

INCONΦIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia
Volume 10, número 19, Janeiro-Junho de 2026

Faculdade Dom Luciano Mendes
Mariana - MG



Organizadores

Cristiane Pieterzack
Edvaldo Antonio de Melo
Maurício de Assis Reis

SUMÁRIO

Apresentação	2
O teatro popular na Baixa Idade Média: o drama litúrgico das representações bíblicas , por Mabel Pereira e Jonas Assis	6
Fenomenologia da religião e experiência do sagrado: uma análise a partir de Van der Leew, Scheiermacher e Rudolf Otto , por Raimundo de Sousa	27
A <i>psique</i> e suas configurações no mundo ocidental , por Dilson da Rocha	43
As implicações sociais e políticas de uma ciência da cruz , por D'Artagnan Barcelos	56
A natureza do conflito político e seus limites nas democracias liberais contemporâneas , por Geraldo de Armendane.....	72
Pensando no cinema e com o cinema: contrastando as filosofias de Cabrera e Cavell com Frank Capra , por Igor Nascimento	90
Rudolf Bultmann e a demitologização: perspectivas , por Wallace Cruz	107
Perché no al sacerdozio femminile: l'autorità femminile nella Chiesa secondo Edith Stein: la maternità spirituale , por Laura De Gaspari	119

APRESENTAÇÃO

A Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), vinculada à Arquidiocese de Mariana – instituição quase tricentenária – tem a alegria de apresentar o novo número da *Revista de Filosofia Inconfidentia* (v. 10, n. 19). Os artigos que compõem esta edição reúnem diferentes olhares e enfoques filosóficos, percorrendo campos como o teatro, o cinema, as artes em geral, o sagrado e a mística, a política, a psicanálise e questões situadas na fronteira com a teologia.

Com espírito de gratidão, a Faculdade rememora, neste ano, os 20 anos de falecimento do Servo de Deus Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida (2006-2026), quarto arcebispo de Mariana e patrono da instituição, cuja vida e missão continuam a inspirar gerações.

Essa alegria se amplia ao considerar a dimensão histórica que marca o ano de 2026. Celebra-se o 120º aniversário da elevação da Diocese de Mariana à categoria de Arquidiocese, por meio do documento *Sempiternam Humani Generis*, promulgado por São Pio X em 1906. Recordam-se, também, os 150 anos de nascimento de Dom Helvécio Gomes de Oliveira (1876–2026), segundo arcebispo de Mariana, notável educador e figura marcante na história de Minas Gerais.

No primeiro artigo, intitulado *O teatro popular na baixa Idade Média: o drama litúrgico das representações bíblicas*, a Prof. Dra. Mabel Salgado Pereira, juntamente com Jonas Marciel Assis (UniAcademia – JF/MG), exploram o conceito de teatro religioso popular na Europa Medieval, destacando sua relevância entre os séculos XI e XV. O estudo analisa como as representações teatrais de temas bíblicos, a partir de personagens das Sagradas Escrituras, contribuíram para a construção da memória coletiva e da espiritualidade em uma sociedade majoritariamente iletrada. A pesquisa aborda o contexto histórico, o desenvolvimento do teatro medieval em suas variadas formas, com enfoque especial nos Mistérios medievais, e sua eficácia emocional ao envolver o público em dramas sacros. O artigo abrange questões como a linguagem, a música, a liturgia e outros componentes, que puderam formar e moldar o teatro medieval, como instrumentos

na constituição do sentimento religioso e da fé cristã. O trabalho também discute a importância da emoção no teatro e seu impacto na transmissão de valores, incentivando a redescoberta dos estudos medievais.

No segundo artigo, *Fenomenologia da religião e experiência do sagrado: uma análise a partir de Van Der Leew, Scheiermacher e Rudolf Otto*, Raimundo Pereira de Sousa (UFPI) faz uma investigação sobre a fenomenologia da religião, a saber, como esta se consolidou como uma abordagem filosófica que busca compreender o fenômeno religioso a partir da descrição rigorosa da experiência vivida, suspendendo explicações dogmáticas, metafísicas ou causalistas. De acordo com o autor, apesar de sua relevância, essa perspectiva permanece atravessada por tensões metodológicas, especialmente no que se refere à possibilidade de identificar estruturas essenciais do fenômeno religioso sem comprometer a neutralidade filosófica. Diante desse problema, o artigo investiga em que medida as propostas de Gerardus van der Leeuw, Friedrich D. E. Schleiermacher e Rudolf Otto permitem uma compreensão fenomenológica do fenômeno religioso fundada na primazia da experiência.

No terceiro artigo, *A psique e suas configurações no mundo ocidental*, Dilson Brito da Rocha (UNESP/Assis) estuda como é configurada a psique, tomando como exemplo sua configuração no homem e na mulher e suas peculiaridades. Segundo o autor, poder-se-ia aferir que, existem dois modos de proceder, quais sejam, a via lógico-racional e a via sentimental ou erótica. De todo modo, a cultura ocidental sempre preferiu navegar pela via racional, desprezando a relevância do irracional, do inconsciente, que é a única maneira de acessar a loucura, que, por seu turno, propicia a criatividade, o enamoramento e o amor. Outrossim, urge uma reeducação, a fim de se possa reconsiderar a loucura em sua importância devida.

No quarto artigo, *As implicações sociais e políticas de uma ciência da cruz*, o Prof. D'Artagnan de Almeida Barcelos (FDLM) investiga as implicações sociais e políticas de uma "Ciência da Cruz" na obra e na experiência de Edith Stein, buscando compreender como em seu pensamento a Mística se articula com o compromisso social e político. Analisando os tratados de Münster, a carta dirigido a Pio XI e os seus chamados *Escritos Espirituais* (principalmente o livro *Ciência da Cruz* e as meditações *Amor pela Cruz e Exaltação da Cruz*), postula-se que essas implicações podem ser resumidas em dois pontos: o empenho destemido por uma ordem social justa e a disponibilidade para

oferecer a vida por amor. Donde se conclui que, longe de conduzir a um intimismo alienante e egoísta, a mística steiniana se revela como força de transformação histórica.

No quinto artigo, *A natureza do conflito político e seus limites nas democracias liberais contemporâneas*, Geraldo das Dôres de Armendane (IFPI) defende a necessidade de uma base normativa comum para lidar com os desafios decorrentes dos conflitos políticos nas sociedades democráticas liberais atualmente. Trata-se de um estudo que foca a teoria democrática radical agonística de Chantal Mouffe. Essa concepção de democracia considera que os conflitos políticos nas sociedades democráticas são de natureza agonística e se situam num campo adversarial mediante demarcação de fronteira de “nós/eles”, em oposição ao conflito de natureza antagonista “amigo/inimigo”. No entanto, isso é insuficiente para lidar com os desafios dos conflitos antagonistas que colocam em riscos os acordos cívicos nas democracias atuais.

No sexto artigo, *Pensando no cinema e com o cinema: contrastando as filosofias de Cabrera e Cavell com Frank Capra*, Igor Costa do Nascimento (UFRGS) procura compreender as capacidades da filosofia de se apropriar do cinema a partir das interpretações do cinema de Julio Cabrera e de Stanley Cavell. Trata-se de uma análise da interpretação de Cabrera de um filme de Frank Capra que permite criticar seu pensamento na medida em que deixa o próprio filme em segundo lugar, antes forçando sua interpretação própria sobre a obra. Em contraste, a perspectiva cavelliana insiste em deixar a obra se comunicar com o indivíduo, levando a uma priorização do cinema em seus exemplares específicos.

No sétimo artigo, *Rudolf Bultmann e a demitologização: perspectivas*, Wallace Alexander A. Cruz (FAJE), baseado no estudo de Rudolf Bultmann, um dos teólogos mais influentes do século XX, sobretudo por seu programa hermenêutico da “demitologização”, propõe responder ao desafio de comunicar o querigma cristão ao ser humano moderno, cuja visão de mundo é marcada pela ciência, pelo materialismo e pela rejeição do mito. Desde sua formulação, a demitologização suscitou intensos debates e críticas, muitas vezes fundamentadas em leituras equivocadas que conduziram a caricaturas de Bultmann, frequentemente rotulado como “liberal” e acusado de negar a historicidade do Novo Testamento. Este artigo propõe visitar a teologia da demitologização em sua autenticidade e refletir sobre suas contribuições ainda vigentes para a hermenêutica e a comunicação do Evangelho em contextos atuais.

No oitavo e último artigo, *Perché no al sacerdozio femminile: l'autorità femminile nella chiesa secondo Edith Stein: la maternità spirituale*, Laura Maria De Gaspari (Università di Lovanio/ Belgio) analisa a posição de Edith Stein, filósofa, feminista ativa, carmelita e mártir em Auschwitz, sobre a não acessibilidade da mulher ao sacerdócio. A mulher ocupa uma posição privilegiada graças à sua união íntima com Cristo, que lhe confere uma autoridade única, capaz de promover o desenvolvimento humano no homem e, portanto, também no sacerdote, em virtude da sua maternidade espiritual, um conceito que inclui, mas não se limita à maternidade biológica. Stein investiga ainda o valor da feminilidade e da masculinidade, oferecendo uma reflexão antropológica articulada. Embora as suas posições tenham sido alvo de críticas tanto por parte do feminismo contemporâneo como de algumas correntes da teologia feminista católica, o seu pensamento conserva uma força significativa. De fato, propõe uma visão capaz de interpelar todas as mulheres e todos os seres humanos que aspiram a uma maior consciência e responsabilidade, contribuindo para a construção de uma sociedade aberta à empatia, ao diálogo autêntico e à convivência pacífica.

Boa leitura!

Os Editores:

Cristiane Pieterzack

Edvaldo Antonio de Melo

Maurício de Assis Reis

O TEATRO POPULAR NA BAIXA IDADE MÉDIA: O DRAMA LITÚRGICO DAS REPRESENTAÇÕES BÍBLICAS

Mabel Salgado Pereira*
Jonas Marciel Assis**

Resumo: Este artigo explora o teatro religioso popular na Europa Medieval, destacando sua relevância entre os séculos XI e XV. O estudo analisa como as representações teatrais de temas bíblicos, a partir de personagens das Sagradas Escrituras, contribuíram para a construção da memória coletiva e da espiritualidade em uma sociedade majoritariamente iletrada. A pesquisa aborda o contexto histórico, o desenvolvimento do teatro medieval em suas variadas formas, com enfoque especial nos Mistérios medievais, e sua eficácia emocional ao envolver o público em dramas sacros. O artigo abrange questões como a linguagem, a música, a liturgia e outros componentes, que puderam formar e moldar o teatro medieval, como instrumentos na constituição do sentimento religioso e da fé cristã. O trabalho também discute a importância da emoção no teatro e seu impacto na transmissão de valores, incentivando a redescoberta dos estudos medievais.

Palavras-chaves: teatro, Mistérios, emoção

Abstract: This article explores popular religious theatre in Medieval Europe, emphasising its significance between the 11th and 15th centuries. It analyses how theatrical representations of biblical themes through characters from the Holy Scriptures contributed to the construction of collective memory and spirituality in a predominantly illiterate society. The research addresses the historical context, the development of medieval theatre in its various forms, with a particular focus on medieval Mysteries, and its emotional effectiveness in engaging the audience in sacred dramas. Key aspects such as language, music, liturgy, and other components are examined for their role in shaping medieval theatre as a tools in the formation of religious sentiment and Christian faith. The paper also discusses the importance of emotion in theatre and its impact on the transmission of values, encouraging a rediscovery of medieval studies.

Keywords: theatre, Mysteries, emotion

INTRODUÇÃO

Reconhecendo o valor do teatro para a História, é essencial aprofundar o estudo de sua herança cultural para a Civilização Ocidental. Nesta pesquisa, delimita-se o foco no teatro religioso popular medieval, explorando sua relação com o sagrado e sua influência na formação da espiritualidade da Idade Média. A Europa desse período, muitas vezes desconhecida por grande parte das pessoas, também foi palco do teatro, com o drama

* Doutora em História Social da Cultura pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professora Titular das cadeiras de História do Cristianismo e Antropologia da Religião do Centro Universitário Academia (UniAcademia), em Juiz de Fora-MG.

** Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Academia (UniAcademia), em Juiz de Fora. Discente do curso de Teologia na mesma instituição.

litúrgico das representações bíblicas desempenhando um papel fundamental na construção da memória coletiva e na consolidação da civilização ocidental.

Este estudo se concentrará nos séculos XI a XV, considerados o período de maior reverberação das representações litúrgicas, referindo-se aos temas das Sagradas Escrituras, das festas religiosas, da vida dos santos e da vida moral dos cristãos – modalidade artística que se popularizou por toda a Europa. O trabalho buscará responder à natureza da atuação, o espaço em que era realizada e o público que a acompanhava, ligando o evento ao sentido religioso e simbólico que o teatro sacro representava nesse período. Assim, o objetivo é entender como as peças teatrais dialogam com a emoção, envolvendo o ser humano nas tramas e histórias sagradas, especialmente as de origem bíblicas.

A hipótese deste trabalho caminha no sentido de demonstrar que o teatro foi uma peça importante na afirmação das representações do sagrado da sociedade, especialmente para o exercício da espiritualidade. O período abordado abrange uma sociedade majoritariamente iletrada e afastada dos estudos clássicos da literatura; no entanto, como demonstra a presente pesquisa, o teatro popular conseguiu alcançá-la, promovendo um encontro profundo com a emoção por meio de temas religiosos.

A partir da análise das obras selecionadas, o trabalho se organizará em três etapas. No primeiro momento, um breve contexto histórico da Idade Média, buscando contextualizar as prerrogativas sociais, a dinâmica dos poderes existentes e o espírito da época. Para isso, o trabalho analisará a situação em que se encontrava a Igreja no período e quais eram as suas atividades, a situação econômica e a perspectiva cultural-antropológica que perpassava o período. Na sequência, a busca será por entender a origem e o desenvolvimento do teatro medieval em suas formas e expressões, dando ênfase na expressão artística desses séculos e seus efeitos imediatos na sociedade. Por fim, a pesquisa caminhará no sentido de compreender a eficácia do teatro como responsável pela constituição do sentimento religioso e da fé cristã.

CONTEXTO HISTÓRICO MEDIEVAL

Nos últimos anos, a compreensão do período histórico conhecido como Idade Média tem se aprofundado no meio acadêmico, lançando novas perspectivas sobre essa era. Apresentar um breve contexto histórico que situe o surgimento do teatro religioso é fundamental para fornecer ao leitor uma visão clara do ambiente em que essa forma artística floresceu. Como vivia o homem medieval na Idade Média? Qual é o ambiente que proporciona o surgimento do teatro na medievalidade? Para responder a essas questões de forma sucinta, faz-se uma breve retomada dessa época, buscando analisar a relação entre as letras e a cultura na Europa Medieval, que abrange os mil anos desse período histórico.

Entre o papado de Gregório Magno (540-604) e o de Gregório VII (1020/1025-1085), a Europa vivenciou um momento de ruptura política e de reerguimento, ainda que trêmulo, de sua civilização. A queda do Império Romano do Ocidente, em 476 d.C., forçou a sociedade europeia a adotar um novo estilo de vida, mais rural e familiar, distante da noção imperial romana de expansão e fortalecimento das grandes cidades. Ao longo da Alta Idade Média, os sistemas feudais foram se solidificando pela Europa, por meio da aliança de famílias que se reuniam para se protegerem. Segundo Feldman:

A necessidade de preencher de maneira regional o vazio gerado pelo enfraquecimento do estado centralizado fez com que, através de uma diversidade de pequenas versões, surgissem organizações sociais e militares que ordenassem os espaços e gerassem algum tipo de estabilidade e segurança (Feldman, 2015, p. 35).

Também a Igreja se viu obrigada a se readaptar e adotar um novo método de comunicação da fé com os novos donos do poder, especialmente no que se refere ao plano de enfrentamento religioso, motivada também pela natureza da religião politeísta, que propagava eficazmente seus costumes. A Igreja Romana foi a principal responsável pela integração entre germânicos e latinos, através de seu esforço em manter a fé, a doutrina de Cristo e a unidade política na sociedade europeia. A partir do século V, vários grupos invasores germânicos se converteram ao Cristianismo (Le Goff, 1992). As alianças políticas nesse período são de extrema importância para a manutenção da fé em toda a Europa, que sofria com a invasão desses grupos. Pode-se perguntar:

O que a conversão ao cristianismo implicava para as populações bárbaras? Em primeiro lugar, significava o aprendizado da língua romana, o latim, mas também a incorporação de uma concepção de História, assim como a adoção de práticas de inumação, a construção de igrejas, alianças com os grupos autóctones, a submissão a ritos e doutrinas, mas sobretudo a um clero que era composto, em sua esmagadora maioria, por membros da antiga aristocracia senatorial romana (Silva, 2019, p. 23).

A Igreja, ao longo dos séculos, consolidou sua posição como a instituição de maior prestígio e influência no seio da sociedade europeia. Durante a Alta Idade Média, especialmente entre os séculos VI e XI, ela moldou a vida espiritual, tornando-se guardiã da cultura, da educação e da organização social. Religiosos como São Bento (480-547) e São Columbano (540-615) não apenas fundaram mosteiros por toda a Europa, mas fizeram destes espaços verdadeiros centros culturais. Ali, monges preservavam textos da Antiguidade, copiados e arquivados em um momento de instabilidade causado pelas invasões germânicas e pela fragmentação do Império Romano. Os mosteiros, além de serem ambientes de espiritualidade, desempenhavam funções educativas e agrícolas, revitalizando o campo e proporcionando novas técnicas em uma sociedade marcada pela ruralização. Conforme afirmam Knowles e Obolensky:

A história da literatura deste tempo faz parte da história da Igreja. Nos séculos precedentes, os escritores cristãos constituíam apenas uma parte das atividades literárias do Império em declínio; agora competia à Igreja assumir a herança dos antigos, inspirar e controlar todas as formas de literatura (Knowles; Obolensky, 1974, p. 168).

Esse ambiente eclesial, no entanto, não impediu que outros aspectos culturais florescessem. Seria errôneo imaginar que a arte estivesse estritamente restrita ao clero ou à nobreza. Pelo contrário, os estudos apontam que a sociedade medieval, embora amplamente iletrada, era imersa em cultura oral, com baladas, epopeias e lendas populares. As festividades religiosas e cívicas, assim como o teatro sacro, introduziram formas de expressão artística que eram acessíveis à população em geral. O desenvolvimento da literatura medieval francesa, a invenção do gênero do romance e o florescimento da lírica palaciana ampliaram ainda mais o horizonte cultural da época, como se observa:

Os mil anos em questão viram o desabrochar e o desenvolvimento da epopeia francesa [...], a invenção de um gênero novo, o do romance, desconhecido na antiguidade clássica; enfim, o nascimento da lírica palaciana que enriqueceu com novas cores o tesouro poético da humanidade (Pernoud, 1979, p. 38).

Outro aspecto marcante da Idade Média foi o crescimento das cidades e do comércio, especialmente a partir do século XI. Até então, a sociedade era majoritariamente rural, com poucas cidades de relevância. Contudo, o aumento da produção agrícola, impulsionado por novas técnicas de cultivo como a rotação de terras, permitiu o surgimento de excedentes, que foram comercializados em feiras e mercados (Le Goff, 1992). As transformações das relações de trabalho foram importantes para o desenvolvimento econômico e a qualidade de vida da época, pois “em muitas regiões difundiu-se a prática de transformar a obrigação de serviços em pagamento monetário, com o qual o senhor contratava assalariadas, cujo trabalho rendia o dobro do servil” (Lopes, 1976, p. 42).

Aos poucos, centros urbanos ganharam importância como centros comerciais, onde burgueses – comerciantes e artesãos – formaram uma nova classe social. É possível perceber que a classe de comerciantes era constituída por uma parcela muito pequena da sociedade, experimentando o lucro que envolvia pequenos capitais. Os mais beneficiados, nesse sentido, foram os que se dedicaram ao comércio de longas distâncias, importante para a movimentação de cidades portuárias como Gênova e Veneza, ambas na atual Itália. No campo, as novas técnicas agrícolas são consolidadas e favorecem o crescimento demográfico, gerando mão de obra excedente. O fluxo comercial fomenta o rompimento dos laços servis e um grande número de camponeses recorre às cidades próximas em busca de novas formas de trabalho (Figueira, 2010).

A relação campo-cidade acontecia em sua grande maioria pela oferta de produtos alimentícios por parte do campo, enquanto a cidade respondia com produtos artesanais de origem têxtil e com as técnicas de construção civil. Percebe-se que:

O tecido é, ao lado da construção, o objeto típico ao mesmo tempo da grande indústria e do grande comércio da economia medieval. [...] O comércio de certas cidades não se contenta em atingir regiões europeias mais ou menos distantes, países bálticos, Itália, Inglaterra ou Espanha; chega, no fim do século XII, até o Oriente. Marselha, por exemplo, obtém franquias comerciais e judiciárias em Tira e em Acre em 1187 e 1190 (Le Goff, 1992, p. 63-64).

Enquanto se observa o crescimento do comércio e das relações de trocas, a maioria da população permanecia iletrada. O acesso à educação clássica era limitado ao clero e a pequenos grupos da nobreza. Para o homem comum, a comunicação era basicamente oral, fato que favoreceu o desenvolvimento das línguas vernáculas. A transição do latim para

as línguas nacionais foi lenta, mas crucialmente feita por motivações urbanas. Assim, percebe-se que a evolução das cidades consolida as línguas locais. Os registros de contas comunais “não eram redigidos em latim, mas em língua vulgar. Fenômeno laico, a cidade, no sentido jurídico, contribui para a promoção das línguas vulgares, línguas dos leigos” (Le Goff, 1992, p. 118).

Nos mosteiros e nas cortes, o latim foi a língua da cultura, da ciência e da liturgia, mas, gradativamente, as línguas locais começaram a ganhar prestígio e passaram a ser usadas em produções literárias, especialmente com a valorização da poesia e da narrativa, coisa que neste trabalho se demonstrará mais adiante. A promoção das línguas vulgares confere maior valor às novas produções literárias laicas, que passam a ser amplamente utilizadas no contexto urbano (Rosenfeld, 1985). As próprias consignações das cidades passam a ser redigidas não somente em latim, mas em língua regional e até mesmo nacional. Segundo Le Goff, a Igreja também se viu obrigada a redigir suas cartas de acordo com a língua nacional para a compreensão dos cidadãos (Le Goff, 1992).

A transição do ambiente rural para o urbano aponta para uma nova compreensão das relações e interações sociais, favorecida pelo crescimento das línguas locais em detrimento das línguas oficiais da Igreja, da corte e dos tribunais. As conversas informais e de âmbito familiar, pouco a pouco, serão transformadas na língua dominante de uma cidade constituída, principalmente nos ambientes de mercado e de praças. Segundo estudiosos:

A praça pública parece-me sobretudo o lugar de encontro entre as duas culturas, a popular e a erudita. Por ocasião do mercado e da feira, o mundo camponês penetra na cidade. Lá encontra a cultura mercantil, a cultura eclesiástica e mesmo a cultura cavaleiresca. Mesmo fora das festas, na vida cotidiana, o encontro se realiza. Aliás, neste sentido, a praça pode estar onde quer que haja divertimento, convergência de curiosos, consumo cultural diversificado. [...] A praça pública forma também uma opinião pública embrionária, que é uma opinião urbana (Le Goff, 1992, p. 207).

Conforme a organização geográfica se modifica, a estrutura social passa por transformações. Embora a sociedade medieval fosse marcada por uma rígida hierarquia, na qual o clero e a nobreza ocupam postos de dominação, o surgimento da burguesia urbana introduziu novos elementos de mobilidade social. As corporações de ofício e guildas tornaram-se fundamentais para regular a produção e o comércio nas cidades, enquanto no campo, a servidão caracterizava a relação entre senhores e camponeses

(Figueira, 2010). A interação entre campo e cidade trouxe novas dinâmicas econômicas que começaram a contrastar com a estrutura feudal tradicional senhoril, fortemente marcada pelo domínio de uma classe sobre a outra. O tecido social se torna mais complexo à medida que aparecem mais e mais burgueses que detém o poder econômico dos centros urbanos.

O desenvolvimento urbano proporcionou o florescimento de novas expressões artísticas, especialmente o ressurgimento do teatro no Ocidente. “Desde o século XI, um teatro renascia no Ocidente. Sua fonte era a liturgia, seu contexto a Igreja, sua língua o latim. A cidade leva o teatro para a praça, transforma-se ela própria em teatro e o faz falar em língua vulgar” (Le Goff, 1992, p. 209). A relação entre arte e religião, indissociável nesse período, acena para o drama litúrgico que emerge como uma forma de comunicar histórias bíblicas e reforçar a tradição católica.

Embora a Baixa Idade Média tenha sido marcada por grandes transformações e adaptações sociais e governamentais, o povo em geral permanecia alheio às obras clássicas. Enquanto a cultura escrita era preservada pela Igreja e pela nobreza, a cultura oral religiosa era exercida entre a população cristã e a sua coexistência permitiu o surgimento de uma nova identidade europeia. O lento processo de formação das línguas nacionais e a valorização da arte e da literatura popular indicam que a Baixa Idade Média, longe de ser um período de estagnação, foi um tempo de florescimento do Cristianismo em bases populares e um impulso para a consolidação de uma nova civilização ocidental.

EVOLUÇÃO DO TEATRO MEDIEVAL

O teatro, nos mil anos que compreendem a Idade Média, sofreu diversas nuances de retrocessos e avanços no seu processo de consolidação. Aqui cabe a seguinte pergunta: pode-se pensar no desaparecimento do teatro no início do período medieval? A resposta decorre da seguinte variação das modalidades de teatro presentes nesse período: o dramaturgico, que se baseia nas regras da Antiguidade para a elaboração e execução de uma peça, e o teatro livre, que consiste em não ter nenhum pressuposto literário a se seguir. O primeiro é extinto nos séculos que se seguem às grandes invasões germânicas; já o segundo permanece, ainda que de maneira discreta, na atuação dos menestrelis, dos jograis e alguns outros artistas da cultura popular da época, embora as fontes sejam

escassas sobre o tema. O desaparecimento da estrutura teatral praticada na Antiguidade deve-se à grande instabilidade política na Europa, fruto da crise social, econômica e cultural, de abandono civilizacional dos grandes centros rumo aos refúgios subsistentes rurais.

Fica claro que a instabilidade política causada pelas invasões germânicas e a queda do Império Romano do Ocidente caracterizam um problema organizacional sem precedentes, decorrendo em outras consequências tardias mais profundas:

Um deles tem a ver com fatores linguísticos, na medida em que a passagem da Alta para a Baixa Idade Média marca justamente a época de declínio do latim e da ascensão de novos idiomas, como o português, o castelhano, o francês e muitos outros. Ademais, o sistema feudal de produção, forjado nessa época, em razão de seu caráter disperso, ruralizado, também não se mostrava favorável ao desenvolvimento de uma arte comunitária como é o teatro. Com efeito, os antigos edifícios teatrais romanos acabaram abandonados (Leite, 2020, p. 34-35).

Mas como se daria o *renascimento* do teatro no período medieval? É a partir do culto cristão católico que, pouco a pouco, a arte da atuação vai ganhando o seu espaço, sem seguir de modo rígido as formas e as leis do teatro da Antiguidade. Principalmente após o reinado de Carlos Magno (742-814), esse tipo de manifestação ganha mais força dentro das próprias igrejas e celebrações litúrgicas. As características de inovação e de originalidade vão compondo a arte teatral na Idade Média, cujo desenvolvimento começa, certamente, com a associação dos gestos rituais dos clérigos com os gestos e falas daqueles a quem se referiam.

“A transição da atitude narrativa à atitude teatral torna-se patente. Essas rubricas tendem a induzir os cantores ao *desempenho*, ao ‘fazer de conta’, através do gesto e da mímica, quase exigidos pelo canto tremuloso e, depois, jubilante” (Rosenfeld, 1985, p. 44). Assim, é possível perceber que as características trêmulas e jubilosas da ação dos clérigos encontram na dramatização épica da atuação na liturgia um espaço propício para a evangelização. Os personagens e as figuras destacadas nessas narrativas ganham cada vez mais força e o estilo épico vai emancipando essas figuras para a liberdade criativa do drama teatral, desenrolando-se em representações do texto cantado dos Evangelhos. A virada de representações dentro do espaço da celebração sagrada para uma arte mais popular se dá, de modo semilitúrgico, ou seja, quando a função das representações vai sendo abandonada pelos clérigos e assumida pelos cidadãos dos centros urbanos.

Algumas variações do drama litúrgico decorrem dessa realidade: o espaço para tais atos passa a ser os adros e pórticos das igrejas; o que antes era em latim, passa a ser orado na língua de cada região; a figura do narrador vai sendo suprimida para atuações cada vez mais explicativas *per se*; os acontecimentos referenciados da Páscoa e do Natal se expandem para a íntegra vida de Jesus.

É na Baixa Idade Média, portanto, que se encontram as bases para a mais tardia forma de teatro conhecida como *Mistério*. Em meados do século IX, a partir do enfoque litúrgico da Igreja nas celebrações da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, o drama cristão fornece uma transposição visual do Evangelho para as artes cênicas. Aqui se encontra um dos primeiros e mais famosos relatos da peça propriamente litúrgica, que surgiu no seio das celebrações da Páscoa. Em uma de suas sequências mudas, introduz-se a expressão *quem quaeritis* - a quem procurais - revelando, assim, um dos maiores dramas da cristandade, servindo de base para as outras peças que, posteriormente, se desenvolvem (Leite, 2020). Essa expressão refere-se à cena bíblica de Maria Madalena no domingo após a morte de Cristo, com base no capítulo vigésimo de João, quando ela vai ao túmulo e é interpelada por um anjo e recebe dele o anúncio da ressurreição de Cristo.

A cena litúrgica era executada de modo que, no início, um presbítero invocava a expressão *quem quaeritis*, representando os anjos que “entoavam: ‘A quem procurais no sepulcro, ó seguidoras de Cristo?’ E as mulheres: ‘Viemos em busca de Jesus de Nazaré, que foi crucificado.’ Os anjos replicavam: ‘Ide e anunciai que ele ascendeu de seu sepulcro.’” (Leite, 2020, p. 36). Posteriormente, essa representação tornou-se mais elaborada, passando de dois personagens para um coro de cada lado, cantando as antífonas próprias do diálogo. Com o passar dos anos, os clérigos foram se afastando dessas representações, pois a arte teatral começou a atrair cada vez mais o apelo popular.

Por fim, a peça, elaborada de maneira a oferecer uma introdução para o canto do *Te Deum*, destaca sua forma teatral. É importante lembrar que o desenvolvimento dessa peça específica para as representações teatrais subsequentes foi lento e demorado. Observa-se um corpo teatral mais robusto apenas alguns séculos depois. Durante os séculos IX e X, as peças contavam com poucos personagens, mas, no século XII, elas evoluíram para incluir um verdadeiro conjunto de atores (Rosenfeld, 1985). Além disso, o foco inicial nos mistérios estritamente ligados à vida de Cristo - como o Natal e a Ressurreição - se

expandiu para abarcar outros temas das escrituras, contemplando diferentes personagens e temas religiosos. Conforme se pode observar:

A imensa peça, independente da liturgia, ilustra a visão universal da história humana em amplo contexto cósmico, desde a queda de Adão até o Juízo Final. No entanto, apesar da tendência de eliminar o narrador explícito, mantém-se plenamente o caráter épico fundamental da peça medieval, da mesma forma como certo acento cerimonial e festivo, mercê da constante intervenção da música e dos coros (Rosenfeld, 1984, p. 45).

O teatro da vida de Cristo será ampliado em apresentações cada vez mais variadas e extensas, sempre mantendo o caráter épico e dramatúrgico das peças. Na Idade Média, não se limita a um único momento da vida de Cristo, como o derradeiro na cruz, mas pretende narrar toda a sua trajetória, do nascimento à morte, cobrindo o início ao fim das Escrituras. Dessa forma, caracteriza-se como um ciclo que abrange as várias fases de seu desenvolvimento. Gradualmente, o teatro vai se estabelecendo nesse período através da representação do sagrado, de modo popular e com uma dramaturgia original e própria do Cristianismo.

O teatro religioso medieval se caracterizou pela escolha de temas amplos e complexos, muitas vezes carecendo de detalhes específicos. Por exemplo, uma única peça poderia apresentar tanto o sacrifício de Abraão quanto o sacrifício de Cristo, ou ainda abordar a criação de Adão e Eva juntamente com o Apocalipse. Esse formato abrangente permitia que o drama se expandisse para um universo mais vasto, oferecendo uma visão panorâmica da História Sagrada. Importante notar que cada um desses temas específicos, como a morte de Cristo ou a vida de Abraão, poderia, por si só, constituir um excelente drama se desenvolvido com mais detalhes. O sacrifício de Cristo, por exemplo, contém uma profundidade teológica e emocional que, se explorada detalhadamente, poderia proporcionar uma experiência dramática intensa e significativa. Da mesma forma, a vida de Abraão, com suas provas de fé e interações com Deus, oferece um rico material narrativo que, quando tratado com a devida atenção, pode resultar em uma peça profundamente envolvente.

No entanto, a escolha de temas tão amplos reflete uma compreensão teológica particular da sociedade medieval. Essa abordagem indica uma visão cristã integrada, na qual todos os episódios bíblicos são vistos como partes de um único e indissolúvel tecido da História Sagrada. Essa visão holística busca narrar a totalidade da experiência bíblica, desde a

criação até a consumação dos tempos, passando pela encarnação, paixão e ressurreição de Cristo. A estrutura dessas peças reflete a intenção de educar e evangelizar o público, transmitindo as narrativas bíblicas de maneira que ressalte a interconexão dos eventos sagrados. Assim, o drama medieval não se limita a contar histórias isoladas, mas procura mostrar a continuidade e a coerência do plano divino ao longo da história. Essa perspectiva teológica sublinha a consciência de que cada evento na Bíblia, por mais separado que possa parecer, faz parte de um desígnio divino maior que culmina na redenção da humanidade.

Ao analisar o espaço em que o teatro é realizado, entre os séculos XI e XIV, observa-se que:

Dois elementos espaciais básicos eram utilizados para a encenação dos dramas litúrgicos no interior da igreja: a mansão e a plateia. A plateia era o espaço central e aberto, como a nave. A mansão era uma estrutura cênica que representava um local necessário para um conto bíblico. Essa unidade cênica podia ser especialmente construída - por vezes de forma elaborada - ou podia ser uma área existente no interior da igreja, como um sótão para o céu ou a cripta para o inferno. As mansões eram colocadas em torno da maior área da peça central, a plateia. Como a mansão era muito pequena para se atuar nela, era utilizada apenas para indicar um local; uma vez iniciada uma ação na mansão, essa passava para a plateia; toda a plateia ficava associada à mansão de origem durante a cena (Goldfarb; Wilson, 2017, p. 134, tradução nossa).

Algo inédito surge a partir do século XII na história do teatro. Os espaços declarados acima se desenvolvem para um conceito de *palco simultâneo*. A estrutura teatral tornava-se cada vez mais robusta a fim de oferecer uma experiência completa para os seus espectadores, colocando antecipadamente todos os cenários requeridos para a performance ao longo de um espaço aberto.

“Esta cena podia ter até 50 metros de extensão. Todos os lugares da ação, todos os elementos da cenografia – o crucifixo, o túmulo, a cadeia, o trono de Pilatos, a Galiléia, o céu, o inferno” (Rosenfeld, 1985, p. 47), eram preparados para que as cenas fossem se deslocando ao longo de toda a apresentação segundo as necessidades da sequência. Por isso, os Mistérios são entendidos como *ciclos medievais*, *the cycle plays*, pois as cenas vão e voltam conforme a precisão do desenrolar das cenas. Interessante notar que o público também se deslocava juntamente com o espetáculo, dando a impressão de que a cena que se movia estaria estática, enquanto o espectador é quem anda em torno da cena que repousa.

Os registros informam que os Mistérios foram verdadeiros espetáculos, dignos de uma numerosa plateia, construídos através de engenhocas que davam um corpo completo e complexo ao jogo cênico (Rosenfeld, 1985). Algumas apresentações chegaram a ter 70 mansões sequenciadas em que os atores se deslocavam do início ao fim da peça. Em Rouen, em 1472, a apresentação da Natividade de Jesus chegou a ter 22 lugares diferentes que compreendiam os espaços entre o paraíso e o inferno e aqueles que assistiam se deslocavam de Jerusalém e Belém até Roma, espaços mencionados nas Sagradas Escrituras. As estruturas montadas em um espaço livre ofereciam um espetáculo capaz de abarcar uma experiência única e irrepetível, pois as apresentações exigiam:

[...] inúmeros acessórios e máquinas engenhosas que permitiam, nas alturas, a deslocação aérea dos anjos; demônios surgiam dos abismos, saindo de alçapões, chamas flamejavam no inferno, tempestades e ondas revoltas se abatiam, ruidosas, sobre a cena; terríveis torturas eram infligidas a bonecos que substituíam atores. Do céu descia o Espírito Santo, envolto em raios luminosos. Havia um verdadeiro movimento vertical, desde os abismos infernais até o céu – movimento que abarcava o homem situado no plano intermediário. O palco simultâneo corresponde de maneira estupenda à forma épica do teatro medieval (Rosenfeld, 1985, p. 48).

Pela primeira vez na história, foi possível observar uma mistura de estilos que não se encontra na tragédia grega clássica nem na romana. Na dramaturgia medieval, ocorre uma expansão do estilo que espelha também uma expansão social, abrangendo um leque maior de personagens em vez de se limitar a um grupo seletivo, como na tragédia clássica. Essa variedade de personagens, provenientes de diferentes origens e classes sociais, introduz nos dramas uma multiplicidade de aspectos e perspectivas. Esse fenômeno tende a tornar a ação mais episódica, em contraste com o rigor da estrutura fechada e coesa da tragédia clássica, na qual o foco era frequentemente mantido em personagens nobres ou de alta estatura social, mantendo uma clara distinção entre o elevado e o humilde. A inclusão de personagens variados na medievalidade não só enriquece a narrativa com diferentes pontos de vista, mas também torna o teatro mais acessível e relevante para um público mais amplo.

