da sua petição de paz, organizada e magistralmente conduzida pela imprensa neerlandesa. Mas temos de continuar a gritar. Não devemos deixar de fazer com que as nossas exigências razoáveis, as exigências do bom senso, sejam ouvidas por aqueles que em breve nos representarão na Conferência sobre o Desarmamento, não só para que eles próprios sejam fortes, mas para que outros delegados possam procurar e encontrar as mesmas garantias na opinião pública dos seus países.

Não, esta reunião não é vã. Que se realizem muitas mais em todas as regiões do nosso país.

Que haja paz.

Muitos se desesperam por ela. É preciso dizer-lhes cada vez mais alto que muitos outros, todos nós, acreditamos na paz. Mas se puder haver paz, ela há de chegar.

E então sentimos que é uma tarefa nobre ter podido fazer alguma coisa, ter podido dizer uma única palavra, como disse no início, para exprimir a fé na paz, para animar a esperança da paz e sobretudo para despertar o amor e o entusiasmo pela obra da paz.

Termino com uma bela palavra do Papa Pio X ao Presidente Taft,<sup>118</sup> em 1914, no início da guerra: "Não há objetivo mais nobre do que promover a unidade dos espíritos, refrear as tendências bélicas, eliminar os perigos da guerra e reduzir as preocupações causadas pela chamada paz armada. Tudo o que se faz para este fim, mesmo que não atinja imediata e perfeitamente o objetivo pretendido, é, no entanto, um esforço nobre, que é mérito de quem o empreende para o bem da comunidade" (I. 1).

Que este nobre esforço nos mantenha sempre unidos.

---

<sup>117</sup> N.T. - Joseph Limburg (1866-1940).

<sup>118</sup> N.T. - William Howard Taft (1857-1930), 27º presidente dos Estados Unidos da América.

**ANEXO C - *Godsbegrip***<sup>119</sup>  
*Conceito de Deus*

Titus Brandsma

1932

*Meus Senhores, Administradores da Fundação Sint-Radboud, Curadores, Professores, Leitores e Assistentes desta Universidade, Senhoras e Senhores Estudantes e todos vós que honram a alegre celebração do Aniversário desta Universidade com vossa presença.*

*Muito estimados ouvintes,*

Entre as muitas perguntas que faço a mim mesmo, nenhuma me ocupa mais do que o enigma de que o ser humano desenvolvido, orgulhoso e convicto de seu progresso, se afasta de Deus em tão grande número.

É perturbador que, em nossa época de tão grande progresso em diversas áreas, enfrentemos uma desonra e negação de Deus que continuam a crescer descontroladas como uma doença contagiosa.

Como a imagem de Deus se obscureceu tanto que muitos não são mais tocados por ela? É uma falha somente do lado deles? Ou há algo que devemos fazer para fazê-la brilhar mais claramente sobre o mundo e podemos ter esperança de que um estudo do conceito de Deus aliviará ao menos essa maior de todas as necessidades?

Não tenho a intenção de resolver este problema mundial, maior do que a necessidade material, em uma hora. Quero apenas compartilhar alguns pensamentos que essa questão desperta em mim, na esperança silenciosa de que o levantamento dessa questão aqui beneficie a ciência católica, não pela resposta que dou, mas porque essa resposta incompleta e defeituosa levará outros a uma resposta melhor e mais completa e, assim, uma das questões mais vitais, pouco considerada, será tratada de maneira proporcional à sua importância, para aliviar a necessidade e promover o verdadeiro progresso.

Vivemos em um tempo de grande confusão no reino do [4] pensamento. Os sistemas mais contraditórios são venerados como verdade e defendidos com entusiasmo por estudiosos reconhecidos. Mas a mais terrível contradição vejo nos pensamentos sobre Deus. Ao lado da

---

<sup>119</sup> Nota do Tradutor – N.T. - Tradução de Bruno C. Schröder sob a supervisão de Ludovicus Barbara Mooren. Belo Horizonte, 2024. Texto publicado pelo Instituto Titus Brandsma em 2018. Direitos reservados à *Nederlandse Karmelprovincie*. Discurso proferido no *dies natalis* da Universidade Católica de Nijmegen em 17 de outubro de 1932, pelo *Rector Magníficus* Prof. Dr. Titus Brandsma, O.Carm. Publicado como: Titus Brandsma, *Godsbegrip*, N.V. Dekker & van de Vegt e J.W. Leeuwen, Nijmegen-Utrecht 1932. Primeira edição. 36 páginas.

grande, felizmente ainda esmagadoramente grande, maioria que tem uma visão muito clara de Deus e o adora com reverência, estão – a imprensa e as estatísticas mostram isso sem disfarces – centenas de milhares, não, milhões, estremeço ao mencionar números tão altos, mas são milhões que não veem mais fundamento para sua compreensão de Deus e, não satisfeitos em negar sua existência, travam uma luta cheia de paixão e ódio para banir toda ideia de Deus da sociedade.

Não é minha intenção defender o conceito de Deus, já há apologia demais. Andamos demais pelo caminho negativo da defesa e refutação, enquanto é mais nobre e útil fazer a verdade brilhar positivamente na luz que dela emana e que sempre tem fascínio para o espírito humano. Acredito, portanto, que nossa tarefa deve ser, e devemos considerar como nosso dever sagrado, observar ao nosso redor o fenômeno da negação de Deus, não principalmente para nos prepararmos para combatê-lo, mas para, levando isso em consideração, fazer com que o conceito de Deus seja conhecido sob novas formas, adaptando-o à cultura atual, de tal maneira que a riqueza desse conceito evoque especialmente aquela glória que, neste tempo, faz com que esse conceito de Deus tenha maior encanto.

A mente humana deve, apesar do grande progresso em várias áreas, estar terrivelmente cega para não conseguir mais ver Deus. Essa cegueira, no entanto, não é uma cegueira total. E sem desconsiderar que essa cegueira em grande parte surge de uma mentalidade doentia que obscureceu a visão, pergunto-me se talvez o objeto da visão está suficientemente iluminado e se não devemos tentar iluminá-lo e posicioná-lo de tal forma que mesmo esses cegos doentios possam voltar a vê-lo.

Há uma riqueza tão grande na imagem de Deus, e pode ser vista sob tantos pontos de vista, que devemos ter cuidado para não nos apoiar demais no antigo, considerando as representações [5] tradicionais como suficientes. Novos tempos pedem novas formas.

Não tenho absolutamente a intenção de revelar aqui toda a riqueza da imagem de Deus. Sabemos o suficiente, como extensos tratados, mesmo no campo puramente filosófico, tentaram isso, de modo que seria presunçoso e uma injustiça a esse conteúdo gloriosamente rico se eu tentasse mostrar todos os aspectos deste diamante celestial no curto espaço de uma hora. Também não acredito que isso seja necessário para o objetivo que proponho. Para isso, é suficiente, em uma visão muito curta e esquemática, apontar, a título de exemplo, as mudanças que o conceito de Deus sofreu ao longo dos séculos em nosso país.

Isso mostra em alguns traços como grandes mudanças são possíveis e foram um fato na história. Mostra como nosso tempo também deve ter sua própria imagem de Deus.

Pode-se dizer que, como no passado, sem refletir sobre isso, sob a influência de vários fatores, a imagem de Deus foi inconscientemente deformada e desenvolvida, assim também agora, devido à urgência dos tempos, a imagem de Deus que mais se adapta aos nossos tempos nascerá e será considerada uma representação disso. Por outro lado, há o risco de deixarmos demasiadas coisas ao inconsciente em nosso tempo, e devemos ser muito cautelosos para não dar à intuição e ao discernimento natural, pragmático ou não, um espaço excessivo no processo de conhecimento. É precisamente uma tarefa honrosa para o ser humano e uma demonstração de apreço pelo que ele é e pode, trazer ao consciente o que ocorre inconscientemente nele e, sem saber como e por que, se manifesta a ele em uma representação e, por reflexão e argumentação, fazer disso uma verdadeira posse humana, não material, mas formal, na medida em que ele possui com as faculdades mais nobres e elevadas das quais ele pode fazer objeto.

Se buscarmos na história de nossa cultura nacional o conceito de Deus dominante, faremos bem em distinguir alguns períodos principais.

No primeiro período de cultura emergente, da primeira [6] liberação do paganismo, vemos, não poderia ser diferente, uma imagem que é um pouco semelhante à dos habitantes pagãos de nossa pátria nos primeiros tempos. Embora, para toda pregação de fé, um Santo Isidoro de Sevilha<sup>120</sup>, para a pregação da fé nestas terras, um São Bonifácio<sup>121</sup>, seu bispo inglês, Daniel de Winchester, tenha insistido que na pregação os deuses pagãos deveriam ser apresentados como pessoas humanas superestimadas. Aqui, assim como em muitas áreas missionárias ainda hoje trabalhadas, essa representação não encontrou fácil aceitação e prevaleceu a outra, que esses deuses eram espíritos malignos, demônios, que se deviam temer, mas de cuja grande força se poderia libertar submetendo-se ao poder supremo de Deus. Assim, Deus vivia na representação do poderoso Guerreiro, o Forte, contra quem os deuses, especialmente os deuses locais, não tinham poder. Era como se Deus tivesse conquistado uma nova terra, incorporado um novo povo ao seu Reino. A luta entre os povos era uma luta entre os deuses do povo. Com grande ousadia, o rei Radboud permitiu que São Bonifácio pregasse, porque estava certo, e Bonifácio também disse isso, que seus Frísios não reconheceriam Deus depois de terem acabado de derrotá-Lo em sua luta contra os Francos.

Deus é visto como o Líder dos seus, para quem Ele é o forte guerreiro, o verdadeiro Imperador ou Rei. O Rei é o escolhido para liderar o povo em seu lugar, ele é isso por sua graça e recebe ao mesmo tempo grandes graças de estado em sua alta dignidade. A crença no poder milagroso dos Reis Ingleses e Franceses sobreviveu por séculos como um remanescente desses

---

<sup>120</sup> N.T. – *H. Isidorus van Sevilla*

<sup>121</sup> N.T. – *St. Bonifatius*

primeiros tempos. Nos julgamentos de Deus, no uso da tortura, revela-se igualmente essa imagem de Deus, embora com uma pequena modificação, na medida em que Deus é visto como o Juiz supremo, que no ordálio mais abertamente, na tortura mais ocultamente, concedendo força ao inocente, protege seus escolhidos por seu poder e os preserva nos maiores perigos. A pregação da fé, especialmente a dos Francos, foi sustentada pela imagem de Deus como irresistível, que ajuda e protege seus servos. [7] Milagre após milagre revela esse poder e cooperação divina. Santidade exige milagres. Uma vida santa deve ser um relato de milagres. A obra de Deus deve se manifestar, e a maior atenção é dada a fatos que mostram, de maneira particularmente eloquente, a proteção poderosa de Deus. Segundo os antigos relatos de vida que se alongam sobre isso, um São Wilibrordo<sup>122</sup> enfrenta a morte em Heligolândia<sup>123</sup> e Valáquia<sup>124</sup>, que parecia vinculada a suas ações, Wulfrano<sup>125</sup> salva um sacrifício humano destinado aos deuses, Bonifácio derruba o carvalho de Thor em Hesse, São Lebuíno<sup>126</sup> enfrenta a morte na assembleia dos Saxões em Markelo, São Willehad confia ousadamente na ajuda de Deus em sua pregação em Groninger Oldehove<sup>127</sup>, e todos permanecem ilesos, porque Deus está com eles. Na linha dessa representação, está a disputa sobre a predestinação, que surgiu em torno do monge Gotescalco<sup>128</sup>. Era difícil se desvencilhar da imagem limitada de Deus como grande, bom e poderoso para seus eleitos, o Deus para seu povo, Rei e Guerreiro em poder e majestade, que revela esse poder também naqueles que o servem. Essa imagem de Deus foi ainda sustentada pela influência exercida sobre a cultura emergente por Bizâncio. É conhecido como Carlos Magno nutria a mais alta veneração por tudo que vinha de Bizâncio, associando Gregos à sua Corte para introduzir sua cultura aqui. Sua atitude iconomaquista<sup>129</sup>, quase iconoclasta, em relação à veneração dos santos, também mostra a alta e única posição que se dava a Deus e como se desejava pouco uma humanização da imagem de Deus. Esse respeito e grande reverência por Deus se revelam também no desenvolvimento da liturgia na ordem de São Bento. São Bonifácio queria a celebração mais solene dos Santos Mistérios, as Sagradas Escrituras escritas com letras douradas, para que os pagãos vissem quão elevado é Deus e como o mais nobre e rico é usado para servi-Lo. Esse esplendor e respeito, essa reverência e

---

<sup>122</sup> N.T. – *H. Willibrord*

<sup>123</sup> N.T. – *Helgoland*

<sup>124</sup> N.T. – *Walcheren*

<sup>125</sup> N.T. – *Wulfram*

<sup>126</sup> N.T. – *H. Lebuinus*

<sup>127</sup> N.T. – *Groningsch Oldehove*

<sup>128</sup> N.T. – *Gottschalk*

<sup>129</sup> N.T. – *εικονομαχία (eikonomakhía)*, proveniente de *εἰκών (eikón)*, “representação, imagem, retrato”) e *μαχία (makhía)*, “batalha, luta”), literalmente significa “briga entre ídolos” ou “hostilidade perante objetos de veneração”

homenagem real devem dar aos pagãos uma alta concepção de Deus. O Cristo na cruz é o Cristo triunfante, vestido com o manto real e coroado com a coroa imperial. *Em uma palavra, Deus é poder [8] e majestade, que entronizado nas alturas do Paraíso, mas cujo reino também está neste mundo, onde Ele tem seus eleitos, que Ele guia e protege.*

Dessa primeira concepção principal, desenvolve-se gradualmente uma segunda, que aprofunda e enobrece a primeira, prestando mais atenção a alguns pontos menos destacados nela, com o resultado de que outros pontos, que eram bonitos e sublimes na primeira, ficam em segundo plano, pelo menos não recebem mais tanta atenção. Logo vemos a ideia de Deus, inicialmente ainda muito externa, embora com elementos muito bonitos, ser interiorizada pela introdução de novos elementos. Com o avanço da cultura, isso dificilmente poderia ser de outra forma. Houve um aprofundamento filosófico. Deus passou a ser visto também como o Líder e Lutador no reino do pensamento. Ele é o Iluminador da mente humana. Ele nos infunde sua luz e, nessa luz, somos capazes de conhecer e desenvolver suas verdades. Mesmo a Revelação é vista como uma iluminação da mente, chamada a compreender essa Revelação. O homem deve ocupar-se com o divino; Deus o coloca diante dele, e ele deve ascender a Deus. Escoto de Erígena<sup>130</sup> pode ser considerado um precursor e a primeira revelação dessa direção. A epistemologia de Platão e Santo Agostinho conduz os pensadores cada vez mais à ideia de que o homem deve libertar-se e ascender a Deus, morrer para o mundo para aderir a Deus. Deus é o fundamento mais profundo da natureza humana, ao qual ele deve retornar ao morrer para si mesmo. Ainda há uma grande oposição entre a imagem de Deus e a do homem, uma oposição que é altamente reforçada pela oposição platônica entre espírito e corpo.

Deus é o objeto de nossas faculdades espirituais. Na imagem de Deus, os elementos sensoriais, tudo o que atua na imaginação são reprimidos, embora não completamente, pois isso o tornaria inacessível, mas o elemento de imaginação é sentido como algo imperfeito, que demanda espiritualização. Vivemos na época em que a teologia negativa celebra seus triunfos. Quando Deus é chamado de bom, apressa-se em dizer que Ele não é bom no sentido em que imaginamos a bondade. A bondade de Deus ultrapassa todo entendimento e concepção, e só então nossa concepção de Deus é digna dele, quando conseguimos reprimir todos os elementos de limitação que para nós são sinônimos de restrição. É um tempo de ideais. Na literatura, surgem as lendas dos Cavaleiros do Graal; é uma época em que, guiada por essa concepção de Deus, a primeira e a segunda cruzada se tornam possíveis, e um Pedro de Amiens<sup>131</sup> e São

---

<sup>130</sup> N.T. – *Scotus Eriugena*

<sup>131</sup> N.T. – *Peter van Amiens*

Bernardo<sup>132</sup> fazem ouvir seu ‘Deus o quer’, para inspirar milhares a abandonar tudo. Não é uma luta como a dos francos pela expansão do reino de Deus; é a busca da Terra Santa, a libertação dos Lugares Santos, respondendo ao chamado de Deus que, de longe, convida a vir até Ele. Na Mística, é a ascensão da Noiva ao Noivo, que chama e infunde amor no coração, forte o suficiente para vencer toda resistência. Em uma palavra, Deus é iluminação e inspiração; Deus é a luz do mundo, a luz de nosso entendimento, o objeto mais nobre do Amor, alto e, acima de tudo, bom e amável, a quem ascender, é o maior privilégio e a mais bela revelação do amor de Deus que, embora exaltado acima de tudo, quer que nos afastemos de nós mesmos e ascendamos até onde Ele, em sua glória, está entronizado em um trono de luz insondável.

Mesmo esta representação, por mais bela que fosse, não se sustentava como ideia principal. Faltavam nela elementos que, em um período posterior, trouxeram nova beleza à imagem de Deus. Sabemos que, como no século XII, e ainda mais nos séculos XIII e XIV, o ponto de vista platônico na Filosofia foi abandonado em favor do aristotélico, como a concepção da iluminação do espírito por Deus, e a familiaridade dos conceitos cedeu lugar a uma ênfase maior na natureza, à qual Deus conferiu a capacidade de penetrar do sensível ao inteligível. A imaginação não era mais vista em oposição ao conceito e começou-se a ver mais Deus na obra de suas mãos, na sua união com a criação, na sua união com o homem, não apenas com a alma, mas com todo o homem. Surgiu uma devoção especial ao Mistério da Encarnação de Deus. Preferia-se agora ver Deus descendo de sua glória e tornando-se igual ao homem. Apresenta-se Deus ainda preferencialmente em Cristo, homem como nós, nu na manjedoura, nu na cruz. Até mesmo o pudendo não é coberto e com preferência vê-se o Menino Jesus ao seio de Maria. Diversas lendas sobre a infância e a humanidade de Jesus ganham aceitação. Não é mais a concepção da ascensão do homem a Deus, mas sim a descida de Deus aos homens, a revelação do amor e da familiaridade de Deus, a vinda de Deus até nós, para que nos unamos a Ele e estejamos cada vez mais conscientes da nossa unidade com Ele. São Francisco espalha a devoção ao Menino na manjedoura e é o seguidor heroico de Cristo em sua pobreza e humildade. Devemos absorver Cristo em nós muito mais do que devemos subir até Deus. A ênfase é colocada, não apenas na epistemologia, mas também na vida espiritual e religiosa, na potencialidade, na receptividade da natureza. É um tempo talvez mais prosaico que o período anterior, mais prático, mais sóbrio, mais adaptado à realidade. No lugar das provas da existência de Deus de Santo Anselmo, onde o espírito se perde no conceito, seguem-se os cinco caminhos de São Tomás, que na contemplação da criatura levam à descoberta de sua origem divina.