Quanto à questão de acessibilidade do teatro, vale destacar a questão linguística das peças representadas nesse período. Goldfarb e Wilson (2017) demonstram como o drama litúrgico era escrito e tinha sua performance em Latim, a língua oficial da Igreja e a língua dos documentos e da escrita da época, na Europa. Quando as peças teatrais começaram a se desenvolver no espaço litúrgico, claramente o latim era a língua utilizada pelos atores

que atendiam ao serviço eclesial. Por isso, pode-se perguntar: como as peças eram entendidas por uma população em sua maioria rude e iletrada? Mesmo que não fosse a língua cotidiana na Europa, era possível que a sociedade em geral entendesse algumas palavras da língua latina e, conseqüentemente, a maioria das linhas simples dos diálogos da encenação.

Como esperado pela evolução e popularização do teatro, no século XIII, os dramas medievais começaram a ser escritos e apresentados na língua vernácula, falada pelas pessoas no dia a dia. É possível observar que se tornaram mais acessíveis essas apresentações, “pois as peças se tornaram mais compreensíveis e imediatas. O termo para a língua do dia a dia é o vernáculo, e [...] é chamado de *drama vernáculo religioso*” (Goldfarb; Wilson, 2017, p. 135, tradução nossa).

Os maiores registros encontrados das representações bíblicas por meio do teatro são da França, no século XII e XIII. Do século XII, por exemplo, se encontram manuscritos conhecidos como *Play of Adam* ou *Mystery of Adam*, o conto dos irmãos Caim e Abel e a história do profeta Daniel. Desse modo, é possível observar pela Europa o drama litúrgico em latim precedendo o drama na língua vernácula, com exceção da França, em que eles parecem ter aparecido ao mesmo tempo, pontua Goldfarb e Wilson. Isso demonstra como o teatro medieval, ao longo dos anos, incorporou a língua vernácula, cada vez mais preocupado em mediar a relação entre público e os valores do Cristianismo.

Além disso, a ampliação do estilo e a extensão do elenco de personagens a variadas classes sociais são indicativas de uma mudança na função do teatro. Conforme Leite (2020), enquanto a tragédia clássica servia muitas vezes para refletir sobre questões morais e filosóficas através das ações de figuras de alta estatura, o teatro medieval visava ensinar e moralizar um público diverso através da representação de um amplo conjunto de experiências humanas e divinas, juntamente com a tradição herdada da educação oferecida pela Igreja ao longo dos séculos. A partir disso, observa-se que:

É típica dessa dramaturgia épica a fusão do elevado e do popular, do excelso e do rude, do sublime e do humilde. [...] Isso decorre do próprio fato de Jesus não ter escolhido os seus primeiros adeptos entre gente culta, de posição elevada, mas entre pescadores e gente pobre. Decorre ainda do fato de o drama medieval se dirigir sobretudo ao povo e sua finalidade ser popular, didática (Rosenfeld, 1985, p. 46).

Assim, é possível afirmar que, no período recortado, o elemento teatral de cunho popular encontrou um espaço bastante original para traduzir as Sagradas Escrituras, capaz de transmitir a mensagem da Igreja em uma sociedade de maioria iletrada.

A EMOÇÃO DO TEATRO: UM CAMINHO DE ENCONTRO DO HOMEM COM DEUS

O teatro medieval, especialmente os *cycle plays* ou os Mistérios, exerceu sua influência sobre a sociedade da Idade Média, transpondo o limite do entretenimento e da mera percepção para se tornar um instrumento de transformação espiritual e, conseqüentemente, cultural. As peças teatrais, ao dramatizarem narrativas bíblicas e mistérios cristãos, provocavam um fenômeno de comoção social que fortalecia a identidade cristã medieval e incentivava uma cultura de cultivo espiritual própria de seu tempo. Isto porque o teatro gerava, como esperado, um ambiente através do qual as emoções eram compartilhadas de maneira pública e coletiva.

A representação de eventos da vida de Cristo, especialmente os ligados à Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo, promovia comoções nos espectadores a ponto de moldar o modo de comportamento da própria sociedade. Percebe-se isso na própria expressão artística da época, especialmente na arquitetura, na qual as imagens da vida de Cristo são amplamente representadas. O objetivo principal não era simplesmente uma resposta sentimental dos que estavam presentes, mas uma construção robusta e fundamentada da vida social nos valores cristãos e na transmissão da fé da Igreja às gerações. Assim, a busca pela sacralidade e o apelo popular para as representações do sagrado a partir das imagens oferecidas pelas Escrituras demonstram de maneira materializada a cultura religiosa medieval.

Anteriormente, foi denotada nesta pesquisa a questão linguística relativa às peças litúrgicas realizadas no interior ou no pórtico das igrejas e, posteriormente, também em espaços abertos e praças públicas. Por isso, é possível observar elementos dessa realidade na compreensão do processo de expressão da fé na medievalidade. No século XIII, uma figura importante a ser estudada é São Francisco de Assis (1182-1226), pois estava inserido em um contexto de transformações linguísticas na atual Itália. Nesse período, o latim clássico e litúrgico se distanciava cada vez mais da vida cotidiana na Europa.

O pobre de Assis, que sofre um processo de conversão profunda e passa a assumir a fé católica radicada na pobreza, foi capaz de atravessar o limite imposto entre o sagrado e o profano quando começou a utilizar o texto sagrado em sua língua do dia a dia. Um exemplo disso é o *Cântico das criaturas*, composto por ele em língua italiana, que resgata “o elemento oral e popular da cultura leiga e faz dele um instrumento de louvor ao Criador, assim como o latim litúrgico, considerado até então como único veículo possível de prece” (Vauchez, 1995, p. 131). O autor afirma, ainda, que esse impulso dado por São Francisco no uso de texto litúrgicos em língua vernácula resultou em agrupamentos e confrarias que cantavam as laudes em honra a Deus, *Laudesi*, através da oração e da música, como também da expressão artística teatral. Percebe-se, assim, como o uso da linguagem se adapta para a compreensão dos religiosos elementos das escrituras e da liturgia pela sociedade. Vale ressaltar que Francisco de Assis foi o inventor das representações do presépio, uma prática que continua a ser difundida até hoje. Ainda, o presépio não foi formado por imagens sacras, mas com um grupo de moradores de Greccio, com animais vivos, como o boi e o jumento.

Faz-se importante notar aqui o exemplo do *Jeu d'Adam* (Auto de Adão), escrito em língua francesa, nos finais do século XII, no qual Adão, situado na criação do mundo e do homem, já conhece toda a História Sagrada, de modo que sua cena é capaz de dialogar com as cenas da vida de Jesus, ou seja, Adão atua sua própria história e, ao mesmo tempo, entende o papel que desempenha na grande história do mundo. Essa é, sem dúvidas, uma possibilidade concedida pelo palco simultâneo, que viabiliza a antecipação do futuro, capaz de elaborar a redenção de Cristo também para os personagens que se encontram no Velho Testamento. Isso concede ao homem que assiste uma compreensão de atemporalidade, demonstrando que, por meio do teatro, a ação salvífica de Cristo perpassa os anos de sua vida terrena, salvando os homens que vieram antes de sua encarnação, como aqueles que nasceram somente após a sua morte. Sobre essa atemporalidade, pode-se compreender que:

O sono de Adão é uma “figura” do sono mortal de Jesus. A conexão entre estes acontecimentos – sem relação temporal ou causal, sem associação no decurso horizontal e linear da história – só se verifica pela ligação vertical com a providência divina. O aqui e agora espaciotemporal já não é só elo de um decurso terreno; é, simultaneamente algo que sempre foi e algo que se cumprirá no futuro; é, em última análise, eterno. A imagem sensível desta concepção é o palco simultâneo (Rosenfeld, 1985, p. 49).

As peças teatrais medievais, ao dramatizarem a luta entre o pecado e a graça, a desgraça e a redenção, refletiam as realidades espirituais e existenciais que permeiam a vida da época. O teatro funcionava como um espelho da condição humana, capaz de revelar as fragilidades e as aspirações dos fiéis, as lutas internas e externas de cada homem e mulher do tempo. Desse modo, através do drama encenado, os espectadores eram convidados a refletir sobre suas próprias vidas e a buscar uma conversão pessoal no encontro com Deus, sendo essas apresentações propícias para as reflexões a respeito da própria espiritualidade e o estado de miséria do pecado e do afastamento das realidades divinas.

Para entender como o teatro é capaz de trabalhar a emoção dos espectadores, é necessário levar em consideração que:

As mais populares e as mais espetaculares mansões, representando o céu e o inferno, eram colocadas em extremos opostos da área da peça ou da plataforma. O céu, situado a leste, era elevado e continha frequentemente mecanismos voadores, ou seja, equipamentos para elevar os encenadores. A entrada para o Inferno era muitas vezes representada pela cabeça de um monstro, que vomitava fogo e fumaça. Entre o céu e o inferno, havia mansões menos elaboradas que representavam vários locais da terra (Goldfarb; Wilson, 2017, p. 148, tradução nossa).

Pode-se, assim, sentir como a imagem e a ação durante a apresentação oferecem elementos do sagrado combinados com aspectos do cotidiano e viabilizam uma emoção daquilo que é mal e feio ao pecado, à morte e ao inferno, distanciando-se daquilo que é belo, elevado e bem localizado ao paraíso, ao sublime e ao eterno. A possibilidade de assistir à peça ora por um ou dois lados, ora por três ou todos os lados, trabalha a noção de perspectiva do espectador em relação à peça e aos autores. Em alguns momentos, era possível que a audiência se sentasse, mas de modo temporário, tornando-se nos séculos posteriores uma possibilidade de comércio aqueles lugares melhores para o público assistir. Sobre uma peça de nome *the York Play of the Crucifixion*, a crucificação de Jesus, em York, na Inglaterra do século XIV, mas registrada em manuscrito no século XV, o autor afirma que “o dramaturgo não se limitou a estruturar uma encenação da crucificação de Cristo. Com efeito, ele enalteceu a história da salvação através desta curta peça dramática, levando o público do pecado à penitência e, finalmente, ao perdão e à redenção” (Cepek, 2014, p. 19, tradução nossa).

Assim, o teatro medieval não foi apenas elemento transformador da sociedade em termos emocionais e culturais, mas também processo didático que desempenhou um papel central

na formação espiritual dos indivíduos. O impacto do teatro medieval, assim, transcendia as performances, moldando a espiritualidade e a identidade cultural da sociedade medieval. Através da arte e da beleza, o teatro convidava o homem a elevar-se, a aspirar à eternidade e a explorar os estados mais altos de seu espírito, envolvendo toda a estrutura humana de pensamento ético e religioso, mas, principalmente, pela experiência da emoção, levando-o a buscar incessantemente a sacralidade, que caracteriza o Medievo, especialmente a Baixa Idade Média.

Hildegard von Bingen (1098-1179), abadessa alemã, é uma figura que atrai olhares quando se analisa o período. Durante a sua vida, desenvolve diversas habilidades como compreensão do Latim e da teologia católica, da medicina e da botânica, da música e da poesia. Obteve fama também pelas profecias e milagres que realizara. É dela o drama litúrgico de nome *Ordo virtutum*¹, combinando a música sacra com a narrativa da tentação e da queda do homem e a busca pelas virtudes. Apesar de esta peça se enquadrar nas *Moralidades*² e não nos *Mistérios*, os elementos que ela traz favorecem a compreensão da imagem que o homem medieval tem do mal e do pecado. “Hildegard acreditava que, sendo a música sagrada, o ato de cantar é, por si só, uma atividade também sagrada. Assim, o Demônio, que caiu sem a graça, é incapaz de cantar” (HOCH, 2020, p. 30, tradução nossa).

A música possui uma natureza divina, pois ela melhora as palavras quando são combinadas com a melodia sacra, enriquecendo o espírito. A música, a melodia, a beleza sonora é sinal da presença de Deus, enquanto a desarmonia e a incapacidade de cantar são associadas ao Demônio na peça litúrgica - é uma construção moral dos valores e das virtudes por meio da expressão artística.

Portanto, a representação teatral medieval não se limita a entreter o público, mas também servia como um meio de instrução, reforçando a visão cristã do mundo e a importância de cada evento bíblico no contexto do plano salvador de Deus. Através dessas

¹ Ordem das virtudes.

² Forma de teatro um pouco diversificada dos Mistérios, se distinguindo “por apresentar conflitos simbólicos entre os pecados capitais e as virtudes teológicas pela posse da alma do ser humano” (Leite, 2020, p. 42).

apresentações, o público era envolvido na história sagrada e a percebia como uma narrativa contínua e interligada. É possível observar:

Neste sentido, o drama medieval era uma forma de o público recordar o que já sabia, de participar corporalmente e de se tornar testemunha de acontecimentos de que já haviam, de certa forma, participado. [...] No entanto, o que era diferente na Idade Média em termos de memória e teatro era a ênfase no sagrado e não no secular. A memória como algo pessoal e individual não era importante; o mais importante, de fato, era a memória do sacrifício de Cristo, a memória da Queda – a memória era comunitária em vez de individual, externa em vez de interna. Mesmo quando essas memórias eram pessoais, continuavam a ser sagradas (Cepek, 2014, p. 19-20, tradução nossa).

A importância da memória é o enfoque dado pelo teatro religioso medieval ao longo da história. Ainda hoje acontecem as representações da *Via Crucis* e do *Corpus Christi*, que encontram suas origens exatamente nos séculos medievais. A seguinte autora sustenta que, analisando a consciência religiosa da época, “é um dogma cristão que, pecadores desde a concepção, todos os cristãos são culpados pela morte de Cristo” (Cepek, 2014, p. 21, tradução nossa). A partir disso, deve-se levar em consideração que os próprios atores não utilizavam o papel em que atuavam como meio de sustentar a sua individualidade. Segundo Rosenfeld (1985), os atores eram apenas portadores dos personagens que interpretavam, e não o criador de suas características, não anulando o fato de que a criatividade possa dar contextualizações próprias da sociedade medieval às imagens sagradas. Aqueles que assumem um papel no teatro medieval interpretam, representam e explicam o ser do personagem. A isso, assoma-se à proposta do presente artigo: o teatro medieval enquanto *representação* do sagrado.

Não caberia aqui um entendimento do drama litúrgico como uma criatividade que descaracterizaria o papel dos personagens bíblicos na História Sagrada, já que os ambientes em que realizavam as performances, as praças públicas, o descampado, não ofereciam oportunidades para que o personagem bíblico fizesse outra função do que aquela que lhe é própria nas Escrituras. Ainda, um mesmo ator assumia diversos papéis em uma mesma apresentação, confirmando que o ator não lançava aspectos da própria personalidade na figura sagrada que representava. De fato, as peças teatrais da Europa na Baixa Idade Média são o exemplo de uma coletividade que busca representar as figuras e histórias sagradas como meio de expansão da fé.

O teatro nesse período envolvia a audiência como parte da atuação, pois presava pelo contato com aqueles que assistiam ao espetáculo. Os espectadores que estavam ali presentes “precisavam se envolver pessoalmente com as personagens. As pessoas tinham necessidade de absorver os conhecimentos comunicados na peça, no contexto das relações humanas, e conseguiam-no através do envolvimento pessoal” (THESIS, 2006, p. 26, tradução nossa). Dessa forma, o teatro medieval cumpre a sua função enquanto expansão da memória bíblica por meio da arte e da representação, utilizando-se de recursos linguísticos, musicais e da plástica para expressar a experiência de fé e provocar nos homens e mulheres medievais a emoção única e profunda de participar de uma realidade maior e sagrada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observar o período medieval é encontrar uma história rica em detalhes e de sentido humano de existência, seja na paixão dos indivíduos desse período pela fé ou pela expressão do humano por meio da arte. O teatro medieval, conforme analisado nesse trabalho, é fortemente marcado pela expressão da sacralidade bíblica, das histórias e personagens que compõem a grande História da Salvação na fé cristã. Pelo desenvolvimento, foi possível entender que o mundo medieval traz em si um forte sentimento religioso, que a expressão artística se dava por meio da arquitetura, da música e das esculturas, mas também por meio dos dramas medievais. Os Mistérios, modalidade analisada nesse artigo, comunicavam uma mensagem de salvação, da vida de fé e dos valores propriamente cristãos por meio da trama, apontando fortemente a mediação entre as representações da História Sagrada e os espectadores.

Esse trabalho se insere nos grandes estudos medievais que têm sido resgatados nos últimos anos, especialmente com um caráter de redescoberta e de desconstrução de falácias e preconceitos com o período histórico. Observar a cultura da época, bem como os seus próprios desafios e impasses, é mergulhar em um mundo que outrora ficou para trás, mas ainda hoje inspira as artes cênicas, o teatro, a literatura, o cinema, a ópera e as várias plataformas de *streaming*. O drama litúrgico, como analisado nesse trabalho, demonstra como a emoção deve aparecer em uma encenação, transmitindo valores e utilizando a memória para expressar as próprias constituições humanas.

O artigo é uma inspiração para se desenvolver outros trabalhos no estudo científico do teatro, em que as produções não devem ser isoladas e vazias de significado, mas envolver o telespectador na trama, lembrar-lhes daquilo que carregam em si como história e orientar para a construção de um mundo belo e harmonioso – valorizando o âmbito emocional do indivíduo. Também pode se desenvolver para o campo ético, através do qual as produções artísticas e culturais de uma sociedade refletem crenças e carregam utopicamente seu potencial de futuro. Assim, o teatro, que é capaz de envolver o ser humano como um todo, é também apto a provocar estímulos qualificados no sentido de ligar o seu ser pessoal aos valores em que acredita.

Por fim, o estudo aqui realizado tem o objetivo de incentivar cada vez mais os estudos medievais nas suas diversas possibilidades. Observar o teatro medieval significa reencontrar uma sociedade e cultura que tem muito a ensinar ao homem do século XXI, principalmente numa sociedade da imagem fácil, rápida e sem emoção, também gerada pelas inúmeras Inteligências Artificiais. A sociedade medieval, nesse sentido, contribui para a compreensão de que o ser humano é capaz de utilizar os meios e os dons artísticos próprios para educar, evangelizar e potencializar as suas atribuições pela emoção como caminho de expressão de fé.

REFERÊNCIAS

CEPEK, Rebecca. **Stages of belief: the nature of audience response in Medieval and Early Modern drama**. 2014. 198 f. (Doctoral dissertation)-Duquesne University, Pittsburgh, USA, 2014, p. 19.

FELDMAN, Sergio Alberto. **História Medieval**. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2015.

FIGUEIRA, Carlos Augusto Ferreira; CARVALHO, João Cerineu Leite de; PARENTE, Paulo André Leira; SANCOVSKY, Renata Rozental. **História Medieval**. v. 1. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010.

GOLDFARB, Alvin; WILSON, Edwin. **Living theatre: a history of theatre**. New York: W. W. Norton & Company, 2017.

HOCH, Matthew. **The music of Hildegard von Bingen: a categorical overview of her complete oeuvre**. Choral Journal, Auburn, v. 60, n. 10, p. 18-34, Maio, 2020.

KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. **Nova História da Igreja II: A Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 1974.

- LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEITE, Rodrigo Morais. **História do Teatro Ocidental: da Grécia Antiga ao Neoclassicismo Francês**. Salvador: UFBA, Escola de Teatro; Superintendência de Educação a Distância, 2020.
- LOPEZ, Robert. **A revolução comercial da idade média 950-1350**. Lisboa: Presença, 1976.
- PERNOUD, Régine. **Idade Média: o que não nos ensinaram**. Tradução de Maurício Brett Menezes. Rio de Janeiro: Agir, 1979.
- ROSENFELD, Anatol. **O teatro épico**. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- SILVA, Marcelo Cândido da. **História Medieval**. São Paulo: Contexto, 2019.
- THESIS, B. A. Major. **English mystery plays: staging patterns and orality features**. Brno: Masaryk University in Brno, 2006.
- VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO E EXPERIÊNCIA DO SAGRADO: UMA ANÁLISE A PARTIR DE VAN DER LEEUW, SCHEIERMACHER E RUDOLF OTTO

Raimundo Pereira de Sousa*

Resumo: A fenomenologia da religião consolidou-se como uma abordagem filosófica que busca compreender o fenômeno religioso a partir da descrição rigorosa da experiência vivida, suspendendo explicações dogmáticas, metafísicas ou causalistas. Apesar de sua relevância, essa perspectiva permanece atravessada por tensões metodológicas, especialmente no que se refere à possibilidade de identificar estruturas essenciais do fenômeno religioso sem comprometer a neutralidade filosófica. Diante desse problema, o presente artigo investiga em que medida as propostas de Gerardus van der Leeuw, Friedrich D. E. Schleiermacher e Rudolf Otto permitem uma compreensão fenomenológica do fenômeno religioso fundada na primazia da experiência. Metodologicamente, adota-se uma abordagem fenomenológico-descritiva, orientada pelas categorias de intencionalidade, *epoché* e redução eidética, com análise conceitual e comparação crítica entre os autores. Defende-se que, embora partam de pressupostos distintos, esses pensadores compartilham uma estrutura fenomenológica comum, centrada na experiência religiosa como vivência significativa da consciência, ao mesmo tempo em que revelam limites importantes quanto à comunicabilidade e universalização dessas experiências. O estudo contribui, assim, para o debate filosófico contemporâneo sobre o estatuto e os alcances da fenomenologia da religião.

Palavras-chave: Fenomenologia da religião; Experiência religiosa; Sagrado; Consciência; Método fenomenológico.

Abstract: The phenomenology of religion has been established as a philosophical approach that seeks to understand the religious phenomenon through a rigorous description of lived experience, suspending dogmatic, metaphysical, or causal explanations. Despite its relevance, this perspective remains marked by methodological tensions, particularly regarding the possibility of identifying essential structures of the religious phenomenon without compromising philosophical neutrality. In light of this problem, the present article investigates the extent to which the proposals of Gerardus van der Leeuw, Friedrich D. E. Schleiermacher, and Rudolf Otto allow for a phenomenological understanding of the religious phenomenon grounded in the primacy of experience. Methodologically, the study adopts a phenomenological-descriptive approach, guided by the categories of intentionality, *epoché*, and eidetic reduction, combining conceptual analysis with a critical comparison of the authors. It is argued that, although they proceed from distinct presuppositions, these thinkers share a common phenomenological structure centered on religious experience as a meaningful lived experience of consciousness, while at the same time revealing important limitations regarding the communicability and universalization of such experiences. The study thus contributes to contemporary philosophical debates on the status and scope of the phenomenology of religion.

Keywords: Phenomenology of religion; Religious experience; Sacred; Consciousness; Phenomenological method.

* Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), Bolsista pela CAPES. Membro pesquisador do Círculo de Estudos Husserlianos (UFMA). E-mail: prof.philotheos@gmail.com

INTRODUÇÃO: DEFINIÇÃO DE FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

A fenomenologia da religião consolidou-se, ao longo do século XX, como um campo relevante para a investigação filosófica do fenômeno religioso, sobretudo ao deslocar o enfoque das explicações causalistas, históricas ou dogmáticas para a descrição rigorosa da experiência religiosa tal como vivida e significada pela consciência. Inserida no horizonte mais amplo da fenomenologia filosófica inaugurada por Edmund Husserl, essa abordagem busca compreender o religioso a partir de suas manifestações concretas, suspendendo juízos metafísicos ou teológicos prévios, a fim de alcançar suas estruturas essenciais.

Apesar de sua consolidação no campo das ciências da religião e da filosofia da religião, a fenomenologia da religião permanece marcada por tensões conceituais e metodológicas. Uma dessas tensões diz respeito à possibilidade de identificar uma estrutura essencial do fenômeno religioso sem que essa investigação recaia em pressupostos confessionais ou normativos. Em outros termos, coloca-se o problema de saber em que medida a descrição fenomenológica da experiência religiosa pode manter-se fiel ao rigor filosófico, preservando sua neutralidade metodológica diante da diversidade das tradições religiosas.

Diante desse problema, o presente artigo investiga a seguinte questão: em que medida as propostas de Gerardus van der Leeuw, Friedrich D. E. Schleiermacher e Rudolf Otto permitem uma compreensão fenomenológica do fenômeno religioso que preserve o rigor filosófico e a neutralidade metodológica, ao mesmo tempo em que reconhece a especificidade da experiência do sagrado? Esses autores são escolhidos não apenas por sua centralidade histórica no desenvolvimento da fenomenologia da religião, mas também porque, embora partam de pressupostos distintos, convergem na tentativa de compreender a religião a partir da experiência vivida.

Defende-se, como tese central, que é possível identificar, nas abordagens desses autores, uma estrutura fenomenológica comum, fundada na primazia da experiência, da intencionalidade da consciência e da descrição eidética do fenômeno religioso. Contudo, sustenta-se igualmente que essa convergência não elimina tensões conceituais importantes, sobretudo no que diz respeito aos limites da descrição fenomenológica diante de categorias como sentimento, intuição e *numinoso*. Metodologicamente, o artigo

adota uma abordagem fenomenológico-descritiva, orientada pelas categorias husserlianas de intencionalidade, *epoché* e redução eidética. A análise procede por meio da descrição conceitual das principais categorias mobilizadas por Van der Leeuw, Schleiermacher e Rudolf Otto, seguida de uma comparação crítica entre suas propostas, com o objetivo de evidenciar tanto seus pontos de convergência quanto seus limites teóricos..

DESENVOLVIMENTO DA DEFINIÇÃO DE FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

Segundo Klaus Hock (2010) em sua obra *Introdução à ciência da religião*, constata-se que a pergunta sobre o constitutivo para a fenomenologia da religião ainda não encontrou respostas inequívoca. Nesse sentido, ele vai apresentar uma classificação e divisão da fenomenologia da religião. Seriam três as correntes da pesquisa fenomenológico-religiosa, a partir de uma perspectiva tradicional: a) A fenomenologia da religião descritiva: seu objetivo seria descrever e classificar fenômenos individuais; b) A fenomenologia da religião tipológica pesquisadora de grupos inter-relacionados de fenômenos em cuja base podem ser distintos e categorizados diferentes tipos de religião e c) A pesquisa da religião fenomenológica, entendida como análise da essência, da estrutura e do significado de fenômenos religiosos.

No mesmo texto, Hock vai afirma que, “as três correntes ‘clássicas’ mencionadas têm em comum a tentativa de estipular, na diversidade das particularidades e individualidades religiosas, uma unidade fundamental, sem perder de vista a diversidade.” (Hock 2010, p. 38). A teoria da religião conduz a supor que faz sentido falar do fenômeno geral denominado “religião”, sem negar o fato de que a pluralidade de religiões ocorre quando a fenomenologia da religião articula essa unidade na diversidade de fenômenos particulares, em termos histórico-religiosos.

Gerardus Van Der Leeuw (1909-1950)

O historiador das religiões Van Der Leeuw foi o primeiro a sistematizar a fenomenologia no campo religioso, cuja obra *Fenomenologia da religião (Phanomenologia der Religion)* foi publicada em 1933. Essa obra abriu decididamente, o caminho para que a fenomenologia da religião seguisse na direção de se constituir uma “ciência” no estudo

da religião e do sagrado. A sua proposta foi de transformar a fenomenologia da religião numa “ciência” primeira, diferenciando-se de outras ciências, justamente por ser uma fenomenologia.

A fenomenologia da religião não só quer distinguir-se delas (ciências), mas também ensiná-las, se possível, a moderar-se. Por isso dizemos em primeiro lugar o que não é a fenomenologia da religião e o que corresponde em sua essência à essência do emprego das demais disciplinas. (Leeuw, 1964, p. 642).

Segundo Van Der Leeuw, para encontrar o que seja a fenomenologia da religião, devemos saber o que ela não é: 1) A fenomenologia da religião não é poesia da religião; 2) A fenomenologia da religião não é história das religiões; 3) A fenomenologia da religião não é psicologia da religião; 4) A fenomenologia da religião não é filosofia da religião; 5) A fenomenologia da religião não é também teologia.

Então, o que vem a ser a fenomenologia da religião? Em primeiro lugar, é uma “ciência” autônoma que não depende metodologicamente de outras disciplinas, apesar de as outras disciplinas estarem ligadas a ela. Em segundo lugar, a fenomenologia da religião ocupa-se exclusivamente dos fenômenos, isto é, daquilo que se mostra e se mostra na própria vida, sem se apoiar em teorias ou pré-conceitos. Afirma Van Der Leeuw,

A fenomenologia da religião tem que evidenciar termos como: sacrifício, oração, salvação, mito, etc. Com isso convoca estes fenômenos. Em segundo lugar, tem que inserir estes fenômenos na própria vida, vivenciá-los metodicamente. Em terceiro lugar, tem que deixar de um lado e pretender ver o outro, pela *epoché*, o que se mostra. Em quarto, tentar esclarecer o contemplado e em quinto e último (reunindo todos os atos anteriores) compreender o que se mostra. (Leeuw, 1964, p. 657).

A fenomenologia da religião de Van Der Leeuw desenvolveu-se a partir das orientações husserlianas, como também sob a influência de W. Dilthey, principalmente na questão da análise histórico-cultural. A partir das orientações fenomenológicas de Husserl, Van Der Leeuw assumiu a importância fundamental da questão da *epoché* e das *reduções eidéticas*, pois sem esses recursos seria impossível investigar com fidelidade e rigor a religião. Também entendeu a base analítica da fenomenologia estruturada na compreensão do fenômeno. A fenomenologia é o estudo dos fenômenos, pois tudo que existe, existe como fenômeno.

A fenomenologia busca o fenômeno. Pois o fenômeno é o que se mostra. Isto quer dizer três coisas: 1) é algo; 2) este algo se mostra; 3) é fenômeno justamente porque se mostra.

Mas ao mostrar-se tem relação tanto com aquilo que se mostra, como com aquele a quem se mostra. Portanto, o fenômeno não é um objeto puro, nem a verdadeira realidade cuja essência permanece oculta pela aparência das manifestações.

O fenômeno é um objeto relacionado com o sujeito e um sujeito relacionado com o objeto. Com isso não pretendemos que o sujeito empreenda algo com o objeto e vice-versa, ou que o objeto padeça algo do sujeito. O fenômeno não é produzido por um sujeito; menos ainda é corroborado ou expresso por ele. Toda sua essência está dada no que se mostra e se mostra a alguém. Se este alguém começa a falar do que se mostra, surge aí a fenomenologia. (Leeuw, 1964, p. 642).

Assim, temos a compreensão do fenômeno no campo da manifestação, que surge nos atos intencionais da consciência. O fenômeno não está no âmbito do sujeito nem do objeto, como pensa o idealismo ou o empirismo. O fenômeno está na correlação sujeito-objeto. O mostrar-se é sempre intencional, ou seja, o fenômeno é algo que se mostra, porém se mostra a alguém. Como o fenômeno está sempre em relação a alguém, sua manifestação apresenta-se sob formas de se mostrar, como: relativamente velado; revelando-se progressivamente; e relativamente transparente. Essas três etapas da manifestação estão correlacionadas a três fases do método fenomenológico: a vivência, a compreensão e o testemunho.

Nesse sentido, Van Der Leeuw seguiu o caminho de Dilthey, segundo a qual é necessário que o objeto de estudo em questão deva ser também o objeto de nossa experiência vital (vivência), isto é, “precisamos viver aquele conteúdo particular de experiência a fim de poder, em seguida, entender como um outro ser humano por sua vez poderia experimentá-lo” (Bello, 2000, p. 107). Sob perspectiva diltheyiana, para estudarmos o religioso é preciso, então, vivê-lo para poder descrevê-lo. Não podemos descrever o fenômeno do religioso se não estivermos envolvidos de alguma maneira na experiência religiosa.

Assim, para encaminhar a investigação das estruturas do fenômeno religioso é necessário vivê-lo; este é o ponto de sua pesquisa. Todavia, para que se realize uma compreensão reflexa é necessário assumir uma atitude objetiva de busca, portanto, partir do fenômeno tal como se apresenta na sua facticidade para procurar os seus elementos essenciais. Trata-se da distinção crucial entre “viver” um fenômeno e descrevê-lo fenomenologicamente; [...] (Bello, 2000, p. 108)

Contudo, nas investigações fenomenológicas, Van Der Leeuw identificou o “poder” como conceito pelo qual se torna possível a apreensão da essência da religião. Mas em que sentido o homem religioso procura por poderes superiores para entender e dominar a

vida? Van der Leeuw compreende a religião como uma relação entre o divino, o poder e o ser humano. O autor dirige sua atenção à conduta do ser humano perante esse poder que se dá em diferentes manifestações, isto é, nos fenômenos. O poder constitui-se por dois modos de ser, um pelo mundo físico e outro pelo sobrenatural ou espiritual. Pelo modo físico de poder manifesta-se nas coisas do mundo físico ou empírico, na vivência do homem em sempre estar realizando potencialidades e capacidades na busca de um sentido humano para a sua vida. Já pelo mundo sobrenatural, o poder é expresso pelas religiões. Assim, o poder tem fundamentação na busca por sentido, seja material ou espiritual, que faça o homem sentir-se pleno diante de sua existência.

Nesta análise, podemos perceber que tanto a religião como a religiosidade estão sempre remetidas a uma situação existencial, porque é pela busca de sentido, causada por situações limites, que o homem chega à religiosidade. A procura do sentido último é sempre reflexo da situação vivencial do homem, pois é a partir da vida e de questionamentos que o homem evidencia sua crise. Nas crises existenciais é que o homem pede poder, pela inconformidade existencial. Entretanto, só as repostas mundanas não completam toda a busca humana configurada por uma busca incessante e infinita. O que marca a abertura na busca de um poder maior é a busca pelo absoluto religioso, e dessa forma nasce o *homo religiosus*.

O homo religiosus gostaria de entender a vida para dominá-la e por isso procura sempre novos poderes superiores, porém, torna consciência de que jamais poderá superar a fronteira e que jamais poderá alcançar o poder supremo, mas é este que o alcança, de uma forma incompreensível e misteriosa. (Bello, 1998, p. 109).

Por fim, temos a religião no encontro com a busca de sentido; busca por um poder supremo. Assim, a fenomenologia da religião encontrou, análise do conceito de poder, a universalidade, ou seja, uma essência religiosa do homem mesmo na diversidade religiosa. As diversas religiões estão interligadas por um fio condutor, num único laço, isto é, são todas elas religiões.

Com base na proposta de Van de Leeuw é possível abordar duas questões cruciais: primeiro, provar que a experiência religiosa precisa ter uma estrutura essencial permanente, se for licito falar do fenômeno religioso como fenômeno unitário; segunda questão, que tal experiência é constitutiva do ser humano. A primeira afirmação legitima a própria possibilidade de uma história das religiões, a segunda representa uma resposta ao ateísmo teórico. (Bello, 1998, p. 110-111).

Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834)

Schleiermacher na sua obra *Sobre religião – Discursos a seus menosprezados eruditos* tem como objetivo resgatar o autêntico conceito de religião e religiosidade, retomando o sentido primordial. A religião estava, na época romântica, sendo entendida apenas no âmbito da ética e vinculada aos problemas da moral, sendo até mesmo desprezada pelos intelectuais românticos. Então:

A este respeito, tem presente que Schleiermacher dirige seus Discursos a um público culto, mas numa boa medida indiferente aos tecnicismos da linguagem religiosa e teológica. Schleiermacher quer mostrar a plausibilidade da religião perante este público, cuja linguagem assume um lugar mais acessível para a temática em questão. (Schleiermacher, 1999, p. 38).

Os *Discursos* de Schleiermacher são uma obra representativa no sentido originário da religião, sendo alvo de discussões entre teólogos, filósofos e estudiosos da religião até os dias de hoje. A sua obra *Sobre a religião* foi dividida em cinco discursos:

- I. *Apologia*, que traz o caráter apologético e crítico para a reivindicação da autonomia e especificidade da religião;
- II. *Sobre a essência da religião*, é o que mais diretamente ao objetivo da obra, expondo os pontos fundamentais e a metodologia do fenômeno religioso;
- III. *Sobre a formação com vistas à religião*, está vinculado com o segundo discurso, no sentido de mostrar como o modo de entender a essência da religião condiciona aprendizagem e transmissão;
- IV. *Sobre a sociabilidade na religião ou sobre a Igreja e o sacerdócio*, conduz-nos a uma descrição histórica do problema e estabelecimento das instituições religiosas como a Igreja e a relação com o Estado;
- V. *Sobre as religiões*, aborda o problema das religiões em geral e a correlação com o cristianismo.

O discurso, destacado para a minha análise, é o segundo, que expressa diretamente a proposta da obra. Também é o que apresenta a metodologia usada por Schleiermacher na retomada do sentido originário da religião e da experiência religiosa. A minha proposta é mostrar como a metodologia usada por Schleiermacher nesse discurso aproxima-se da fenomenologia de Husserl.

Há, em alguns pontos do pensamento Schleiermacher, a aplicação de um método que coincidiu com o método fenomenológico. Essa aplicação seguiu três pontos básicos no segundo discurso: a ordem do “voltar às coisas mesmas”; a descrição da experiência religiosa; a questão da *redução eidética*.

a) “*Voltar às coisas mesmas*”

Schleiermacher, ao fundamentar o que seja a religião no sentido originário, viu a necessidade de se chegar à essência da religião. Ele propôs que a religião deva surgir como realmente é, isto é, dar ao aparecimento da religião a liberdade da espontaneidade. Disse: “Que a religião surja por si mesma do interior de cada melhor alma, que ela pertence a uma providencia própria na alma, [...]” (Schleiermacher, 1999, p. 40). Temos, então, implícito o fundamento fenomenológico da espontaneidade, isto é, de permitir que o sentido do fenômeno apareça sem qualquer teoria ou preconceito. Essa espontaneidade não é mais nada do que o “voltar às coisas mesmas” que Husserl propôs, ou seja, ir às origens dos fenômenos pela espontaneidade, para que seu sentido originário apareça na sua clareza e essência.