---

<sup>132</sup> N.T. – *St. Bernardus*

Busca-se e vê-se a essência divina não mais no abstrato, a capacidade de abstração permite ao homem ver Deus sob formas que falam aos sentidos e à imaginação. É o tempo da bela, profundamente religiosa e ainda tão simploriamente humana arte medieval holandesa. *Para resumir, Deus é o Deus conosco, descido até nós em amor inefável, nascido e morto por nós, em cuja encarnação temos a imagem que devemos formar em nós para, de acordo [11] com nossa receptividade a essa descida e habitação divina, acolhermos Deus em nós.*

Por melhor e internamente saudável que fosse a conexão do sensível com o inteligível, essa perspectiva aristotélica ainda continha um perigo que, especialmente no século XV, se tornou tão grande que levou a uma representação excessivamente personificada de Deus. A imagem substituiu a realidade e acabou por reprimir a consideração mais intelectual da essência de Deus. Esta imagem de Deus também continha elementos belos, mas era demasiado unilateral e limitada para que pudesse satisfazer o ser humano a longo prazo. O desenvolvimento continuou. Da concepção da descida de Deus até o homem, de sua vida entre nós, chegou-se àquela bela e magnífica representação de Deus em todas as fases de sua existência divina e humana. A essas imagens foi concedido um lugar de honra, para que esses cenários fossem constantemente mantidos na mente. Deus recebeu um grande espaço na vida social. Sua imagem foi elevada a um trono em todos os lugares, a sociedade orgulhava-se de ostentar um caráter cristão, a Igreja foi identificada com a sociedade, e muitas exterioridades foram simultaneamente destinadas à religião. Imagens não apenas na igreja, mas por toda parte nas casas e ruas da cidade. Atribuía-se importância a várias exterioridades que substituíam a adoração íntima de Deus. Indulgências e peregrinações, por melhores que fossem em si mesmas, contribuíam para a exteriorização da vida religiosa. O Humanismo e a Renascença, que substituíram a ingênua e primitiva imagem sensível de Deus pela imagem humana perfeita, brilhante em esplendor clássico, e até nos mais altos círculos eclesiásticos fizeram com que Deus fosse honrado com excessivo esplendor, como se competissem em exterioridades para trazer a Deus a honra e a reverência que lhe cabiam na sociedade cristã e em todas as suas camadas, acabaram por ofuscar essa bela imagem de Deus e fizeram com que os olhos de Deus se afastassem. Assim, o ser humano já não podia mais se encantar com isso. As tentativas de Gerson para um aprofundamento, os esforços de reforma nas diversas ordens por volta do meio e do final do século XV tiveram apenas um efeito temporário [12]. Padre Brugman entre os Frades Menores, o Beato João Soreth entre os Carmelitas, João Busch entre os Cônegos Agostinianos, Nicolau de Cusa com Dionísio, o Cartuxo, fizeram muito para conter a exteriorização, mas não puderam impedir que a forte unilateralidade dessa imagem de Deus e,

sobretudo, seu forte caráter exterior levassem a uma reação em que uma imagem mais íntima de Deus ressurgisse.

*Resumindo, gostaríamos de falar aqui sobre a imagem social de Deus, uma imagem de Deus servida e homenageada pela sociedade exterior, certamente um desenvolvimento adicional do conceito de Deus, mas que levou a uma situação em que, no final, Deus era visto apenas como alguém a ser homenageado e reverenciado em ostentações exteriores.*

Por mais que essa exterioridade seja necessária para a religião, o ser humano também exige uma convicção interior. E viu-se muito pouco na Igreja e na sociedade que essa exibição religiosa fosse sustentada por fé e devoção. Assim, ressurgiu a concepção de Deus como espírito e verdade, que quer ser professado e servido em espírito e verdade. A vida mística ameaçava também desaparecer nesse desenvolvimento. A Devoção Moderna havia enfatizado excessivamente a receptividade humana e a necessidade da prática da virtude em preparação para a vinda do Noivo, que é o único que decide a quem deseja descer, de modo que não temos nada a dizer sobre isso, não podemos contribuir para isso. As obras sociais, como imitação da vida de Cristo, eram mais valorizadas do que a graça mística, a face exterior da vida espiritual mais do que a interior. Assim, a vida espiritual também perdeu sua inspiração e força mais íntimas e não foi capaz de manter o equilíbrio adequado diante da inclinação para a exterioridade.

Assim chegamos a uma nova era, na qual uma concepção de Deus mais interior e espiritual pode novamente ser considerada predominante. Deus voltou a ser visto mais como objeto do intelecto, como mestre da verdade. O serviço a Deus não estava em primeiro plano, mas a fé Nele. [13] O divino foi visto menos como familiar e mais como elevado. Em relação ao divino, o humano perdeu importância. Somente pela escolha e graça divinas, o ser humano ainda era capaz de algo, e o importante era ser o objeto dessa escolha divina. A ideia da predestinação voltou a ocupar as mentes. Pela graça de Deus, a natureza era capaz do bem. Na boa ação, revelava-se a eleição divina. Isso trouxe, além da imagem de Deus como Mestre da verdade, a imagem de Altíssimo Juiz severo. A familiaridade amorosa deu lugar a uma sagrada subserviência, um serviço cuidadoso e meticuloso substituiu uma relação talvez demasiadamente íntima e familiar. A concepção mais austera de Deus no Calvinismo foi ainda mais rigorosa no Jansenismo. O Ocacionalismo de Geulinx e as concepções panteístas de Spinoza fortaleceram a visão da onipotência de Deus em contraste com a impotência humana, elevando a essência divina muito acima da insignificância humana, que só pode realizar algo através da ação divina. A posição de Descartes na teoria do conhecimento, de que nossa compreensão tem valor devido à origem divina de nossa natureza, seguia uma direção

semelhante, e a grande aceitação de sua doutrina entre os Calvinistas nos Países Baixos e os Jansenistas na França é um indicativo de como sua concepção de Deus coincidia ou pelo menos estava relacionada com a deles.

Além dessa interiorização e intensificação da concepção de Deus entre os protestantes e jansenistas, também ocorre uma interiorização entre os católicos. A *imitação* de Cristo na Devoção Moderna tornou-se, na escola de Nicolau de Esch e Maria de Oisterwijk, também escola de Canísio, uma *vivência* de Cristo em que a habitação e orientação divina, por um lado, e a revelação dessa habitação na vida virtuosa, por outro, revelam uma modificação relacionada na concepção de Deus e na representação dominante de Deus. São Pedro Canísio contrapõe à *Teologia em alemão*<sup>133</sup>, publicada por Lutero como um resumo de Tauler para levar o homem à entrega total a Deus, uma tradução alemã de Tauler, da qual os cartuxos de Colônia providenciam uma tradução latina e desejam uma nova tradução neerlandesa [14], para que nessa entrega se mantenha o equilíbrio adequado, mas continua avançando na direção da total dependência do homem de Deus e da obra de Deus em seus eleitos, a ponto de Tauler ser mal compreendido e apresentado como defensor da total insuficiência da natureza humana e da eficácia única da fé na eleição divina.

*Para resumir esse conceito em poucas palavras, gostaríamos de dizer que ele se caracteriza por uma exaltação de Deus muito acima do ser humano, que nada pode fazer a não ser por Deus, que é a única fonte de toda verdade e bondade e a quem o homem deve se entregar completamente em confiança fiel. Esse conceito levou a uma negação da autonomia e atividade humana. Assim, em contraste com a imagem comum de Deus, ressurgiu a imagem inspiradora de um profundo respeito, contrapondo à ideia de Deus como nosso Irmão, a imagem do Juiz que concede graça aos escolhidos e revela essa escolha através das boas obras, que Ele permite que o homem, incapaz por si mesmo, realize. Também na experiência de Cristo da escola de Oisterwijk, essa tendência de exaltar Deus muito acima do homem e de ser mais rigorosa se manifesta.*

Esse conceito da natureza divina e da ação divina, bonito sob muitos aspectos, mas sob outros aspectos muito severo e elevado, inspirado, ao menos apoiado e fortalecido pela filosofia cartesiana, início de um renascimento da posição subjetiva platônica na teoria do conhecimento, foi, dificilmente poderia ser de outra forma, suplantado por um conceito diretamente oposto, mas que, no entanto, decorria da mesma posição cartesiana. Deus foi concebido tão elevado acima do mundo que mal se podia pensar em comunhão, enquanto, por outro lado, a natureza

---

<sup>133</sup> SIC *Theologie in het Duitsch*

foi apresentada como tão dotada e agraciada a Deus que [15] sua origem e procedência divina despontaram.

Em e através da natureza, Deus falava ao indivíduo, assim como à comunidade dos homens; na voz da natureza, o homem ouvia a voz de Deus, em uma palavra, a natureza é a revelação distante de Deus. Nessa revelação, o homem deve ver Deus, ele não deve imaginar uma união mais próxima com Deus, seria presunçoso querer entrar em uma comunhão mais íntima com a divindade infinitamente elevada ou apresentá-la em conformidade com a essência divina. A natureza tomou o lugar de Deus; tudo o que é sobrenatural deve ser explicado naturalmente; Deus vive para o homem apenas em e através da natureza, em sua essência ele é extremamente elevado, inatingível e incognoscível. Essa é a concepção deísta, a imagem de Deus da iluminação ou *Aufklärung*, que leva Deus tão longe e o eleva tão alto que ele fica fora da consideração humana, Deus não é mais o objeto imediato do conhecimento ou do amor humano. *É a posição da abstração de Deus, sem negá-lo, é o respeito do silêncio sobre ele, é o reconhecimento na negação silenciosa, é a expulsão de Deus da imaginação porque ele está acima dela, é uma adoração e glorificação de Deus na obra de suas mãos, na natureza criada por ele, que, em última análise, se resume à adoração não de Deus, mas da natureza que foi colocada em seu lugar.* Foi rompido com qualquer representação tradicional de Deus. A religião cristã teve que ser transformada em uma religião guiada pela voz, pela revelação da natureza. A religião é mais a nobreza do homem do que o serviço a Deus; a concepção de Deus é a mais elevada concepção à qual o espírito humano pode ascender, sendo uma perfeição do espírito, a satisfação de uma necessidade da natureza humana, que gera a imagem de Deus no desenvolvimento de si mesma como a mais alta coroa. A concepção de Deus, em última análise, possui apenas valor subjetivo; é algo pessoal, algo individual, algo que seria profanado pela divulgação e disputa sobre isso. É a concepção de Deus dos [16] Enciclopedistas Renan e Voltaire, disseminada em nosso país por Pierre Bayle e mais tarde por Hemsterhuys, adotada pela escola liberal de pensamento livre.