Para Schleiermacher e Husserl, a receptividade e espontaneidade são modos de ser no mundo, mais do que meramente condições psicológicas para a recepção de impressões e a produção automática de conceitos virtuais. Quer dizer, elas são modos existenciais concretos e coexistem com outros. [...] A discussão de Husserl em *Ideias I* se assemelha com Schleiermacher. Receptividade e espontaneidade são modos determinantes da correlação entre consciência e mundo. (Willims, 1978, p. 32-33).

O conceito de espontaneidade, fenomenologicamente falando, é entendido no sentido de abertura, ou seja, um modo existencial que possibilita ao homem estar no mundo com liberdade e encontrar diretamente o mundo sem intermediários. Essa abertura possibilita deixar que o fenômeno surja por si mesmo e cause-nos um “espanto”, desprovido de qualquer atitude dogmática. Esse “espanto” (como o espanto que os gregos postularam) não é nada mais que deixar surgir e ver o fenômeno no sentido originário, desincorporando de si mesmo toda disciplina ou teoria especulativa. Esse “espanto” é, sem dúvida, proporcionado pelo “voltar às coisas mesmas”.

Schleiermacher possibilita que o fenômeno da religião surja por si mesmo e, dessa forma, conduz como podemos estar aberto para o sentido primeiro da religião na sua espontaneidade. Sobre o sentido de “voltar às coisas mesmas”, diz:

Não vos incomodeis por isso, e não tomeis como uma subvalorização da época presente se vos retroajo com frequência, por motivos de clareza, àqueles tempos mais infantis nos que em um estado imperfeito tudo se encontrava, todavia, mais separado e particularizado; e se retorno, de novo, desde o começo sempre cuidadosamente de outras vias, a chamar-vos a atenção expressamente contra qualquer confusão da religião com o que aqui ou ali se assemelha, e com o que encontrarei sempre mesclada. (Schleiermacher, 1999, p. 28-29).

A proposta de deixar a religião surgir por si mesma indica-nos que o fenômeno da religião contém em seu aparecer o sentido que lhe é próprio, isto é, ao surgir a religião o sentido também se revela, porém isso só pode ocorrer se nos desprendemos da atitude de observadores. O que compreendemos é que o sentido originário da religião não está em formulações teóricas, mas no “interior da cada alma”, quer dizer, a religião deve surgir da experiência de cada um, na sua vivência. Este aspecto aproxima-se de Husserl e da fenomenologia, na qual a apreensão do sentido das coisas está no âmbito da vivência, dos “atos vivos” e não nas formulações teóricas. Dessa maneira,

quem quer tomar consciência do significado dos produtos humanos e remontar às experiências vivenciais deve “pôr entre parênteses” uma forma de conhecimento já adquirido, isto é, os conteúdos do seu saber, para ir às fontes do mesmo e captar o seu “sentido”: a epoché fenomenológica consiste justamente nisso; daí também se compreende como são necessárias a co-presença e a referência recíproca da redução eidética e daquela transcendental, se as considerarmos como captação do sentido referente ao âmbito das experiências vivenciais. (Bello, 1998, p. 65).

Schleiermacher, indo ao originário da religião, procedeu metodologicamente como fenomenólogo. Entendeu a necessidade de “voltar às coisas mesmas” para aprender o sentido primeiro da religião, a fim de garantir a validação universal. Para essa garantia e rigor, aplica a *epoché*, estabelecendo a primazia da vivência religiosa, única segura doadora de sentido da religião.

b) *Redução eidética*

Para chegar à essência da religião, ou seja, para deixar surgir a religião no seu estado originário, Schleiermacher instrumentalizou-se por uma redução que posteriormente Husserl chamará de redução eidética.

Schleiermacher quer ir à essência da religião, porém para isso precisou “limpar” todo o preconceito existente no conceito de religião. Foi necessário estabelecer uma *epoché*, ou seja, suspender todos os preconceitos dos “homens cultos da época” e da própria história metafísico-moral da religião. Esses preconceitos eram justamente entender a religião em

aspectos morais ou metafísicos que estavam estabelecidos pela “ciência”, logo dados de forma parcial e fragmentada. Assim, o objetivo era sair da atitude científica e natural da religião, para poder ver o seu sentido primeiro.

A superação da visão parcial dá-se pela *epoché*, que é a suspensão de todo o preconceito ou postura dogmática da existência, por meio da colocação das coisas “entre parênteses”. Temos:

Só se enfrentardes as esferas do sagrado, com a sobriedade mais imparcial de vosso sentido, que percebe clara e corretamente todos os contornos e ávido de compreender, desde si mesmo, o que lhe é exposto, não se deixa seduzir nem por antigas lembranças nem corromper-se por preconceitos, posso esperar que, não vos simpatizardes com o objeto de minha exposição, ao menos estareis de acordo comigo acerca de sua figura e o conhecereis como um ser celestial. (Schleiermacher, 1999, p. 28).

Nesta citação está evidente como Schleiermacher quer suspender a atitude natural (“antigas lembranças” ou “corromper-se por preconceitos”) para chegar à essência da religião. A essência da religião, identificada após a suspensão, não será mais entendida como uma estrutura substancializada nas coisas, mas como uma unidade doadora de sentido: nela não aparece o esclarecimento do conceito ou de uma teoria metafísico-moral, mas surge na vivência religiosa doando-nos o sentido do ser religioso. Para chegar à essência da religião, no modo de captar o sentido originário, precisamos, depois de eliminar os preconceitos, realizar uma redução, ou seja, identificar o invariável de toda vivência religiosa.

A redução eidética está em Schleiermacher, na intenção de chegar à essência da religião. Essa maneira “fenomenológica” de ir às essências demonstrou-se no caminho que fez no estudo da religião, ou seja, preparando-se metodologicamente pela *epoché*, na superação da atitude natural e, em seguida, em aprender o sentido invariável da religião. É desse modo que Schleiermacher propõe chegar ao sentido primeiro da religião.

Como Husserl, Schleiermacher também entendeu as essências como uma realidade invariável, ou seja, algo que permanece apesar das variações dos fenômenos. Pensou ser só a partir do conhecimento das essências que poderemos entender o que seja religião. O conceito de essência para Schleiermacher vem da tradição filosófica de Platão, porém não da mesma maneira que Platão deu ao sentido de essência (*Eidos*) constituinte do mundo das ideias. A essência é algo atemporal, imutável e imaterial; possui forma universal e está em estado permanente, estruturando-se permanentemente como algo invariável. Para

Schleiermacher, a essência faz parte da existência humana e não está só sob a forma metafísica, podendo revelar-se a qualquer pessoa e ser compreendida ao aplicarmos uma metodologia que a explicita.

O que queremos destacar é a forma como Schleiermacher propôs para se chegar à essência da religião. Na concepção de essência, ainda temos a ideia platônica de *Eidos*, contudo é pela sua proposta de redução que ele se aproxima posteriormente à fenomenologia de Husserl. O aspecto fenomenológico de Schleiermacher está no modo que nos conduz a chegar à essência da religião somente com a aplicação da redução, ou seja, pela operação de passar da facticidade contingente do fenômeno para o seu sentido inteligível e essencial. Foi por essa proposta de redução que Schleiermacher chegou ao critério de rigor e garantiu que as descrições religiosas pudessem estar no âmbito da subjetividade concreta.

Schleiermacher aplicou o método da redução como finalidade de retomar o sentido da religião no estado primeiro, concreto e vivencial e, assim, acabou desenvolvendo uma “pré-fenomenologia”, por identificar como mais adequado para a investigação da subjetividade humana dentro da rigorosidade filosófica. Sobre essa metodologia ele vai dizer:

Com quanta maior razão devo exigir uma obediência semelhante, eu que tenho de suscitar um espírito no comum, que não se digna em aparecer sob qualquer máscara vulgar, muito vista, e ao qual deveis por muito tempo observar com muita atenção para reconhecê-lo e compreender suas características significativas. (Schleiermacher, 1999, p. 29).

Neste trecho, Schleiermacher, além de explicitar a “arte da analítica” (sua proposta metodológica de “voltar às coisas mesmas”), afirmou ser também uma análise que exige uma atitude, ou seja, que devemos ter diante de tal investigação uma postura filosófica capaz de alcançar a compreensão essencial da religião (“suscitar um espírito no comum”). Isso se assemelha à fenomenologia, que, além de ser um método, também exige ser uma postura filosófica.

Para a realização da redução, Schleiermacher percebeu a necessidade da intuição. A importância que ele deu à intuição também se assemelhou com a análise fenomenológica na compreensão da intuição, pois só a partir dela é que apreenderemos o fenômeno e conseqüentemente a essência. Nesse ponto, Schleiermacher chegou a coincidir a essência

da religião com a intuição e o sentimento. Disse: “Sua essência (religião) não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento.” (Schleiermacher, 1999, p. 32). Evidenciou-se aqui que o sentido da religião não está no esclarecimento posterior da razão, explicitando em conceitos ou teorias, mas que a essência da religião está dada ao próprio ato de intuí-la. Ao entrarmos em contato vivencial e concreto com o fenômeno religioso, já intuímos diretamente o seu sentido, pois só podemos identificar como religioso aquilo que já compreendemos precedentemente como religioso. O religioso é entendido por Schleiermacher como o estado de ansioso e gosto do Infinito, “a religião quer ver no homem, não menos que todo outro ser particular e finito, o Infinito, seu relevo, sua manifestação.” (Schleiermacher 1999, p. 23). Então, para entrar em contato direto com o religioso: “Tudo deve partir da intuição, e quem não anseia intuir o Infinito, não possui nenhuma pedra de toque, e tão pouco necessita de alguma, para saber se tem pensamento apropriado acerca este ponto.” (Schleiermacher, 1999, p. 25). A intuição é o que possibilita que o homem entre diretamente em contato com a religião, pela religiosidade que já está pré-compreendida no existir humano.

Rudolf Otto (1869-1937)

Rudolf Otto na sua obra *O Sagrado* tem como tese central o tema do racional e do não-racional¹ na ideia de Deus. “Trata-se de saber se na ideia de Deus o elemento racional supera o elemento não-racional ou até se exclui completamente, ou se é o contrário que acontece.” (Otto, 1992, p. 15).

Otto sintetizou o conteúdo específico da experiência religiosa, deixando de lado as implicações totalizadoras da razão. Esclareceu como podemos realizar um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e de sua relação com o racional. É nesse contexto que surge a experiência do sagrado, na procedência do exame categorial do sagrado. Assim, o sagrado mostra-se como uma categoria constitutiva de dois elementos: o racional (predicador) e o não-racional (numinoso).

¹ O termo não-racional foi escolhido não por ser uma oposição pura ao racional, mas por demonstrar uma estrutura de outra ordem. Também não deve ser entendido como irracional, pois se for assim se torna oposição à racionalidade.

No racional temos todo elemento apreendido, pelo pensamento racional, isto é, possível a conceituações claras e precisas, como: espírito, onipotente, consciência de si, razão e outros. Otto diz:

Se chamamos de racional a um objeto que pode ser claramente compreendido pelo pensamento conceitual, a essência da divindade descrita por estes predicados é racional e uma religião que os aceita e afirma é, de igual modo, uma religião racional. (Otto, 1992, p. 09).

Mas a religião sempre exprimiu um outro conhecimento que não estava expresso no âmbito da razão, ou seja, há um conhecimento que não está na ação de predicar o divino, mas sim em apreender seu sentido originário. Portanto, “estamos diante do segundo elemento categorial especial do sagrado, o elemento não-racional. Este é percebido na experiência religiosa, mais especificamente pelo sentimento numinoso (*sensus numinis*)”. (Birck, 1993, p. 15).

É compreendendo esse novo elemento que a experiência do sagrado aparece, não sendo mais entendida no caminho da conceituação, mas como uma experiência que está envolta no *numinoso*, isto é, o divino manifestando-se no sentimento religioso. O numinoso é o indefinível, aquilo que não podemos conceituar ou predicar, porém pode-se tornar presente à consciência das pessoas e assim ser conhecido pelo sentimento. O numinoso é algo vivo, presente em todas as religiões e apreendido pelo sentimento, diferenciando-se de “sentimento de dependência”² do Schleiermacher. Otto:

Formo, por isso, a palavra: o *numinoso*. Se *omen* pôde servir para formar ominoso, de *numen* pode formar-se numinoso. Falo de uma categoria numinosa como de uma categoria especial de interpretação e de avaliação e da mesma maneira de um estado de alma numinoso que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objeto se concebe como numinoso. (Otto, 1992, p. 15).

O aspecto importante, para salientarmos, é que o sagrado manifesta-se pelo sentimento numinoso, porém esse sentimento não deve ser entendido como simples emoção e sim como um estado afetivo. Esse estado afetivo é a condição de sermos “tocados” pelo sagrado, por algo indefinível, incondicionado e indizível. Por esta abertura que o homem possui é que podemos apreender a dimensão transcendental. Otto, então, procurou: “um nome para este algo mais e chamou-lhe: *o sentimento do estado de criatura*, o sentimento

² O conceito de “sentimento de dependência” foi definido por Schleiermacher como um estado de dependência absoluta do homem, estabelecido por uma interpretação psicológica do sentimento.

da criatura que se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura” (Otto, 1992, p. 17).

Assim Otto desenvolveu sua problemática na descrição do elemento não-racional, essencial na constituição de qualquer religião.

Seja como for, esta crítica é um estímulo salutar, incita-nos a observar que a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e a esclarecer a relação entre os seus elementos, de tal modo que claramente ganha consciência de si própria. É o que procuramos fazer, examinando a categoria especial do sagrado. (Otto, 1992, p. 12).

Outros autores podem ser elencados, pois, dessa forma, é possível uma visão mais completa do desenvolvimento da definição de fenomenologia. Gustav Mensching (1901-1978) desenvolveu uma tipologia geral das religiões e de fenômenos religiosos individuais. Seu ponto de partida consistiu na hipótese da união fundamental de todas as religiões, cuja base favoreceria a compreensão e a comparação científico-religiosas. Gunter Lanczkowski (1917-1933) teve por objetivo levar estudantes “à aplicação científica e sistemática da comparação, como o meio fenomenológico-religioso para a compreensão da essência de fenômenos religiosos”. Kurt Goldammer (1916-1996) inseriu-se na classificação de fenomenologia descritiva, cujo foco é o universo dos fenômenos religiosos em toda a sua diversidade. Seu procedimento foi bem imparcial; limitou-se a compreender ideias, atos religiosos-independentes de seu respectivo contexto histórico, cultural e social – e a classificá-los de tal modo que se tornem comparáveis entre si.

Há ainda alguns representantes mais recentes da fenomenologia da religião. C. J. Bleeker foi o responsável pela divisão habitual da disciplina em Fenomenologia Descritiva e Fenomenologia da Religião Tipológica, bem como pela fenomenologia no sentido próprio. Dando continuidade a essa orientação, encontram-se: Adel Theodor Khoury, Georg Girschek, U. Bianchi, M. Dhavamony, N. Smart, Wilfred Cantwell Smith, a Escola de Chicago, fundada por Joachim Wach (1898-1955), cujo maior representante foi Mircea Eliade (1907-1986). Este último retomou explicitamente à categoria do “sagrado” e tornou a dicotomia sagrado/profano a base de seu projeto. Eliade considerou a religião algo em que um sentido religioso se manifesta nas chamadas “hierofanias”; isto é, manifestações de algo sagrado. O objetivo desse tipo de fenomenologia é demonstrar a estrutura dos símbolos e decodificar o sentido contido neles, um sentido que é de

importância existencial e que abre aos seres humanos o acesso à existência. O autor distinguiu ainda dois tipos de religião: o arcaico-cíclico e o histórico-linear. O primeiro possui um acesso imediato à realidade supra-histórica da religião; o segundo, em decorrência de suas crises, perdeu esse acesso. Em tempos modernos, para o ser humano, o acesso à religião é possível apenas parcialmente.

Conseqüentemente, Eliade apresentou sua fenomenologia como uma espécie de “doutrina da existência”, na qual ele procurou ordenar as diferentes religiões e os distintos elementos religiosos: a existência é o conjunto de sentido supra-histórico que se manifesta. Trata-se, então, de uma experiência que se torna concreta em formas religiosas: mito, símbolo, rito, etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve como objetivo investigar a possibilidade de uma compreensão fenomenológica do fenômeno religioso a partir das contribuições de Gerardus van der Leeuw, Friedrich D. E. Schleiermacher e Rudolf Otto, situando essas propostas no horizonte metodológico da fenomenologia filosófica. Partindo da descrição da experiência religiosa enquanto vivência significativa da consciência, buscou-se evidenciar em que medida esses autores permitem identificar estruturas fundamentais do fenômeno religioso sem recorrer a pressupostos confessionais ou dogmáticos.

A análise mostrou que, apesar das diferenças conceituais e metodológicas entre os autores examinados, é possível reconhecer uma convergência fundamental em torno da primazia da experiência vivida como ponto de partida para a investigação do religioso. Em Van der Leeuw, essa primazia manifesta-se na compreensão da religião como relação com o poder que se revela nos fenômenos; em Schleiermacher, na centralidade da intuição e do sentimento como modos originários de acesso ao religioso; e, em Rudolf Otto, na descrição do *numinoso* como elemento constitutivo da experiência do sagrado. Em todos os casos, a experiência precede a formulação conceitual e orienta a compreensão do fenômeno religioso.

Contudo, a investigação também evidenciou tensões internas à fenomenologia da religião. Em particular, a ênfase no sentimento, na intuição ou no caráter não-racional do sagrado

coloca desafios à descrição fenomenológica rigorosa, sobretudo no que se refere à comunicabilidade intersubjetiva dessas experiências. Essas tensões indicam limites metodológicos importantes, que exigem cautela na pretensão de identificar uma essência universal do fenômeno religioso, sem que essa busca se transforme em generalização excessiva ou em normatividade implícita.

Nesse sentido, a fenomenologia da religião mostra-se menos como um sistema fechado e mais como um campo de investigação aberto, no qual a descrição do fenômeno religioso deve permanecer atenta à diversidade das manifestações históricas e culturais da religiosidade humana. A tarefa fenomenológica não consiste em hierarquizar religiões ou experiências, mas em explicitar as estruturas de sentido que tornam possível a emergência do religioso enquanto fenômeno da consciência.

Portanto, a fenomenologia da religião, tal como desenvolvida por Van der Leeuw, Schleiermacher e Otto, oferece instrumentos conceituais relevantes para a compreensão filosófica do fenômeno religioso, desde que seus limites metodológicos sejam reconhecidos e tematizados. Ao preservar a suspensão de juízos metafísicos e teológicos, essa abordagem mantém sua especificidade filosófica e contribui para o debate contemporâneo sobre o estatuto da experiência religiosa, sem dissolvê-la nem em reducionismos naturalistas, nem em afirmações normativas de caráter confessional.

REFERÊNCIAS

- BELLO, A.A. **A fenomenologia do ser humano**. Bauru/SP: EDUSC, 2000.
- BELLO, A.A. **Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica**. Bauru/SP: EDUSC, 1998.
- HOCK, K. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Loyola, 2010.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: edições 70, 1992.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. **Sobre la religion**. Madrid: Tecnos, 1990.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. **Phänomenologie der Religion**. 4. ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. **Fenomenología de la religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

A PSIQUE E SUAS CONFIGURAÇÕES NO MUNDO OCIDENTAL

Dilson Brito da Rocha*

Resumo: Neste estudo temos o objetivo de explicar como é configurada a psique, tomando como exemplo sua configuração no homem e na mulher e suas peculiaridades. Neste senso, poder-se-ia aferir que, existem dois modos de proceder, quais sejam, a via lógico-racional e a via sentimental ou erótica. De todo modo, a cultura ocidental sempre preferiu navegar pela via racional, desprezando a relevância do irracional, do inconsciente, que é a única maneira de acessar a loucura, que, por seu turno, propicia a criatividade, o enamoramento e o amor. Outrossim, urge uma reeducação, a fim de se possa reconsiderar a loucura em sua importância devida.

Palavras-chave: Psique; racionalidade; erotismo.

Abstract: In questo studio ci proponiamo di spiegare come è configurata la psiche, prendendo come esempio la sua configurazione nell'uomo e nella donna e le sue peculiarità. In questo senso si potrebbe affermare che esistono due modi di procedere: quello logico-razionale e quello sentimentale o erotico. In ogni caso, la cultura occidentale ha sempre preferito percorrere la strada razionale, trascurando l'importanza dell'irrazionale, dell'inconscio, che è l'unica via per accedere alla follia, la quale, a sua volta, fornisce creatività, infatuazione e amore. Inoltre, è urgentemente necessaria la rieducazione affinché la follia possa essere riconsiderata nella sua giusta importanza.

Keywords: Psiche; razionalità; erotismo.

INTRODUÇÃO

À guisa de introdução, poder-se-ia asserir que o amor e o ódio não são dimensões diferentes. Eles são distintos apenas quando tomados desde o ponto de vista da razão. Para a razão o amor é o oposto do ódio. Malgrado, desde o prisma do sentimento falamos de uma unificação entre os dois. Designa que, não há um amor puro, assim como não há um ódio puro.

Tem-se que, o amor, pensando precisamente no homem, é tido como uma possessão. Tendencialmente, o homem percebe a mulher com quem convive não assente com a alteridade. Ocorre que, o outro é um outro, e somente podemos amar o outro se esse é realmente um outro. Isso é muito difícil para os homens, já que têm dificuldade de

* Doutorando em Psicologia na UNESP/Assis; Mestrado em Filosofia pela UNESP/Marília; Mestrado em Teologia (Filosofia Patrística e Filosofia Escolástica) pela PUG/Roma, Itália; Graduação em Psicologia pela FIB/Bauru; Graduação em Filosofia pela UNIFRAN/Franca; Graduação em Teologia pela UNISAL/São Paulo; Docente nas Faculdades Integradas de Bauru (FIB). E-mail: dilsondarochoa@gmail.com

perceber o outro como realmente um outro, isto é, diferente dele mesmo. Deste modo, não consentindo a alteridade, mas a possessão, não é capaz de gerir aquilo que foge da possessão. O outro, neste caso, está sob o regime da possessão, ou então é suprimido (Dantas, 2000, p. 35).

Não conceber o outro como um outro, que é verdadeiramente um outro, é o motivo pelo qual o amor se estingue. A única razão pela qual se pode estar junto com uma mulher é que esta mulher tenha sempre algo além daquilo que o homem entende, pois, quando um começa a falar e o outro sabe em que acabará o amor já findou. Pois, a configuração do amor é o segredo do outro. Significa não exaurir aquilo que o outro representa ou oferece. Mas onde não há alteridade é absolutamente inútil pensar na possibilidade do amor.

A segunda coisa a ser considerada é o poder de vida e de morte da mulher, considerando aqui a disposição biológica da gravidez, na qual a mulher pode dar à luz ou interromper a vida. Esse é um poder absoluto, uma prerrogativa peculiar também aos reis. Quando na Idade Média o rei previa que a moça ia se casar deveria passar a primeira noite com ele (o soberano), dizendo respeito ao direito da primeira noite (*jus primae noctis*). Isso não queria dizer respeito ao ato sexual puramente, mas era, *a fortiori*, uma razão de princípio.

Esses eram dois poderes absolutos que se confrontavam, ou seja, o poder do rei, o poder da produção, dizendo respeito à produção de bens que garantiria a vida da tribo, da cidade, e a mulher, no que lhe concerne, era responsável pela reprodução. Então, o símbolo da *jus primae noctis* era um sinal de que não deveria re-produzir além daquilo que poderia manter. Logo, entre a mulher e o rei havia esse poder comum. Ambos tinham um poder absoluto. (Ullmann, 2003, p. 105, grifo nosso).

Esse poder absoluto é genético. Isso pode induzir a uma fantasia na mulher, que é aquela de querer mudar o homem. É impossível mudar o homem, pois nele há um recurso muito restrito de psique. E a mudança só é possível no nível psíquico. Mas a psique no homem é atrofada, elementar. A onipotência (fantasia) feminina à qual nos referimos se deve ao fato de que, como ela é segura de poder gerar ou pôr um fim à vida, então, baseada neste poder absoluto, ocorre de ter a imaginação de poder mudar o homem. Não diz respeito à bondade, mas é onipotência ou presunção da mudança masculina.

AMOR E PSIQUE

Temos que, Amor e psique não é um mito que entusiasma, pois é um mito helenístico. O helenismo é a decadência da greccidade, ou melhor, é o momento em que a greccidade não é mais greccidade, pois é conquistada por Roma, e os romanos são um povo muito masculino, que são capazes apenas de fazer estrada e guerra, com um vocabulário elementar. Pensemos que o latim tem somente quatro mil palavras, enquanto o grego tem oitenta mil. E como podemos pensar baseados no número de palavras que possuímos, uma vez que ninguém pode pensar além das palavras que possuem, o pensamento dos romanos era pobre. Então, amor e psique não é um mito grego, mas helenístico. O helenismo é fora de medida, e fora da medida há a decadência da perfeição grega. Amor e psique, por ser um mito helenístico, é narrado com a banalidade helenística.

O cristianismo, tão logo notou o aspecto da imortalidade-eternidade, assume essa figura da psique, vindo a transformá-la em alma (*anima eterna*). Mas esta acepção não fazia parte do cenário grego, dado que não admitia a eternidade, mas a tragicidade. Neste certame, designava o homem como o mortal, sendo que a morte fechava o ciclo vital. Podemos fazer alusão neste momento à imagem junguiana da alma feminina.

Malgrado seja um mito helenístico tem algo a nos dizer. Psique quer dizer alma. Aqui nos ocorre aquela intuição de Carl Gustav Jung, segundo a qual alma é um assunto feminino, no sentido que a mulher tem uma alma em nível consciente, ao passo que o homem a tem em nível inconsciente, ou seja, essa dimensão feminina, erótica. *Anima* não em sentido cristão, mas no sentido erótico (alma animal, alma sexualidade, alma sentimento, alma imaginação, alma idealização, alma sedução etc.). Isso é a acepção grega e junguiana. (Brandão, 1988, p. 56).

Tal questão até mesmo a genética e a psicologia nos asseguram, quer dizer, atestam que não existe um homem 100%, tão pouco uma mulher 100%. O percentual assegura entre 40% e 60%, o resto é uma questão de educação. Assevera que, o homem é homem em 60% e tem um componente de feminilidade de 40% na sua “constituição”. O resto fica a encargo da cultura. Assim, depois é progressivamente reduzido pela cultura, educação, exigência da sociedade que tem necessidade de sexo pleno e nunca de sexo oscilante, em razão de que a oscilação é tida como um distúrbio para a ordem social.

A diferença entre consciente e inconsciente consiste no fato de que o consciente é governado pelo eu. Ou seja, o ego é patrão do consciente. Assim, as mulheres que têm a

alma consciente se movem no mundo com bom conhecimento daquilo que é erótico, amor, sedução, idealização, paixão, enquanto o homem, havendo essa dimensão inconsciente, é o inconsciente quem age, logo, não governado pelo eu (ego). De modo que há uma diferença abissal da psique no homem e na mulher. (Brandão, 1988, p. 62).

Matematicamente, podemos aferir que o homem é um e a mulher “são duas”. Quando dizemos que a mulher é duas, não é uma soma de um mais um, mas um e outro. Dá-se que, a estrutura do feminino é a relação e não a identidade vista como interioridade. A mulher encontra sua identidade na relação, por isso, para uma mulher uma relação que acaba é uma espécie de aniquilamento da identidade, uma vez que a figura da relação para ela é essencial. Isso é biológico, já que seu corpo, a priori, é feito para dois.

Mesmo se não são mães, as mulheres têm uma disposição anatômica para a gestação, para outra vida, para além de si, ou seja, para dois. Significa que sua psique é para dois. É o dom do cuidado. Se não fosse esse dom a mulher seria incapaz de ter um filho, uma vez que ter um filho deforma o corpo, há o trauma do nascimento, supressão do sono etc. Porém, para elas a estrutura relacional é essencial. Nas mulheres a identidade é subordinada à relação. É por isso que as mulheres sabem amar.

Já no homem o primado é da identidade (individual). O homem tem relações, mas como consequência. Essas relações são subordinadas à identidade. Novamente, aqui precisar refrisar que, para conceber uma relação precisamos conceber o outro como um outro. Mas, para os homens isso é muito difícil, assim como para a cultura.

A mulher é vinculada à natureza (gestação). E o homem, desvinculado da natureza, não dispõe daquela relação dual. A mente do homem é modesta que, todavia, pode chegar em um nível de excelência. Sua mente é modesta porque conhece somente um canal de pensamento, que é o lógico-matemático, grosso modo. Este é, *verbi gratia*, o canal que funciona na escola. Já a mulher não tem somente esse canal, mas possui outras formas de compreensão do mundo. (Dantas, 2000, p. 78, grifo do autor).

A mulher dispõe do sentimento. O sentimento não é apenas o que se sente, mas é uma forma cognitiva. Sentimento não é a sensação, emoção, impressão. *Exempli gratia*, uma mãe entende um bebê neonato porque o ama. Um estranho perante este neonato não sabe o que ele (neonato) necessita. Se se ama uma pessoa qualquer palavra sua diz respeito, toca, mas se não ama, qualquer palavra sua passa inobservada. O sentimento, então, é

conhecimento, todavia, não procede de modo lógico-racional, e sim por via direta, empática.

Hoje há as neurociências, que são pseudociências. Elas encontraram o “órgão” dessa empatia, que seria o neurônio, mas recentemente a neurorradiologia começou a estabelecer que este neurônio não existe, já que não é absolutamente visível, enquanto outros neurônios o são. Mas a ciência prescinde disso, pois às vezes a ciência inventa fantasias para excitar o discurso, ao menos em nível literário, de compreensão média. De todo modo, as mulheres têm essa empatia.

Tem-se que, tudo que foge da ordem lógico-matemática é eleito pelos homens como loucura. A incapacidade do homem de entender a dimensão erótica é pelo fato de ter uma compreensão do mundo que não passa pela via sentimental, mas pela esfera racional. Já as mulheres são eróticas. O erotismo é um aspecto feminino. E é um aspecto da alma, como aduzido há pouco. (Dantas, 2000, p. 87).

A LOUCURA

Sobre a dimensão da loucura, o filósofo Platão entende que o mundo feminino é caracterizado pela dimensão da loucura. Na Grécia quem interpretava a palavra de Deus eram as mulheres (a intérprete de Apolo por exemplo). Cassandra (*Κασσάνδρα*) é uma mulher. Assim, a sacerdotisa de Delfos, bem como de Dodona eram mulheres. Platão dirá que as sacerdotisas de Delfos, Dodona e Górgona (*Γοργών/Γοργώ*) faziam um bem para a Grécia quando enlouqueciam (*μανία*), mais do que quando raciocinavam. Então, há uma loucura que intui como está o mundo e como deverá ser o mundo, o que a lógica racional não consegue fazer. Esta loucura Platão assegura que é peculiar à mulher, às sacerdotisas. Por exemplo, é Deus quem fala através do corpo de Cassandra.

Inicialmente, Platão explana sobre a loucura profética. Não se pode profetizar com a razão. Com a razão se prova, se faz cálculos estatísticos, se faz previsão a partir de dados estatísticos etc. Mas há a compreensão do futuro que não é racional, ou seja, uma compreensão profética do futuro. Profeta é uma palavra grega (*προφήτης*), que significa “falar no lugar de”. É neste senso que o grande poeta grego, autor de *Epinícios* ou *Odes Triunfais*, Píndaro (*Πίνδαρος*) se define como profeta. A profecia era muito importante

porque era a previsão do futuro conduzida com base irracional. E essas previsões eram verdadeiras. Tem-se que, Cassandra falava do futuro, mas não era creditada, e essa foi sua decadência.

De todo modo, profetizar é ser uma espécie de “funcionário” da palavra, da palavra de Deus, que vem além do olhar racional do homem. Essa profecia era fornecida pelo olhar além daquilo que está de frente, e por isso é possível ver o futuro. Neste contexto se cogitava procurar os cantores a fim de que pudessem, nos cantares, anunciarem o futuro. Isso é perceptível em Homero e em Demódoco (*Δημόδοκος*). No caso de Demódoco a musa o amava sobremaneira que lhe deu um presente bom e um mau: ela privou-o de seus olhos, mas deu-lhe um suave canto, ou seja, lhe tirou a visão para lhe dar com o dom do canto. (Montenegro, 2010, p. 446).

Esse é um modo não lógico-matemático, mas empático, erótico, afetivo, sentimental, sedutor, profético. O homem concebe essa dimensão como “loucura feminina”, entretanto, é, ao invés, um dos tipos de loucura que Platão conta como essencial para a boa condução da história.

A segunda loucura elencada por Platão é a iniciática. Concerne à loucura peculiar aos adolescentes. A adolescência é caracterizada pelo aparecimento da sexualidade, ou seja, do erotismo. Iniciática designa que, se faz uma passagem de uma visão do mundo em que a criança cresceu sem ser atrapalhada pelas paixões, a uma visão de mundo na qual surge o amor. Erótica não se acrescenta a uma visão de mundo como uma coisa a mais, mas a erótica vira de cabeça pra baixo a visão de mundo. Isto é, destitui a visão de mundo anterior para construir uma nova. Por exemplo, uma criança que ver o pôr do sol, ver apenas o pôr do sol, mas um adolescente que o ver, acompanhado de uma dimensão erótica, não ver apenas o pôr do sol que via quando criança. Tem outra dimensão, a erótica.

O aparecimento da sexualidade, então, traz uma mudança radical da visão de mundo. E isso conduz à crise. E neste momento o adolescente não entende o que está sucedendo, uma espécie de loucura em conexão com a dimensão erótica. E quando “coloca a cabeça no lugar” perde essa dimensão da loucura. Neste caso, os homens se defendem do componente feminino que há neles. Isso leva à mediocridade. Ou seja, se defendem dessa dimensão da loucura. Ocorre que, essa dimensão é a pré-condição para começar a criar e a pensar, pois com a razão não se cria, porque a razão é um sistema de regras inferior à

loucura. Então, se se quer criar alguma coisa precisa atingir a dimensão da loucura. Mas não pode atingi-la se não atingir a parte feminina. (Montenegro, 2010, p. 449).

Mudança da visão do mundo quer dizer crise (*κρίσις - εως,ή / Krisis*). Esta é uma palavra grega que quer dizer distinção, decisão, sentença, juízo, separação. Significa que se reformula o juízo sobre o mundo, que se tornou erótico. Erótico não designa, por exemplo, apenas quando se ver uma moça bonita que antes não era notada por falta de interesse, mas diz respeito ao fato de o mundo se tornar erótico, concernindo à paisagem para a dimensão erótica. Todo o cenário percorrido passa a ser erótico, de modo que tudo é condicionado pelo erotismo.

Neste senso, como na escola os jovens vivem na dimensão erótica, se os professores não navegam nessa dimensão resta muito difícil o aprendizado. Por isso, os professores precisam ser carismáticos, ou seja, eróticos. Essa é a dimensão do amor, que extrapola a dimensão lógico-racional. Platão dirá que não compreenderá senão por via erótica (*Τα Ερωτικά*). Por isso os alunos geralmente amam as disciplinas de acordo qual professor leciona. Logo, é o erotismo que desperta a mente.

A erótica é a pré-condição para a abertura da mente. Agostinho de Hipona dirá que é impossível chegar ao saber senão pelo amor (*non entrate in veritatis mise per caritatis*). De fato, o protocristianismo (primeiros séculos do Cristianismo) é uma religião do amor. É a religião do amor que se exprime por parábolas e não por preceitos, que é diferente dos escribas, fariseus, doutores da lei que abordavam de mandamentos e preceitos. Jesus Cristo falava por meio de parábolas. Parábola é uma palavra grega (*παραβολή*), que quer dizer falar diretamente com a pessoa. Por isso Jesus não se valia da lei, pois falava diretamente com as pessoas. Não era algo imposto. Ele falava uma parábola que remetia à outra coisa. Essa é uma das mais belas simbologias do amor.

A terceira loucura elencada por Platão é a loucura poética, artística. Os poetas sabem como dizer as coisas, pois transgridem a ordem racional continuamente, dando ênfase às palavras. Os poetas fazem as próprias palavras falarem. As palavras tornam eficazes quando pronunciadas pelos poetas. De todo modo, todos estão nos confins da loucura, em que as palavras transgridem seus significados e enamoram dos significados adjacentes.

Aí começa o jogo transgressivo. Neste senso é que Heidegger assevera que os poetas são os que mais arriscam, pois eles jogam perto da loucura.

Mas a mais excelsa loucura, dirá Platão, é a loucura do amor. À loucura do amor se chega por meio de três passagens que são chocantes para uma mentalidade masculina. Primeiramente temos que, o amor é loucura porque a erótica é loucura, é mania (*μανία*), dizendo respeito ao estado de loucura. O amor é loucura porque todos devem deslocar da racionalidade se quiser amar. Não se pode amar com a razão. Platão dirá que, se se quiser falar de amor se deve, necessariamente sair desse lugar (*μέρος*) racional, ou seja, deslocar para a linguagem erótica.

O amor não é uma coisa que se governa, mas é uma coisa que nos possui. Nós não dispomos do amor, como dispomos da vista, da linguagem etc., mas é o amor que dispõe de nós. Na iconografia do mito Eros e Psique, reportado acima, o amor lança a flecha, simbolizando que o amor é uma ferida. É uma violação da racionalidade, da identidade, do eu. É uma desestruturação do eu. De tal forma, o amor é verdadeiro quando se abandona a dimensão racional. (Trabattoni, 1994, p. 36).

Outra noção é o entusiasmo. Essa é uma palavra grega (*in + theos*, literalmente 'em Deus'). Quer dizer que dentro de ti fala um deus. Não é o eu quem fala na condição do amor. Mas é deus quem fala. Mas se trata do deus não racional, não tendo deus uma identidade. Tanto é que Zeus, para dar um exemplo, é pai dos deuses (*πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, *patēr andrōn te theōn te*), mas é também touro, trovão, rio etc. Porquanto, amor é confusão, e não diz respeito apenas ao corpo.