Não nos surpreende que isso, especialmente sob a influência da filosofia kantiana, tenha levado a uma nova imagem de Deus, cada vez mais desenvolvida em um sentido monista. A linha, ao longo da qual o Deísmo perdeu a imagem de Deus no infinito positivo, fez surgir novamente a imagem de Deus a partir do infinito negativo. Do vago ser total, que o sujeito estabeleceu em si mesmo e que cada vez mais assumiu um caráter cósmico, emergiu a imagem de Deus em eterna realização de si mesmo. *O subjetivismo alimentado pelo evolucionismo fez aplicar o conceito de emanção à imagem de Deus, e finalmente toda a esfera do sujeito e do objeto, seja idealista ou voluntarista, originou-se do Único Absoluto, do todo divino. O caráter*

*peçoal foi relegado ao segundo plano nessa concepção de Deus, a oposição entre finito e infinito deixou de ser percebida ou, pelo menos, foi resolvida em uma síntese de ambos. O infinito se revela nas formas mutáveis do finito, sem que nenhuma dessas formas possa expressá-lo de maneira permanente, e sempre surgem novas formas nessa concepção monística de Deus.* Assim, a vida de Deus é concebida em constante mudança e, com Ele, a verdade e a religião mudam ao longo do tempo. Embora essa concepção de Deus não possa ser chamada a concepção posterior de Deus por Kant, é certo que seu postulado abriu o caminho para ela e é seu precursor inicial. Em nosso país, adotada por Van Hemert e Kinker, logo encontrou aceitação em círculos filosóficos, que a trouxeram novamente para a literatura e a vida social. A concepção de Deus foi cada vez mais considerada como um produto do espírito humano, que a ciência comparativa da religião fez objeto de investigação e reflexão para estabelecer cada vez mais seu caráter mutável e vê-la como produto do [17] desenvolvimento da raça humana, que por sua vez passou a ser pensada cada vez mais como desenvolvida a partir de uma substância primordial. O evolucionismo, assim como o empirismo, assumiu gradualmente um caráter mais psíquico. O monismo psíquico tornou-se o sistema do momento e, nesse sistema, a imagem de Deus desbotou e se desvaneceu em não menor grau do que havia desbotado e se desvanecido no Deísmo.

Podemos chamar essas duas últimas fases no desenvolvimento do conceito de Deus de uma grave crise, na qual, desde o início, o conceito de um Deus pessoal lutava com seu obscurecimento como uma reação salutar. Este período é fortemente caracterizado pela defesa do antigo conceito tradicional de Deus contra sua degeneração e corrupção. Houve mais defesa e resistência do que desenvolvimento na imagem de um Deus pessoal. Não se pode negar que, especialmente a escola liberal, mas também a escola evolucionista-emanatista, exerceram uma influência paralisante sobre o desenvolvimento harmônico da imagem positiva de Deus, fazendo com que esta vivesse menos intensamente. No entanto, essa ideia continuou a viver e, em sua defesa, tornou-se mais forte e se adaptou aos tempos em mudança. Podemos dizer que agora a era de pura defesa passou, e um caminho mais positivo está sendo trilhado. A apologia é valorizada, mas acredita-se que não se deve permanecer nela. E novamente, de forma autoconfiante, os defensores e amantes de Deus se manifestam e expressam sua fé e adoração. Certamente, em nosso país, o conceito de Deus ganhou mais poesia. Ele voltou a viver e a inspirar. Especialmente Gezelle inclinou sua alma a ouvir e, em tudo ao seu redor, não viu a vaga imagem de Deus do monismo ou do deísmo, mas ouviu o Deus pessoal falar de amor e reciprocidade. Essa nova vida pode até ter se expressado em uma lírica exagerada de Deus,

mas, aos poucos, o elemento lírico foi sendo suprimido e a visão intelectual predominou, seguida por expressões espontâneas de amor e serviço.

Ah, eu sei que meu retrato da imagem de Deus ao longo dos séculos, mais especificamente em nosso país, está longe [18] de ser completa e não reflete todas as cores e matizes dessa rica imagem. É como uma reprodução em preto e branco de uma obra-prima colorida, mas o que posso fazer em uma hora? Devo me limitar a algumas grandes linhas para, ao menos, fornecer uma visão geral e construir um esquema no qual as inúmeras variações possam ser inseridas. Estou convencido de que os senhores, ao lerem essas palavras, já encontraram uma riqueza de nuances em suas memórias em cada imagem que eu esbocei de forma grosseira. O fato de eu ter conseguido evocar essas imagens nos senhores já é motivo de satisfação para mim e foi o objetivo da minha exposição. Eu não visava nada além de, com este breve esboço histórico como exemplo, trazer novamente à mente a grande variedade da concepção de Deus e mostrar como ela pode se adaptar ao tempo em mudança.

Uma lição se impõe a nós.

Temos visto uma imagem suceder a outra. Enquanto uma exercia sua influência dominante, surgia uma nova imagem como reação de um lado, e como desenvolvimento adicional de outro, para substituir a primeira. Fala-se de gerações de ideias sucessivas, com durações mais curtas ou mais longas. Uma surge da outra e, enquanto a geração antiga ainda persiste, a nova aparece para superá-la. Às vezes, a nova é mais fraca que a antiga e mal consegue suprimi-la; outras vezes, a nova possui uma força esmagadora e conquista os corações de forma avassaladora. Fracos eram, em sua disposição negativa, os conceitos de Deus deístas e monistas, incapazes de condenar à morte as formas antigas; forte era a concepção da descida de Deus até o homem e a conexão harmoniosa de espírito e sentido na contemplação de Deus.

Qual é a imagem de Deus que carregamos? Será ela forte e capaz de conquistar o mundo para Ele? Não parece ser o caso, mas há aspectos que nos enchem de esperança e confiança. Aprendemos a lição da história. Sua contemplação filosófica nos ensina que também o nosso tempo tem sua própria imagem de Deus, e que ela poderá ter um maior impacto enquanto estiver mais ajustada às necessidades do momento, alimentando e fortalecendo a reação que está ocorrendo agora, e aproveitando, em uma palavra, trazendo para a imagem de Deus o que este tempo procura e ama. A filosofia da história também nos ensina que, ao fazer esse ajuste, devemos evitar o unilateralismo, pois, de outro modo, imediatamente evocaremos uma reação que atacará e enfraquecerá nosso trabalho.

Uma segunda pergunta que precisamos responder é qual conceito de Deus este tempo, em particular, desenvolve e necessita. É notável como a natureza humana encontra exatamente

o que mais precisa. A história, mais uma vez, é particularmente instrutiva. O fenômeno da reação na história revela que, de forma inconsciente, nos tempos sucessivos, surge o que foi negligenciado nos anos anteriores e que a humanidade não poderia deixar de ter para alcançar um desenvolvimento pleno de seu potencial. Toda atitude unilateral se vinga e gera a necessidade do que foi negligenciado. E isso ocorre não apenas de forma negativa, na medida em que a atitude unilateral tem consequências prejudiciais e leva a uma mudança de orientação para evitar e superar esses efeitos, mas também de forma positiva, pois a representação unilateral já não satisfaz, e uma nova orientação adquire o caráter de algo surpreendente, uma descoberta, uma revelação, que desperta grande interesse e proporciona satisfação.

Posso supor e afirmar que todos nós que aqui estamos reunidos temos o privilégio de reconhecer Deus, de desejar servi-Lo, de Lhe dedicar amor, de Lhe louvar e engrandecer por muitas coisas. Deus é o objeto não apenas do nosso entendimento, mas também da nossa vontade e da nossa imaginação, e não é fácil enumerar todas as funções desses poderes nas quais Deus é o objeto de sua ação. Nossa imaginação se entretém com a representação de Deus de uma maneira ricamente variada. Ele é nosso Imperador e Rei, é o Bom Pastor, o Guia fiel, é nosso Pai, nosso Protetor, Ele nos deu o sopro da vida, é nossa Salvação, Ele guia estrelas e planetas em suas órbitas, dá vida às plantas e animais, sustenta o mundo em sua mão e garante sua continuidade tranquila, Ele habita em nós e abre os olhos do nosso entendimento para as verdades fundamentais, sussurra Seus primeiros mandamentos e nos exorta a mantê-los, Ele se apresenta como o Juiz de toda a nossa vida, que nos indicará à esquerda ou à direita, conforme tivermos feito o bem ou o mal diante de Sua face, seu olhar nos acompanha em tudo o que fazemos e deixamos de fazer e, com satisfação, Ele nos observa quando nossa vida corresponde ao ideal que Ele tem nutrido para nós desde a eternidade. Assim, eu poderia continuar com imagem após imagem, que expressa a nossa representação de Deus sob alguma forma. Uma imagem é mais bela do que a outra, mas, somadas todas, ainda é muito incompleta a nossa imagem de Deus, e sentimos a necessidade de imagens novas para expressá-la. Essa necessidade cresce se, devido a várias circunstâncias, não conseguimos fazer com que a rica imagem de Deus resplandeça diante de nossos olhos, e a unilateralidade da representação acaba não nos satisfazendo. No entanto, isso tem sido quase sempre o caso. Quase sempre tomamos uma imagem de Deus excessivamente unilateral como guia no labirinto da vida, de modo que uma reação após a outra se segue para ajudar o ser humano a superar a insatisfação provocada por essa visão unilateral. Isso não impede que cada época tenha sua própria imagem, e seja até caracterizada por essa imagem. O erro não está nisso. O erro foi que se abraçou o próprio com

paixão excessiva e, vivendo inconscientemente, deixou de refletir sobre essa imagem inconsciente e, por meio da razão, evitar a unilateralidade.

Portanto, não é suficiente apenas estabelecer a imagem de Deus que domina nosso círculo de pensamentos e que não se limita a nós, mas também ao mundo ao nosso redor, às grandes correntes que atualmente dirigem a vida mental; devemos também questionar em que medida isso responde às necessidades do tempo e está adaptado à mentalidade atual, sendo o mais adequado para esta época e o mais convincente para a multidão.