O entusiasmo é, assim, um estado de passividade. Não é o “eu” quem fala, mas é deus (irracional) que fala dentro da pessoa. De fato, Platão diz que os amantes que passam a vida juntos não sabem o que quer um do outro. É um regime incompreensível do ponto de vista racional, logo, masculino. O tempo que os amantes passam juntos não é devido a um simples prazer carnal, mas eles têm coisas a serem ditas que não conseguem dizer facilmente por que a linguagem é fruto da racionalidade. (Trabattoni, 1994, p. 104).

Por isso se fala de modo enigmático e hermético. É a linguagem entre os amores. “Eu te amo” é uma proposição lógica, havendo sujeito, predicado e complemento. É entendível o que quer dizer, mas isso não basta quando se é enamorado, necessitando saber quanto ama, como se concilia essa declaração de amor com o comportamento, como são os gestos, que harmonia existe entre gesto, comportamento e palavras, linguagem e olhar

etc. É infinito o perguntar erótico. O amor é profusão de palavras, que são interrogações, um esforço para chegar à essência do amor, que com as palavras da linguagem racional é impossível. Então, se a dor é surda e muda, o amor é pleno de palavras. Mas jamais se conseguirá entender o amor, pois ele é justamente loucura.

Quando a pessoa é presa do amor, quando no mito aludido psique é enamorada de eros e este vai embora, a psique tenta o suicídio, depois fica louca, sem razão, sem o porquê, é possuída porque a paixão da qual é presa se foi. Quando se é presa da paixão não se tem governo de si mesmo. O outro, neste caso, levava consigo a alma (psique) da pessoa. (Trabattoni, 1994, p. 73).

Outrossim, como as mulheres são a essência do erotismo e o sujeito erótico por excelência, quando alguém leva a alma da mulher leva embora tudo. A partir daí a psique gira de lugar em lugar a fim de reencontrar eros. Levar a alma (psique) embora significa levar a parte essencial e vital da existência, porque a existência não vive porque raciocina, mas porque ama. Neste seguimento, só se pode viver se se ama e quando se é amado. Isso é o amor, e o resto é banalidade do amor. Neste senso, a pornografia não é erótica, pois não tem nenhum contato com a loucura.

O SONHO COMO TEATRO DA LOUCURA

A loucura é um constitutivo de todos. A loucura não é uma prerrogativa dos loucos. Claro que os loucos, não havendo nenhuma defesa, nenhuma censura, exprimem tudo aquilo que sentem, todas as paixões possíveis e imagináveis. Como a loucura nos habita em nosso profundo, é suficiente que a consciência de adormenta a noite que começa o teatro da loucura. Os sonhos são o teatro da loucura. Neles não funciona o princípio de racionalidade. Não funciona o princípio de contradição. Por exemplo, uma pessoa pode ser ela mesma ou outra pessoa ao mesmo tempo. Pode ser homem e mulher ao mesmo tempo, pode ser autor e espectador ao mesmo tempo, não tem causalidade e temporalidade, pois um sonho pode começar em Atenas e terminar em Istambul, *gratia verbi*. De qualquer maneira, sucede de tudo no sonho.

Neste propósito, se os analistas, antes de interpretar o sonho, entendessem que os sonhos são o lugar eminente da loucura, e educassem as pessoas a terem uma relação com a loucura antes fariam um trabalho brilhante. Mas, comumente os interpretam lançando mão do regime da razão. Tem-se que, todo o esforço psicanalítico não é outro senão reduzir a loucura, o irracional por meio da razão. Esse era o propósito explícito de Freud. Ele diz claramente que nós devemos fazer o trabalho que fizeram os holandeses, que tiraram a água do mar para fazer terra. Nós devemos, analogamente, secar o inconsciente para trazê-lo para o mundo da razão, do consciente. Secar a loucura é conduzi-la à

ordem da racionalidade. Esse foi o grande trabalho da civilização, dirá Freud. É o trabalho da racionalização. (Laing, 1982, p. 21).

A loucura mora em nós de maneira absoluta. Por exemplo, todas as manhãs quando acordamos experimentamo-la. Exatamente, todas as manhãs estamos encantados, não porque temos sono, mas porque devemos ainda voltar a nos governar. Nós devemos cultivar a loucura, porque se não temos uma relação com nossa loucura não chegaremos nem perto do amor.

Nós não conhecemos nossa loucura senão no sonho, ou seja, como é feita nossa loucura. Cada um de nós é diferente do outro, não por causa das regras da razão que são iguais para todos, mas pela loucura que colore nosso modo de falar, caminhar, comportar, comer, beber etc. Ou seja, somos diversos uns dos outros devido ao colorido que nossa loucura fornece ao uso comum do viver. Por isso somos diversos. Evidentemente, alguns ultrapassam e se tornam loucos em definitivo, e necessitam do medicamentoso, para voltarem à ordem da razão.

Ocorre que, para acessar a loucura precisamos dos outros, a fim de que revele a loucura em nós, que nos faça ver a loucura em nós, nos façam descobrir a loucura em nós. Se quando para fazer amor se tira as vetes é porque já estivemos já despidos, ou seja, já capturados na alma, na psique, já chegou antes a lâmpada da psique que faz ver a “face” do nosso subterrâneo. (Laing, 1982, p. 71).

O pudor, por seu turno, não é uma questão de veste ou roupa íntima ou algo do gênero, mas o pudor, que é o motivo pelo qual não fazemos amor com todos, refere que não fazemos amor com todos porque somente fazemos com quem nos já tenha capturado, já fotografado, espelhado nossa loucura. Pois, somos aficionados por quem nos faz ver a loucura. Por isso, quando alguém faz amor diz comumente a frase “me faz enlouquecer”, “com você perco a cabeça”. Somos aficionados pela nossa loucura, mas não a conhecemos. De tal modo, quando alguém nos faz ver nossa loucura geralmente nos apaixonamos por essa pessoa. Somos aficionados por esse espetáculo. Então, por meio dessa pessoa, podemos descer na nossa loucura acompanhados pelo outro. Ademais, a loucura é mais potente do que a razão.

A história do Cristianismo reza o ascetismo, o misticismo, que são tentativas solitárias de entrar na própria loucura e depois se emerge com uma visão mística, ascética, que são belas palavras para dizer sobre a loucura. Por exemplo, há casos em que a pessoa vê nossa senhora, fala com Jesus etc. Assim, santa Tereza de Ávila, um exemplo estupendo, diz a Jesus: “vem Jesus fornicar comigo em uma cama de espinho”. Esta é uma frase erótica, com um pouco de sadismo. Então, não se é religioso por via racional, a religião é um lugar de contenção do erótico, do “sonho”.

Se faz amor, então, com quem nos revelou nossa loucura. Depois de todo evento amoroso ou história de amor, nosso eu, ou melhor, nossa parte que governa nós mesmos, nossa racionalidade, o conceito que temos de nós mesmos não é o mesmo doravante. Pois eros transforma. A história de amor transforma, coloca em crise, em um estado de não possessão de nós mesmos, e pede uma regeneração. Nunca se sai de uma história de amor como era antes, porque o amor transforma esse poder, essa potência. E como a vida vive de regeneração, precisa sempre ser transformada. (Marcuse, 1981, p. 62).

A característica do enamoramento é o delírio. Basta ver o que os namorados dizem, para ver que é uma linguagem delirante. Por exemplo, quando alguém termina um namoro e depois de um tempo volta a ver o que escreveu no início do enamoramento logo percebe que era um delírio. O delírio é loucura, e se não delira não se pode enamorar. Não se pode enamorar raciocinando. Claro que há quem faz amor por raciocínio.

Por exemplo, por uma questão econômica, para sair de casa, para ter alguém na cama, ou por outras razões, mas quando se enamora precisa necessariamente delirar. (Fromm, 1971, p. 38). A linguagem dos enamorados é delirante, *gratia verbi*, “sem você o mundo acaba” etc., que não é uma frase racional, mas erótica. O enamoramento é o momento mais perigoso quando se fala de amor, isso porque a alma já não pertence à própria pessoa, mas ao outro que se ama. O outro a possui a alma do enamorado. A despeito, no amor há outra configuração, pois não há mais a possessão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dado o exposto, podemos inferir que, no amor há o governo de si. Não se é mais preso pela paixão, não tendo mais uma condição delirante própria do enamoramento. No amor tem sempre uma sorte de curiosidade, porque o outro não é nunca exaurido da compreensão. O outro continua sendo um segredo, de modo que o outro está sempre escavando o outro, com curiosidade, mas não consegue nunca capturar na inteireza.

Então, o amor é a capacidade de ser aficionado pelo segredo. Por isso, quando a pessoa está enamorada precisa ser um pouco prudente e conservar um pouco da identidade, o que propriamente se é, ou seja, não abrir totalmente a alma, pois a abertura total da alma faz com que depois, quando a pessoa fala, acaba qualquer curiosidade por parte do outro.

É necessário manter um pouco de segredo, mesmo porque na vida se progride. O progresso da vida determina a aquisição das experiências tal que pode fornecer o segredo desconhecido pelo outro e o outro ver a mudança e não deixa capturar, não descobrindo. Se alguém tem o gosto pelo segredo então se pode falar de uma dimensão de amor, que não é afetividade, não é consolação, não é serviço, não é tanto tempo que está junto, mas é o gosto da descoberta do outro. Para tanto, precisa que o outro seja percebido como um outro desde o início. Se o outro não é percebido como outro, seu segredo não interessa ao outro, pois assim o outro possui todo o segredo do outro. Por isso o amor é difícil.

Neste senso, o matrimônio, que é uma “obra de arte”, só o é quando se aprendeu a amar. O matrimônio pode ser comparado à escultura “Moisés” (*Mosè*) do artista renascentista Michelangelo, que continuava a escupir, nunca estando satisfeito, e quando chegou à perfeição pergunta à estátua por que não fala? Então, tinha alguma coisa de segredo naquele mármore. Ou se é capaz disso ou então se deve evitar o matrimônio, e não embarcar no amor, mas permanecer no nível elementar que são as paixões em que não precisa fazer nada, pois nas paixões alguém é presa de outro. Mas o salto grande é passar do enamoramento ao amor e, mais difícil, ao matrimônio, que agrada a espécie em vistas à conservação da espécie.

O amor tem a mesma estrutura da verdade. O que é a verdade? Se eu digo “Deus existe” não digo uma verdade, mas um ato de fé. Que Deus existe pode se tornar uma verdade, todavia, quando se é capaz de negar todas as objeções sobre a existência de Deus, pois se houver uma somente que vence, esta será a vencedora, e a tese de sua existência não funcionará mais. Ou seja, dizer que Deus existe somente é verdade se se é capaz de negar todas as possíveis refutações da existência de Deus. Pois se uma negação apenas resta em pé, esta vence.

Todavia a negações da existência de Deus não são apenas aquelas já definidas na história, mas todos os dias pode nascer uma negação da existência de Deus. Por exemplo, a ciência

produziu diversas, assim como a biologia molecular, a astronomia etc., ou seja, esta é uma guerra infinita. Logo, o amor, por analogia, é guerra na qual se deve vencer todos os adversários que pode ganhar se se o outro abaixar a guarda.

Enfim, o amor não é uma coisa tranquila, não é uma sorte de ataraxia (*Ἀταραξία*) da alma, ou uma espécie de perspectiva de garantia do futuro, nem tampouco uma paixão. Mas o amor é uma guerra, que tem a mesma estrutura da verdade, que deve vencer todas as suas negações. Então, se alguém é capaz de fascinar além de todas as possíveis fascinações, e vise versa, naturalmente, então se pode dizer “te amo”, havendo uma conexão entre as pessoas envolvidas no amor, na relação.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, J. S. **Mitologia Grega**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

DANTAS, A. D. R. **O amor no feminino**: ocultamento ou revelação. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia; Universidade de São Paulo: São Paulo, 2000.

FROMM, E. **A arte de amar**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1971.

LAING, R.D. **O Eu dividido**. 4 ed. Petrópolis, Vozes, 1982.

MARCUSE, H. **Eros e Civilização**. 8 ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

MONTENEGRO, M. A. P. ‘Peri physeos psyches: sobre a natureza da alma no Fedro de Platão’. **Kriterion**. Belo Horizonte, Departamento de Filosofia da UFMG, jul a dez de 2010, v. 122, p. 441-458.

TRABATTONI, F. **Scrivere nell’anima**: verità, dialettica e persuasione in Platone. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1994.

ULLMANN, W. **Escritos sobre teoría política medieval**. Buenos Aires: Eudeba, 2003.

AS IMPLICAÇÕES SOCIAIS E POLÍTICAS DE UMA CIÊNCIA DA CRUZ

D'Artagnan de Almeida Barcelos*

Resumo: O presente artigo investiga as implicações sociais e políticas de uma “Ciência da Cruz” na obra e na experiência de Edith Stein, buscando compreender como em seu pensamento a Mística se articula com o compromisso social e político. Analisando os tratados de Münster, a carta dirigido a Pio XI e os seus chamados *Escritos Espirituais* (principalmente o livro *Ciência da Cruz* e as meditações *Amor pela Cruz e Exaltação da Cruz*), postula-se que essas implicações podem ser resumidas em dois pontos: o empenho destemido por uma ordem social justa e a disponibilidade para oferecer a vida por amor. Donde se conclui que, longe de conduzir a um intimismo alienante e egoísta, a mística steiniana se revela como força de transformação histórica.

Palavras chave: Edith Stein; Fenomenologia; Mística; Política.

Résumé: Le présent article examine les implications sociales et politiques d'une "Science de la Croix" dans l'œuvre et l'expérience d'Edith Stein, en cherchant à comprendre comment, dans sa pensée, la mystique s'articule avec l'engagement social et politique. En analysant les traités de Münster, la lettre adressée à Pie XI et ses *Écrits spirituels* (principalement le livre *La Science de la Croix* et les méditations *Amour pour la Croix et Exaltation de la Croix*), on postule que ces implications peuvent se résumer en deux points: l'engagement intrépide en faveur d'un ordre social juste et la disponibilité à offrir sa vie par amour. On en conclut donc que, loin de conduire à un intimisme aliénant et égoïste, la mystique steinienne se révèle comme une force de transformation historique.

Mots-clés: Edith Stein; Phénoménologie; Mystique; Politique.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Salta aos olhos de quem se aproxima da obra e da biografia de Edith Stein o seu grande interesse por questões sociais e políticas, haja vista o seu envolvimento, desde a juventude, com associações estudantis¹ e, inclusive, com o Partido Social-Democrata

* Graduado e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei (UFJF), graduado em Teologia pelo Instituto de Teologia São José e pelo Centro de Estudos Superiores dos Jesuítas (CES); possui especialização em Filosofia e Direitos Humanos pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) e em Direito Matrimonial Canônico pela Universidade Católica de Santa Catarina (Católica-SC), e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). É presbítero do clero da Arquidiocese de Mariana-MG e professor da Faculdade Dom Luciano Mendes.

A presente investigação foi motivada – além das pesquisas anteriores do autor sobre a Filosofia Política de Edith Stein - pelo tema do VII Simpósio Internacional Edith Stein, realizado entre os dias 29 e 31 de outubro de 2025 em Curitiba-PA: “Experiência e Mística: Cultura e Liberdade”. Alguns esboços do presente artigo, inclusive, foram ali apresentados e debatidos na forma de uma Comunicação Acadêmica.

¹ Grupo Pedagógico, Liga para a Reforma Escolar, Associação Feminina de Estudantes e Associação Prussiana em favor do Voto da Mulher (Stein, 2018, p. 140)

Alemão (SPD)². No campo da investigação científica, a sua terceira publicação filosófica, intitulada *Uma investigação sobre o Estado* e publicada em 1925 trata – em uma evidente continuidade com *Sobre o problema da empatia* (1917) e *Contribuições para a fundamentação filosófica da Psicologia e Ciências do Espírito* (1922) - do tema da ontologia social e política, a partir do recorte temático da questão do Estado.

Todavia, após a sua conversão à fé cristã, observa-se primeiramente – semelhante ao “retiro” de Paulo de Tarso na Arábia após a sua conversão (cf. Gl 1,17-18) - um longo período de silêncio em suas publicações e presença pública e, depois, uma clara mudança nos rumos da sua produção científica para maior interesse por questões pedagógicas e pelo diálogo entre a Fenomenologia e a Filosofia Medieval. Na impossibilidade de abordar aqui a questão complexa da conversão religiosa de Edith Stein³ e dos eventos que envolveram sua vida pessoal entre os anos 1916 e 1922⁴, citamos apenas uma sua correspondência datada de 22 de setembro de 1921 com o amigo polonês, também filósofo e aluno de Husserl, Roman Ingarden, na qual se pode vislumbrar o quanto há de ruptura em todo esse complexo processo existencial:

Relacionar-se comigo através dos meus trabalhos tem seus inconvenientes. Esses trabalhos apareceram em 1918 e 1919. Falando objetivamente, quase não preciso riscar nada. Mas eles são, para mim, como a pele velha abandonada por uma cobra. É melhor não olhar para eles novamente (STEIN, 2002b, p. 720).⁵

Sabemos que, superada a “crise de neoconvertida”, Stein retoma com o artigo *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: ensaio de um cotejo*⁶, publicado em 1929 no Anuário de filosofia e investigação fenomenológica, o seu

² Em novembro de 1918, Stein relata a Roman Ingarden a sua filiação ao Partido Socialdemocrata Alemão (Stein, 2002b, p. 664)

³ Macintyre (2008) aborda em profundidade esta questão – inclusive comparando com o processo de conversão de outros filósofos e sociólogos – nos capítulos 15 e 16 de sua obra de referência sobre Stein. Merece destaque ainda o artigo de Angelika von Renteln (2006) intitulado *Moments in Edith Stein's Years of Crisis, 1918-1922*, publicado na coletânea *Contemplating Edith Stein*; e também o artigo *Edith Stein and "Secretum meum mihi": Are Religious Conversions Necessarily Private?* de Ken Casey (2016).

⁴ Encontramos novamente em Macintyre (2008) uma apurada análise desse período da vida de Edith Stein e dos seus desdobramentos em sua produção científica no capítulo 10, intitulado (na tradução espanhola) “1913-1922: La complejidad de la historia de Stein”.

⁵ “Tomar relación conmigo a través de mis trabajos, tiene sus inconvenientes. Tales trabajos han surgido en 1918 y 1919. Objetivamente hablando, apenas si tengo que tachar algo. Pero son para mí como puede ser para una serpiente su abandonada vieja piel. Lo mejor es no volver a mirarlos”. Este texto e os seguintes que não possuem tradução portuguesa serão apresentados no texto corrente em *tradução nossa*, com o respectivo texto original reproduzido nas notas de rodapé.

⁶ A tradução brasileira desse artigo, realizada por Ursula Anne Mathias, foi publicada em Stein, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2019.

interesse pela produção filosófica e, mesmo após o ingresso no Mosteiro Carmelita de Colônia, produz a obra que é considerada sua obra prima filosófica, *Ser finito e ser Eterno*. Todavia, do ponto de vista da produção científica, o interesse por questões sociais – bastante presente em sua juventude – parece estar ausente⁷. Surgem, portanto, questões importantes com as quais nos ocuparemos no presente trabalho: poderia a adesão à fé cristã afastar um pensador de seu interesse social? O interesse intelectual pelo pelos temas de Ontologia ou de Mística eliminaria completamente o interesse por temas sociais e políticos? Ou ainda, nos valendo de uma expressão steiniana consagrada, quais seriam – se existem - as consequências sociais e políticas de uma Ciência da Cruz?

2. O CONCEITO DE CIÊNCIA DA CRUZ

Ciência da Cruz (*Kreuzeswissenschaft*) é, ao mesmo tempo, o título da obra-prima mística de Edith Stein, e o conceito com o qual podemos resumir a sua própria doutrina espiritual. Trata-se de um termo cunhado para o seu estudo sobre São João da Cruz, publicado na comemoração dos 400 anos de nascimento do grande místico espanhol, doutor da Igreja e companheiro de Santa Teresa de Jesus na reforma carmelitana. Com a clareza conceitual que sempre marcou a sua produção filosófica, Stein nos oferece, já na Introdução da obra, o seu conceito de *Kreuzeswissenschaft* e, de antemão, oferece uma primeira resposta à nossa questão sobre a ligação entre Mística e engajamento político:

Quando falamos em *ciência da cruz*, devemos entender que não se trata de uma ciência no sentido comum da palavra, nem somente de uma teoria, ou um simples sistema de asserções verdadeiras. Tampouco de um sistema formal, fruto do pensamento lógico. Ela é, isto sim, uma verdade já aceita, uma teologia da cruz: *verdade viva real e eficaz, comparável a uma semente que, quando lançada na alma, deita raízes, dando-lhe características especiais e determinando-lhe a conduta. Ela brilha e transparece nas atitudes*⁸. É neste sentido que se fala em *ciência dos santos* e que falamos em *ciência da cruz*. É das características e energias vitais, latentes as profundezas da alma, que nascem a concepção da vida e a perspectiva em que são encarados Deus e o

⁷ Uma amostra eloquente dessa nova orientação da sua pesquisa é o fato de que a sua obra prima de ontologia social e política, *Um estudo sobre o Estado*, não é sequer citada novamente por Stein. Por essa razão, a introdução da edição crítica alemã (Stein, 2006a. p. IX), chama *Eine Untersuchung über den Staat* de “Unbekanntes Werk”, uma obra pouco conhecida e comentada. Marianne Sawicki, editora da edição inglesa, observa, na mesma direção, que “Este tratado sobre política foi totalmente ignorado quando publicado pela primeira vez em 1925. E busca-se em vão por citações ou críticas dele na literatura acadêmica da época” (apud. Stein, 2006b).

⁸ Essa ideia chave de que a contemplação do Crucificado ou o seguimento de Jesus Cristo deve transformar a vida do seu discípulo aparece constantemente em toda a obra *Ciência da Cruz*. Por exemplo: Stein, 2002a, p.14; 19-20; 23; 94; 111; 156-157.

universo; podendo dessa maneira ser caracterizadas e sintetizadas numa teoria. (Stein, 2002a, p.11-12)

A Ciência da Cruz – e, portanto, a mística cristã – não se relaciona com a verdade da mesma forma que as ciências em geral, pois se trata de uma Teologia da Cruz, que coloca a pessoa livre em relação com uma “verdade viva real e eficaz”, que imprime na alma da pessoa características especiais, as quais se tornam transparentes em suas atitudes. Portanto, como em toda a mística cristã autêntica, aqui não há espaço para espiritualismos individualistas e egoístas, na linha do que afirma exaustivamente o Novo Testamento: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é mentiroso; pois quem não ama o seu irmão, a quem vê, não poderá amar a Deus, a quem não vê. (1Jo 4,20; cf. também Tg 2,8; Mt 5,43-44; Cl 3,12-15)

No entanto, a questão que nos interessa no presente trabalho não se refere apenas ao testemunho cristão individual no seu contexto familiar e comunitário - o que já seria relevante – pois queremos descobrir se existem e quais são as consequências sociais e políticas de uma Ciência da Cruz. E tudo isso, não genericamente a partir da Teologia Bíblica ou Sistemática; mas, precisamente, a partir do pensamento de Edith Stein. Em outras palavras, estamos em busca das implicações sociais e políticas da mística steiniana, a qual – conforme afirmamos – pode ser sintetizada na sua noção de Ciência da Cruz.

E para realizá-lo - por óbvio - precisaremos considerar os escritos steinianos que sucederam a sua conversão à fé cristã. Nesse sentido, concentraremos nossa atenção nos Tratados de Münster; nos seus Escritos Espirituais⁹ - principalmente no livro *Ciência da Cruz* e nas meditações *Amor pela Cruz e Exaltação da Cruz* - e, particularmente, na sua carta dirigida ao Papa Pio XI em 1933.

3. TEMAS SOCIAIS E POLÍTICOS NOS TRATADOS DE MÜNSTER

No curto período (fevereiro de 1932 a março de 1933) em que lecionou no Instituto de Pedagogia Científica de Münster, Edith Stein produziu – para fundamentar as suas aulas – o que pode ser considerado um Tratado de Antropologia Filosófica, intitulado *A*

⁹ Com a descrição genérica de “Escritos Espirituais” nos referimos, fundamentalmente, ao amplo e diversificado conjunto de livros, artigos e meditações reunidos no V volume das Obras Completas em Espanhol (Stein, 2014).

estrutura da Pessoa Humana, e preparou os primeiros esboços de um tratado de Antropologia Teológica, que seria publicado com o título *O que é Homem*.

Na obra que pode ser considerada uma síntese de sua antropologia filosófica, ela aborda o tema da antropologia como fundamento de uma Pedagogia e prática educativa que levem a sério sua tarefa de forma seres humanos (Stein, 2003, p. 562). Ali, portanto, os temas sociais, aparecem precisamente no contexto de uma antropologia filosófica e tendo com primeiras leitoras as suas alunas de pedagogia. No capítulo VII de *Der Aufbau der menschlichen Person*, intitulado *O ser social da pessoa*, Stein - depois de esclarecer os conceitos de atos sociais, relações sociais e estruturas sociais - concentra sua atenção no tema dos *tipos sociais* e na análise das noções de *povo* e da *pertença a um povo*. Conforme o próprio título da obra e o título do capítulo parecem indicar, a análise steiniana é toda concentrada na pessoa humana, que compartilha com os demais seres humanos uma estrutura humana semelhante, mas que é também portadora de características únicas e irrepetíveis. Ou seja, nesse ponto a filósofa se afasta, ao mesmo tempo, de concepções coletivistas e individualistas. Talvez possamos colher uma amostra de sua reflexão na sua conclusão da análise dos tipos sociais:

Dessa maneira, as reflexões que vimos realizando nos permitem compreender que, na base de toda formação social de tipos, já se encontra, na qualidade de “disposição inata”, o ser humano, criado de modo individual e pessoal, como um ser que, em razão de sua origem, já constitui um certo tipo distinto dos demais. Essa índole típica nos é compreensível como a índole típica da família e, talvez, da estirpe (se por estirpe entendermos uma comunidade de linhagem mais ampla)¹⁰. (Stein, 2003, p.725)

O texto que foi conservado do que seria uma obra steiniana de antropologia teológica, publicado somente em 1994 com o título *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie* (O que é o homem? Uma antropologia teológica), consiste, na verdade, apenas em um esboço, ou melhor uma resenha de textos do Magistério Eclesiástico, que tinham o objetivo de fundamentar as suas aulas de antropologia teológica. As quais nunca foram ministradas em função do acirramento da perseguição aos judeus por parte dos nazistas. O que encontramos ali, portanto, no que diz respeito aos temas sociais e políticos, não é propriamente uma reflexão de Edith Stein, mas uma resenha da Doutrina

¹⁰“De esta manera, las reflexiones que venimos efectuando nos permiten comprender que en la base de toda formación social de tipos ya se encuentra, en calidad de “disposición innata”, el ser del hombre, creado individual y personal, como un ser que ya constituye en razón de su procedencia un cierto tipo separado de los demás. Esta índole típica nos resulta comprensible como la índole típica de la familia, y quizá de la estirpe (si por estirpe entendemos [29] una comunidad de linaje más amplia).”

Social da Igreja no magistério contemporâneo a ela¹¹. Isso demonstra a sua atitude de adesão plena ao ensinamento da Igreja Católica e expressa o seu esforço de formar as suas jovens alunas de pedagogia na doutrina cristã sobre os temas sociais. De qualquer forma, essa sua resenha didática nos apresenta, primeiramente, uma série de textos sobre a “desigualdade de bens e a propriedade individual” (Stein, 2003, p. 776-777), os quais poderiam, inclusive, causar certa estranheza aos nossos contemporâneos, mas que fazia sentido na crítica necessária ao marxismo leninista. Outrossim – seguindo de perto o ensinamento de Leão XIII – ela apresenta igualmente o que podemos chamar de crítica ao capitalismo liberal. Em suas palavras:

Entre as verdades que a doutrina da fé afirma como absolutamente válidas para cada pessoa, encontram-se também algumas declarações sobre o ser social do homem. Uma série de encíclicas de Leão XIII enfrentam as teorias individualistas e socialistas acerca do Estado e da sociedade, afirmando que os homens, por natureza, nasceram para a vida em sociedade; que o chamado contrato social é uma pura ficção e não é capaz de conceder ao poder civil a força, a dignidade e a firmeza de que necessita para a tutela do Estado e o bem comum dos cidadãos. Somente se a autoridade estatal provém de Deus, então a autoridade humana terá poder e prestígio suficientes¹². (Stein, 2003, p. 776-777)

4. AS IMPLICAÇÕES SOCIAIS E POLÍTICAS DE UMA CIÊNCIA DA CRUZ

Não tendo encontrado resposta suficiente para a questão da relação entre mística e política nos escritos de Münster, consideraremos agora, além da Carta selada a Pio XI, o conjunto dos seus chamados Escritos Espirituais, que compõem o V volume das Obras Completas em Espanhol, com destaque para o livro *Ciência da Cruz* (Stein, 2002a) e as meditações

¹¹ A própria Stein, explica objetivamente as circunstâncias da redação e o método de que se valeria nessa obra. Sobre o método, ela afirma: “Como devia ocupar-me, de modo puro e simples, da doutrina da fé, ative-me essencialmente às definições dogmáticas. As opiniões teológicas foram apresentadas apenas quando as formulações dogmáticas, por serem excessivamente concisas, mostravam ser conveniente oferecer uma explicação. As explicações filosóficas são introduzidas somente quando os dogmas utilizam termos técnicos da filosofia, cuja compreensão é tida como pressuposta”. No texto espanhol: “Puesto que tenía que ocuparme pura y llanamente de la doctrina de la fe, me atuve esencialmente a las definiciones dogmáticas. Las opiniones teológicas las aduje únicamente, cuando las formulaciones dogmáticas, por ser excesivamente concisas, hacían ver que era conveniente ofrecer una explicación. Las aclaraciones filosóficas las presento únicamente, cuando en los dogmas se utilizan tecnicismos filosóficos, cuya comprensión se da por sentada”. (Stein, 2003, p. 766)

¹² “Entre aquellas cosas que la doctrina de la fe afirma como absolutamente vigentes para cada persona, se encuentran además algunas declaraciones sobre el ser social del hombre. Una serie de encíclicas de León XIII hacen frente a teorías individualistas y socialistas acerca del Estado y de la sociedad, y afirman que los hombres, por naturaleza, han nacido para la sociedad; que el denominado contrato social es pura ficción y no es capaz de otorgar al poder civil tanta fuerza, dignidad y firmeza cuanto requieren la tutela del Estado y el bien común de los ciudadanos. Tan sólo si la autoridad estatal dimana de Dios, entonces la autoridad humana tendrá suficiente poder y prestigio”.

Amor pela Cruz: alguns pensamentos por ocasião da festa do santo padre João da Cruz e Exaltação da Cruz (Stein, 2004a, p. 621-626; 631-634). Nesse conjunto de obras e, em última instância no conjunto da doutrina espiritual de Edith Stein, encontramos uma abordagem bastante unitária, que parte da experiência de uma jovem filósofa neoconvertida encantada com a vida beneditina e o Movimento Litúrgico nascente e que mergulha progressivamente na espiritualidade do Carmelo Teresiano.

Na impossibilidade de expor os pormenores de uma referência bibliográfica tão extensa e apoiados na referida unidade da doutrina espiritual steiniana, bem como na sua rigorosa coerência existencial, postulamos uma síntese da relação entre Mística e Política em Edith Stein ou – como preferimos – das consequências sociais e políticas de uma Ciência da Cruz em dois pontos: a) empenho destemido por uma ordem social justa e b) disponibilidade para a oferta da vida por amor.

a) empenho destemido por ordem social justa

Embora estivesse marcada pela linguagem teológica de seu tempo, que insistia na noção de satisfação vicária (Stein, 2004, p.623-625), a doutrina espiritual steiniana não dá espaço a nenhuma forma de fatalismo conformista diante das injustiças presentes no mundo. Mesmo quando convida o seu leitor a carregar a Cruz com Cristo, ela esclarece que o sentido da *Via Crucis* – e, portanto, o sentido místico para o sofrimento – é retirar o peso do mundo:

O peso da cruz que Cristo carregou é a corrupção da natureza humana com todas as suas consequências de pecado e sofrimento, com as quais a humanidade castigada está abatida. Retirar do mundo esse fardo, esse é o sentido da *Via Crucis*. O retorno da humanidade libertada ao coração do Pai celestial e a adoção como filhos adotivos é um dom gratuito da graça, do amor todo misericordioso¹³. (Stein, 2004, p. 623)

O seu posicionamento mais ousado, acompanhado das respectivas razões teológicas e políticas, entretanto, está presente na carta que a fiel católica, então professora de Filosofia em Münster, dirigiu ao Papa Pio XI datada de 12 de abril de 1933, na qual

¹³ “El peso de la cruz, que Cristo ha cargado, es la corrupción de la naturaleza humana con todas sus consecuencias de pecado y sufrimiento, con las cuales la castigada humanidad está abatida. Sustraer del mundo esa carga, ése es el sentido del vía crucis. El regreso de la humanidad liberada al corazón del Padre celestial y la adopción como hijos adoptivos es un don gratuito de la gracia, del amor omnimisericordioso”.

manifesta sua posição – diferente da posição adotada pela diplomacia vaticana¹⁴ – de que a Igreja Católica teria o dever moral de denunciar os horrores realizados na Alemanha nazista já no ano de 1933. Para não nos alongarmos demasiadamente, citamos aqui apenas as suas exortações mais contundentes:

Santo padre, [...] há algumas semanas temos visto acontecer na Alemanha fatos que zombam de qualquer senso de justiça e humanidade, sem falar no amor ao próximo. Ao longo de anos, os líderes do Nacionalsocialismo pregaram o ódio aos judeus. Agora que eles tomaram o poder do governo em suas mãos e armaram seus apoiadores – entre os quais há criminosos comprovados – essa semente de ódio germinou. [...] Tudo o que aconteceu e continua a acontecer, dia após dia, é produzido por um governo que se autodenomina “cristão”. Há semanas, não apenas os judeus, mas também milhares de fiéis católicos na Alemanha e – creio – em todo o mundo, esperam e confiam que a Igreja de Cristo levantará sua voz para acabar com esse abuso do nome de Cristo. Essa idolatria da raça e da autoridade do Estado, que diariamente se impõe à consciência pública através do rádio, não é uma verdadeira heresia? A tentativa de aniquilar o sangue judeu não é uma afronta à sagrada humanidade de Nosso Salvador, à Santíssima Virgem e aos Apóstolos? Tudo isso não é diametralmente oposto à conduta de nosso Senhor e Salvador, que mesmo na cruz orou por seus perseguidores? [...]. Todos nós, que somos filhos fiéis da Igreja e observamos de olhos abertos as condições dominantes na Alemanha, tememos o pior para o prestígio da Igreja, se o silêncio continuar. (Stein, Apud Fermín, 2003, p. 29-31)¹⁵

A nosso juízo, esse corajoso posicionamento de Edith Stein não deve ser lido como um ato heroico isolado – o qual ela própria nunca supervalorizou – mas simplesmente como a consequência necessária de fé em Jesus Cristo, que convoca os seus seguidores a amar ao próximo como a si mesmo (cf. Mt 22,39), e - mais ainda - a amá-los *como ele próprio os amou* (cf. Jo 13,34), ou seja, ofertando a vida por amor (cf. Jo 15,13). Os Apóstolos, seus primeiros exegetas, compreenderam bem a transcendência desse ensinamento: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não

¹⁴ Sobre o tema assaz complexo da relação entre o Vaticano e o Nacionalsocialismo, pode se obter algum aprofundamento a partir das obras: Guasco, 2012; Riebling, 2018; Thomas, 2013; e, particularmente, sobre a relação entre Edith Stein e o nazismo em: Bello; Chenu, 2005.

¹⁵ “12 de abril de 1933;/Santo Padre!/[...] Desde hace semanas vemos que suceden en Alemania hechos que constituyen una burla a todo sentido de justicia y humanidad, por no hablar del amor al prójimo. Durante años, los líderes del nacionalsocialismo han estado predicando el odio a los judíos. Ahora que tomaron el poder gubernamental en sus manos y armaron a sus partidarios –entre los cuales hay elementos probadamente criminales–, esta semilla de odio ha germinado. [...] Todo lo que ocurrió y sigue ocurriendo día tras día es producido por un gobierno que se autodenomina “cristiano”. Desde hace semanas, no sólo los judíos, sino también miles de fieles católicos de Alemania y – creio – de todo el mundo, esperan y confían en que la Iglesia de Cristo alce su voz para poner fin a este abuso del nombre de Cristo. ¿No es esta idolatría de la raza y la autoridad del Estado que se impone diariamente a la conciencia pública a través de la radio una verdadera herejía? ¿No es este intento de aniquilar la sangre judía una afronta a la sagrada humanidad de nuestro Salvador, a la santísima Virgen y a los apóstoles? ¿No se opone diametralmente todo esto a la conducta de nuestro Señor y Salvador, quien incluso en la cruz oró por sus perseguidores? [...] Todos nosotros, que somos fieles hijos de la Iglesia y observamos las condiciones imperantes en Alemania con los ojos abiertos, tememos lo peor para el prestigio de la Iglesia si el silencio se prolonga por más tiempo. [...]”.

ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar” (1Jo 4,20); e ainda “como o corpo sem o sopro da vida é morto, assim também é morta a fé [cristã] sem obras. (Tg 2,26)

A professora Stein, ainda antes de seu ingresso no Carmelo de Colônia, tendo já a alma plasmada pela escuta da Palavra de Deus e pela oração, compreendeu que era necessário se posicionar diante das injustiças cometidas pelo Governo Nacional-socialista e, como filha da Igreja, pede com veemência à autoridade eclesial suprema que também se posicione. Daí podemos apreender que uma primeira implicação social e política de uma mística da Cruz consiste no posicionamento destemido contra toda forma de injustiça, particularmente contra os povos perseguidos injustamente. No léxico da Teologia da Libertação (cf. p.ex. Sobrino, p. 1994; Vigil, 2007), afirmou-se exaustivamente que a fé no Cristo crucificado implica necessariamente no empenho por “descer da cruz os povos crucificados”. O pensamento e a vida de Edith Stein parecem apontar na mesma direção, ensinando-nos que uma fé cristã autêntica não pode se perder em intimismos egoístas e alienantes, mas implica na denúncia profética de todo tipo de injustiça, como aliás, já cantara o salmista judeu: “[...] jamais os perfumes dos ímpios sejam usados na minha cabeça!” (Sl 140,5b)

Alguns anos depois, já vivendo no Carmelo, Stein escreve uma espécie de autobiografia, com a intenção corrigir a imagem distorcidas dos judeus propagada pela ideologia nazista. Em suas próprias palavras:

Os programas de governo e os discursos dos novos detentores do poder deram a resposta. Como uma imagem refletida em um espelho côncavo, uma caricatura assustadora dos judeus é projetada nesses programas e discursos. Talvez ela tenha sido desenhada com base em alguma convicção honesta. Talvez ela até corresponda a traços de alguns modelos vivos. Mas a “condição judaica” é necessariamente uma consequência direta do “sangue judeu”? [...] O que escrevo nestas páginas não tem a pretensão de ser uma apologia do judaísmo [...]. Pretendo simplesmente descrever, com toda simplicidade, o que eu conheço da condição judaica (Stein, 2018, p. 12-13).

Rachel Brenner, na obra *Resistência ante el Holocausto*, interpreta essa atitude de Stein – em paralelo a atitudes semelhantes de Simone Weil, Anne Frank e Etty Hillesum - como “um ato de resistência intelectual”:

De maneira especial, as obras autobiográficas dessas quatro mulheres demandam nossa atenção, convidando-nos a considerar a introspecção como

uma forma de resistência. Suas autobiografias afirmam a individualidade e a personalidade submetidas a um terror que busca sua desumanização, e são uma resposta à perseguição nazista (Brenner, 2005, p. 15).¹⁶

De nossa parte, no que se refere a Edith Stein, preferimos falar em uma forma peculiar – tipicamente cristã – de resistência ao regime Nacional-socialista (Barcelos, 2022, p. 121-131). A qual inclui, na mesma proporção do empenho ousado para combater a injustiça, a aceitação resignada – não conformista – de todas as consequências nefastas, confiando na força do Amor escatologicamente vitorioso de Deus, que triunfa misteriosamente por meio da Cruz de Jesus Ressuscitado. Tudo isso que poderia parecer contraditório, consiste, na verdade, na segunda implicação social e política de uma Ciência da Cruz: a disponibilidade pessoal para, em qualquer circunstância – mesmo em uma perseguição política – oferecer a vida por amor.

b) disponibilidade para oferecer a vida por amor

Como sabemos, foi justamente no contexto de acirramento da perseguição nazista aos judeus que a filósofa, tendo a possibilidade de procurar uma fuga da Alemanha nazista, confirma o seu discernimento para ingressar no mosteiro carmelitano. Em um breve texto autobiográfico intitulado *Como cheguei ao Carmelo de Colônia*, ela descreve retrospectivamente, essa sua tomada de decisão:

[...] agora me ficava bem claro que mais uma vez Deus pesava sua mão sobre seu povo e que o destino deste povo era também o meu [...]. Eu falava interiormente com o Salvador e lhe manifestava a minha ciência de que era a sua cruz que o povo judeu começava a carregar. *A maioria das pessoas não compreenderia isso, mas quem compreendesse devia aceitar essa cruz de bom grado em nome de todos.* Eu queria aceitá-la, mas ele devia mostrar-me como fazê-lo. Quando terminou a oração, tive a convicção íntima de ter sido atendida. Contudo, eu não sabia ainda em que consistia esse carregar a cruz (Stein, 2018, p. 314-315, grifo nosso).

Quem deseja seguir a Jesus Cristo deve estar disposto a tomar a cada dia a sua Cruz e caminhar com ele: eis o ponto central da cristologia dos Evangelhos Sinóticos (cf. Mc 8, 27-38; Mt 16,13-28; Lc 9,18-27) e, de um modo geral, de todo o Novo Testamento. Esse

¹⁶ “De modo especial reclaman nuestra atención las obras autobiográficas de estas cuatro mujeres, invitándonos a considerar la introspección como forma de resistencia. Sus autobiografias afirman la individualidad y la personalidad sometidas a un terror que pretende su deshumanización, y son una respuesta a la persecución nazi”.

ponto forte da mensagem de Jesus e da mística de São João da Cruz, a filósofa carmelita assimilou e ensinou com verdadeira eloquência:

Hoje, mais do que nunca, a cruz se apresenta como um sinal de contradição. Os seguidores do Anticristo a ultrajam muito mais do que os persas quando roubaram a cruz. Desonram a imagem da cruz e se esforçam ao máximo para arrancá-la do coração dos cristãos. E muito frequentemente conseguem, até mesmo entre aqueles que, como nós¹⁷, um dia fizeram voto de seguir a Cristo carregando a cruz.

Por isso, hoje o Salvador nos olha com seriedade, examina-nos e pergunta a cada uma de nós: “Queres permanecer fiel ao Crucificado? Pensa bem! O mundo está em chamas; o combate entre Cristo e o Anticristo irrompeu abertamente. Se decidires por Cristo, isso pode te custar a vida¹⁸. (Stein, 2004a, p. 632)

Na meditação de título desconcertante *Amor pela Cruz*, na qual convida seus leitores à disposição de sofrer por expiação, ela esclarece que esse seu Amor à Cruz não se confunde com qualquer tipo de sadomasoquismo, o qual - além de patológico - é miseravelmente auto referencial:

E a busca do sofrimento como satisfação perversa pela dor é algo muito diferente da vontade de sofrer por expiação. Não se trata de uma aspiração espiritual, mas de um desejo sensível – e não é melhor que as outras paixões, sendo muito pior por ir contra a natureza¹⁹. (Stein, 2004a, p. 624)

Essa disposição pessoal para carregar a Cruz e oferecer a vida por amor, entretanto só é possível a quem tem uma visão espiritual dos acontecimentos históricos:

Somente pode aspirar à expiação aquele que tem os olhos do espírito abertos ao sentido sobrenatural dos acontecimentos do mundo; isso é possível apenas para os homens em quem habita o Espírito de Cristo, que, como membros da

¹⁷ A meditação intitulada *Exaltação da Cruz* foi escrita, por ocasião da Festa da Exaltação da Santa Cruz (14/11/1939), para as religiosas do Mosteiro Carmelita de Echt na Holanda, por isso a referência de Stein aos votos religiosos de pobreza, obediência e castidade.

¹⁸ “Hoy más que nunca la cruz se presenta como un signo de contradicción. Los seguidores del Anticristo la ultrajan mucho más que los persas cuando robaron la cruz. Deshonran la imagen de la cruz y se esfuerzan todo lo posible para arrancar la cruz del corazón de los cristianos. Y muy frecuentemente lo consiguen, incluso entre los que, como nosotras, hicieron un día voto de seguir a Cristo cargando con la cruz. Por eso hoy el Salvador nos mira seriamente y examinándonos, y nos pregunta a cada una de nosotras: ¿Quieres permanecer fiel al Crucificado? ¡Piénsalo bien! El mundo está en llamas, el combate entre Cristo y el Anticristo ha estallado abiertamente. Si te decides por Cristo, te puede costar la vida”.

¹⁹ “Y la búsqueda del sufrimiento como satisfacción perversa por el dolor es algo muy distinto de la voluntad de sufrir por expiación”. No se trata de una aspiración espiritual, sino de un deseo sensible y no mejor que las otras pasiones, sino mucho peor por ir contra natura”.

Cabeça, encontram n'Ele a vida, a força, o sentido e a direção²⁰. (Stein, 2004a, p. 624)

Todavia, quem oferecer a vida por amor encontra segundo Stein – por mais contraditório que possa parecer à razão ilustrada – uma profunda e verdadeira alegria:

Ajudar Cristo a carregar a cruz proporciona uma alegria forte e pura, e aqueles que podem e devem - os construtores do Reino de Deus - são os autênticos filhos de Deus. Portanto, a preferência pelo caminho da cruz não significa nenhuma rejeição ao fato de a Sexta-feira Santa já ter passado e a obra da redenção estar consumada. [...] Sofrer e ser feliz no sofrimento, estar na terra, percorrer os caminhos sujos e duros desta terra e ainda reinar com Cristo à direita do Pai; com os filhos deste mundo rindo e chorando, e com os coros de anjos cantando ininterruptamente louvores a Deus: esta é a vida do cristão até o dia em que irromper a aurora da eternidade²¹. (Stein, 2004a, 624-625, grifo nosso)

Em poucas palavras, a partir de uma experiência mística de encontro na fé com Cristo Crucificado uma pessoa se descobre amada por Deus e, a partir da experiência desse amor, a própria vida – em todas as suas dimensões - ganha sentido. Dessa forma, o próprio sofrimento ganha sentido enquanto sofrimento por amor – na linguagem da Mística, sofrimento unido a Cristo – e pode ser, sim, ocasião de alegria para quem sofre por amor. Se a nossa reflexão sobre Teologia Mística, que discorre nos umbrais do Mistério e, portanto, em um plano de reflexão que certamente apresentará dificuldades de compreensão a algum pensador que não partilhe da fé cristã e, particularmente, da fé cristã católica. Curiosamente, diante do mesmo fenômeno da perseguição nazista, pensadores que refletiram a partir de um ponto de partida empírico, chegaram a conclusões semelhantes às de Stein no tocante ao sentido da vida diante do sofrimento. Certamente, o exemplo mais emblemático é o de Viktor Franklin, o psicólogo no campo de concentração. Nas suas palavras:

Ouso dizer que nada no mundo contribui tão efetivamente para a sobrevivência, mesmo nas piores condições, como saber que a vida da gente tem um sentido. Há muita sabedoria nas palavras de Nietzsche: "Quem tem por que viver suporta quase todo como." Nestas palavras eu vejo um lema válido

²⁰ “Sólo puede aspirar a la expiación quien tiene abiertos los ojos del espíritu al sentido sobrenatural de los acontecimientos del mundo; esto resulta posible sólo en los hombres en los que habita el Espíritu de Cristo, que como miembros de la Cabeza encuentran en El la vida, la fuerza, el sentido y la dirección”.

²¹ “Ayudar a Cristo a llevar la cruz proporciona una alegría fuerte y pura, y aquellos que puedan y deban, los constructores del Reino de Dios, son los auténticos hijos de Dios. De ahí que la preferencia por el camino de la cruz no signifique ninguna repugnancia ante el hecho de que el Viernes Santo ya haya pasado y la obra de redención haya sido consumada. [...] Sufrir y ser felices en el sufrimiento, estar en la tierra, recorrer los sucios y ásperos caminos de esta tierra y con todo reinar con Cristo a la derecha del Padre; con los hijos de este mundo reír y llorar, y con los coros de los ángeles cantar ininterrumpidamente alabanzas a Dios: esta es la vida del cristiano hasta el día en que rompa el alba de la eternidad”.

para qualquer psicoterapia. Nos campos de concentração nazistas poder-se-ia ter testemunhado que aqueles que sabiam que havia uma tarefa esperando por eles, tinham as maiores chances de sobreviver. Outros autores de livros sobre campos de concentração chegaram à mesma conclusão assim como investigações psiquiátricas sobre acampamentos com prisioneiros de guerra no Japão, Coreia do Norte e Vietnã do Norte (Frankl, 2009, p. 129).

O fundador da Logoterapia, inclusive, chega a afirmar, em um tom tão ousado como o de Stein, que o “sofrimento de certo modo deixa de ser sofrimento no instante em que encontra um sentido, como o sentido de um sacrifício” (Frankl, 2008, p. 137). E essa é, sem dúvida, uma das potencialidades supremas da liberdade humana: diante do sofrimento inevitável, escolher sofrer com sentido ou, em linguagem cristã, sofrer com amor e por amor, pois “a liberdade interior (*geistig*) do ser humano, a qual não se lhe pode tirar, permite-lhe até o último suspiro configurar a sua vida de modo que tenha sentido” (Frankl, 2008, p. 89).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do breve percurso de reflexão que percorremos nesse artigo – no qual optamos por dar voz aos próprios textos steinianos, cotejando algumas referências bíblico-teológicas e indicando os estudos críticos mais relevantes – fica muito claro que a mística de Edith Stein não é alienada nem alienante, ou seja, uma Ciência da Cruz tem, sim, implicações sociais e políticas.

É verdade que, após a sua conversão à fé cristã católica, a pesquisa científica da jovem aluna de Husserl ganhou uma nova orientação²², na qual os temas sociais e políticos, bastante presentes em um primeiro momento, agora parecem ser deixados em um segundo plano. Entretanto, isso não significa que ela enxergue a sua conversão como uma ruptura com o seu caminho anterior e muito menos considere que seja permitido a um cristão enveredar-se por intimismos egoístas. O que acontece – e essa é a tese que postulamos – é que Stein vive, primeiramente, uma fase de assimilação existencial da graça divina que

²² Ainda sobre esta nova orientação da pesquisa científica de Edith Stein após a sua conversão, sem dúvida, o texto em que ela aborda mais ampla e diretamente a questão é o prólogo do *Ser Finito e Ser Eterno* (Stein, 2007, p. 604-606), no qual a filósofa abre o texto de seu *Opus Magnum* com a expressão mais humilde e enganadora/irônica: “Este livro foi escrito por uma principiante e para principiantes. A autora, em uma idade na qual outros poderiam pretender o título de mestres, foi obrigada a recomençar o seu caminho [...] Havia encontrado o caminho de Cristo e de sua Igreja [...]. (Stein, 2007, p. 604. Grifo nosso). Texto espanhol: “Este libro ha sido escrito por una principiante para principiantes. La autora, a una edad en que los demás podrían pretender el título de maestro, estaba obligada a volver a comenzar su camino [...] Había encontrado el camino a Cristo y a su Iglesia [...]”.

recebeu no encontro com Cristo e na celebração dos sacramentos da iniciação cristã e, na sequência, constrói passo a passo um novo caminho de reflexão filosófica, motivado pelos novos temas descobertos na doutrina cristã, bem como, por sua ocupação profissional como docente em Espira e Münster, considerando que não logrou alcançar espaço na docência universitária na Alemanha da década de 1920 e 1930, em função de sua condição de mulher.

Não se pode negar que nessa segunda etapa de sua produção filosófico-teológica, Stein dá maior ênfase ao que se poderia chamar *de dimensão vertical da fé cristã* e que diz respeito ao caminho da união de uma alma com Deus através da oração, no seguimento de Jesus Cristo. Entretanto – como já afirmamos – isso não significa negação do que poderíamos chamar de *dimensão horizontal da fé cristã* e que se refere ao imperativo do amor ao próximo com os seus desdobramentos sociais e políticos. Trata-se apenas de uma ênfase diversa.

Todavia, a eclosão do nacionalsocialismo na Alemanha da década de 1930 foi a oportunidade – um tanto trágica na verdade - para que Edith Stein, por um lado, se posicionasse politicamente e, por outro, assimilasse em sua doutrina espiritual os dois pontos cardeais a partir dos quais nos aprouve relacionar Mística e Política no seu pensamento: o empenho destemido por ordem social justa e a disponibilidade para oferecer a vida por amor. Não se trata, na verdade, de nenhum ineditismo, mas simplesmente da assimilação conceitual e existencial do mandamento do amor cristão, com as suas consequências comunitárias, sociais e políticas.

A mesma filósofa-teóloga-mística que luta por uma ordem social justa e faz tudo o que está ao seu alcance para *descer o povo judeu da cruz* que lhe é imposta pelo governo nacionalista, diante do acirramento das perseguições injustas, encontra um sentido radical para sua vida, diante do qual é capaz de enfrentar o sofrimento injusto, oferecendo, com alegria e paz interior, a própria vida no martírio por amor, unida a Cristo Crucificado, conforme ela própria “poetizou”:

O que é a cruz?
 O sinal da mais profunda ignomínia.
 Aquele que a toca é expulso da sociedade humana.
 Os que antes o louvavam
 agora dele se afastam, espantados, e já não o reconhecem.
 Diante dos inimigos, encontra-se desprotegido.

Na terra nada mais lhe resta
senão dores, tormento e morte.

O que é a cruz?
O sinal que nos mostra o céu.
Ergue-se acima do pó e do vapor da terra
e se eleva à luz límpida.
O que os homens podem receber, deixa:
abre as mãos e ajusta-te à cruz;
então ela te levará para o alto,
à luz eterna.

Olha para a cruz:
ela estende o seu madeiro transversal
como alguém que abre os braços,
como se quisesse abraçar o mundo inteiro:
vinde todos vós que estais cansados e sobrecarregados,
também vós que gritais: “crucifica-o”.
Esta é a imagem de Deus, que empalideceu na cruz.

Ela ascende ao céu desde o fundo da terra,
assim como aquele que subiu ao céu,
e a cruz deseja elevar a todos consigo.
Abraça tu a cruz, e assim terás aquele
que é o caminho, a verdade e a vida.
Se levas a tua cruz, ela te levará também,
e se transformará para ti em felicidade²³. (Stein, V, p. 782-785)

6. REFERÊNCIAS

BARCELOS, D'Artagnan de Almeida. **A filosofia política de Edith Stein**. 2022. 159f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas, Faculdade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/14682>. Acesso em: 31 out. 2025.

BELLO, A.; CHENAUX, P. (org.) **Edith Stein e il Nazismo**. Roma: Città Nuova, 2005.

BERKMAN, Joyce Avrech (org). **Contemplating Edith Stein**. Indiana: Notre Dame, 2006.

FRANKL, E. Viktor. **A presença ignorada de Deus**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007. 10ª ed.

²³ ¿Qué es la cruz?/ El signo de la más profunda ignominia./ El que lo toca es expulsado de la sociedad humana./ Los que en otro tiempo le alababan/ ya se apartan de él espantadizos y no le conocen más./ Ante los enemigos se halla desprotegido./ En la tierra no le queda nada/ sino dolores, tormento y muerte.

¿Qué es la cruz?/ El signo que nos muestra el cielo./ Se eleva sobre el polvo y vaho de la tierra/ y se alza a la límpida luz./ Lo que pueden recibir los hombres, déjalo:/ abre las manos y ajústate a la cruz:/ entonces te lleva hacia arriba/ a la luz eterna

Mira a la cruz:/ Ella extiende su travesaño/ como uno que abre sus brazos/ como si quisiera abarcar el mundo entero:/ venid todos los que estáis cansados y agobiados,/ también vosotros, que me gritáis: "crucifícalo"./ Esta es la imagen de Dios, que quedó palidecida en la cruz.

Asciende al cielo desde el fondo de la tierra/ igual que él que subió al cielo,/ y la cruz quisiera elevar a todos consigo./ Tú abraza la cruz, así le tienes a él/ que es verdad, camino y vida./ Si llevas tu cruz, así te lleva ella a ti/ y se convertirá para ti en felicidad.

BELLO, A.; CHENAUX, P. (org.). **Em busca de sentido**: Um psicólogo no campo de concentração. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis, Vozes, 2009. 28ª ed.

GUASCO, Alberto. **Pio XI, la Chiesa e il fascismo**: Un itinerario di rilettura. Annali di storia dell'educazione, Brescia, v. 19, pp. 87-105, 2012. Disponível em <http://www.bs.unicatt.it/ase/Annali/indice/2012-19.pdf>. Acesso em 11 nov. 2025

MACINTYRE, Alasdair. **Edith Stein**: a philosophical prologue 1913-1922. Maryland: Rowman & Littlefield, 2006.

RIEBLING, Mark. **O papa contra Hitler**: a guerra secreta da Igreja contra o nazismo. Rio de Janeiro: Leya, 2018.

SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina**: esboço a partir do seguimento de Jesus histórico. Petrópolis: Vozes, 1983.

SOBRINO, Jon. **Jesus na América Latina**: seu significado para a fé e a cristologia. São Paulo/Petrópolis, Loyola/Vozes, 1985.

SOBRINO, Jon. **O Princípio Misericórdia**: descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994.

STEIN, Edith. **A Ciência da Cruz**. São Paulo: Loyola, 2002a.

STEIN, Edith. **An Investigation Concerning the State**. Washington D. C.: ICS Publications, 2006b. Edição do Kindle.

STEIN, Edith. **Eine Untersuchung über den Staat**. Freiburg: Herder, 2006a.

STEIN, Edith. **Obras completas I**: Escritos autobiográficos y cartas. Burgos: Monte Carmelo, 2002b.

STEIN, Edith. **Obras completas IV**: Escritos antropológicos y pedagógicos. Burgos: Monte Carmelo, 2003.

STEIN, Edith. **Obras completas V**: Escritos espirituales. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

STEIN, Edith. **Ser finito y Ser eterno**. In: STEIN, Edith. **Obras completas III**: Escritos filosóficos, etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936. Burgos: Monte Carmelo, 2007.

STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. São Paulo: Paulus, 2019.

STEIN, Edith. **Uma investigação sobre o Estado**. São Paulo: Paulus, 2022.

STEIN, Edith. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. São Paulo: Paulus, 2018.

THOMAS, Gordon. **Os judeus do Papa**. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

VIGIL, José Maria (org.). **Descer da cruz os pobres**: Cristologia da libertação. São Paulo : Paulinas, 2007.

A NATUREZA DO CONFLITO POLÍTICO E SEUS LIMITES NAS DEMOCRACIAS LIBERAIS CONTEMPORÂNEAS

Geraldo das Dôres de Armendane*

Resumo: Este artigo defende a necessidade de uma base normativa comum para lidar com os desafios decorrentes dos conflitos políticos nas sociedades democráticas liberais atualmente. O nosso foco é a teoria democrática radical agonística de Chantal Mouffe. Essa concepção de democracia considera que os conflitos políticos nas sociedades democráticas são de natureza agonística e se situam num campo adversarial mediante demarcação de fronteira de “nós/eles”, em oposição ao conflito de natureza antagonista “amigo/inimigo”. No entanto, isso é insuficiente para lidar com os desafios dos conflitos antagonistas que colocam em riscos os acordos cívicos nas democracias atuais. O texto é dividido em quatro partes: a primeira trata do conflito agonístico, a segunda discute o retorno do político para arena política conforme defende Mouffe, a terceira aborda os limites de uma abordagem ética pós-moderna mouffeana e, finalmente, a quarta apresenta a ideia de normatividade comum como base para lidar com os limites do conflito nas democracias contemporâneas.

Palavras-chave: Chantal Mouffe, Conflito político, Regresso do político, Normatividade comum.

Abstract: This article defends the need for a common normative basis to deal with the challenges arising from political conflicts in liberal democratic societies today. Our focus is Chantal Mouffe's agonistic democratic theory. This conception of democracy considers that political conflicts in democratic societies are of an agonistic nature and are located in an adversarial field through the demarcation of the “us/them” border, as opposed to the conflict of an antagonistic “friend/enemy” nature. However, this is insufficient to deal with the challenges of antagonistic conflicts that put civic agreements in current democracies at risk. The text is divided into four parts: the first deals with the agonistic conflict, the second discusses the return of the politician to the political arena as defended by Mouffe, the third addresses the limits of a postmodern Mouffeian ethical approach and, finally, the fourth presents the idea of common normativity as a basis for dealing with the limits of conflict in contemporary democracies. **Keywords:** Chantal Mouffe, Political conflict, Return of the politician, Common normativity

INTRODUÇÃO

As democracias liberais contemporâneas em todo mundo enfrentam um momento grave de crise que se revela de várias maneiras, a saber: no aumento do individualismo, no crescimento da desconfiança nas instituições democráticas, no elevado nível de ressentimento entre indivíduos e grupos sociais, no crescimento do fundamentalismo religioso e no recrudescimento da extrema-direita em várias partes do mundo. Esses

* Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), mestre em filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e bacharel em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Atualmente é professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI).

sintomas de mal-estar social decorrem do déficit democrático que atingem em cheio as sociedades contemporâneas.

A teoria democrática agonística de Chantal Mouffe oferece contribuições importantes para o debate em filosofia política com vistas a compreender a crise nas democracias atualmente. Tal concepção teórica reconhece que o conflito é constitutivo da vida humana. E que ele jamais será erradicado da esfera pública. Com isso, necessário se torna encorajar conflitos políticos democráticos saudáveis mediante a demarcação da fronteira de “nós” e “eles”.

Mouffe defende o retorno do político para o centro da arena política contemporânea. Tal perspectiva teórica, contudo, é insuficiente para lidar com os desafios que decorrem dos conflitos de natureza antagonista presentes nas sociedades democráticas atualmente, pois ela carece de uma base normativa comum indispensável para uma vida social e política saudável.

O artigo é dividido em quatro partes: a primeira trata da natureza agonística dos conflitos políticos democráticos, a segunda discute o retorno do político conforme Mouffe, a terceira analisa os limites de uma abordagem ética mouffeana, e a quarta e última parte apresenta a proposta de uma base normativa comum de inspiração wittgensteiniana para lidar com os conflitos políticos nas sociedades democráticas contemporâneas.

NATUREZA DO CONFLITO POLÍTICO

A teoria democrática agonística considera que o conflito político é um fato inevitável nas democracias liberais contemporâneas. Para isso, busca-se reconhecê-lo e institucionalizá-lo nas culturas, práticas e instituições para preservar a comunidade política de governos autocratas (Cunningham, 2009, p. 217). Assim, é possível identificar três aspectos positivos dos conflitos nas sociedades democráticas atualmente, a saber: a maior possibilidade de expressão da individualidade humana, a condição de reconhecimento e independência entre agentes políticos, e o poder de engendrar uma maior igualdade entre esses agentes políticos em uma comunidade democrática (Wenman, 2013, p. 46-47).

Segundo Mouffe, “a especificidade da democracia moderna repousa no reconhecimento e na legitimação do conflito e na recusa de suprimi-lo através da imposição de uma ordem autoritária” (2015, p. 28). E longe de representar uma ameaça à estabilidade da ordem social e política democrática, o conflito é a condição mesma da existência da democracia. Desse modo, toda tentativa de erradicar o conflito da vida social humana, significa negar a própria natureza agonística do político, colocando em risco a própria sobrevivência das democracias no mundo atual. Para ela, “quando o confronto político democrático desaparece, o político em sua dimensão antagonista se manifesta através de outros canais, o antagonismo pode assumir outras formas e é ilusão acreditar que ele será eliminado para sempre” (Mouffe, 2009, p. 130).

Portanto, privar os cidadãos de lutar por conquistas e ampliação de direitos individuais e coletivos nas sociedades democráticas atualmente, tem levado um número crescente de pessoas a buscar outras formas de identificação política, colocando em risco os acordos cívicos que unem as associações democráticas (Mouffe, 2009, p. 96). Por exemplo, o aumento do individualismo, o elevado nível de ressentimento entre indivíduos e grupos sociais, o recrudescimento da extrema-direita em escala mundial, o crescimento de vários tipos de fundamentalismo: religioso, étnico e moral, são consequências direta desse déficit democrático contemporâneo.

Para explicar melhor a natureza irreduzível do conflito político na vida social humana, Mouffe recorre à psicanálise freudiana e ao pensamento de René Girard. Em sua obra *O mal-estar da civilização*, Freud sustenta que as sociedades estão em permanente ameaça de violência devido à tendência de agressividade constitutiva do ser humano. Isso porque os homens não são criaturas bondosas, mas possuem instintos com uma forte dose de hostilidade e violência. Para superar isso, a civilização cria laços entre os membros de uma mesma comunidade, unindo-os em uma identidade comum por meio da mobilização dos instintos libidinosos do “amor” (*Eros*). E isso só é possível através da construção de laços de solidariedade entre as identidades coletivas, ou seja, mediante a criação de fronteira de um “nós” que, necessariamente, implica um “eles”. Sendo assim, o desenvolvimento social e os avanços da civilização ocorrem mediante a luta de dois instintos libidinais antagonísticos presentes no ser humano: *Eros* e *Tânatos*. Sendo que *Eros* simboliza o instinto de vida; e *Tânatos* representa a destruição, isto é, o instinto de morte. Para desarmar *Tânatos*, então é preciso enfraquecer o seu potencial destrutivo. E isso só

é possível, se o conflito entre esses dois instintos opostos for compreendido de maneira agonística (Mouffe, 2015, p. 24-24).

Por sua vez, Girard (2000, p. 94) sustenta que o ser humano possui instintos agressivos por meio de processos de socialização e *mimesis* (imitação). Com isso, ele aprende que a violência e a hostilidade são estratégias de luta pela sobrevivência na Natureza. Já no ambiente da cultura, desde a tenra idade, o homem aprende imitando as disputas por um mesmo objeto desejado mediante a rivalidade mimética. Isso ocorre na interação social das crianças que disputam um mesmo brinquedo. Assim, o desejo mimético das crianças consiste em desejar o objeto pertencente a uma outra criança. E quanto maior e mais valioso for o objeto desejado, maior a cobiça e, com isso, a criatividade mimética das crianças tende a crescer. Porém, para que a *mimesis* se converta em antagonismo, o objeto desejado precisa desaparecer, ou seja, destruído e aniquilado no conflito.

Essa agressividade mimética que se converte em conflito antagonista, cada vez mais, se torna cumulativa e envolve vários membros de uma comunidade, até que o conflito se volte contra um único membro: o “bode expiatório”. Com isso, encerra-se a crise. Pois, o mecanismo da dinâmica do conflito centrado em uma única vítima reconcilia toda a comunidade. Trata-se, pois, de um processo de canalização da violência de todos contra um único membro. Apesar da agressividade mimética ser inerente à sociedade humana, Gerard reconhece que existe uma *mimesis* “boa”. Sem ela não haveria mente humana, nem educação e nem transmissão da cultura. Porém, é preciso realçar a *mimesis* “má”, porque a sua existência continua despercebida e negligenciada por uma grande maioria de intelectuais e estudiosos atualmente (2000, p. 100).

Mouffe observa que os filósofos de tradição racionalista e iluminista têm dificuldade em reconhecer que a hostilidade e a violência são fenômenos sempre presentes no ser humano. Eles alimentam a ilusão de que todas as formas de comportamentos violentos e antagonistas podem ser erradicados mediante o desenvolvimento da sociabilidade e do progresso da civilização. Trata-se de uma visão idealizada da sociabilidade humana, por considerar apenas um lado “bom” da *mimesis*.

O que a natureza do conflito da *mimesis* revela é que a rivalidade e a violência são possibilidades sempre presentes nas relações humanas. Para Mouffe (2009, p. 130-131),

isso significa reconhecer que toda ordem social de uma democracia será sempre ameaçada pela violência. Além disso, os teóricos racionalistas e liberais alimentam a ilusão de que a hostilidade e a violência seriam erradicadas da comunidade política mediante a ficção de um contrato social e, com isso, a reciprocidade humana assumiria a forma de uma comunicação transparente entre os participantes dessa mesma comunidade. Contudo, jamais podemos desconsiderar que há um lado negativo da reciprocidade constituído de impulsos dissociativos presentes nas relações dos seres humanos. Portanto, ao rejeitarem a dimensão antagonista da imitação, os teóricos racionalistas e liberais fracassaram na tentativa de compreender a natureza complexa da reciprocidade humana.

Dado que o conflito é constitutivo das relações sociais humanas e, por conseguinte, da vida social e política democrática, Mouffe levanta, então, a seguinte questão: como transformar o conflito de natureza antagonista, de maneira a disponibilizar uma forma de “nós” e “eles”, compatível com os valores ético-políticos das democracias modernas? Para ela, é preciso existir vínculos positivos entre as partes envolvidas nas disputas políticas em uma democracia, cujos adversários políticos se tratem não como inimigos e nem que suas pretensões políticas sejam consideradas ilegítimas.

O conflito político nas democracias liberais é de natureza agonística, ou seja, o jogo político pertence ao campo político adversarial próprio da vida social e política democrática. Para isso, necessário se torna o regresso do político para o centro da arena política democrática contemporânea, conforme discutiremos a seguir.

REGRESSO DO POLÍTICO

O debate político democrático liberal contemporâneo tem se limitado ao campo da política enquanto construção de consensos, ao passo que o político em sua natureza agonística foi esquecido. Vale esclarecer que a palavra agonística é derivada do vocábulo grego *agon*, que significa conflito, luta, enfrentamento, confronto e disputa. Com isso, as teorias democráticas agonísticas reconhecem que não há aspectos da vida social e política humana que estejam totalmente imunes à contestação política (Wingenbach, 2011, p. 21-22). Nessas condições, Mouffe defende o regresso do político para o centro da arena política contemporânea, naquilo que ele representa em termos de disputas, conquistas e manutenção do poder. Para isso, ela distingue o “político” da “política”.

Entendo por “político” a dimensão de antagonismo que considero constitutiva das sociedades humanas, enquanto entendo por “política” o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político (Mouffe, 2015, p. 8).

Por um lado, a política enquanto práticas institucionais democráticas refere-se ao nível *ôntico*. E o político, por sua vez, diz respeito à forma como a sociedade política é fundada e organizada, e refere-se ao nível *ontológico*. Em outras palavras: o político possui *status* existencial indispensável para a vida social humana. Trata-se, pois, de uma dimensão constitutiva de qualquer vida em sociedade (Mouffe, 2015, p. 16).

Portanto, a dificuldade de compreender a possibilidade sempre presente de antagonismo nas democracias liberais, se deve contemporâneas à falta de uma compreensão adequada do político em sua dimensão ontológica. Essa incapacidade de pensar politicamente as questões de interesse da comunidade política, em grande medida, se deve à hegemonia do liberalismo. Por

“Liberalismo”, tal como o interpreto no presente contexto, refere-se a um discurso filosófico com inúmeras variáveis, unidas por uma essência comum, mas por uma infinidade de “semelhanças de família”, nas palavras de Wittgenstein [...], a tendência predominante no pensamento liberal se caracteriza por uma abordagem e individualista que impede o reconhecimento da natureza das identidades coletivas (Mouffe, 2015, p. 9).

Mouffe conduziu as suas críticas ao individualismo liberal a partir do pensamento de Carl Schmitt, um dos adversários mais intransigente e brilhante do liberalismo. Esse pensador político alemão concebia a democracia liberal do século XIX como antipolítica (Hirst, 2011, p. 21). Em sua obra *Conceito do político*, Schmitt argumenta que o individualismo liberal, de maneira sistemática, rejeita ou evita o Estado e a política, movendo-se entre duas esferas heterogêneas, a saber: ética e economia, intelecto e comércio, educação e propriedade. Tal desconfiança liberal da política pode ser explicada pelo princípio de que o indivíduo precisa continuar sendo *o terminus a quo e terminus ad quem*.

Além das críticas schmittiana ao individualismo liberal, Mouffe se sustenta em outra posição teórica de Schmitt contra o liberalismo. Trata-se da ideia de que é possível construir consensos políticos fundados na razão universal. Tal possibilidade, portanto, rejeita a dimensão antagonista do político. E toda tentativa de negação do político e da política está fadada ao fracasso. Pois,

O político não reside na luta entre si, que por sua vez tem suas próprias técnicas, psicológicas e militares, mas conforme já dissemos, num comportamento determinado por essa possibilidade real num claro reconhecimento por sua própria situação por essa determinada por ela determinada e na tarefa de distinguir claramente entre amigo e inimigo (Schmitt, 1992, p. 63).

Conforme visto, além de mostrar que a ideia de consenso liberal se baseia na inclusão, a crítica Schmitt ao pensamento liberal revela a impossibilidade de um consenso plenamente racional (Mouffe, 2015, p. 10). Portanto, ao recusar a dimensão antagonista irreduzível do político, que se manifesta no momento incontornável da política num terreno sempre irreduzível e precário, o pensamento racionalista e liberal não consegue compreender a natureza conflito, revelando-se, com isso, o limite de qualquer consenso racional. Essa cegueira liberal diante da dimensão antagonista irreduzível do político revela não apenas uma mera omissão empírica, mas constitui uma omissão constitutiva do próprio liberalismo (Mouffe, 2015, p. 11).

Segundo Mouffe, a concepção de democracia schmittiana leva em conta apenas a existência de um *demos* homogêneo. Tal ideia, portanto, exclui a possibilidade de pluralismo no campo dos valores e visões de mundo. Sendo que o único pluralismo possível e legítimo, nesse caso, é o pluralismo de nações (2015, p. 13). Por sua vez, Mouffe defende que o pluralismo é um princípio axiológico fundado nos valores do liberalismo. Assim, a unidade e a identidade de um *demos* deve ser compreendida como resultado de uma construção política. Isso significa que as identidades coletivas e as diferenças entre os povos resultam de articulações hegemônicas entre liberdades coletivas que nunca estão plenamente construídas, e que só podem existir mediante competições e múltiplas formas de identificação (Mouffe, 2005, p. 56).

No prefácio à segunda edição de *A crise parlamentar*, Schmitt concebe a ideia de democracia partindo do princípio de que os iguais sejam tratados igualmente e os desiguais desigualmente. Tal ideia de democracia requer uma homogeneidade e, conseqüentemente, a necessidade de se eliminar a heterogeneidade. Isso significa que a homogeneidade está inscrita no núcleo da igualdade schmittiana. Trata-se, pois, de uma noção de igualdade substantiva em oposição à noção abstrata da igualdade liberal (Mouffe, 2011, p. 63).

Schmitt rejeita também a noção de igualdade para toda a humanidade, que é oriunda do individualismo liberal. Trata-se, portanto, de uma visão antipolítica de igualdade. Para Schmitt, a igualdade verdadeira pressupõe a sua antípoda, a desigualdade. Desse modo, a igualdade liberal não pode ser democracia, mas liberalismo, não pode ser uma forma de Estado, mas uma forma de individualismo ético liberal. Essa concepção de igualdade schmittiana colabora para haver oposição entre dois princípios: o liberalismo que está centrado na noção de indivíduo, e a democracia que constitui um princípio essencialmente político. Portanto, a “democracia nega o liberalismo, e o liberalismo nega a democracia” (Mouffe, 2005, p. 38-39).