Isso não precisa necessariamente coincidir com a imagem que inconscientemente se estabelece na mente das pessoas. Eu não compartilho a opinião de que a natureza faz tudo de maneira [21] perfeita. Embora não se possa negar sua função saneadora e, assim como na doença do corpo humano, o organismo por si só produza muito para combater e enfrentar a doença, todos elogiam e apreciam o trabalho do médico que conhece as ações secretas dessa força curativa e que guia, ajuda, fortalece e protege a natureza das influências prejudiciais. Assim também é com a doença da mente. Mesmo lá, a ação da natureza não pode ser considerada incondicionalmente boa, sendo necessária reflexão e raciocínio para controle e assistência.

Quando nos perguntamos qual conceito de Deus guia e domina as mentes na sociedade atual, essa pergunta parece quase impossível de responder. Há tão pouca unidade no reino do pensamento que, à primeira vista, poderíamos pensar que teríamos que passar por uma fila interminável de concepções uma após a outra. Se quiséssemos nos aprofundar em detalhes, isso seria necessário, mas não é o foco aqui. Por maior que seja a confusão e a contradição, ainda existem tendências, ainda existem direções no desenvolvimento do pensamento que, em linhas gerais, determinaram o curso da imagem de Deus ao longo da história e neste momento nos mostram, em traços amplos, o que se destaca na concepção atual de Deus e o que nela é especialmente negligenciado.

Se a filosofia da história nos prova de forma convincente que até o homem mais forte, que aparentemente domina uma era e a marca com sua própria identidade, é, em última análise, profundamente dependente do tempo em que vive, sendo uma criatura de seu tempo e mais guiado do que guia, então também aqueles que vivem intensamente uma certa concepção de Deus e se sentem chamados a agir como Apóstolos de sua ideia divina, que exercem grande influência com essa força, estão sujeitos às correntes, especialmente às correntes filosóficas do tempo, e isso revela o que influencia seu pensamento. Não dizemos, nem mesmo nós, católicos, que estamos firmes no turbilhão da vida, [22] nas correntes do pensamento, na evolução do pensamento filosófico, como uma rocha inabalável que não conhece mudança. Preferimos a

imagem da rocha que repousa no meio do mar e que, conforme mudam as estações do ano e as marés, ora é adornada com um verde juvenil e fresco, e com flores que encantam os olhos, e alegam o espírito; ora, em fertilidade de verão, faz-nos viver na esperança de uma colheita abundante, para depois de algum tempo nos alegrar com a posse dos frutos, desfrutados na contemplação de novas cores, agora não trazidas pela primavera, mas pelo outono, que enfeita a paisagem.

Valorizamos nossa concepção de Deus como uma rocha no meio das ondas, mas não como uma rocha nua, sem beleza ou encanto, ou apenas como uma imagem de força e resistência. A imagem é muito mais rica e esplêndida em suas formas variadas, que não devem alterar sua essência, mas que, ainda assim, mudam significativamente o aspecto e, em cada nova luz, conseguem oferecer um encanto renovado.

Parece-me que, ao definir o que é destacado na concepção de Deus, em nossa época, devemos considerar principalmente três tendências no desenvolvimento do pensamento.

Em primeiro lugar, há uma tendência para um maior entendimento metafísico. Vemos como, a partir das correntes materialistas, especialmente sob a influência do pensamento evolucionista, gradualmente surgiu uma compreensão em que, por trás do visível, se busca e descobre o invisível; como, por trás dos fenômenos, procura-se uma concepção do ser, que escapa à percepção real, mas é conhecido como objeto de uma capacidade que transcende os sentidos. Na ‘Wesenschau’ de Husserl, isso é expresso e descrito. Essa visão do ser pode ser mais uma aparência do que uma verdadeira metafísica no sentido em que Aristóteles a compreendia e introduzia; pode ainda ter um caráter fortemente subjetivista, mais acentuado do que há algum tempo, onde a distinção entre o perceptível pelos sentidos e o elemento abstraído dele, de cognoscibilidade suprassensível, aparece no objeto de nosso [23] conhecimento. Embora não se possa negar a este ponto de vista um caráter intelectualista, trata-se de um intelectualismo de um tipo específico, na medida em que aqui se fala de intelecto no sentido de uma capacidade intuitiva da natureza humana, que é alógica e irracional, conhecendo um objeto suprassensível, na verdade, elevado acima do conceito ou do raciocínio, pelo menos não acessível a ele.

Isso nos leva a um segundo aspecto distintivo do pensamento moderno, o caráter intuitivo atribuído ao conhecimento humano. De Max Scheler a Bergson, há uma rica diversidade de interpretações desse caráter intuitivo. Não vou entrar em detalhes aqui, mas gostaria de destacar o valor que é novamente atribuído à natureza humana na medida em que, por sua própria essência e natureza, é conduzida com uma certa espontaneidade a aceitar verdades que a razão não comprova, cujas bases são vistas apenas vagamente, mas que o ser

humano está consciente de possuir e conhecer como algo factual, como uma verdade, dada pela própria natureza e revelada em seu próprio fato de conhecimento.

Estreitamente relacionado com isso está um terceiro aspecto notável do pensamento moderno, que eu chamaria de pragmatista. O ser humano aqui possui a verdade e a revela em suas ações. Embora a verdade possa ser objeto de compreensão e raciocínio, ela se manifesta apenas de forma vaga e incompleta. O ser humano é mais do que uma mera capacidade cognitiva; com toda a sua natureza, ele é conduzido à verdade e mantido em conexão com ela. Em parte consciente, mas na maioria, ele é conduzido em suas ações à revelação e manifestação da verdade. A verdade, embora não seja imediatamente cognoscível pela razão, não é um bem inatingível para o ser humano, pois sua natureza, orientada para a verdade, faz com que ele a vivencie e expresse, revelando-se cada vez mais em sua ação enobrecedora na cultura em desenvolvimento. Também aqui existem fortes nuances. De James a Schiller, há uma grande diversidade de opiniões, e entre seus seguidores essa diversidade de pontos de vista se torna ainda mais rica. Mas o que é especialmente notável é a alta valorização [24], por um lado, da natureza humana como um todo, em contraste com a visão mais limitada da razão e do entendimento, e, por outro lado, da verdade, que se manifesta com força irresistível na natureza humana.

Adicionamos aqui, não como uma quarta característica ao lado das três mencionadas anteriormente, mas como uma mudança de orientação que abrange igualmente todas essas três, que o pensamento já não é mais exclusivamente voltado para o subjetivo, delineando-se cada vez mais uma direção objetiva, uma visão mais relativa em oposição à visão antes tão absoluta, uma perspectiva mais divergente em contraste com a visão antes fortemente convergente. Isso significa que o ser humano se fecha menos rigidamente em si mesmo, mas se dirige ao cosmos, com o qual se reconhece unido. O social, o comum, é compreendido no que é próprio e, embora esse sentimento social, esse senso de comunidade, às vezes possa degenerar em um egoísmo coletivo, esse egoísmo tem, em qualquer caso, um caráter social, fazendo o sujeito sair para fora e trazendo à tona seu caráter relativo em contraste com a antiga adoração do eu absoluto. A expressão mais forte disso é vista no comunismo, que se considera chamado a criar um novo tipo de ser humano, um ser humano coletivo e uma cultura que faz triunfar o ser humano impessoal sobre o individual. Mas onde isso se manifesta de forma menos intensa, ainda assim é perceptível a maior objetividade descrita acima e uma orientação mais forte para o objeto do conhecimento do que para o sujeito. Há um maior senso de realidade, um olhar mais aberto para as relações e interdependências, mais compreensão da interdependência mútua.

Na economia e na política, isso ainda pode se manifestar de forma muito imperfeita, com o contrário se tornando mais evidente. Isso é mais um fenômeno lamentável, que se desejaria ver eliminado, mas para o qual não se conseguem encontrar os meios adequados de combate, do que uma falta de busca por aproximação entre os povos ou de reconhecimento da interdependência mútua. Vê-se claramente que é necessário seguir nessa direção, deseja-se seguir nessa direção, mas os economistas mais competentes e os políticos mais experientes não encontram saída no labirinto em que nos encontramos perdidos. [25]

Nessa situação de caos, certamente há uma disseminada sensação de desespero. Mas aqueles que veem a história de forma filosófica não perdem a esperança e, felizmente, também os indivíduos que raciocinam calmamente têm a expectativa de que a crise será superada. Em que se baseia essa esperança, essa confiança? Em primeiro lugar, na natureza humana, que, ao longo dos séculos, mesmo sem conhecer uma saída, encontrou um caminho, frequentemente utilizando inconscientemente meios que trouxeram melhorias, às vezes de maneira bastante surpreendente. A natureza evoca a reação benéfica que deve sanar o mal; a natureza percorre caminhos desconhecidos que levam à recuperação. Não se perde a esperança, porque, ao longo de toda a história, a natureza humana tem demonstrado suas forças e habilidades ocultas e desconhecidas, que estão inerentes a ela. Não é o ser humano individual que pode trazer a redenção aqui, pronunciar a palavra certa; todo entendimento é insuficiente, toda sabedoria é inadequada, mas a natureza se fará sentir novamente, como sempre no passado. A natureza prevalece sobre a doutrina.

E, por trás dessa natureza, está Deus, não o Deus dos deístas, mas Deus, que criou e sustenta a natureza, que trabalha nela, através dela e com ela, cujo trabalho e cuja essência podem ser distinguidos pelo intelecto abstrato. Se, no presente momento de necessidade, ousamos confiar em uma solução, porque temos confiança ensinada pela história, na natureza humana, então confiamos em Deus, e, nesta necessidade, Sua imagem se apresenta sob uma nova luz e nos encanta com uma nova beleza, antes quase não descoberta.

Quando consideramos isso dessa maneira, começa a se revelar a nós, por um lado, qual imagem de Deus nascerá dessa constelação de pensamentos e, por outro lado, qual conceito de Deus guiará a natureza humana na direção correta e, ao levarmos em conta as correntes do tempo, deve ser considerado como o mais capaz de atrair e cativar a humanidade. Então, me parece que nós, que amamos a Deus e gostaríamos de vê-Lo adorado e glorificado por todos, devemos, em nossa rica imagem de Deus, destacar principalmente os seguintes elementos para chegar a uma imagem adequada a estes tempos. [26]

*Devemos, antes de tudo, ver Deus como o fundamento mais profundo do nosso ser, oculto no âmago da nossa natureza, mas ainda assim visível e perceptível ali, reconhecível primeiramente através de uma análise racional, depois claramente discernível sem necessidade de repetida argumentação, como que por intuição, de modo que nos vejamos em constante contemplação de Deus, adorando-O não apenas em nossa própria essência, mas igualmente em tudo o que existe – primeiramente no próximo, mas também na natureza, no universo, presente em toda parte e penetrando tudo com a obra de Suas mãos. Essa habitação e ação de Deus não deve ser apenas objeto de intuição, mas deve se manifestar em nossa vida, expressar-se em nossas palavras e ações, irradiando de todo o nosso ser e comportamento.*

Essa imagem natural de Deus, a mais adequada às correntes filosóficas deste tempo, recebe um poderoso reforço quando também colocamos em destaque na imagem sobrenatural de Deus, que conhecemos por meio da Revelação, os elementos que mais se harmonizam com a mencionada imagem e que ou a descrevem de maneira mais detalhada, ou a tornam mais compreensível.

Penso, então, na descrição da obra da graça, na explicação dada por teólogos experientes sobre o que se entende por graça, e, na prática das três virtudes divinas, que, quando exercidas heroicamente, demonstram e distinguem de maneira tão gloriosa tanto a obra da graça quanto o elemento divino em cada ser. Onde quer que fé, esperança e amor sejam praticados de forma verdadeiramente heroica como virtudes, ali sentimos o Divino próximo; ali, Deus, por assim dizer, surge diante de nós a partir do praticante dessas virtudes, e todos os que testemunham isso serão tomados pela atração dessa irradiação divina.

Nestes tempos sombrios, ainda há um ponto luminoso especial na gradual preparação e desenvolvimento deste conceito de Deus. Entre os muitos aspectos que tornam esse conceito de Deus tão caro para nós, dificilmente há um elemento que lhe dê tanta beleza quanto [27] precisamente a ideia de que Deus habita em nós, que somos capazes de descobri-Lo em nós mesmos, contemplá-Lo de forma abstrata, e com Ele em tudo o que nos rodeia, enquanto em toda a nossa vida essa habitação divina pode se tornar uma radiante expressão.

Que o desenvolvimento do pensamento filosófico, que guia a vida, destaque este elemento de forma especial, e que a necessidade dos tempos, apesar da vontade de muitos que se afastaram de Deus, conduza à sua contemplação sob as mais belas formas, é certamente algo a ser apreciado como um ponto luminoso em meio à noite sombria e visto como uma alegre perspectiva.

A religião é, sem dúvida, aprofundada e interiorizada nessa luta por Deus. E é imensamente encorajador que, dessa luta de ideias, essa bela imagem de Deus pareça estar

sendo revivida. Não posso dizer que ela nasce dessa luta. Não é nova, mas, ainda assim, há um novo vigor, e que esse novo vigor possa ser um reflexo das concepções de Deus de épocas anteriores. Em cada período, essa imagem, que emerge em diferentes momentos históricos, tem sua própria cor, principalmente nas características adicionais e talvez mais na disposição dos elementos. Mas, assim como na maneira francesa a tonalidade dá forma à música, aqui também podemos falar de um novo acorde, no qual um tom próprio é ouvido, e esse tom próprio confere ao acorde uma beleza toda especial.

Agora que vejo essa alegre perspectiva, não posso deixar de mencionar que essa imagem de Deus exige também uma função especial do nosso poder de conhecimento. À medida que a imagem de Deus se modifica objetivamente, uma modificação correspondente ocorre subjetivamente nas funções do nosso poder de conhecimento. E agora há uma circunstância encorajadora — que, aliás, não está dissociada do desenvolvimento do pensamento delineado acima em linhas gerais — de que há uma mudança na valorização do poder de conhecimento e, mais do que em séculos passados, a concepção aristotélica, adotada e desenvolvida de forma tão harmoniosa na filosofia tomista, ganha terreno e exige reconhecimento, ou seja, que em nosso conhecimento intelectual trabalhamos abstratamente, e que a correta compreensão da capacidade de abstração [28] nos revela a maior glória de nosso intelecto.

Há uma satisfação particular com o glorioso renascimento da filosofia aristotélica e, com ela, da filosofia tomista, pois contribui de maneira radical e eficaz para o desenvolvimento da imagem de Deus delineada acima e o promove. Uma coisa está conectada à outra, e poderíamos falar de uma interação.

O que tem maior significado na teoria do conhecimento tomista do que a elevada valorização da capacidade de abstração? Com o lugar atribuído a ela, parece-me que, na história da filosofia, estão registrados, primeiro, a preparação para o surgimento de Santo Tomás, depois, o sucesso de sua doutrina e, ao mesmo tempo e especialmente mais tarde, a negligência dessa doutrina.

Vivemos na era da visão abstrata. Ela se manifesta na literatura e, talvez ainda mais intensamente, nas artes construtivas e visuais, refletindo sempre de maneira clara o que inspira os espíritos.

E é essa capacidade de abstração que deve nos conduzir à *visio Dei*, à contemplação prazerosa de Deus, que um dia constituirá nossa eterna felicidade no Céu. No entanto, em harmonia com nossa natureza, que pressupõe essa felicidade, já podemos obter aqui, de forma imperfeita, uma antecipação dela, garantindo um prazer espiritual elevado.

Apenas alguns eleitos podem alcançar a mais alta contemplação, mas todos devemos nos esforçar para alcançar uma contemplação cada vez mais clara. A mais alta contemplação deve permanecer o privilégio de poucos, que, para usar termos medievais, praticaram a vida purgativa e iluminativa e, assim, adquiriram a receptividade necessária para a vida contemplativa, sendo agraciados de acordo com essa receptividade. Admito prontamente que, mesmo que haja um impulso por maior percepção metafísica e que a valorização de nossa capacidade intuitiva impulsione o melhor desenvolvimento da nossa capacidade de abstração, isso não significa que todos agora se deixarão guiar de maneira perfeita por essa capacidade de abstração, garantindo assim o pleno desenvolvimento da imagem de Deus nesse sentido.

Mas a possibilidade de desenvolvermos essa capacidade [29] nessa direção, e, por conseguinte, não apenas tornarmos esse conceito de Deus mais claro para nós mesmos, mas também para os outros, nos impõe o dever de fazê-lo. Devemos seguir e fortalecer o fluxo do tempo, que nos arrasta para tantas calamidades, sobretudo onde ele nos leva claramente a algo belo e bom.

Aqui, o filósofo católico e o teólogo católico têm uma vocação especial a cumprir. Em sua formação aristotélico-tomista, ele possui qualidades especiais não apenas para guiar, mas para, repetidamente, impulsionar o caminho desejado pela filosofia contemporânea.

Pode-se ver no fluxo da literatura mística e relacionada à mística a prova de que essa tarefa é compreendida e sentida, de que essa literatura surge do espírito da época e, ao mesmo tempo, oferece satisfação a ele. No entanto, deve-se fazer com que todos entendam que, por esse caminho, podem e devem se unir mais intimamente a Deus e que, na sociedade, o pensamento de Deus pode e deve ser revivido.

Se isso deve se tornar realidade, o místico não deve ser visto como alguém à margem da vida, mas todos aqueles que vivem e estão conscientes dessa vida devem considerar como sua primeira e mais elevada vocação, na *γνώσις σεαυτοῦ* — o conhecimento de si mesmos —, a ciência mais difícil, mas também a mais bela de todas, descer com sua mente abstrata até o ponto onde encontram Deus, na raiz de sua existência.

Podemos ver até essa raiz. A água pode estar turva e, muitas vezes, as tempestades da vida a tornam tão turva que, apenas após algum descanso e reflexão, o olhar pode perfurar até essa profundidade. Contudo, possuímos a capacidade para essa visão; Deus é cognoscível em nosso ser, podemos vê-Lo e viver em Sua contemplação. E essa contemplação não deixará de influenciar nosso comportamento. Ela também se revelará em nossas ações.

O caráter pragmático-intuitivo da imagem de Deus se revela, em grande parte, no grande afastamento de Deus, maior do que em qualquer outra época. Ao mesmo tempo, demonstra

como muitos não entendem sob quais formas Deus é buscado agora, e tantos não O encontram. A Grande Guerra contribuiu para isso e um de seus resultados [30] mais desastrosos foi sem dúvida essa negação de Deus. Nosso espírito de época, pragmático por natureza, busca a revelação de Deus, acreditando que só pode conhecer Deus através das obras realizadas pelo ser humano, não por um ser humano isolado, mas pelo ser humano em comunidade, revelação da natureza humana. Aqui, poderíamos traçar uma comparação com o que ocorreu no início do século XVI, quando milhões se afastaram da Igreja Católica. No entanto, além dos pontos de semelhança, há diferenças tão grandes que teríamos que nos deter por muito tempo neste quadro para desenvolvê-lo completamente. Podemos dizer que agora a insatisfação é muito maior, e a reação é muito mais radical. O espírito daquela época era também muito menos pragmático. Esse último caráter da verdade emerge agora de maneira tão especial que a grande injustiça que acontece no mundo, apresentada como algo natural, conforme a natureza, impede milhares de verem Deus na natureza. O caráter intuitivo, ilógico e irracional atribuído ao pensamento humano cria uma aversão ao raciocínio dos fatos, à explicação do que acontece. Eles exigem uma imagem tão clara que se impõe de maneira irresistível e esmagadora ao espírito. E, nas condições do momento, é difícil e exige reflexão para, apesar de tudo, ver tudo como procedente de Deus, guiado por Deus.