Para Mouffe (2010, p. 237-238), no século XIX, houve a junção de duas tradições distintas: liberalismo e democracia. Sendo que o liberalismo é inspirado em Locke e se sustenta sobre a noção de Estado de Direito, Direitos Humanos, liberdades individuais e liberdades políticas. Já democracia é inspirada em Rousseau e se caracteriza por uma forte identidade entre governante e governados ou, melhor dizendo, na noção de soberania popular. A união entre liberalismo e democracia ocorreu em oposição comum ao absolutismo. Mouffe define a incompatibilidade entre esses dois princípios como o “paradoxo” da democracia moderna. Ela sustenta que embora sejam princípios opostos entre si, é possível articulá-los mediante processos de “contaminação”, contribuindo para modificar, mesmo que de maneira precária, a identidade entre eles. Com isso, a democracia será liberalizada e o liberalismo será democratizado (Mouffe, 2009, p. 3).

Mouffe considera ser desafiador transformar os *insights* schmittianos em uma outra direção, ou seja, com outras interpretações diferentes do conflito antagonista “amigo” e “inimigo”, compatíveis com o pluralismo liberal democrático (2015, p. 14). Para ela, ao contrário do antagonismo schmittiano, os confrontos políticos democráticos são de natureza agonística, ou melhor, pressupõem uma relação conflitante de “nós” e “eles” de modo a reconhecer a legitimidade dos oponentes das disputas políticas. Em outros termos: os oponentes de uma disputa política democrática agonística não devem ser tratados como inimigos ou, ainda, como meros concorrentes de campo neutro, como defendem os liberais, mas como adversários políticos que lutam pela conquista e manutenção do poder, cujo terreno é sempre instável, contingente e precário (Armendane, 2022, p. 143)

Ao destacar a importância da categoria adversarial das disputas políticas democráticas, Mouffe transforma o antagonismo schmittiano “amigo” e “inimigo” em uma forma de antagonismo “domesticado” ou, em termos da psicanálise freudiana, em um antagonismo “sublimado”. Visto que os conflitos democráticos ocorrem entre grupos políticos hegemônicos que lutam pela conquista e manutenção do poder, Mouffe sustenta, então, uma ética pós-moderna para lidar os desafios dos conflitos antagonistas nos regimes democráticos contemporâneos.

ÉTICA PÓS-MODERNA

Mouffe (2009, p. 129) propõe uma ética pós-moderna de inspiração derridiana e lacaniana frente às éticas racionalistas e universalistas de tradição iluminista e kantiana. Isso porque a modernidade sempre sonhou construir a arquitetura do conhecimento sobre as bases sólidas da razão universal como destino último do homem. Já a pós-modernidade, por sua vez, se caracteriza por uma forte desconfiança na razão universal. Assim, não havendo mais certezas e verdades últimas como uma base firme para se sustentar, o homem pós-moderno busca outras formas de se manter firme em terrenos sempre frágeis, temporários e precárias. Para isso, necessário se torna um tipo de ontologia fraca como fundamento do agir e pensar humano no mundo hodierno.

Essa ontologia fraca deve expressar o compromisso ético-político pós-fundacional de uma cidadania engajada em uma comunidade política (Wingenbach, 2011, p. 8). Assim, tanto a democracia radical agonística quanto a proposta ético-política pós-moderna, defendidas por Mouffe, pressupõem a necessidade de um fundamento fraco para que os conflitos agonísticos possam ocupar espaço e florescer.

Mouffe (2009, p. 134) critica os conceitos de “autofundação” e de “autoafirmação” presentes no Iluminismo, que foram abordados por Hans Blumenberg. Esses conceitos trazem implícita a ideia cartesiana de “autocerteza” do *cogito* ou, melhor dizendo, de que há um novo começo radical e absoluto sustentado pelo sujeito racional, que acredita que a história pode se converter em uma única unidade sob o domínio do *método*. Portanto, a ideia cartesiana de autocerteza pode ser entendida como a racionalização do que há de mais racional na autocompreensão da racionalidade humana (Blumenberg, 2008, p. 379-380).

Segundo Mouffe (2009, p. 134), embora as ideias de autofundação e autoafirmação sejam consideradas inseparáveis no pensamento iluminista, conforme Blumenberg, não é possível haver relação necessária entre elas, porque a ideia de autoafirmação representa o lado moderno do Iluminismo, ao passo que a ideia de autofundação, por sua vez, recoloca uma posição do absolutismo medieval como tentativa de responder a uma questão pré-moderna. Como é possível observar, a ideia de autofundação do Iluminismo é um resíduo do absolutismo medieval. Com efeito, aqui reside a ilusão da razão moderna, a saber, acreditar que depois de seu trabalho de libertação da teologia medieval, ela pudesse se sustentar sobre suas próprias fundações. É nesse sentido que se deve entender a proposta ético-política pós-moderna mouffeana.

Mouffe (2009, p. 135-137) defende uma ética sem uma fundamentação racionalista moderna de inspiração kantiana e Iluminista, tendo como base teórica o desconstrutivismo de Derrida e a psicanálise de Lacan. Para ela, a moral racionalista kantiana e o seu imperativo categórico universal não compreendem adequadamente as relações ético-políticas pós-modernas que são constitutivas das sociedades democráticas atualmente. Já o desconstrutivismo derridiano, por sua vez, defende que todas as relações sociais e políticas acontecem sempre em terrenos “indecidíveis”, ou melhor, em terrenos sempre instáveis e precários, cujas decisões políticas carregam sempre a possibilidade irreduzível de “caos” e “instabilidade”. Com isso, o caráter irreduzível da indecidibilidade das decisões humanas deve ser visto como chance ou risco sempre presente nas decisões políticas nas democracias contemporâneas.

Portanto, a indecidibilidade constitutiva das decisões políticas humanas possibilita enxergar as diferenças não como um problema a ser evitado, mas como condição de possibilidade de construção da unidade e totalidade política e, concomitantemente, manter os seus limites essenciais. Com isso, a ideia liberal de imparcialidade nas decisões políticas passa a ser vista como estruturalmente impossível. Dado que todas as escolhas e decisões políticas nas sociedades democráticas ocorrem em terrenos indecidíveis, Mouffe define o método desconstrutivista derridiano como uma “hiperpolitização”.

Uma das ideias chave do desconstrutivismo de Derrida é o enigma de uma “amizade verdadeira”. Para Mouffe, uma amizade verdadeira é definida em termos de “princípio” (*arché*) ou “fim” (*telos*) que toda pessoa almeja alcançar mesmo sabendo que nunca

poderá atingi-la. Por um lado, a amizade verdadeira enquanto *arché* pode ser inacessível em termos de uma longa caminhada a ser feita ou em termos de sua alteridade. Já a amizade verdadeira enquanto *telos* é inacessível em toda a sua essência. Pois, o *telos* permanece indeterminável e nunca será atingido. Ele permanece inacessível porque é contraditório em sua própria essência. Com isso, Mouffe critica a proposta de “consenso” predominante nas teorias democráticas deliberativas que visa manter a estabilidade política nas sociedades democráticas contemporâneas. Essa proposta é irrealizável, pois toda ordem social e política é essencialmente instável, precária e caótica (2009, p. 137).

Além do desconstrutivismo derridiano, Mouffe se inspira também na psicanálise lacaniana. Para Lacan, a ética de Aristóteles, que prioriza a formação do caráter e do hábito mediante processos educativos, passou a ser vista como uma forma de adestramento. Com isso, a ideia de “bem supremo” passou a ser tratada como uma espécie de falso idealismo, constituindo-se, pois, em obstáculos para a construção de uma ética genuína (Eagleton, 2010, p. 218).

A psicanálise de Lacan nos faz progredir em direção a uma ética que se articula por meio da orientação do homem em direção ao Real. Segundo Lacan, “a ruptura, a fenda, o traço da abertura, faz surgir a ausência – como o grito não se perfila sobre o fundo de silêncio, mas ao contrário, o faz surgir como silêncio” (1993, p. 30-31). Essa falha ou fenda constitutiva no ser humano encontra-se saída no fenômeno da descontinuidade do inconsciente. Em outros termos: a psicanálise lacaniana considera que há no ser humano uma área que foge ao domínio da razão. Trata-se da parte do inconsciente que a parte racional ou consciente do ser humano não consegue dar conta, pois “o que se passa ali é inacessível à contradição, à localização espaço-temporal, bem como à função do tempo” (Lacan, 1993, p. 35).

Mouffe (2009, p. 138-139) argumenta que o problema da ética tradicional reside na incapacidade de reconhecer tal falha constitutiva do ser humano. Tal impossibilidade Freud chamou de Real. Desse modo, a estratégia da ética da psicanálise consiste no reconhecimento simbólico da irreducibilidade do Real, deslocando a ideia de “bem comum” da ética teleológica aristotélica e a ideia de “dever” da ética deontológica kantiana para um “terreno estranho” que se situa para além da razão. Trata-se parte inconsciente do ser humano. Com efeito, a psicanálise do Real introduziu um novo tipo

de preocupação ética, a saber: de que há um sujeito “descentralizado” e “cindido” que foge do controle da razão.

Portanto, ao reconhecer que o ser humano é um sujeito “cindido”, a psicanálise do Real se empenha em criar uma relação profunda com uma democracia plural agonística. Pois, ela concebe tanto uma multiplicidade de bens quanto o caráter irreduzível do antagonismo e da violência humana (Mouffe, 2009, p. 139-149). Diante disso, cabe-nos indagar se a ética pós-moderna de Mouffe contribui de fato para o fortalecimento do projeto de uma democracia radical agonística. Na próxima seção, responderemos essa questão.

Normatividade comum

A proposta de uma ética pós-moderna mouffeana, inspirada no desconstrutivismo de Derrida e na psicanálise de Lacan, é insuficiente para lidar com os desafios que decorrem de conflitos antagonistas nas democracias contemporâneas. Dito de outro modo: não basta apenas reconhecer o caráter indiciável de decisões políticas ou que o ser humano possui uma falha constitutiva, uma parte inconsciente ou, ainda, que ele é dotado de instintos de hostilidade e violência. Ademais, não basta defender uma ontologia do social e do político sem considerar um conjunto de normas que regula o agir humano enquanto agente individual e social em uma comunidade política. Essas normas formam a gramática profunda das democracias contemporâneas. Para isso, destaque-se a importância das normas política, jurídica e valorativa, a partir de uma perspectiva wittgensteiniana.

As normas que regem as sociedades democráticas não devem se limitar a uma defesa do jogo político democrático agonístico. Ora, uma defesa dos fundamentos ético-políticos dos conflitos democráticos, embora necessária, é insuficiente para garantir a coexistência pacífica entre agentes políticos e, por conseguinte, a sobrevivência das sociedades democráticas no mundo hodierno.

Entende-se, pois, que o ordenamento jurídico possibilita que as disputas políticas em uma sociedade democrática ocorram de maneira agonística. Isso significa que as normas do direito regulam os agentes políticos, contribuindo para que a estabilidade da ordem social e política das democracias contemporâneas seja garantida. Conforme Habermas, o princípio de democracia se destina a amarrar um procedimento de normatização legítima

do direito. Trata-se, pois, de um procedimento de normatização discursiva. Assim, o princípio de democracia, além de criar um sistema de direitos, precisa também de uma linguagem que possibilite a comunidade a entender-se como uma associação voluntária de membros livres e iguais. Desse modo, as normas do direito estabelecem uma conexão com a força integradora do “agir comunicativo” (2012, p. 146). A teoria do agir comunicativo habermasiana foi influenciada pela filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein, a partir da virada linguística na filosofia contemporânea.

Em uma perspectiva wittgensteiniana, saber usar as regras da linguagem é uma prática social compartilhada. Essas práticas estão entrelaçadas às ações compartilhadas de agentes humanos sempre em referência a acordos dentro de um sistema comum de referências. Pois, “é na linguagem que as pessoas concordam. Não se trata de uma concordância de opinião, mas de forma de vida” (Wittgenstein, 1987, p. 383). Em outras palavras, para Wittgenstein, o seguimento de regras da linguagem é um comportamento comum da forma de vida humana. Portanto, é nas sociedades democráticas que essas regras da linguagem se efetivam nas normas do direito.

Em termos rawlsianos, o sistema das normas do direito garante o bom funcionamento das instituições bem-ordenadas, pois os agentes envolvidos nessas instituições saberão que as normas jurídicas resultam de um contrato social. E o conhecimento das normas jurídicas das instituições democráticas, portanto, garante que todos os agentes envolvidos possam saber quais os limites de conduta uns dos outros e quais atividades são permitidas e proibidas (Rawls, 2016, p. 65-66).

No âmbito das normas valorativas, destaque-se a contribuição da religião e da estética para as democracias liberais contemporâneas. Vale lembrar que a esfera dos valores, em uma perspectiva wittgensteiniana, diz respeito às questões existenciais, ou seja, ao sentido da vida. Já a esfera dos fatos concerne ao mundo dos fenômenos, objeto da investigação científica. Desse modo, “sentimos que mesmo quando todas as *possíveis* da ciência fossem resolvidas os problemas da vida ficariam ainda por tocar. É claro que não haveria mais questões; e esta é a resposta” (Wittgenstein, 1987, p. 141). Em uma passagem de *Cultura e valor*, Wittgenstein realça a importância do ser humano cultivar os valores do sentido da vida. Ele argumenta que a religião “não se pode levar os homens ao bem; mas indicar o caminho para qualquer lugar. O bem reside fora do âmbito dos

fatos” (Wittgenstein, 2000, p. 15). Segundo Wittgenstein, uma crença religiosa não se limita apenas a um corpo de doutrinas ou dogmas de fé, mas trata-se de uma prática ou um modo apaixonado de se viver ou de avaliar a própria vida que, por sua vez, possui uma gramática profunda.

Portanto, uma crença religiosa consiste na experiência de busca de sentido da vida que se situa além dos fatos do mundo fenomênico. Ela se define por um conjunto de características logicamente descritivas que podem se revelar pela reflexão sobre como uma pessoa expressa a sua crença religiosa comparada com uma pessoa que não partilha da mesma crença (Clack, 2016, p. 194-195). E isso “não envolve somente um modo particular de *pensar*, mas um modo distinto de *levar a própria vida*” (Child, 2013, p. 229). Pois, na religião, “as regras da vida vestem-se cerimoniosamente de imagens. E estas imagens apenas podem servir para *descrever* o que temos de fazer, mas não para *justificar*” (Wittgenstein, 2000, p. 51). Com efeito, “as crenças religiosas não são crenças sobre questões de fato empírico, e nem podem ser justificadas por apelo à evidência e nem criticadas pelo fato de que elas não ganham suporte por evidência” (Child, 2013, p. 227). Para Wittgenstein, “a religião diz: *Faz isso! – Pensa assim!* Mas não pode justificar e, se o tentar sequer, torna-se repelente; porque para cada razão que apresenta há uma contra-razão válida” (2000, p. 51). Portanto, uma crença religiosa não consiste em uma explicação racional à maneira da ciência. Assim, a natureza e a existência de Deus são, em si mesmas, um mistério, algo inexplicável.

Com relação à dimensão estética, sempre quando Wittgenstein era instigado a responder às tradicionais perguntas sobre essa questão, ele oferecia uma sucessão de exemplos para mostrar que a sua apreciação artística não se tratava apenas de se colocar diante de um quadro e dizer: “Isto é belo”. Segundo ele, a apreciação da beleza de uma obra de arte será *mostrada* por atos e palavras, gestos de repulsa ou satisfação, bem como pela maneira como lemos um poema ou executamos uma peça musical. Essas diferentes apreciações de uma obra de arte, contudo, não revelam algo em comum que possamos isolar para responder à pergunta: “o que é apreciação artística?”. Na realidade, elas estão conectadas por um conjunto complexo de “semelhança de famílias”. Com isso, seria possível descrever a “beleza” de uma obra de arte e todo o contexto ambiental em que a obra está situada (Monk, 1995, p. 362).

Para Hagberg (2016, p. 71-76), no *Livro Azul* de Wittgenstein é possível entrever contribuições relevantes para uma compreensão do significado profundo da música para a existência humana. Nessa obra, o filósofo se opõe com veemência à leitura reducionista da linguagem estética do *Tractatus* feita por membros do Círculo de Viena, que reduziram a estética musical a uma mera manifestação das emoções em detrimento do primado da racionalidade lógica e científica.

Em uma perspectiva wittgensteiniana, a tarefa da filosofia consiste em clarificar os conceitos da linguagem. Trata-se de “escavar” uma proposição linguística, e que consiste não apenas em examinar o fenômeno da linguagem, mas envolve também o agir e o pensar do ser humano em contextos amplos de uso das palavras e expressões da linguagem. Desse modo, somente em um contexto estético musical amplo, formado por um conjunto complexo de ações humanas, a saber: a interpretação de uma composição musical, o vocalista, o maestro e o instrumentista etc., que é possível compreender o significado profundo da música para a existência humana (Hagberg, 2016, p. 99).

Visto que estética, religião e direito apontam caminhos para que o ser humano possa viver num mundo melhor, então é possível vislumbrar que os valores normativos têm implicações diretas nas sociedades democráticas contemporâneas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política *per se* é insuficiente para lidar com os desafios decorrentes de conflitos políticos antagonistas nas sociedades democráticas contemporâneas. Com isso, considera-se a importância das normas jurídicas e valorativas. Elas formam a gramática profunda das democracias liberais cujas regras tecem as relações sociais e políticas humanas, possibilitando que esses conflitos transcorram de maneira agonística.

Entende-se, portanto, que é uma ilusão acreditar que os conflitos nas sociedades democráticas liberais atualmente se resolvam politicamente, como propõe Mouffe, sobretudo nesses tempos de extremismos em escala mundial, cujos confrontos políticos se revelam cada vez mais antagonistas. Assim, considera-se que o ordenamento jurídico garante a estabilidade da ordem social e política democrática atualmente. Por exemplo, a atuação firme do TSE (Tribunal Superior Eleitoral) nas eleições de 2022, e do STF

(Supremo Tribunal Federal) contra os ataques golpistas da extrema-direita à Praça dos Três Poderes em Brasília, no dia 08 de janeiro de 2023, foi fundamental para garantir a legalidade e a ordem da sociedade, impedindo que houvesse uma ruptura democrática no Brasil.

Com relação às normas valorativas como a religião, por exemplo, considera-se que a experiência religiosa orienta o agente humano em sua jornada na imanência do mundo. E não se pode deixar de reconhecer a importância dessa dimensão humana fundamental de sentido da vida. Assim, entende-se que um dos fatores, entre outros, que tem contribuído para o aumento do fundamentalismo e radicalismo religioso atualmente, se deve à excessiva secularização do mundo moderno, além do relativismo dos valores que tem desembocado no *nilismo*, ou seja, na perda de sentido no mundo atual. Com isso, cada vez mais, muitas pessoas têm se apegado desesperadamente ao extremismo e fundamentalismo religioso. Como bem observou Wittgenstein em *Cultura e valor*: “a religião como loucura é uma loucura que brota da irreligiosidade” (2000, p. 29).

Ademais, Wittgenstein ajuda na compreensão de que “as formas de ação que os homens têm em comum são sistema de referência por meio dos quais interpretamos uma língua diferente da nossa” (1987, p. 323). Portanto, em uma perspectiva wittgensteiniana, há um sistema de referência comum que constitui o fundamento da vida social dos seres humanos no mundo. Tal sistema de referência é formado por um conjunto princípios como liberdade, igualdade, tolerância, cuidado e respeito etc. Portanto, é nas bases desses princípios indispensáveis para coexistência pacífica entre os agentes, que estão fundadas as democracias no mundo hodierno.

REFERÊNCIAS

ARMENDANE, Geraldo das Dôres. **Democracia agonística e normatividade comum**. 1 ed. Curitiba/PR: Appris, 2022.

BLUMENBERG, Hans. **La legitimación de la edad moderna**. Trad. Pedro Madrigal. Valencia: Pre-Textos (S.G.E), 2008.

CLACK, Brain R. Wittgenstein and the peculiarities of religious “belief”. *In*: BEVIR, Mark; GALIŠANKA, Andrius (ed.). **Wittgenstein and normative inquiry**. Leiden; Boston: Brill Publishers, 2016. p. 192-216.

CHILD, William. **Wittgenstein**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. 1 ed. Porto Alegre: Penso, 2013.

CUNNINGHAM, Frank. **Teorias da democracia: uma introdução crítica**. Trad. Delamar Volpato Dutra. 1 ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

EAGLETON, Terry. **O problema dos desconhecidos: um estudo da ética**. Trad. Vera Ribeiro. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

GIRARD, René. **Um longo argumento do princípio ao fim: diálogos com João Cezar Rocha e Pierpaolo Antonello**. Tradução de Bluma Waddington Vilar. 1 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. 4. ed. Trad. Flávio Beno Sienbenheichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012. 1 v.

HAGBERG, Garry L. Wittgenstein's *Blue Book*, Linguistic Meaning and Music. In: BEVIR, Mark; GALIŠANKA, Andrius (ed.). **Wittgenstein and normative inquiry**. Leiden; Boston: Brill Publishers, 2016. p. 71-102.

HIRST, Paul Quentin. El decisionismo de Carl Schmitt. In: MOUFFE, Chantal (org.). **El desafío de Carl Schmitt**. Trad. Gabriel Merlino. 1. ed. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011. p. 19-33.

LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Versão brasileira. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

MONK, Ray. **Wittgenstein: o dever do gênio**. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical**. Tradução de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona; Buenos Aires; Cidade do México: Paidós, 1999.

MOUFFE, Chantal. **The democratic paradox**. London; New York City: Verso Books, 2009.

MOUFFE, Chantal. Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal. In: MOUFFE, Chantal (org.). **El desafío de Carl Schmitt**. Tradução de Gabriel Merlino. 1. ed. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011. p. 61-79.

MOUFFE, Chantal. Carl Schmitt and the paradox of liberal democracy. In: MOUFFE, Chantal (ed.). **The challenge of Carl Schmitt**. London; New York City: Verso Books, 1999. p. 38-53.

MOUFFE, Chantal. **The democratic paradox**. London; New York City: Verso Books, 2009.

MOUFFE, Chantal. **Chantal Mouffe – entrevista**. **Revista da Faculdade de Direito**, Curitiba, n. 51, p. 237-254, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/30684>. Acesso em: 12 set. 2024.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. Trad. Fernando Santos. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Jussara Simões. 4 ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Trad. Álvaro L. M. Valls. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

WENMAN, Mark. **Agonistic democracy: constituent power in the era of globalization**. Cambridge: Cambridge University, 2013.

WINGENBACH, Edward C. **Institutionalizing agonistic democracy: post-foundationalism and political liberalism**. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução de e pref. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de e pref. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2000.

**PENSANDO NO CINEMA E COM O CINEMA:
CONTRASTANDO AS FILOSOFIAS DE CABRERA E CAVELL
COM FRANK CAPRA**

Igor Costa do Nascimento*

Resumo: Buscando meios de compreender as capacidades da filosofia de se apropriar do cinema, o presente artigo apresenta as interpretações do cinema de Julio Cabrera e, depois, Stanley Cavell. Uma análise da interpretação de Cabrera de um filme de Frank Capra permite criticar seu pensamento na medida em que deixa o próprio filme em segundo lugar, antes forçando sua interpretação própria sobre a obra. Nisso, o autor acaba minando a própria obra e rompe com as premissas que diz tomar na base do seu projeto. Em contraste, a perspectiva cavelliana insiste em deixar a obra se comunicar com o indivíduo, levando a uma priorização do cinema em seus exemplares específicos. É indicado brevemente como tais leituras funcionam e mesmo destacados exemplos de autores que a articulam. A crítica é complementada por apontar outra tensão na obra de Cabrera, a saber, que insiste tanto em sua perspectiva que é levado a posições morais questionáveis. Assim, a filosofia cavelliana do cinema é apresentada como mais interessante para projetos filosóficos futuros.

Palavras-chave: Julio Cabrera; Stanley Cavell; filosofia do cinema; Frank Capra.

Abstract: Seeking ways to understand philosophy's capacity to appropriate cinema, this article presents the interpretations of cinema by Julio Cabrera and, subsequently, Stanley Cavell. An analysis of Cabrera's interpretation of a Frank Capra film allows us to critique his thinking insofar as he prioritizes the film itself over the work itself, forcing his own interpretation upon it. In doing so, the author ends up undermining the work itself and breaking with the premises he claims to base his project on. In contrast, Cavell's perspective insists on allowing the work to communicate with the individual, leading to a prioritization of cinema in its specific examples. A brief explanation of how such readings function is presented, along with highlighted examples of authors who articulate them. The critique is complemented by pointing out another tension in Cabrera's work, namely, that he insists so much on his perspective that he is led to questionable moral positions. Thus, Cavell's philosophy of cinema is presented as more interesting for future philosophical projects.

Keywords: Julio Cabrera; Stanley Cavell; philosophy of cinema; Frank Capra.

INTRODUÇÃO

No prefácio para a edição brasileira do livro *O cinema pensa*, o autor Julio Cabrera diz que um dos desafios de escrever comentários de teor filosófico sobre filmes foi que isso poderia ser diluído em ilustrar posições filosóficas com os filmes. Citando-o diretamente:

De imediato, percebi um grande risco: utilizar os filmes para simplesmente “ilustrar” teses filosóficas anteriores às imagens que as apresentavam. Eu

* Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde fez também a graduação e o mestrado. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3293431213324147> Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3673-0799> E-mail: prof.igornascim@gmail.com

sentia que as imagens faziam mais do que isso, que ela constituíam um certo tipo de conceito compreensivo do mundo, que depois eu chamaria de “conceitos-imagem”, um dos termos-chave deste livro e também um dos que desencadearam mais discussões. (Cabrera, 2006, p. 9-10)

De fato, o primeiro capítulo elabora essas ideias, em particular articulando dois termos: conceitos-imagem e razão logopática. Começando pelo segundo, podemos separar muitos dos filósofos clássicos em dois tipos: de um lado, lógicos, que prezam por um raciocínio puro e desligado de elementos afetivos. Cabrera cita Aristóteles, Descartes, Locke, Kant e Wittgenstein. Do outro, os filósofos páticos, que incluem os elementos afetivos como *parte da razão*, sendo o *pathos* essencial para nosso acesso e compreensão do mundo – exemplificado por autores como Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard e Heidegger (Cabrera, 2016, p. 16).¹ Esse segundo grupo valoriza como a filosofia deve se inserir na cultura, deve trazer à tona uma experiência de leitura e pensamento que vai além de argumentos desligados daquilo que os sujeitos efetivamente *sentem*. Nesse sentido, a atividade de considerar o valor filosófico do cinema é uma atividade *logopática*, que reúne o *páthos* com o *lógos*, afetividade e razão. Nos termos do autor, “o emocional não desaloja o racional: redefine-o” (*Ibidem*, p. 18).

O cinema, sendo parte essencial da nossa cultura e veículo de nossa afetividade, é revelado como uma arte valiosa para filósofos. Cabrera explica comparando ao sentido de “poesia” para o filósofo Martin Heidegger. Para este, a poesia possui a capacidade de Serenidade (*Gelassenheit*), de deixar as coisas serem sem dominá-las. Assim:

Não pareceria demasiado rebuscado considerar o cinema, com seu tipo particular de linguagem, uma forma possível de Serenidade, uma forma de captação do mundo que promove – como a poesia – uma atitude fundamental diante do mundo [...]

trata-se de uma caracterização conveniente do cinema *para propósitos filosóficos*, isto é, para a intenção de considera os filmes como formas de pensamento. Não se trata, portanto, de definições permanentes e intocáveis. (Cabrera, 2016, p. 19)

Isso nos leva aos conceitos-imagem. Eles possuem três aspectos centrais (Cabrera. 2016, p. 21-23): i) se dão na experiência, isto é, requerem algum contato empírico onde o

¹ Cabrera concede que especialistas nos filósofos “lógicos” podem discordar por apontarem que tais pensadores tematizaram a afetividade, mas mantém sua lista dizendo que os páticos foram mais longe. Ainda assim, causa estranheza ver Hume e Wittgenstein nessa lista. Como cito brevemente adiante, Cavell parte de uma base wittgensteiniana, numa chave de leitura que torna difícil não considerar o austríaco um filósofo pático.

indivíduo se deixa afetar pelas imagens; ii) que causam algum impacto emocional com valor cognitivo, articulando o elemento logopático; iii) e, assim, afirmam algo sobre o mundo com pretensões de verdade e universalidade. Um filme pode ser um objeto particular que, ainda assim, faz um movimento ao universal por tentar revelar algo sobre alguma esfera da realidade. Cabrera desenvolve a conexão dos pontos ii) e iii) adiante, ao dizer que

Exercendo um efeito de choque, de violência sensível, de franca agressividade demonstrativa, é possível que o espectador tome uma agude consciência do problema (ou, como dizem, “se sensibilize”), como talvez não aconteça a ele lendo um frio tratado sobre o tema. Esta sensibilização de conceitos pode, inclusive, problematizar algumas soluções tradicionais de questões filosóficas, propostas pelo conceito escrito, ao longo da história da filosofia. (Cabrera, 2016, p. 38-39)

Ademais, conceitos-imagem seriam flexíveis na medida em que podem abranger desde um filme inteiro até cenas e personagens específicos, permitindo soluções sempre questionáveis e revisáveis aos filmes analisados filosoficamente. Tomados juntos, o prefácio e a introdução prometem bastante, por sua vez culminando numa crítica da filosofia acadêmica e sua tendência ao “intelectualismo profissional” (Cabrera, 2016, p. 46) que domina o cenário filosófico atual. Assim, o livro seria provocativo justamente por ir contra tal corrente, por insistir que filmes específicos são capazes de filosofar por si mesmos.

Entretanto, a leitura de muitas das interpretações do próprio Cabrera pode decepcionar leitores. Seus “exercícios” acabam sendo antes associações, por vezes forçadas, de filósofos tradicionais com alguns filmes clássicos, com muitas vezes a filosofia pré-estabelecida de algum autor ou do próprio Cabrera sendo colocada como mais importante do que o filme. Eis o ponto central do presente artigo: argumento que a proposta de Cabrera não é bem desenvolvida por ele. Em alguns casos, como na exemplar interpretação do filme *A felicidade não se compra*, Cabrera força sua *própria* perspectiva filosófica no filme. Ao invés de se deixar afetar, como sugerido acima, ele molda sua leitura com base em posições pré-estabelecidas, culminando numa desconexão com o material próprio do filme. Ele toma o filme, no máximo, como um auxiliar útil para ideias próprias, deixando de lado a possibilidade de que o filme fale por si mesmo. No que segue, primeiro reconstruo os principais eventos do filme para que leitores tenham em mente os principais movimentos da história. Na sequência, apresento a leitura de Cabrera

e, na seção seguinte, apresento uma crítica contrastando a proposta do filósofo argentino com a proposta de Stanley Cavell, perpetuada por alguns de seus leitores. Na conclusão, retomo os passos e sugiro que a interpretação de *Veridiana* feita por Cabrera é também problemática, por motivos adicionais. Com isso, espero explicitar as razões pelas quais uma vertente de análise cinematográfica cavelliana parece mais interessante para fins filosóficos – Cavell realiza com sucesso aquilo que Cabrera sugere no prefácio para a edição brasileira, mas não realiza, isto é, permitir que as imagens do cinema façam filosofia, não só ilustram posições pré-estabelecidas, às vezes em detrimento do próprio filme analisado.

O FILME

Começamos observando estrelas no espaço, que descobriremos serem anjos. Dois deles estão conversando e revelam que George Bailey sobre um grande perigo, a saber, está considerando abrir mão do maior presente de Deus: sua vida. Ele está desmotivado. Os anjos então chamam um anjo da guarda ainda não promovido, Clarence, para cuidar da questão. Clarence soa meio atrapalhado, estava lendo *Tom Sawyer*, mas se anima com o trabalho pois ainda não recebeu suas asas, sua promoção definitiva. Então, começamos um grande segmento do filme de acompanhar a vida de George Bailey desde sua infância até o momento que considera suicídio – estamos vendo junto dos anjos as memórias de George Bailey.

Começamos quando ele tinha 12 anos, brincando de esqui na neve com o irmão, Harry Bailey (ator), e os amigos. Harry acaba indo longe demais com seu *ski* e cai no rio: felizmente, George age a tempo e o salva, mas agora ficando surdo numa orelha. Ainda criança, George trabalhava na farmácia do Sr. Gower. Descobrimos os sonhos de ter dinheiro e viajar o mundo, ser um aventureiro, e somos apresentados a Mary Hatch, uma garota que sussurra em seu ouvido esquerdo que vai amá-lo para sempre. George percebe que o Sr. Gower, abalado com a morte do seu filho, preencheu erroneamente os remédios de um pedido e acaba não fazendo a entrega, assim salvando outra vida. Nesse período, também conhecemos o Sr. Potter, um empresário ambicioso e dono de diversos negócios e investimentos na cidade. Ele desgosta da família Bailey por eles fazerem empréstimos flexíveis aos mais pobres.

A história pula alguns anos e vemos George, já adulto, planejando sua viagem pelo mundo. Após o colégio, ele trabalhou na empresa da família por alguns anos para conseguir reunir dinheiro para sua viagem. Chega a noite do baile de formatura de Harry, e George acaba indo junto. Reencontra-se com Mary, apaixonada por ele desde criança. Entretanto, enquanto ele a acompanhava para casa, passa um carro de conhecidos procurando ele: seu pai teve um ataque cardíaco e os investidores da empresa querem desfazê-la caso George não seja o novo chefe. Ele acaba aceitando, desistindo da vida de viagens ou da possibilidade de fazer faculdade. Seu irmão e Mary, entretanto, acabam saindo da cidade para estudar. Mais alguns anos depois, Mary retorna e descobre George bastante desanimado – mas sua paixão renasce e decidem se casar. No dia de seu casamento, não conseguem sair para a lua de mel: ocorre uma corrida aos bancos, com várias pessoas tirando seu dinheiro dos depósitos. Para conseguir manter a empresa, acabam cedendo todo o dinheiro que tinham guardado.

Os anos passam e o Sr. Potter continua tendo um domínio econômico sobre a cidade, agora financiando bairros pobres com taxas abusivas. Em contraste, George funda o Bailey Park, um conjunto habitacional com empréstimos mais justos. Potter o opõe, inclusive oferecendo a George um emprego com uma excelente remuneração. Não muito depois disso, temos o advento da Segunda Guerra Mundial, onde todos os residentes da cidade tentam fazer sua parte para ajudar. Harry vai para a guerra e, com seu fim e a vitória dos Aliados, volta sendo honrado como herói por salvar vários outros de um ataque *kamikaze*. No dia de seu retorno, o tio Billy vai depositar o dinheiro no banco. Entretanto, Potter está lá e, com o tio Billy distraído, pega o dinheiro. Quando Billy percebe e depois fala com George, nosso protagonista fica furioso. Sem pensar noutra alternativa, ele vai até Potter pedir um empréstimo em troca de seu seguro de vida, mas Potter o rejeita e diz que ele vale mais morto. Depois disso, chegamos ao ponto do início do filme: George bêbado, numa ponte, contemplando suicídio.

Mas Clarence, tomando forma humana, aparece e se joga na água antes de George, fazendo com que este queira salvá-lo. Conversando no bar, Clarence fala que sempre que um sino toca, um anjo ganha asas, e esse é seu desejo. Ainda cético da origem celestial do companheiro, George diz no momento preferir nunca ter nascido. Uma grande parte da segunda metade do filme se ocupa de Clarence mostrando para George como seria o mundo sem sua existência: seu irmão teria morrido ainda criança, não só deprimindo sua

família, mas também levando a centenas de mortes na guerra; o Sr. Gower teria deixado pessoas morrerem com seu erro farmacêutico e, então, perderia o negócio e a dignidade na cidade; Harry se tornaria uma bibliotecária reclusa e isolada; o tio Billy foi colocado num asilo depois da empresa falir com a morte de seu irmão. Por fim, Bedford Falls inteira agora pertence ao Sr. Potter, que a renomeou Pottersville – a cidade pacata agora transformada num centro de apostas, bebedeira e, pode-se inferir das imagens, outras atividades de dúbia legalidade.

Horrorizado, George pede a Clarence para que voltem para o mundo real. Ele vai correndo para sua casa, feliz de encontrar no caminho todos os velhos estabelecimentos de sua pacata cidade. Entra feliz e cumprimenta os agentes do banco que vieram para lhe cobrar e, possivelmente, tenta prender por conta da dívida de oito mil dólares. Ainda emocionado, reencontra sua família e os abraça calorosamente. Mary pede para George ficar perto da árvore de Natal, e então o tio Billy chega com uma cesta cheia de dinheiro – aos poucos, mais e mais habitantes vão entrando. Mary tinha falado pela cidade do problema financeiro deles e dezenas de cidadãos, gratos pela ajuda que receberam da família Bailey ao longo dos anos, se reúnem para doar para ele. Além disso, um telegrama de um amigo do colégio, Sam, chega avisando que seu negócio foi um sucesso em parte pela ajuda de George, e que então ele estava adiantando sua parte de vinte e cinco mil dólares. Os presentes decidem começar a cantar uma música de Natal, inclusive vemos o fiscal do banco doando alguns dólares e participando da cantoria. Por fim, Harry finalmente chega e propõe um brinde: “para meu irmão George, o homem mais rico da cidade”. Enquanto voltam a cantar, George percebe haver ali mais um presente, agora uma cópia do livro *Tom Sawyer*. Dentro, uma dedicatória de Clarence, onde está inscrito “Caro George, lembre-se que ninguém que tem amigos é um fracasso”, assim sugerindo que a verdadeira riqueza de George não é o dinheiro que ganha ao final do filme, mas os laços que construiu em vida por tentar ser uma boa pessoa. Os sinos da árvore magicamente tocam, e a filha de George reforça o que Clarence falou anteriormente: quando um sino toca é porque um anjo ganhou suas asas.

A LEITURA DO CABRERA

No capítulo equivalente ao “exercício 9”, Julio Cabrera retoma a filosofia de Schopenhauer. Conforme o autor compreende, Schopenhauer é um dos primeiros grandes

pensadores logopáticos, isto é, que introduz elementos passionais, não estritamente racionais, em sua filosofia e visão de mundo (Cabrera, 2016, p. 236). Em específico, Schopenhauer teria percebido uma dimensão de *pessimismo* na experiência humana da realidade. Bebendo de Kant, Schopenhauer situa a coisa-em-si como a Vontade. Por sua vez, a Vontade se manifesta no desejo dos indivíduos de existirem (Schopenhauer, 2005, p. 169). Ora, tal Vontade se transforma num desejo constante de ter mais, gerando indivíduos eternamente insatisfeitos entre aquilo que têm e o que gostariam de ter. Aqui, uma digressão importante: apesar de pretender fazer um manual de filosofia que conecta alguns temas com o cinema, Cabrera reproduz leituras questionáveis de alguns autores. Dentre eles, devemos destacar que no exercício acima reconstruído, é dito que

Só homens excepcionais, como o gênio artístico e o santo asceta, conseguem modificar, através de uma forma de vida extraordinária, as relações habituais entre Vontade e Representação, alcançando um nível de Representação Pura e conseguindo negar a Vontade de Viver, resgatando assim o ser humano daquele vaivém desesperador. (Cabrera, 2016, p. 236)

Grosso modo, a parte do asceta é pouco polêmica – Schopenhauer pensava que a vida ascética leva à libertação do ciclo de sofrimento de nossos quereres. Entretanto, a imagem que Cabrera faz do aspecto do gênio soa exagerada: parece que ele vê, em Schopenhauer, uma tese de que gênios são *determinados*. Algumas pessoas nascem para a genialidade e elas superam a vontade, em particular enquanto geniais na arte. Tal percepção é equivocada em dois níveis. O primeiro é que, para Schopenhauer, gênios não nascem, mas são feitos. Por exemplo, no segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, o filósofo germânico diz o seguinte:

Aqui também já é observável a diferença entre o gênio e o mero talento, que é uma vantagem que reside mais na grande habilidade e acuidade do conhecimento discursivo que do intuitivo. O dotado de talento pensa de maneira mais rápida e correta que as restantes pessoas; o gênio, por sua vez, contempla um outro mundo, diferente de todos os outros, embora apenas na medida em que penetra mais profundamente o mundo que também está diante dos demais, porque o mesmo expõe-se em sua cabeça de modo mais objetivo, por conseguinte, mais pura e distintamente. (Schopenhauer, 2015, p. 451)

Em segundo lugar, Cabrera reconstrói de tal maneira que parece que é o artista (“gênio artístico”) que se liberta da vontade, deixando imersos em sofrimento os demais, inclusive apreciadores da obra de arte. Novamente, isso vai contra o que Schopenhauer escreveu e pensou. Ainda em *O mundo como vontade e representação*, no §52 do terceiro livro, diz Schopenhauer que “efeito estético da música, temos de reconhecer-lhe uma significação

muito mais séria e profunda, referida à essência íntima do mundo e de nós mesmos” (Schopenhauer, 2005, p. 337). Ou seja, a música é destacada por seu efeito no *ouvinte* – ela rompe com a lógica da representação da vontade e pode ser apreciada por si mesma. Assim, dizer que *só* o gênio artístico possui essa salvação é errôneo, num plano schopenhaueriano.

Voltando ao argumento central do capítulo, Cabrera segue para sua interpretação de dois filmes após sua introdução ao pensamento de Schopenhauer: 1) *Viridiana* (1961), dirigido por Luis Buñuel, com a pergunta “Vale a pena fazer alguma coisa pelos outros?”; e *A felicidade não se compra* (1946), dirigido por Frank Capra, com a pergunta “Pode-se esperar que os outros nos ajudem quando precisamos deles?” (Cabrera, 2016, p. 236-237). Retomaremos a análise de *Viridiana* na conclusão do presente texto. Pelo momento, vamos focar na discussão de Capra.

Ora, como um filme natalino, com um final tão feliz e tão cristão, pode se relacionar com o pensamento de Schopenhauer? Para Cabrera, o filme mostraria uma tentativa *falha* de se opor ao pessimismo estrutural de Schopenhauer – ele mostra como somente uma realidade (falsamente) maravilhosa seria capaz de gerar o nível de apoio e felicidade entre indivíduos tal como o filme mostra. A obra de Capra mostraria não que a vida é maravilhosa, mas que o cinema é maravilhoso por nos mostrar uma realidade onde podemos esperar que os outros nos ajudem (Cabrera, 2016, p. 252). Ademais, seu aspecto maravilhoso surge de mostrar um mundo que possui anjos, inexistentes para o autor (*Ibidem*, p. 251). Por fim, Cabrera questiona a validade da realidade sem George que Clarence mostra:

O experimento de Clarence-Capra está, assim, marcado pela parcialidade e pelo favoritismo afirmativo ao conceber George como uma pessoa ilimitadamente boa e caridosa. Mas é absolutamente impossível que nossa presença no mundo cause somente efeitos positivos, como os que o anjo mostra. Este poderia responder que, no balanço final, mesmo que se possa admitir que a presença de George também causou transtornos, ainda assim parece mais positivo que ele exista do que não exista. Mas, de qualquer forma, se Clarence tivesse incluído objetivamente tudo o que mudaria se Bailey não tivesse existido, tanto o bom quanto o mau, só o que teria demonstrado com esse experimento objetivo – não falazmente – é que o mundo sem George teria sido *diferente*, e não que o mundo sem George teria sido *pior*. (Cabrera, 2006, p. 249)

Na próxima seção, mostro que sua leitura do filme é enviesada de maneira equivocada: seu ateísmo entra no caminho de sua suspensão de descrença, impedindo-o de

compreender as mensagens do filme para além das concepções prévias de sua própria visão de mundo. Nisso, sugiro caminhos mais interessantes para falar filosoficamente do filme. Amarro essas críticas, ademais, propondo a filosofia de Stanley Cavell e de autores influenciados por ele.

UMA CRÍTICA A CABRERA E A SUGESTÃO CAVELLIANA

Em resumo, minha crítica ao exposto acima é que Cabrera ignora o que o filme lhe mostra, insistentemente, para dizer que na verdade o filme está errado e Schopenhauer (e também o próprio Cabrera) está certo em abraçar o pessimismo estrutural. Em particular, o filósofo deixa de lado a cosmovisão cristã de mundo expressa ao longo do filme. Por exemplo, Cabrera parece ter uma resistência insistente em evitar chamar Clarence e os outros anjos de anjos. Quando primeiro os menciona, chama-os de “seres espirituais” (Cabrera, 2016, p. 246). Adiante, chega a negar a existência de anjos. Que ele não acredite em anjos não é problema algum, mas isso é uma rejeição da própria premissa do filme que impede que se possa abraçar nenhuma outra lição possível a partir da obra. Outros filmes analisados no livro possuem elementos fantasiosos, mas eles não são tão questionados quanto esse. Nos termos do filósofo, Capra teria ido longe demais por tornar o inverossímil falso, pois colocaria isso como o próprio fim, o objetivo, da obra (Ibidem, p. 253). Ora, o problema é que esse não é o fim da obra: o filme não quer nos convencer que anjos existem. Ele quer mostrar que vidas onde fazemos o bem podem e devem ser valorizadas, e que há valor na formação e comunidades, por sua vez sustentadas por indivíduos altruístas e dispostos a ajudarem uns aos outros. Retomo essa como a verdadeira chave do livro adiante.

Essa atitude é paralela à de ver algum filme de fantasia, como *Senhor dos anéis*, e dizer que as possíveis lições do filme são falseáveis na medida em que não existem hobbits, orcs ou outros seres daquele mundo. Imagine que alguém argumente que os filmes, tal como os livros que os inspiraram, tematizam (entre outras coisas) a amizade. Digamos que as histórias nos mostrariam, entre outras coisas, que amizade envolve empatia, alguma identificação entre sujeitos e, em certos momentos, benevolência e sacrifícios.²

² Esse é o argumento principal de Cristina Casagrande em seu livro, *A amizade em Senhor dos Anéis*. Para a autora, uma compreensão da amizade como contendo “identificação, empatia, benevolência e reciprocidade” (Casagrande, 2018, p. 292) é parte central do poder da obra de nos cativar hoje em dia, além de revelar seu potencial de nos fazer refletir sobre nossas amizades reais.

Ora, se alguém nos falasse que essas características da amizade são *falsas* porque elas são demonstradas por hobbits, e hobbits não existem, o argumento nos soaria absurdo. Perdemos de vista o potencial de aprender algo real com histórias fictícias, o mesmo princípio no qual Cabrera insiste ao longo do livro. Nem sequer precisamos ir para seres ficcionais ou mitológicos: eu sei que *esses humanos* não existem, que são atores. Isso significa que devo ignorar seu potencial de me fazerem refletir sobre minha própria vida ou de outros? Ateus e agnósticos podem apreciar filmes com premissas cristãs, como *A felicidade não se compra*, e ainda discutir seriamente quais virtudes o filme destaca e de quais maneiras. A existência de anjos, no contexto desse filme, não é um problema a ser enfrentado – é a premissa que nos permite acompanhar a história.

Ademais, Cabrera parece suspeitar das ações de Clarence. Em específico, acha-o “tendencioso” ao só mostrar aqueles que sofrem por George não ter existido, e as consequências ruins advindas disso, insistindo que o mundo seria diferente, mas não seríamos capaz de dizer que ele seria pior. Essa suspeita, porém, é infundada. O filme não nos dá nenhuma razão para crer que Clarence foi tendencioso: ele fez com que o mundo fosse tal qual se George não tivesse nascido e mostrou as consequências. O filme mostra insistentemente que George foi muito bom, sacrificando seus próprios desejos em prol da sua família e comunidade, e de fato *salvando* pessoas. Será que Cabrera acha que um mundo onde uma criança morre afogada, onde a cidade se vende para um magnata ganancioso, onde várias pessoas são mais tristes e com piores condições materiais é *só* diferente?

Sejamos utilitaristas por um momento.³ Aceitando que consequências e estados resultantes de eventos sejam o ponto central de nossas concepções morais, poderíamos dizer que o mundo só está com resultados diferentes? Segue parecendo que não. Calculando a soma de felicidade e a soma de infelicidade e contrastando-as, como os pais do utilitarismo professavam, o mundo sem George parece de fato mais infeliz. Seus pais ficaram mais infelizes com a morte do filho e a decadência da firma da família (sem contar a própria infelicidade de Harry pela sua morte horrível de afogamento e seus amigos que

³ O utilitarismo, tal como definido por John Stuart Mill, aceita o princípio de utilidade, formulado assim por esse autor: “O credo, que aceita como fundamento da moral a Utilidade ou o Princípio da Maior Felicidade, sustenta que as ações são justas na medida em que tendem a promover a felicidade, e injustas enquanto tentem a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a ausência do prazer” (Mill, 1961, p. 20-21).

viram sem o poder salvar); várias pessoas da cidade ficaram mais infelizes com as condições adversas com as quais tem de viver sob a ganância do Sr. Potter; algumas centenas de famílias ficaram de luto pelos seus parentes, soldados na Segunda Guerra, que Harry não pode salvar; tanto o sr Gower quanto a família da criança que ele, por acidente, envenenou ficaram mais infelizes, e assim por diante. O filme nos indica, de maneira clara, que George *pelos atitudes que tomou* fez do mundo um lugar melhor. Sua vida é maravilhosa, como indica o título em inglês, porque ele foi uma boa pessoa que construiu fortes laços comunitários e melhorou a vida daqueles ao seu redor. Cabrera poderia argumentar que o filme está escondendo grandes infelicidades oriundas da existência de George, mas tanto isso foge do exercício de interpretar um filme, agora indo para um mero trabalho imaginativo sobre o que *podia* ter sido para além do que a obra nos mostra, quanto também teria de ser uma *grande* infelicidade para muitas pessoas para ser capaz de minar o efeito positivo da vida de George na sua cidade. Cabrera quer filosofar por cima do filme, não com ele.

Uma perspectiva que *talvez* faça mais justiça ao filme e suas mensagens é a retomada que Stanley Cavell faz da obra. No apêndice “More of the World Viewed” [Mais de o mundo visto], um complemento para seu livro *The World Viewed* [O mundo visto],⁴ encontramos uma menção a obra de Capra que diz o seguinte, retomando a ideia do cinema projetar a comunidade como uma “camaradagem masculina”:

Mencionei em *The World Viewed* a tendência do cinema de projetar a ideia de comunidade na forma de camaradagem masculina, como se o sentimento de pertencimento como cidadãos só pudesse surgir como uma intimidade disciplinada, e somente depois que a nação tivesse sido ameaçada (como por uma guerra) ou exercido sua rejeição (como por meio de prisões). [...] É bastante comum que o mal social seja projetado como o produto deliberado de vilões melodramáticos e envelhecidos. *A felicidade não se compra*, de Capra, revela inocentemente uma vertente ainda maior dessa fantasia. A ruína do herói é evitada quando as pessoas boas, as pessoas comuns, se unem com suas contribuições individuais, retribuindo favores pessoais que esse homem lhes fez ao longo dos anos. O sentimento na cena é muito profundo. Foi construído com a mesma astúcia de uma piada de Keaton; o que a coroa, finalmente rompendo a represa das lágrimas, é a aglomeração desse grupo de pessoas boas na casa do herói, cada membro testemunhando individualmente seu afeto por ele; de modo que a boa sociedade, o bem da sociedade em geral, é retratada

⁴ Escolhemos a tradução “O mundo visto” em razão do título ser uma referência ao texto de Heidegger “A era de imagem de mundo” (no original, *Die Zeit des Weltbildes*, de 1938). A comentadora Paola Marrati preferiu “A projeção do mundo”, título que indica o vínculo com cinema (Marrati, 2008, p. 50). Porém, para além da conexão mais direta com Heidegger, o título “O mundo visto” é melhor para ressaltar nossa relação com a existência e a modernidade tal como Cavell as reconstrói em sua obra — a saber, como marcada por uma tentação de voyeurismo, de desejar ver sem o comprometimento de lidar com e ser responsável por.

como a família desse homem (apoiada pessoalmente, aliás, por um habitante do céu). Essa justiça, e consequentemente essa sociedade, ou é poética ou é nada. (Cavell, 1979, p. 190)

Essa leitura parece mais adequada por capturar o central do filme, a saber, uma proposta de colocar como contínuas a família, a comunidade geral e o senso de justiça – que deve ao mesmo tempo ser apresentado como uma relação pessoal e como algo que atravessa a massa de indivíduos que compõem a sociedade.

Não trago Cavell só para falar do cinema de Capra, mas para destacar um autor cuja filosofia do cinema *pode* ser mais interessante por colocar filosofia e filme em *diálogo*. Minha crítica, que dá nome ao artigo, é que Cabrera faz um exercício de trazer filosofia no contexto de filmes, mas que Cavell – e outros – fazem uma filosofia do cinema propriamente dita. O projeto de Cavell é mais original por deixar o filme guiar nossas intuições filosóficas, não forçando-as sobre a obra. Como ele comenta noutro livro, “Nossa tarefa crítica é descobrir por que [os filmes] usam o tempo como o fazem, por que dizem as coisas que dizem. Sem levar em conta os detalhes dos filmes nós não deveríamos esperar conhecer o que eles são, conhecer o que os causa” (Cavell, 1984, p. 6). Isso leva a uma atitude que temos tentado elaborar ao longo de todo o presente texto, a saber, de tomar *o próprio filme* como a principal fonte da discussão, como o material base para a atividade filosófica. Em contraste, Cabrera parece tentar reunir diversos filmes com o objetivo de ilustrarem ou exemplificarem – às vezes de passagem, em breves momentos – alguma posição ou argumento filosófico clássico. Cavell elabora isso em diversos momentos, em particular indicando como comédias e melodramas clássicos de Hollywood revelam aspectos importantes da filosofia do reconhecimento, do surgimento da individualidade feminina, da filosofia do casamento e assim por diante. O filme fica no centro da filosofia, com o autor guiando algumas intuições.

A primeira vista, Cavell e Cabrera concordariam bastante: a filosofia tradicional falha em focar em elementos demasiado racionais – ou melhor, com uma visão restrita de racionalidade –, que por sua vez ignora paixões humanas e como elas podem ser articuladas através da arte, em particular do audiovisual. Concordam, ademais, que filmes são capazes de confrontar nossas opiniões pré-estabelecidas e mesmo as ideias solidificadas do cânone filosófico. Entretanto, embora expresse isso na introdução, Cabrera faz o contrário em alguns de seus “exercícios”, como no capítulo sobre Schopenhauer e A felicidade não se compra. Ele força sua leitura da história da filosofia

sobre filmes, sem deixar que a própria obra respire por si própria, comunique algo que desafie suas chaves de leitura do mundo. Num artigo que retomaremos na conclusão, Paulo Faria explicita o valor moral de parábolas, assim como histórias no geral. Parece que isso é condizente com a maneira de Cavell interpretar filmes:

Ao contrário de um argumento impessoal, como aqueles em que se comprazem os moralistas de cátedra, uma parábola moral — e, de um modo geral, as narrativas, hagiografias, mitos, provérbios, máximas, anedotas e metáforas constituem o repertório de uma tradição moral — deve ser compreendido como uma interpelação. Kierkegaard recorre a uma imagem platônica para explicar essa ideia: uma parábola é como um *espelho*, em que cada ouvinte é convidado a considerar sua própria vida. (Faria, 2000, p. 26)

Cavell, e a tradição posterior a ele, parece realizar aquilo que Cabrera prometeu em seu prefácio, isto é, tomar os próprios filmes como veículos filosóficos. Esse exercício tem sido feito inclusive no Brasil, como a interpretação Andrea Cachel e Lunielle Bueno (2022) sobre *Vertigo* (dirigido por Hitchcock, 1958) de Pedro Kling (2024) sobre *O homem invisível* (dirigido por James Whale, 1933). Retomando o título do presente texto, Cavell (e muitos depois dele) fazem uma genuína filosofia do cinema que envolve um esforço de abertura do leitor ao filme – algo que, como a felicidade de George Bailey, é uma conquista. Cabrera, infelizmente, acaba minando seus próprios argumentos por se permitir reduzir seus argumentos à um manual de filosofia generalista, às vezes pouco aprofundado e, no geral, guiado mais pelas opiniões particulares do autor do que se permitindo pensar com o filme.

CONCLUSÃO

Começamos esse texto discutindo a introdução ao livro *O cinema pensa* de Julio Cabrera. Estabelecemos as ideias de razão logopática e a proposta de, aparentemente, tomar filmes como material para filosofia – capazes de nos incluir em suas pulsões emocionais entrelaçadas com ideias, assim sendo capazes de comunicar de maneiras que vão além da prosa filosófica tradicional. Podemos concordar com tudo que Cabrera fala nas primeiras páginas de seu livro e, ainda assim, sairmos decepcionados após a leitura de algumas de suas interpretações. Em particular, seu tratamento de *A felicidade não se compra* é muito estranha, ignorando coisas que o filme nos *mostra* para tentar diminuir uma mensagem que incomoda Cabrera e sua recepção de Schopenhauer: que as pessoas podem ser boas, que genuínas comunidades podem existir e que, ao menos em algumas experiências, uma

cosmovisão de mundo com bases cristãs pode tornar mais completa a vida de seus integrantes.

Insisto nesse último aspecto porque Cabrera é explícito em rejeitá-lo no outro filme discutido nesse capítulo, a saber, *Viridiana* (1961, dirigido por Luis Buñuel). A jovem Viridiana (Silvia Pinal) morava em um convento. Ela sai para encontrar com um tio, o Dom Jaime (Fernando Rey), que pediu para vê-la antes que a moça entre no claustro e viva reclusa de toda sociedade. Ela vai por sua superiora no convento achar justo, já que o tio sempre a ajudou. Entretanto, Dom Jaime se sente atraído por Viridiana, que logo o detesta e rejeita seus avanços amorosos e sexuais. Certa noite, o tio faz a sobrinha beber um sonífero de noiva e pretende abusar sexualmente dela – mas não consegue consumar o ato. Após ela acordar, ele teme que ela vá embora e diz tê-la violado. Isso gera a reação contrária de Viridiana: horrorizada, a jovem decide ir embora de fato. Na estação, a polícia chega e avisa que seu tio cometera suicídio por enforcamento. Abalada, Viridiana decide abandonar o convento e tentar aplicar mais diretamente, na antiga casa do tio, seus ideais de solidariedade. Transforma a mansão num albergue – decisão que dá errado continuamente, com uma constante depravação dos costume de Viridiana, após ser confrontada por pessoas má encaradas, bêbados, apostadores, novos avanços sexuais indesejados e assim por diante.

Diante disso, parece que temos uma clara história de forças externas negativas romperem as expectativas de vida da personagem principal – a primeira delas sendo o tio Jaime, por tentar violar a sobrinha. Entretanto, a perspectiva de Cabrera é que Viridiana falha por culpa de seus “valores cristãos falsos e inaplicáveis” (Cabrera, 2016, p. 241). Ademais:

Vejamos: na realidade, o tio, se olharmos bem, *não se comportou como um monstro*. É um velho solitário e frustrado, mas se *apaixona sinceramente* por uma moça mais nova e quer se casar santamente com ela, deixando-lhe toda sua fortuna. [...] Mas na realidade a situação de angústia que leva Jaime à morte é também provocada pela frieza e absoluta falta de compreensão das coisas humanas por partes de Viridiana [...]. (Cabrera, 2016, p. 241, grifo nosso)

Várias coisas nessa passagem parecem indefensáveis. Dar um sonífero para uma pessoa com a intenção de abusar sexualmente dela é agir de forma errada e, muitos diriam, como um monstro. E o filme não sugere que ele se apaixonou sinceramente por ela, e sim que ele tinha um desejo carnal que, inclusive, foi incapaz de controlar e tenta violá-la – isso sem nem entrarmos no mérito que a maioria das visões de amor excluem aqui que um amor

sincero seria capaz de tal agressão contra o consentimento de outra pessoa. Por fim, Jaime na verdade morre porque ficou desolado por Viridiana ir embora por conta de sua mentira de que teve relações forçadas com ela. Fica a pergunta sobre o que Cabrera acha que ela deveria ter feito: seguir morando com o seu abusador? Ser recíproca com seus sentimentos só por ele ser um velho solitário? Ceder aos seus avanços só por conta da herança? Toda a situação de Jaime parece ser culpa dele, que iniciou um abuso e depois mentiu a respeito. Cabrera reclama de Viridiana não saber mentir sobre seu desgosto por Jaime, acusando-a de ter uma “típica crueldade cristã” (Cabrera, 2016, p. 241), mas não é claro como outra atitude poderia ser moralmente legítima. Poderíamos dizer que ela está equivocada em pressupor que todos partilham de seus princípios morais cristãos, claro, mas faz sentido dizer que ela é *cruel* simplesmente por ser direta na rejeição dos avanços sexuais do tio? Ela é cruel por tentar avançar ideais de caridade adiante, mesmo que má aplicadas?

Paulo Faria abre seu artigo sobre ética, citado brevemente acima, falando sobre Samuel Johnson e sua reação diante daqueles que defendem a inexistência da moral:

Para Johnson, era um critério *para a avaliação do mérito* de uma opinião sobre esses assuntos perguntar se era razoável absolver quem a defendia da suspeita de insinceridade – e, caso a resposta fosse afirmativa, a que preço. [...] Em poucas palavras, a ideia é que o emprego de argumentos *ad hominem* é uma dimensão essencial de toda discussão moral séria, e sua condenação nas discussões filosóficas sobre ética um expediente de evasão que não deveríamos continuar tolerando. (Faria, 2000, p. 13)

O argumento do artigo de Faria é que, em discussões morais sérias, um argumento *ad hominem*, direcionado à pessoa, é legítimo. Em espírito semelhante, acho cabível concluir o presente texto com o espírito similar de Johnson e Faria: será que Cabrera é *sincero* ao afirmar que o tio que dopa sua sobrinha com intenções sexuais, e depois mente para ela sobre tê-la violado de fato agora como a intenção de com isso ela se sentir obrigada a ficar com ele, não é monstruoso nisso? Podemos nos demorar mais aqui: de fato, ele não chega a violar Viridiana, mas não parece que podemos dizer que dopar uma pessoa — mesmo sem fazermos nada — é algo permissível ou aceitável. Além do mais, se achamos que intenções importam, devemos notar que durante boa parte da cadeia de ações que o filme nos mostra, ele *queria* violar a sobrinha. Por fim, ele continua sendo um exemplar de vício quando, no dia seguinte, mente para Viridiana que a teria violado. Não precisamos argumentar aqui que a mentira seja intrinsecamente má ou errada de um ponto de vista moral — mesmo sem ir tão longe, ainda podemos ver claramente como essa foi uma

mentira feita com uma intenção genuinamente maligna (fazer com que a jovem ficasse em sua casa e se tornasse sua parceira “romântica” mesmo sem esse ser seu desejo genuíno, mas por pressão depois da violação), e também teve em si consequências horríveis ao atacar diretamente a concepção de si de Viridiana, além do sentimento de traição que teve para com o tio.

A apologia de Cabrera diante do filme *Viridiana*, tomada como uma expressão genuína de suas convicções morais, parece-nos uma indicação bastante razoável de que é cabível o uso de *ad hominem*: desconfiar de pessoas que sustentam não haver monstrosidade nas ações de Dom Jaime é um bom guia moral. Somado com a aparente vontade de Cabrera de *desmontar* o filme *A felicidade não se compra*, suspendendo juízos de maneira injustificada e cometendo injustiças em sua leitura para forçar a aproximação com Schopenhauer também, podemos acabar questionando por que ler um filósofo com tais pretensões.

Uma tarefa futura, talvez mais frutífera do que nos ocuparmos com a leitura de *O cinema pensa*, seria de tomar os dois filmes mencionados aqui como espelhos para nossas vidas morais, buscar interpretá-los com calma numa atividade de “leitura” como Cavell fez com as comédias e melodramas das décadas de 1930 e 1940. O que veremos diante da monstrosidade de Dom Jaime? Que veremos quando contrastados com nosso reflexo diante dos sacrifícios de *George Bailey* e do senso poético de justiça comunitária, e quiçá, masculinista, que indicou Cavell? Seguindo uma leitura que tomamos como mais apropriada do filme, será que o mundo também seria pior no reflexo de nossa ausência?

REFERÊNCIAS

CABRERA, Julio. **O cinema pensa**: uma introdução à filosofia através dos filmes. Tradução de Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CACHEL, Andrea; BUENO, Lunielle B. S.. Fantasia e voyeurismo narrativo em *Vertigo*: os laços entre cinema e ceticismo em Stanley Cavell. In: VACCARI, Ulisses Razzante et al (orgs.). **Cinesofia** : a sétima arte em devaneio. Marília: Oficina Universitária, 2022, p. 73-100.

CASAGRANDE, Cristina. **A amizade em Senhor dos Anéis**. São Paulo: Martin Claret, 2018.

CAVELL, Stanley. **The World Viewed**: Reflection on the ontology of film. Edição Expandida. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 1979.

KLING, Pedro Monte. Representar, apresentar, teatralizar: Cavell, Fried e O homem invisível em diálogo. **Revista Valise**, vol. 14, n. 1, p. 61-76, 2024.

FARIA, Paulo Francisco Estrella. Tirando o corpo fora. In: ROSENFELD, Denis et al (orgs.) **Filosofia Política**: nova série, volume 6. Porto Alegre: L&PM, 2000, p. 12-26.

MARRATI, Paola. Imagem e Ceticismo: sobre o vínculo entre cinema e realidade na obra de Stanley Cavell. Tradução de Fabiana de Amorim Marcello e Tomaz Tadeu. **Revista Educação e Realidade**, vol. 33, n. 1, p. 49-58, jan/jun 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**: Primeiro tomo: Quatro livros, seguidos de um apêndice que contém a crítica da filosofia kantiana. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**: Segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

RUDOLF BULTMANN E A DEMITOLOGIZAÇÃO: PERSPECTIVAS

Walace Alexsander A. Cruz*

Resumo: Rudolf Bultmann é considerado um dos teólogos mais influentes do século XX, sobretudo por seu programa hermenêutico da “demitologização”. Tal proposta buscou responder ao desafio de comunicar o querigma cristão ao ser humano moderno, cuja visão de mundo é marcada pela ciência, pelo materialismo e pela rejeição do mito. Desde sua formulação, a demitologização suscitou intensos debates e críticas, muitas vezes fundamentadas em leituras equivocadas que conduziram a caricaturas de Bultmann, frequentemente rotulado como “liberal” e acusado de negar a historicidade do Novo Testamento. Entretanto, tais críticas nem sempre alcançam o núcleo de sua reflexão, cujo propósito não era deslegitimar a fé cristã, mas traduzi-la em categorias existenciais compreensíveis ao homem contemporâneo. Este artigo propõe revisitar a teologia da demitologização em sua autenticidade e refletir sobre suas contribuições ainda vigentes para a hermenêutica e a comunicação do Evangelho em contextos atuais.

Palavras-chave: Demitologização. Hermenêutica existencial. Mito. Querigma.

Abstract: Rudolf Bultmann is considered one of the most influential theologians of the twentieth century, particularly for his hermeneutical program of “demythologization.” This proposal sought to address the challenge of communicating the Christian kerygma to the modern human, whose worldview is shaped by science, materialism, and the rejection of myth. Since its formulation, demythologization has sparked intense debate and criticism, often based on misunderstandings that have led to caricatures of Bultmann, frequently labeled as “liberal” and accused of denying the historicity of the New Testament. However, such critiques often fail to grasp the core of his reflection, whose aim was not to delegitimize Christian faith but to translate it into existential categories comprehensible to contemporary humanity. This article seeks to revisit the theology of demythologization in its authentic form and reflect on its continuing contributions to hermeneutics and the communication of the Gospel in contemporary contexts.

Keywords: Demythologization. Existential Hermeneutics. Myth. Kerygma

INTRODUÇÃO

Rudolf Bultmann (1884–1976) figura entre os mais importantes e controversos teólogos protestantes do século XX. Nascido em uma família de profundas raízes luteranas, o avô paterno foi missionário, enquanto o avô materno e o pai foram pastores, sua formação foi marcada pela espiritualidade cristã. Fruto desse ambiente, o jovem Bultmann, aos 19 anos, iniciou seus estudos teológicos em Tübingen, prosseguindo depois em Berlim e Marburgo; nesta última, obteve o grau de doutor com uma tese sobre a retórica paulina e, em 1912, conquistou a habilitação para a docência universitária com uma nova tese sobre

* Doutorando em Teologia, em cotutela, pela FAJE (Brasil) e pela UCP (Portugal); Bolsista pela Capes. Mestre em Filosofia pela FAJE. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4745-5865>; e-mail: professorwalacealexander@yahoo.com

a exegese de Teodoro de Mopsuéstia. À época de Bultmann, predominava nas universidades a chamada “teologia liberal”. Contudo, embora seja comumente identificado como “teólogo liberal”, designação que, principalmente em perspectivas teológicas fundamentalistas, adquire conotação depreciativa¹, sua trajetória revela outra realidade. Walter Altmann, na introdução à tradução, por ele mesmo realizada, da clássica obra de Bultmann *Crer e compreender* (2001), recorda que, na fase inicial de sua carreira docente, Bultmann:

Assumi uma concepção teológica próxima à de Karl Barth, Friedrich Gogarten e Emil Brunner, iniciadores da teologia dialética [...] que rompera com o enfoque antropocêntrico, característico da época anterior. Bultmann entende, como Barth, que o assunto próprio da teologia consiste na reflexão criteriosa em torno da Palavra de Deus, da Revelação. Num ensaio de 1924, Bultmann escreveu: ‘O objeto da teologia é Deus, e a acusação contra a teologia liberal é esta: ela não tratou de Deus, mas do ser humano [...]. A teologia, cujo objeto é Deus, só pode, portanto, ter a palavra da cruz como seu conteúdo; está, porém, é um escândalo para o ser humano. E assim a acusação contra a teologia liberal é que ela se evadiu diante desse escândalo ou tentou suavizá-lo’ (Bultmann, 2001, p. 8).

Todavia, como destaca Altmann, Bultmann “jamais deixou de reconhecer a contribuição positiva que a teologia liberal e a pesquisa da história das religiões deixaram em sua teologia, ainda que se distanciasse de seus pressupostos” (Bultmann, 2001, p. 8-9). Outro distanciamento significativo ocorreu entre Bultmann e a teologia dialética de Barth, especialmente em razão da polêmica em torno da teologia natural – admitida, ainda que com reservas, por Bultmann, e radicalmente rejeitada por Barth. Não obstante, alinho-me à perspectiva que não encontra fundamentos sólidos para caracterizar Bultmann como teólogo liberal. A meu ver, é mais coerente e consistente – caso se pretenda situá-lo em uma “escola teológica” – identificá-lo como teólogo existencialista. Justifico tal posição, sobretudo, a partir de dois argumentos. O primeiro é que o próprio Bultmann deixa clara a influência de Søren Kierkegaard, “fundador da filosofia existencial moderna”, e de Martin Heidegger na formação de seu pensamento². Ele os cita recorrentemente em seus textos e, mais que isso, assume explicitamente que se utiliza do instrumental da filosofia existencialista para o exercício de sua reflexão teológica. Mostra-se, inclusive,

¹ Walter Altmann observa que Bultmann, “provocou reações iradas de círculos eclesiásticos conservadores, particularmente aqueles provenientes do fundamentalismo”, sendo anatematizado e julgado como condenado ao inferno (Bultmann, 2001, p. 6). Contudo, a etiqueta de “teólogo liberal” acabou por se fixar e continua a ser reproduzida, inclusive fora dos círculos fundamentalistas (conferir, por exemplo, Cardedal, 2022, p. 605).

² Refletem sobre tais influências na formação do pensamento de Bultmann, entre outros: BLOMBERG, Craig; JR, Robert Hubbard; KLEIN, William. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017; e, ZILLES, Urbano. **História da Teologia Cristã**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014.

convencido, como será exposto e analisado neste trabalho, de que a hermenêutica existencial constitui o melhor método para a interpretação neotestamentária (Bultmann, 1999, p. 20-28; 2001, p. 10).

O segundo argumento reside no fato de que, embora reconheça aspectos relevantes da teologia liberal, Bultmann lhe dirige uma crítica nevrálgica, que, a meu ver, é determinante para afastá-lo definitivamente dessa corrente. Para a teologia liberal, “as concepções mitológicas foram consideradas como ideias limitadas a determinada época e, portanto, simplesmente eliminadas como não essenciais” (Bultmann, 1999, p. 17). Bultmann, ao contrário, assume uma posição radicalmente diversa, que é, aliás, elementar para a formulação de sua principal contribuição teológico-hermenêutica: a demitologização. A propósito, este é o objeto central de nossa análise neste artigo, que se estrutura da seguinte forma: em primeiro lugar, expomos e refletimos sobre o que consideramos, a partir das referências bibliográficas utilizadas, os principais aspectos do conceito e dos significados de mito em sentido geral; em segundo lugar, destacamos o mito como categoria intrínseca à dimensão religiosa, especialmente à tradição cristã; em terceiro lugar, abordamos o ponto central do artigo, a análise sobre a demitologização; por fim, ressaltamos a atualidade do programa hermenêutico proposto por Bultmann.

1. PERSPECTIVAS SOBRE O MITO

O mito – em grego μῦθος e, em latim, *mythus* – é uma categoria fundamental que perpassa a história da espécie humana. A rigor, trata-se de um conceito polissêmico e, portanto, objeto de significados diversos. Em linhas gerais, o mito pode ser analisado sob três grandes perspectivas: a) como uma forma atenuada da intelectualidade humana; b) como uma forma autônoma do pensamento, cuja manifestação é intrínseca ao sentimento e, de certo modo, antípoda à racionalidade e à lógica; e, por fim, c) como um instrumento elementar para as análises sociológicas. A perspectiva *a* encontra fundamentos ou ressonâncias em importantes pensadores como Platão e Aristóteles, para os quais o mito era antagônico à verdade ou uma expressão imperfeita dela. Ainda que ambos reconhecessem haver um significado moral (no sentido religioso) no interior do mito, bem como certo esforço de reproduzir uma cosmogonia, viam-no, todavia, como uma categoria inferior à filosofia, à lógica e ao exercício da racionalidade. Com efeito, no decurso da história, tornou-se comum a associação do mito a algo oposto à verdade e o

tratamento das expressões mitológicas de forma depreciativa, identificando-as como uma subcategoria em relação às sociedades “avançadas”, que primam pela razão e pela ciência.