Quando o pensamento humano está orientado dessa maneira, pode-se falar de uma mentalidade doentia, mas isso não exime os adoradores e amantes de Deus da obrigação de levar isso em conta, se quiserem difundir a ideia de Deus e torná-la novamente relevante. E então percebemos o que é exigido no conceito atual de Deus e o que é pouco compreendido nele. Então vemos que esta era de intuição ilógica não é satisfeita nem mesmo com uma prática comum da virtude, mas devemos pedir a Deus que, para este tempo, desperte homens e mulheres de virtude heroica, cujas ações provoquem a exclamação: ‘A incredulidade não pode fazer isso.’ Deve haver algo no conceito de Deus que impacte a sociedade, e as pessoas não devem se afastar decepcionadas daqueles que proclamam Deus com palavras, mas [31] O negam com suas ações. Felizmente, isso é cada vez mais compreendido. Entre os jovens, em particular, há um entusiasmo juvenil para confessar a fé em Deus com orgulho e abertamente em ações e para revelar Sua beleza, inspirando boas obras.

No entanto, não é suficiente apenas insistir na prática do viver a fé em Deus e nos estimular a isso; é necessário mais. Devemos entender o tempo e não nos colocar fora de sua influência. Nós também somos filhos do nosso tempo. Sejamos assim com plena consciência, permitindo que os estímulos positivos nos influenciem livremente.

O conceito de Deus desta época tem, além do caráter pragmático, também um caráter intuitivo. Devemos aproveitar as circunstâncias favoráveis e ensinar o ser humano intuitivo a ver Deus onde Ele não está escondido de nossos olhos, no máximo apenas velado, onde nossa mente pode alcançá-Lo como objeto de contemplação. Que fique claro: não estou defendendo a intuição como um conceito de Deus, nem estou clamando pelo retorno do ontologismo, mas o hábito se torna uma segunda natureza, e muitos aceitam intuitivamente aquilo que é, na verdade, o resultado de um raciocínio que se tornou inconsciente. Mesmo raciocinando, nossa capacidade de abstração não fica ociosa, e, embora façamos uma distinção entre razão e intelecto, ambos nos conduzem à compreensão, a um ato de visão, cujo caminho que nos levou até ele muitas vezes só podemos identificar com grande esforço e profunda reflexão. Assim, devemos ser cautelosos com o uso da palavra “intuição”, especialmente quando se trata de nossa contemplação de Deus, mas, por outro lado, não devemos ter medo das pessoas que falam sobre isso, embora, devido à falta de introspecção, confundam intuição com o que nada mais é do que o resultado de um raciocínio comum que se tornou inconsciente e, assim, é governado e guiado pela abstração.

O que, portanto, defendo e considero necessário para os tempos atuais é a contemplação de tudo o que existe em sua dependência e origem de Deus, cujo trabalho devemos reconhecer nisso, cuja presença devemos distinguir nisso, a quem devemos reconhecer e adorar, primeiramente em nós mesmos. Deus está presente ali e se revela a nós. Ele deseja ser visto e reconhecido ali. No fim das contas, Ele não é mais claramente perceptível para [32] nós do que no âmago de nosso ser. Se essa ideia da habitação de Deus, da total dependência de toda a natureza de Deus, de Sua direção e revelação em todas as coisas estivesse viva, que outros atos seriam realizados para estarem em conformidade com o caráter de revelação divina! As pessoas precisam ver Deus novamente e viver na contemplação d'Ele. Chamam isso de misticismo. Que assim seja. Eu até aplaudo isso, se puder ver nisso a expressão da verdade de que no misticismo vemos o desenvolvimento posterior e mais elevado do que foi potencialmente depositado na natureza humana, embora a realização dessa potencialidade só ocorra por graça divina especial. Isso de modo algum entra em conflito com a natureza; ao contrário, a natureza é chamada a ver Deus como o objeto mais nobre de seu conhecimento. É lamentável que isso não seja mais compreendido. As obras místicas de um Ruusbroec, em nossa própria literatura nacional, poderiam nos ensinar novamente como, ainda trabalhando com o dom natural da razão, podemos chegar a uma visão cada vez mais clara de Deus. É motivo de grande alegria em nosso tempo que as obras místicas estejam em voga, que as pessoas voltem a elas para aprender a contemplação de Deus, para delas absorver a imagem de Deus, que é o mais necessário para

este tempo. Da intuição de Deus no íntimo de todo ser segue-se facilmente a inspiração que deve brotar daí para a ação.

Vemos com alegria quantos, especialmente jovens, em santa euforia, guiados por Deus, a quem adoram dentro de si, com quem se sentem ainda mais unidos pela graça, cuja união confirmam e fortalecem pela sua comunhão diária na Eucaristia, tiram de sua unidade com Deus a inspiração para atos de serviço. É para aí que devemos ir. A boa ação por si só já não é suficiente; ela deve brotar da consciência de que nossa união com Deus nos obriga a ela. Essa consciência deve ser o forte impulso para a boa ação. Mas, por outro lado, a fé em Deus também não é suficiente; ela deve ser vista como viva nas obras e manifestar seu valor por meio delas.

A imagem de Deus aqui descrita é, portanto, uma ideia forte, [33] que não só encontrará rapidamente aceitação ao lado das vagas e confusas representações de Deus que ainda vivem em muitas mentes, mas, uma vez adquirida e absorvida, será capaz de resistir a muita oposição e resistência.

Devo ainda apontar brevemente o grande benefício para a restauração da ordem social violada, que reside na disseminação dessa concepção de Deus.

Em primeiro lugar, retira o homem de seu isolamento e o faz ver-se em relação de dependência. Não apenas liga o homem a Deus, mas em e através, e com Deus, o homem se vê unido e em relação com todos os outros homens. Aqui está fundada uma comunidade na união mais íntima de Deus com tudo o que existe. O reconhecimento da dependência mútua será uma das primeiras condições para a restauração da ordem rompida. Que conceito será mais frutífero aqui do que a concepção de Deus que descrevemos como a mais adequada para o nosso tempo? Essa imagem de Deus ataca a falsa concepção que sustenta o comunismo por dois caminhos diferentes. Em primeiro lugar, faz perceber que a natureza, mesmo a natureza que foi posta em ação e se fortaleceu na comunidade, não é independente, mas realiza as ideias dadas por Deus como seu guia e determinadas por ninguém além d'Ele tanto no planejamento quanto na execução; em segundo lugar, cria, em bases muito mais profundas e claras, um novo e mais frutífero comunismo, ao ensinar ao homem como todos estão unidos e ordenados uns aos outros em e através de Deus. Essa consciência de dependência mútua e ordenação uns aos outros, juntamente com a mais íntima comunidade, é sem dúvida o mais belo pensamento que pode ser concebido para a salvação da crise atual.

Embora essa imagem de Deus seja bonita, especialmente para os dias de hoje, não podemos, instruídos pela história, deixar de ter cautela em pregá-la e disseminá-la de maneira demasiado unilateral. Devemos apontar, em poucas palavras, para o duplo perigo que isso representa.

A intuição, a contemplação de Deus, não desvia o espírito do [34] raciocínio lógico, que deve continuar a ser sua base. Nenhum alogismo, mas sim um raciocínio saudável e a ciência devem nutrir e desenvolver a compreensão de Deus. Podemos ter em vista o glorioso resultado de que a contemplação de Deus, através do hábito que formamos dela, se tornará uma segunda natureza e, em nossa apreciação, se igualará à intuição. No entanto, nunca devemos perder de vista o caminho que conduz a essa contemplação. Se não enfatizarmos suficientemente esse caminho e não desenvolvermos a compreensão de Deus de maneira sólida e científica, ela não terá a força que pode e deve ter para exercer a influência que desejamos ver atribuída a ela, inspirando ações. E por isso estamos felizes que não apenas a piedade se aproprie dessa compreensão de Deus para cultivá-la e nutri-la, mas também que a ciência filosófica e teológica já esteja submetendo essa compreensão a um estudo e reflexão mais aprofundados, para explicá-la e desenvolvê-la em harmonia com o que sabemos sobre a natureza divina, seja pela reflexão do entendimento, seja pela Revelação. Quando percebemos a grande, ou mesmo vital, importância de uma compreensão correta de Deus para os nossos tempos, regozijamo-nos com o fato de que também nesta Universidade existe uma Faculdade de Teologia, e esperamos que ela seja ainda mais ampliada para cumprir plenamente sua função. Para a ciência católica, que tem como objetivo servir ao verdadeiro progresso, é de valor incalculável que, nestes tempos, a atenção esteja voltada para a compreensão de Deus e que todas as questões, de qualquer natureza, não sejam vistas fora desse contexto. Isso já aconteceu demasiadas vezes e se tornou a causa pela qual o ser humano desaprendeu a contemplar, em qualquer objeto de estudo, até encontrar e adorar a Deus. Isso não prejudicará nenhuma ciência; ao contrário, aprofundará a ciência até as suas raízes mais profundas, descendo até o fundamento último, e apontará a síntese de tudo o que foi analisado como o primeiro ponto de partida. Pela grande importância da compreensão de Deus para todo o progresso verdadeiro e pela necessidade de não apenas aceitá-la da Revelação, mas também desenvolvê-la com nossa razão, depois de ter extraído essa compreensão das coisas ao nosso redor [35], fico feliz que agora tenhamos nossa própria Universidade, onde não só eu tenho o privilégio de falar sobre a beleza e o valor da compreensão de Deus, mas onde um corpo docente de professores de Filosofia e Teologia trabalha em conjunto com professores de outras áreas para revelar e reconhecer Deus em todas as coisas, e para trazer e manter todo o nosso conhecimento, em qualquer campo científico, em conformidade com o conceito mais fundamental e fecundo de todos, nossa compreensão de Deus. Um segundo perigo, que não devemos subestimar, embora pareça menos relevante para o cerne da compreensão de Deus aqui apresentada, é que a interpretação pragmática disso pode levar à exterioridade. Já vimos uma vez, na história de nossa vida espiritual, como a prática

unilateral da virtude levou à exteriorização da vida espiritual. Devemos, portanto, estar atentos para que isso não ocorra novamente, ainda que inconscientemente. Embora seja necessária a manifestação de nossa fé na ação, à qual ela deve nos inspirar, devemos manter nossos olhos abertos para a necessidade ainda mais urgente da inspiração interior. A ação por si só não é suficiente; ela deve ser conscientemente derivada da habitação interior de Deus, como sendo por Ele ordenada ou sugerida no íntimo de nosso ser. Isso tornará a ação não apenas forte e irresistível externamente, mas também forte internamente, transformando-a numa expressão de uma vida mais bela e nobre.

Gostamos de viver e falar em imagens e parábolas. Gostamos de exemplos e auxílio.

Para o desenvolvimento de nossa concepção de Deus, não nos falta uma imagem.

Houve uma vez uma Virgem, que se tornou Mãe do Deus encarnado, que nos deu Deus como o Emanuel. Ele morreu na Cruz para nos fazer viver em união com Deus e nos encher com Sua graça. Assim, Ele também nasceu em nós segundo a ordem da graça. Foi para restaurar a união com Deus na ordem natural, tornando essa união ainda mais íntima e abundante. Assim, a Mãe de Deus nos deu essa união íntima com Deus, enquanto se colocava como exemplo da mais profunda comunhão. [36]

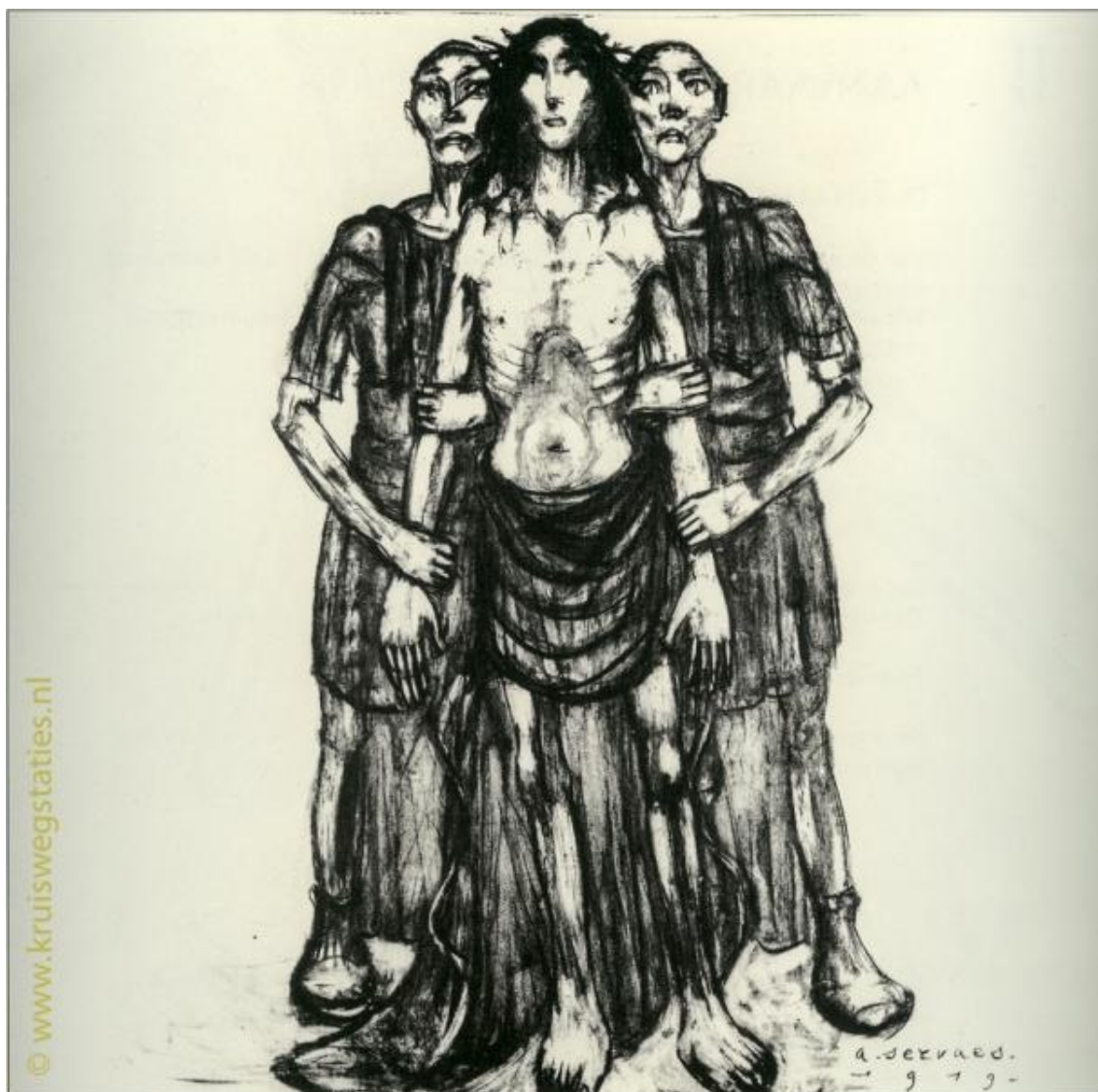
Que esse exemplo esteja sempre diante de nossos olhos.

Há aqui mais do que apenas um exemplo.

Ela é chamada a direcionar nosso olhar para Deus. Assim, guiados pela Revelação, reconhecemos Deus na Criança em seus braços, que ela nos conduza, através da razão, à contemplação de Deus em tudo o que Ele criou, para que, assim como Ele viveu nela, Ele viva também em nós, e, pela ação nascida em nós, manifeste-se a partir de nós.

ANEXO D - Desenhos da via crucis de *Albert Servaes*

Imagem 1 – Primeira Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 2 – Segunda Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 3 – Terceira Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 4 – Quarta Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 5 – Quinta Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 6 – Sexta Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 7 – Sétima Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 8 – Oitava Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 9 – Nona Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 10 – Décima Estação



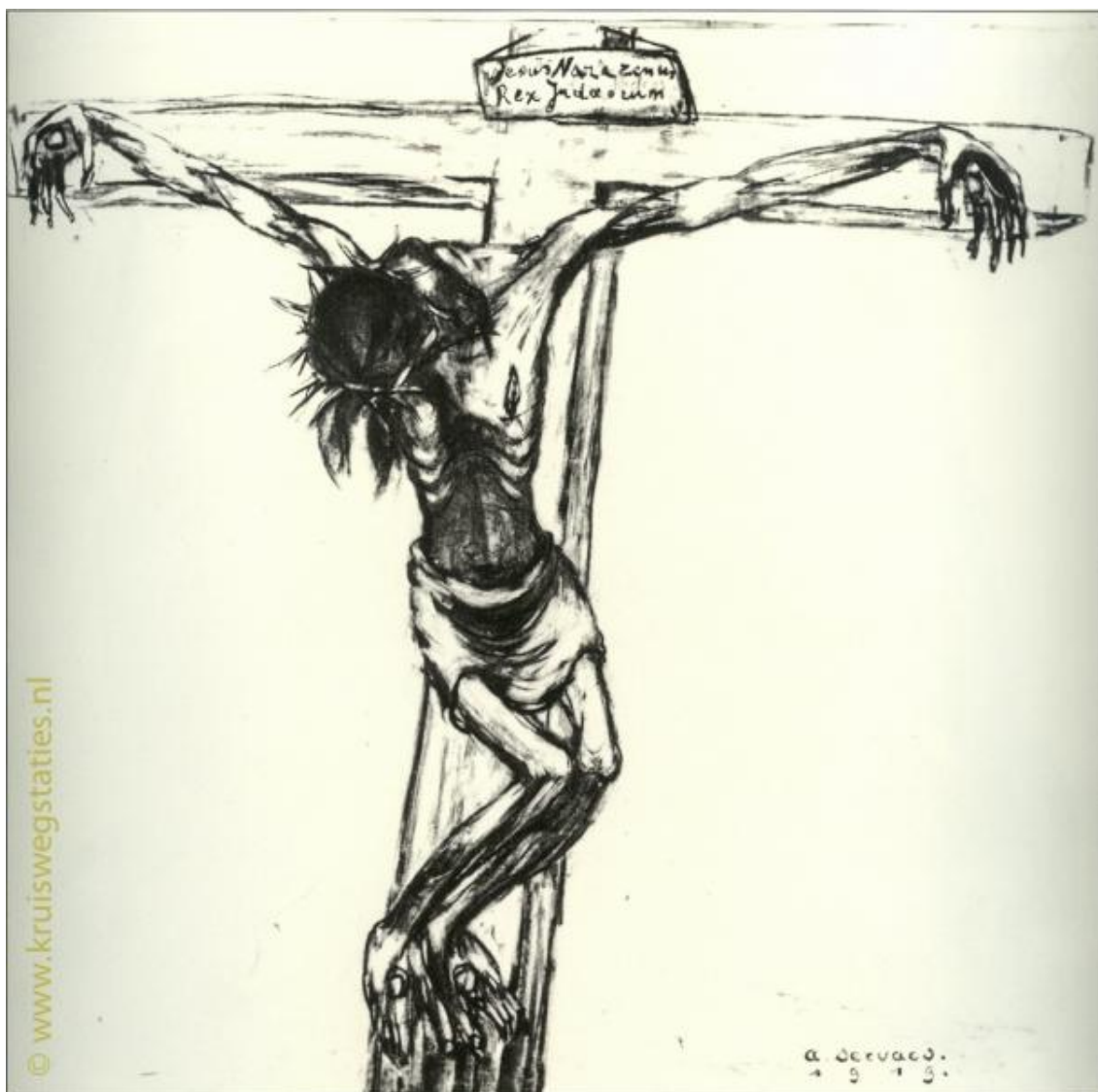
Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 11 – Décima Primeira Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 12 – Décima Segunda Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 13 – Décima Terceira Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)

Imagem 14 – Décima Quarta Estação



Fonte: (*Kruisweg van Luithagen*, 1919)