Por sua vez, a perspectiva *b* fortaleceu-se especialmente a partir de grandes eventos históricos, como o Iluminismo, que, em síntese, estabeleceu a primazia da razão, quiçá da racionalidade, como elemento que distingue, caracteriza e singulariza a espécie humana. Com efeito, o mito passou a ser fortemente associado ao primitivismo da espécie, a manifestações características de uma fase pré-lógica e, portanto, retrógrada no decurso de nosso desenvolvimento evolutivo. Uma perspectiva um pouco menos rígida reconhece o mito como algo autêntico, pertencente ao horizonte do simbólico e, destarte, uma manifestação humana legítima, dado que o afetivo e o simbólico são esferas constitutivas do fenômeno humano. Contudo, ainda assim, o mito é compreendido como uma dimensão distinta do racional, sendo relegado ao domínio do fantástico e/ou do poético, isto é, à camada dos sentimentos. Na perspectiva *c*, que se consolida com o advento das Ciências Sociais, por exemplo, a sociologia e a antropologia, ocorre um giro hermenêutico no trato com o mito. Em vez de se procurar avaliá-lo e qualificá-lo, especialmente a partir do binômio razão/irracionalidade, passa-se a entendê-lo como um elemento fundamental para a compreensão das culturas em sua diversidade (Abbagnano, 2012, p. 784-787)

Percebe-se, assim, que o mito possui uma importância social nevrálgica nas sociedades: está na fundação das tradições; funciona como fator de construção de identidade e de identificação com determinado grupo; constitui representações fantásticas e dramáticas da realidade; projeta anseios, sonhos, esperanças e utopias; e manifesta as convicções mais íntimas das múltiplas expressões de fé. Nesse sentido, o mito foi, e continua sendo, vital para a promoção da coesão social: a aceitação e a fé em determinado mito (religioso, político, filosófico, cultural etc.) criam grupos, fomentam alianças e formam núcleos sociais. No caso das comunidades primitivas e originárias, essa coesão social, fundada e sustentada pelo mito, era imprescindível até mesmo para a preservação e perpetuação dos grupos. Daí surgiam alianças para se defenderem, caçarem, alimentarem-se, casarem-se etc. Além disso, o mito evidencia uma antropologia muito rica. Através dos mitos, entreveem-se os assombros humanos diante da realidade e do desconhecido, bem como suas tentativas de responder às complexidades do planeta e, principalmente, do universo, frente às tantas questões para as quais a ciência não oferece resposta. Daí, por exemplo,

a origem e a força das cosmogonias e dos mitos criacionais — sobretudo no âmbito das tradições espirituais. Os mitos podem ser compreendidos, ainda, sob uma perspectiva ontológica: como busca pelo ser, pelo significado e pelo sentido último. Busca essa que permeia, de modo fundamental, a dimensão religiosa (Estrada, 2003, p. 27-35)

2. O MITO COMO CATEGORIA RELIGIOSA

A dimensão religiosa constitui, por excelência, o horizonte do simbólico, do analógico e do mitológico. Se admitimos o pressuposto teológico cristão de que Deus é transcendente e, portanto, como disse São Paulo, “habita em luz inacessível” (1Tm 6,16), isso implica que sua essência vital nos é inalcançável e que o falar sobre Ele se configura como inefável. Logo, toda elocubração religiosa, ou mais especificamente teológica, está invariavelmente firmada sobre as categorias do simbólico, do analógico e do mitológico. Nesse sentido, Paul Tillich avalia que o símbolo pode ser considerado a essência da linguagem religiosa e que, se retirarmos a dimensão simbólica do horizonte religioso, incorremos no risco de esvaziá-lo do que lhe é vital. Isso porque “o símbolo representa algo que não é ele próprio, mas ocupa o lugar daquele próprio” (Tillich, 2009, p. 28). Com efeito, o símbolo abarca esse duplo aspecto: uma exterioridade, ou, se se preferir, uma estética, que aponta para uma realidade mais íntima e profunda. Em relação à analogia, Karl Rahner pondera que a religião, essencialmente, reflete e anuncia o “mistério”, que, em última análise, é sempre transcendente e inesgotável; ou seja, trata-se de um “para além” do próprio ser humano, que sempre lhe escapa, pois jamais pode ser apreendido em sua plenitude. Destarte:

Uma afirmação sobre este mistério é sempre afirmação habitada por tensão original, por nós não mais administrável, entre a origem mundana de nossa afirmação reflexa e a chegada lá onde essa afirmação propriamente visa a chegar, a saber, ao Aonde da transcendência [...] A transcendência é algo de mais originário do que os conceitos singulares, que são categoriais e unívocos. Pois a transcendência – essa ultrapassagem do horizonte ilimitado de todo o movimento de nosso espírito – é precisamente a condição, o horizonte, a base e o fundamento que nos possibilitam comparar e classificar entre si os objetos singulares da experiência. Esse movimento transcendental do espírito é o elemento originário, e é precisamente isso que designamos de outra maneira com o termo “analogia” (Rahner, 2019, p. 92-93).

A analogia, portanto, é visceral na linguagem religiosa. Uma evidência central disso é que, em todas as religiões, em suas celebrações, rituais e cerimônias, é possível perceber a presença de diversos símbolos cujo objetivo é estabelecer analogias com a divindade,

com o sagrado. De modo semelhante, pode-se observar que, nas religiões portadoras de livros sagrados, como o budismo, o cristianismo e o islamismo, essas literaturas contêm amplo conteúdo de caráter analógico, especialmente nas narrativas criacionais, proféticas e escatológicas. Mais ainda, não é impertinente afirmar que, essencialmente, o conteúdo central dos livros sagrados, ou, se preferir, dos ensinamentos dos “fundadores” das religiões, é transmitido, em sua maior parte, por meio de linguagem analógica e simbólica. Um exemplo claro disso são os ensinamentos de Jesus de Nazaré que, conforme os Evangelhos, são comunicados por meio de parábolas³. Assim, apesar de o mito (e suas linguagens), como destaca J. B. Libanio, ser frequentemente encarado de forma preconceituosa, como algo primitivo, arcaico ou infantil, uma análise mais profunda revela exatamente o contrário: o mito constitui importante reserva de saberes e conhecimentos, cujo objetivo é, sobretudo, expressar os anseios humanos e suas experiências diante daquele mistério que lhes confere o sentido último da existência (Libanio, 2012, p. 5-9; Morra, 2001, p. 36).

Rudolf Bultmann é um dos principais teólogos do século XX que, ao reconhecer a importância nevrálgica da mitologia na religião e, mais especificamente, a relação intrínseca entre o Novo Testamento e o mito, debruça-se sobre o tema e, a partir de suas análises e reflexões, oferece à teologia hermenêutica um conceito polêmico e, não raramente, pouco compreendido: o da demitologização.

3. RUDOLF BULTMANN E A DEMITOLOGIZAÇÃO

De início, cumpre salientar que, ao afirmar que a mitologia perpassa o Novo Testamento, Bultmann não pretende descredibilizar seu conteúdo nem sugerir desconfiança em relação às suas narrativas; tal compreensão decorre do fato de que sua concepção de mito não o reduz a algo de natureza mentirosa e, portanto, passível de descrédito. Constata-se, não

³ Contudo, poder-se-ia citar as mais antigas “Escolas de Mistérios” entre os egípcios e os gregos da Antiguidade, cujos ensinamentos – essencialmente esotéricos e arcanos – estavam inteiramente alicerçados em símbolos e analogias. Um exemplo clássico são os “Mistérios de Elêusis”, que se desenvolveram na Grécia Antiga entre os séculos VII a.C. e IV d.C., e estavam relacionados ao culto de Deméter e Perséfone. Pode-se citar também as sociedades secretas (ou, como se prefere atualmente, “discretas”) cujos ensinamentos são quase inteiramente fundamentados em símbolos — exemplos notáveis são a Maçonaria, surgida formalmente em 1717, e a Ordem Rosa-Cruz, que tem suas origens míticas atribuídas ao século XVII. Apesar de nos determos aqui no aspecto do mitológico na religião – e em suas linguagens que recorrem abundantemente aos símbolos e às analogias –, é pertinente afirmar, de modo geral, que não apenas o “religioso”, mas o próprio ser humano é, por excelência, um ser que simboliza o mundo.

raras vezes, que os críticos de Bultmann, geralmente estudiosos alinhados a uma hermenêutica mais fundamentalista, partem de uma premissa equivocada ao elaborar seus ataques ao teólogo alemão: a de que Bultmann trataria o conteúdo do NT como mentiras que não merecem credibilidade e, mais ainda, que chegaria ao extremo de negar a existência histórica de Jesus de Nazaré. Todavia, tal acusação não se sustenta. Pelo contrário, Bultmann afirma: “o acontecimento salvífico de que falamos não é um acontecimento miraculoso, supranatural, mas é um acontecimento histórico no espaço e no tempo”; assim, trata Jesus como “ser humano histórico-factual concreto”, ainda que, paradoxalmente, seja crido como o Verbo Divino na perspectiva da fé. Destarte, “a ação escatológica de Deus se efetua na sorte de um ser humano” (Bultmann, 1999, p. 46). Não obstante, o mesmo autor afirma que o nascimento virginal, os milagres, a ressurreição e a ascensão de Jesus constituem lendas (ou mitos); daí decorrem as supostas fundamentações das acusações e críticas inflamadas dirigidas a Bultmann.

Diante dessa aparente tensão interna em seu pensamento, impõe-se a reflexão: como conciliar a consideração desses elementos como mitológicos com a atribuição de historicidade ao Jesus concreto e histórico-factual? Em primeiro lugar, é fundamental destacar que Bultmann não tem a preocupação, comum à época, de comprovar historicamente os acontecimentos narrados no Novo Testamento. Ao contrário, é um crítico daqueles que condicionam a validade do Evangelho à sua comprovação histórica:

Entraríamos num beco sem saída [...] se quiséssemos retroceder, perguntando pela origem histórico-factual da proclamação, como se esta pudesse evidenciar sua legitimidade. Isso significa: querer fundamentar a fé na palavra de Deus mediante pesquisa bibliográfica. A palavra da proclamação se nos confronta como palavra de Deus, diante da qual não podemos fazer perguntas de legitimação, mas que apenas pergunta a nós se queremos crer nela ou não (Bultmann, 1999, p. 44).

Bultmann rejeita a tentativa de tornar o positivismo ou o empirismo pressupostos da revelação. Com efeito, diante da autocomunicação divina, o ser humano é interpelado à fé, a qual se manifesta legítima e autêntica por meio de uma decisão consciente. Isso não configura, de forma alguma, um *sacrificium intellectus*; ao contrário, o crente permanece consciente e capaz de uma leitura crítica do Novo Testamento. Sabe, por exemplo, que a “concepção de universo do Novo Testamento é mítica” e que sua linguagem mitológica “é inverossímil para o ser humano de hoje, pois para este a concepção mítica do universo é algo passado”; além disso, tal concepção (ou cosmogonia) não é exclusivamente cristã,

refletindo, antes, uma apropriação pelos autores de uma forma de compreensão do mundo comum à época (Bultmann, 1999, p. 7). Dessa maneira, Bultmann não identifica qualquer problema na presença da mitologia, entendida como linguagem mitológica, no Novo Testamento; sua proposta hermenêutica não consiste em uma “amitologização”, isto é, em negar ou superar o mito, mas sim naquilo que ele denomina *demitologização*. O processo de demitologização inicia-se pelo esclarecimento de alguns aspectos fundamentais acerca do mito, a começar pelo fato de que:

O verdadeiro sentido do mito não é proporcionar uma concepção objetiva do universo. Ao contrário, nele se expressa como o ser humano se compreende no mundo. O mito não pretende ser interpretado cosmologicamente, mas antropologicamente – melhor: de modo existencialista [...]. Do não-mundano fala mundanamente, dos deuses humanamente (Bultmann, 1999, p.14).

Note-se que a crítica fundamental de Bultmann em relação à mitologia do Novo Testamento não se dirige à mitologia em si, mas a uma perspectiva hermenêutica que a interpreta e a anuncia como se nela se comunicasse uma verdade de natureza científica, objetiva e empiricamente verificável — o que, evidentemente, é indemonstrável. Bultmann diz (1999, p. 15):

A mitologia do Novo Testamento não deve ser inquirida quanto ao seu conteúdo conceptual objetivante, mas quanto à compreensão da existência que se expressa nessas concepções. O que está em jogo é a verdade dessa compreensão, e sua verdade é afirmada pela fé, que não deve ser comprometida a aceitar o universo conceptual do Novo Testamento.

Aqui se encontra a chave hermenêutica da demitologização: o mito assemelha-se a uma concha que encerra em seu interior a mais preciosa das pérolas, o *querigma*, a proclamação da Palavra de Deus. Assim, o hermeneuta cristão não rejeita a mitologia do Novo Testamento; ao contrário, acolhe-a e a cultiva, empenhando-se em descobrir nela, como ensina o próprio Evangelho, o “tesouro escondido no campo” (Mt 13,44). Destarte, Bultmann adverte para o risco de que a crítica à mitologia neotestamentária incorra em uma dupla eliminação: a do mito e a da proclamação; do mesmo modo, alerta para o perigo de que o esforço de comprovação histórico-factual acabe por perder de vista o essencial, o *querigma*, que anuncia Jesus Cristo em sua significação salvífica para o ser humano de todas as épocas. Em outras palavras, a preocupação excessiva com o invólucro pode desviar o olhar daquilo que é central: a plenitude da revelação comunicada pela mensagem cristã (Bultmann, 1999, p. 41; 47).

Temos que perguntar-nos se a pregação escatológica e o conjunto dos enunciados mitológicos contêm um significado ainda mais profundo, que permanece oculto sob o invólucro da mitologia. Se é assim, devemos abandonar as concepções mitológicas precisamente porque queremos conservar seu significado mais profundo. A esse método de interpretação do Novo Testamento, que procura redescobrir o significado mais profundo oculto por trás das concepções mitológicas, chamo de ‘demitologização’ – termo que não deixa de ser insatisfatório. Não se propõe eliminar os enunciados mitológicos, mas sim interpretá-los. É, pois, um método hermenêutico (Bultmann, 1999, p. 53).

Para Bultmann, o processo que ele denomina *demitologização* já se encontra em curso no próprio Novo Testamento. Os autores sagrados reinterpretem as narrativas e imagens míticas do Antigo Testamento à luz do evento Jesus Cristo, no qual reconhecem a plenitude de sua realização e o sentido último de sua mensagem salvífica (Bultmann, 1999, p. 16)⁴. Com efeito, é tarefa daquele que lê, interpreta e comunica o *querigma* cristão na atualidade proceder de modo análogo: tornar a mensagem cristã audível e inteligível ao ser humano contemporâneo, aquele formado sob a influência do pós-iluminismo, marcado por um horizonte de racionalismo, materialismo e cientificismo.

3.1. O querigma anunciado ao ser humano (pós) moderno

Bultmann demonstra, em suas obras, a aplicabilidade de sua proposta hermenêutica. Inicialmente, destaca que a demitologização extrai o caráter antropológico do mito, precedendo seu teor teológico: ela evidencia que o mito possibilita, antes de comunicar o divino, uma investigação sobre o próprio ser humano. Nesse sentido, a mitologia cruza-se com disciplinas como psicologia, antropologia e sociologia, que, embora possuam metodologias e enfoques distintos, compartilham um objetivo comum: compreender melhor o fenômeno humano. Por isso, para Bultmann, a demitologização tem um quefazer existencial, ou melhor, existencialista, no sentido da filosofia inaugurada por Søren Kierkegaard (1813–1855) e reinterpretada e ressignificada por pensadores como Martin Heidegger (1889–1976) e Jean-Paul Sartre (1905–1980)⁵, entre outros; ela assume

⁴ Além dos Evangelhos, destacam-se as cartas paulinas, divididas em **autênticas** (escritas por Paulo: Rm, 1-2Cor, Gl, Fl, 1Ts, Fm), **deuteropaulinas** (2Ts, Cl, Ef, escritas por discípulos) e **tritopaulinas** ou **pastorais** (1-2Tm, Tt, estágio posterior). Soma-se a elas Hebreus, que exemplifica de modo claro a *demitologização* de Bultmann: a releitura dos mitos veterotestamentários à luz do evento Jesus Cristo, onde encontram sua plena realização e sentido último.

⁵ Importa enfatizar, como já destacado, que Bultmann se permitiu ser profundamente influenciado pela filosofia de Heidegger; com efeito, incorporou suas ideias sobre existência, temporalidade e autenticidade na hermenêutica do Novo Testamento. Heidegger influenciou especialmente a forma como Bultmann compreendia o ser humano diante do acontecimento salvífico, o que permitiu a ele desenvolver sua hermenêutica existencial e o programa da demitologização.

como sua tarefa “interpretar existencialisticamente [...] a mitologia do Novo Testamento” (Bultmann, 1999, p. 20). Ao fazê-lo, é possível perceber e refletir sobre diversos aspectos da condição humana, destacando-se, em particular, sua profunda inquietude. O ser humano se apresenta como angustiado e lacunar, sempre em busca de realização plena, o que revela sua finitude e dependência existencial. Isso significa que aquilo que as investigações filosóficas e antropológicas descrevem da condição humana em termos “seculares” se aproxima, de certo modo, do que a mitologia neotestamentária expressa em linguagem “sagrada”. Para Bultmann, essa analogia torna-se ainda mais evidente à luz da leitura de Martin Heidegger:

Parece ser apenas uma exposição filosófica profana da visão neotestamentária do ser-aí humano: o ser humano, existindo historicamente na preocupação por si mesmo, no fundamento da ansiedade, sempre no momento da decisão entre o passado e o futuro; ou pretende perder-se no mundo do que é tangível, do impessoal, ou pretende obter sua autenticidade na renúncia a todas as seguranças e na entrega sem restrições ao futuro! Não é essa a compreensão neotestamentária do ser humano? Se ocasionalmente tenho sido criticado por interpretar o Novo Testamento com categorias da filosofia da existência de Heidegger, tem havido – assim temo – uma cegueira para o problema de fato. Penso que deveríamos, antes, assustar-nos com o fato de que a filosofia já divisa a partir de si o que o Novo Testamento diz (Bultmann, 1999, p. 28).

Destarte, o querigma cristão, extraído do interior do mito, revela um dado antropológico fundamental: o ser humano, imerso em seu vazio existencial e confrontado com a ausência de sentido, perdido em relação a si mesmo, manifesta de modo latente, por meio de utopias filosóficas, políticas e ideológicas, sua ânsia por transcendência, por uma realidade radicalmente distinta da situação presente. Embora não expressa na linguagem mitológica do Novo Testamento, essa ânsia se apresenta como o sonho de um novo mundo, que o cristianismo tradicional identifica como o “céu novo e uma nova terra, onde nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor” (Ap 21,1;4). No entanto, o anúncio central do querigma cristão não é antropológico, mas cristológico. A partir dos dados antropológicos pode-se estabelecer um diagnóstico, mas é apenas no plano cristológico que se encontra o prognóstico de cura. Em chave hermenêutica demitologizadora, o evento Jesus Cristo representa uma irrupção escatológica: nele, a realidade do novo éon foi plenamente realizada e aberta ao ser humano. Na decisão de fé, o indivíduo não vive à procura desesperada de comprovar a historicidade de um acontecimento do passado que fundamente sua convicção, nem na espera angustiada por um futuro utópico cuja demora pareça torná-lo mera ilusão. O existir escatológico, como enfatiza Bultmann, é um “já”, um “agora”, uma realidade presente em que a presença de

Jesus Cristo promove profunda metamorfose existencial, transformando as coisas velhas em passadas e fazendo com que tudo se torne novo (2Cor 5,17).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste trabalho, concluímos que o mito constitui um recurso utilizado pela espécie humana desde seu passado mais remoto até os dias atuais. Trata-se de um elemento polissêmico, passível de análise sob diversas perspectivas, todas convergentes em um ponto comum: o mito oferece dados antropológicos riquíssimos sobre o fenômeno humano. Nele estão representados múltiplos elementos culturais e variados arquétipos que trazem à luz aspectos da psique, bem como projeções da realidade, anseios, medos, sonhos e angústias. O mito é, portanto, um instrumento que possibilita apreender tanto dimensões subjetivas quanto objetivas da experiência humana, contribuindo para a compreensão de grupos e sociedades. Sobretudo, o mito é intrínseco ao horizonte religioso, em especial ao cristão. Tornou-se evidente, ao longo de nossa análise, que o simbolismo e a analogia, enquanto categorias fundamentais da linguagem mitológica, são imprescindíveis ao próprio quefazer teológico cristão.

Nesse contexto, destacamos a importância do mito na análise que Bultmann realiza do Novo Testamento. É justamente a partir dessa valoração que o autor propõe um novo programa hermenêutico, denominado por ele de demitologização, o qual implica reconhecer no mito uma concha que resguarda em seu interior um tesouro preciosíssimo: o querigma cristão, isto é, a mensagem do Evangelho, cujo centro é a pessoa de Jesus Cristo e sua oferta salvífica e escatológica, destinada tanto ao ser humano de seu tempo quanto ao contemporâneo. Demitologizar, portanto, significa analisar, interpretar e extrair o significado último que o mito deseja comunicar, traduzindo-o em linguagem acessível e inteligível ao ser humano de hoje. Ao fazê-lo, Bultmann demonstra a convicção de que, no querigma cristão, que proporciona o encontro com Jesus Cristo em sua significação mais profunda, os anseios mais íntimos do ser humano podem, finalmente, encontrar saciedade e sentido.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOMBERG, Craig; JR, Robert Hubbard; KLEIN, William. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender**: ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CARDEDAL, Olegario González. **Cristologia**. Petrópolis: Vozes, 2022.

ESTRADA, Juan Antônio. **Deus nas tradições filosóficas (Vol. 1)**: Aporia e problemas da teologia natural. São Paulo: Paulus, 2003.

LIBANIO, J.B. **Linguagens sobre Jesus (2)**: linguagens narrativa e exegética moderna. São Paulo: Paulus, 2012.

MORRA, Gianfranco. **Filosofia para todos**. São Paulo: Paulus, 2001.

TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989.

ZILLES, Urbano. **História da Teologia Cristã**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014.

PERCHÉ NO AL SACERDOZIO FEMMINILE: L'AUTORITÀ FEMMINILE NELLA CHIESA SECONDO EDITH STEIN : LA MATERNITÀ SPIRITUALE¹

Laura Maria De Gaspari*

Riassunto: In questo articolo, analizzo la posizione di Edith Stein, filosofa, femminista attiva, carmelitana e martire ad Auschwitz, circa la non accessibilità della donna al sacerdozio. La donna ha una posizione privilegiata grazie alla sua unione intima con Cristo che le conferisce un'autorevolezza unica capace di promuovere lo sviluppo umano nell'uomo e dunque anche del sacerdote, in virtù della sua maternità spirituale, un concetto che include ma non si limita alla maternità biologica. Madre spirituale si diventa: attraverso una crescita personale che apre ad un rinnovamento interiore diventando responsabili di sé e degli altri. Stein indaga inoltre il valore della femminilità e della mascolinità, offrendo una riflessione antropologica articolata. Sebbene le sue posizioni siano state oggetto di critica sia da parte del femminismo contemporaneo sia da alcune correnti della teologia femminista cattolica, il suo pensiero conserva una forza significativa. Esso propone infatti una visione capace di interpellare ogni donna e ogni essere umano che aspiri a una maggiore consapevolezza e responsabilità, contribuendo alla costruzione di una società aperta all'empatia, al dialogo autentico e alla convivenza pacifica.

Parole chiave: Edith Stein, Sacerdozio Femminile, Chiesa, Maternità Spirituale.

Abstract: In this article, I analyse the position of Edith Stein – philosopher, active feminist, Carmelite nun, and martyr at Auschwitz – regarding the inaccessibility of the priesthood to women. Women hold a privileged position thanks to their intimate union with Christ, which grants them a unique authority capable of fostering human development in men, and thus also in the priest, by virtue of their spiritual motherhood – a concept that includes but is not limited to biological motherhood. One becomes a spiritual mother through personal growth that opens to inner renewal, becoming responsible for oneself and for others. Stein also investigates the value of femininity and masculinity, offering a nuanced anthropological reflection. Although her positions have been the subject of criticism both from contemporary feminism and from certain strands of Catholic feminist theology, her thought retains significant strength. It proposes a vision capable of addressing every woman and every human being who aspires to greater awareness and responsibility, contributing to the construction of a society open to empathy, authentic dialogue, and peaceful coexistence.

Keywords: Edith Stein, Women's Priesthood, Church, Spiritual Motherhood.

¹ Questo articolo è tratto da una presentazione che ho tenuto online durante la conferenza internazionale organizzata nel 2021 da Iaspes (The International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein) in collaborazione con il centro di ricerca accademica Civas (Centro investigación social avanzada) e l'università di Città del Messico. Nel 2022 ho tenuto una presentazione a Oxford, presso il Somerville College, su Edith Stein e Julian of Norwich, in occasione della conferenza *New Visions of Julian of Norwich*.

* Master in Filosofia presso l'Università di Lovanio (Belgio). Lavora come formatrice in comunicazione nonviolenta. lmdegaspari@gmail.com

EDITH STEIN: IDEALI E VITA REALE

Stein (1891-1942) nasce nell'odierna Polonia, da famiglia ebrea. Perde il padre da piccola e la madre prende in carico il commercio della famiglia, rifiutandosi di rimanere con pochi mezzi ed in dipendenza da parenti, dimostrando una tale autodeterminazione da farlo crescere in una grande azienda. Oltre al lavoro, la madre di Edith si occupa dell'educazione religiosa dei suoi 11 figli e provvede alle famiglie povere intorno a lei, lasciando in Edith l'esempio di una donna forte e indipendente, radicata nella fede.

Edith è una bambina che ama studiare, generosa ad aiutare i compagni nello studio, e osservatrice della natura umana. In seguito al suicidio di un suo zio si allontana gradualmente dalla fede d'infanzia: "Smisi di pregare in piena coscienza e di libera scelta"². Eccelle negli studi e si iscrive all'università, ma nonostante la sua passione intellettuale, interrompe gli studi durante la prima guerra mondiale, per servire come infermiera volontaria in Austria. Scrive "Ora non ho più una vita personale" (Stein, 2024, p. 350).

Al ritorno completa una tesi di dottorato sull'empatia, sotto il filosofo Edmund Husserl, che la ammira molto e con cui lavora anche come assistente, ma non può conseguire un lavoro all'università in quanto donna e soprattutto ebrea. Si interessa attivamente ai problemi dell'emancipazione femminile, militando per il diritto al voto e al lavoro, tuttavia in seguito preferisce distaccarsene perché la sua sete di verità la porta verso il rigore della ricerca filosofica.

Stein ha una profonda e ampia cultura che spazia dagli studi umanistici alla filosofia ed ha una forte coscienza dell'influenza etica della figura dell'intellettuale per la società: si impegna a formare culturalmente coloro che non hanno avuto accesso all'educazione, fondando una piccola scuola privata e gratuita nella sua abitazione; elabora un concetto pedagogico innovativo che influenzerà la futura riforma sull'educazione in Germania alla fine della guerra. Le sue ricerche sull'empatia e su come si costituiscono gli atti liberi, cercano di educare alla riflessione libera in un momento in cui il partito socialista tedesco influenza demagogicamente la collettività.

² Teresa Benedetta della Croce Edith Stein (1891-1942)-biografia) p. 1/5.

La sua fede viene risvegliata da un fatto peculiare in cui Stein rimane colpita vedendo una donna entrare in chiesa, con la borsa della spesa nel mezzo della giornata per pregare in silenzio. La tocca la familiarità di questa donna nei confronti di Dio. In simil modo la lettura della biografia di S. Teresa d'Avila, mistica spagnola, che descrive la sua esperienza interiore, scoprendo Cristo come un amico da cui ci sente amati, soddisfa pienamente la sua sete di verità.

Nel 1922 riceve il battesimo ed entra nel Carmelo nel 1933 dopo un lungo periodo travagliato. “Finalmente, in profonda pace, varcai la porta della casa del Signore” (Stein, 2024, p. 506). Pur cattolica, non rinnega le sue radici ebraiche e sente di dover portare la croce per coloro che non sanno portarla e per il suo popolo. Muore nel 1942 ad Auschwitz insieme alla sorella Rosa.

I ricercatori riportano che Stein lavava il viso e pettinava i capelli dei bambini nel campo di concentramento, prima della loro morte imminente.

LA DONNA IN RELAZIONE AI TEMPI DI EDITH STEIN

Il volume *La donna* raccoglie una serie di conferenze che Edith Stein tenne tra il 1928 e il 1932. Le sue tesi risultano particolarmente innovative per il contesto storico in cui furono formulate e, al contempo, conservano una notevole attualità.

All'epoca, infatti, le donne iniziavano ad accedere all'istruzione e al mondo del lavoro, ma il valore del loro contributo alla società non era ancora riconosciuto. In questo contesto, Stein si propone di indagare le caratteristiche specifiche della donna, sottolineando tuttavia come tale analisi debba avvenire sempre in relazione a quelle dell'uomo. I due sessi, infatti, sono concepiti come realtà organicamente connesse, caratterizzate da differenze ma anche da una fondamentale complementarità.

La differenziazione sessuale costituisce, per Stein, un aspetto peculiare dell'esperienza umana, incidendo sul modo in cui la persona si rapporta a sé stessa e al mondo. Essa influisce sull'unità psicofisica dell'individuo, intesa come sintesi inscindibile di corpo, psiche e anima. Tale unità rappresenta una struttura interna che la filosofa, riprendendo il lessico della tradizione scolastica, definisce “essenza”. Pur essendo sempre situato come

essere-nel-mondo, l'essere umano possiede un nucleo stabile che trascende i condizionamenti storico-culturali: un centro che si configura come *telos*, ossia come fine intrinseco che orienta dall'interno lo sviluppo della persona.

In questo quadro, Stein utilizza il concetto di natura come un insieme di potenzialità da attualizzare attraverso scelte libere e consapevoli. La realizzazione dell'essenza, dunque, avviene nel dinamismo della libertà.

Per quanto riguarda la maternità, Stein ne offre una concezione ampia: essa non si limita alla dimensione biologica, pur includendola, ma si configura come un atteggiamento esistenziale di responsabilità e cura, capace di promuovere la crescita personale in sé e negli altri. In tal senso, si può parlare di una vera e propria maternità spirituale. Un elemento centrale della femminilità, secondo Stein, è l'affettività, che si esprime nella particolare disposizione al dialogo e alla relazione.

Se per secoli tali caratteristiche sono state interpretate in funzione di una società patriarcale, la filosofa le rilegge come espressione di una forza interiore autentica. Tale forza, tuttavia, può svilupparsi pienamente solo all'interno di relazioni fondate su parità, collaborazione e rispetto reciproco tra donna e uomo, sia nella famiglia sia nella società.

Ne deriva che uomini e donne sono chiamati a un comune percorso di maturazione, al fine di cooperare in modo creativo alla costruzione della società e, in particolare, alla promozione della pace. In questa prospettiva, le caratteristiche femminili non devono essere negate né subordinate a un unico modello di riferimento, quello maschile ma riconosciute come valori in sé.

Per Stein, inoltre, una solida conoscenza di sé rappresenta una condizione imprescindibile per il raggiungimento di un'autentica identità e di una sana autostima. Solo a partire da questa consapevolezza la donna può compiere scelte libere e indipendenti, senza conformarsi passivamente a modelli esterni.

La filosofa propone così una visione forte e positiva della femminilità, invitando la donna a non lasciarsi assorbire da paradigmi estranei, ma a sviluppare pienamente il proprio

valore. La donna non è soltanto madre, ma anche compagna dell'uomo in una relazione di autentica uguaglianza di diritti e reciprocità di rispetto.

In questa prospettiva, Stein rivaluta le caratteristiche femminili come dimensioni proprie di un'umanità integrata, che la donna è chiamata a realizzare in sé stessa e, al contempo, a favorire anche nell'uomo.

Infine, il suo essenzialismo presenta caratteristiche dell'esistenzialismo: l'individuo è innanzitutto libero e chiamato a scegliere, in ogni momento, chi vuole diventare. Ogni essere umano porta con sé un compito e una responsabilità fondamentali: formare sé stesso nella consapevolezza, contrastando le tendenze alla degenerazione presenti nella propria storia e nella propria natura, al fine di divenire una persona consapevole e contribuire alla costruzione di una società più giusta.

STEIN E LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Secondo le teorie contemporanee, pensare ad un nucleo interno con caratteristiche femminili, come la natura, rischia di perpetuare una mentalità di esclusività, tralasciando coloro che non rientrano in questa categoria.

Per la filosofa Judith Butler, autrice del famoso saggio, *Questione di genere*, il genere non è un fatto irriducibile della natura ma una costruzione culturale che si attua attraverso la teoria della performatività. Ci riconosciamo in quanto donna o uomo, perché abbiamo adottato comportamenti che abbiamo imparato e che sono gli stereotipi socio-culturali, grazie ai quali possiamo identificarci e riconoscerci. Il genere non è dunque innato ma determinato linguisticamente e si manifesta nei nostri atti concreti. Secondo Judith Butler, le norme “ci piombano addosso” come “recipienti passivi” di una cultura alla quale non possiamo scappare³, e a tali norme appartengono gli ideali del maschile e del femminile in virtù delle quali possiamo sentirci se le abbiamo soddisfatte o fallite⁴.

³ Intervista a Judith Butler. “L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa”. Febbraio 2017.

⁴ Per chi volesse approfondire, vi sono recenti studi di femministe cattoliche sui temi della diversità sessuale come per esempio, la teologa e monaca benedettina Suor Teresa Forcades, ma in questo articolo, mi riferisco al valore del femminile e maschile secondo la Stein.

In un altro senso, la filosofa, Martha Nussbaum, condanna il femminismo che vede una differenza tra donne e uomini, in un altro senso, in quanto afferma di non permettere la realizzazione delle donne (Sacco, 2021).

Anche se certe attitudini possono avere radici genetiche come ad es. una tendenza della donna verso la cura e l'empatia, il condizionamento culturale rimane predominante in promuovere alcuni tratti e soffocarne altri (Sacco, 2021). Le emozioni hanno radici culturali per Nussbaum: se siamo inclini a sentire empatia, è perché esistono dei fattori culturali, nelle forme di giudizi e credenze che influenzano le nostre emozioni (Sacco, 2021). Nussbaum non devalorizza l'aspetto della cura dell'altro ma afferma che non diventi solo un attributo femminile (Sacco, 2021).

In questo ultimo punto, non ci troviamo lontane dalla Stein, secondo la quale ogni essere umano è chiamato a uscire dal proprio contesto esperienziale per incontrare il punto di vista dell'altro attraverso un atto empatico, come vedremo meglio in seguito.

LA STRUTTURA DEL MASCHILE E DEL FEMMINILE: L'INDAGINE FENOMENOLOGICA

La Stein, in quanto fenomenologa, parte dall'osservazione del corpo e dei nostri vissuti, secondo un metodo che mette in dubbio tutto ciò che può essere dubitato, al fine di arrivare a generalità comuni nella nostra esperienza di essere umani. Il corpo è descritto come *Körper* e *Leib*.

Percepiamo il mondo esterno attraverso il corpo fisico, il *Körper*, mediante i sensi, grazie ai quali possiamo toccare, vedere e ascoltare ciò che ci circonda. Allo stesso tempo, queste impressioni sensibili ci informano dell'esistenza di un corpo vivente interiore, il *Leib*, cui appartengono le attività del pensiero, della ragione e della volontà, che, insieme ai movimenti dell'emotività e dell'affettività, costitutivi della psiche, sede di sentimenti ed emozioni, formano il nostro Io. Ogni dimensione interiore è compenetrata dalle altre, configurandosi come una struttura psicofisica indivisibile.

Proseguendo nell'osservazione della nostra esperienza, ci apriamo a una dimensione che sfugge a ogni definizione, ma che percepiamo nel profondo di noi stessi: l'anima, così

come veniva concepita dalla tradizione scolastica. Edith Stein elabora e approfondisce il proprio pensiero antropologico e il concetto di anima lungo l'intero arco della sua produzione filosofica.

L'anima è la sede dei nostri valori la cui espressione si manifesta nella vita dello spirito, intesa come vita libera e consapevole dell'anima stessa, in contrapposizione a una condizione in cui l'anima non è consapevole di sé e la vita spirituale risulta atrofizzata. L'anima compenetra completamente il corpo vivente, e i due risultano reciprocamente dipendenti: un corpo affaticato incide sulla vita dell'anima, mentre un'anima vitale può rinvigorire il corpo.

L'anima è anche il luogo della libertà, dal quale scaturiscono le nostre scelte: una dimensione che consente di comprendere gli eventi accogliendoli in profondità e di elaborare, a partire da tale interiorità, una risposta e una decisione adeguate. Ogni anima è chiamata a ricercarsi, inoltrandosi negli strati più profondi della personalità fino a percepirsi come una totalità.

Secondo Stein, la donna percepisce sé stessa con maggiore consapevolezza come unità integrale di corpo e interiorità vivente, avvertendo con particolare intensità questa compenetrazione. L'uomo, invece, tenderebbe a vivere con maggiore distacco la connessione tra le proprie facoltà interiori e il corpo esterno. Fisiologicamente, gli aspetti ormonali della donna mostrano decisamente una dipendenza del corpo e della psiche particolarmente intensa fino all'apice della gravidanza in cui la donna vive una modalità simbiotica di comunicazione pre-concettuale con il feto (Padua, 2009, p. 137). Di conseguenza, l'uomo, comprendendosi meno nella sua totalità, tende a vivere il proprio corpo come qualcosa di più esterno a sé.

La donna, al contrario, si rapporta all'altro con la totalità delle sue facoltà e vive la relazione con il mondo a partire dalla dimensione più intima del *Leib*, ossia dal centro affettivo (*Gemüt*), connesso all'anima (*Seele*) e al cuore, il quale rappresenta il nucleo dell'esperienza femminile.

Secondo Stein, il cuore è la sede del pensiero e non l'intelletto. Il cuore elabora i contenuti dell'anima, attivando l'intera struttura intellettuale del corpo vivente, da cui poi si possono prendere decisioni (Stein, 1999, p. 452).

La forza della donna è nella sua capacità di sintonizzarsi con il cuore e ciò le conferisce una particolare attenzione per l'essere umano nella sua totalità, mentre l'uomo appare maggiormente orientato a sviluppare in modo univoco le proprie capacità, concentrando le energie verso uno scopo esterno e dispiegando le proprie forze in maniera più unilaterale.

Presi nella loro concretezza, sia l'uomo che la donna hanno un cammino composto da scelte uniche, fino a dire che non possiamo definire una singola donna o un uomo, in quanto ognuno è irriducibilmente unico. Abbiamo dunque nella loro individualità, donne che presentano caratteristiche maschili maggiori e viceversa e uomini con capacità intersoggettive e di empatia, maggiori rispetto ad altre donne (Stein, 2005, p. 205).

Tuttavia, Stein individua nella donna un aspetto unico al suo essere femminile: la donna ricerca la maturazione attraverso l'affettività e la cura: il dialogo, lo scambio, l'esperienza empatica. Mentre l'uomo è volto naturalmente alla realizzazione di sé attraverso l'attuazione di uno scopo specifico.

Le loro differenze mettono in atto un potente dinamismo per evolversi mutualmente attraverso le qualità dell'uno e dell'altro, e il controbilanciamento dei loro limiti e degenerazioni che possono portare alla dispersione e all'attaccamento affettivo malsano, alla concentrazione eccessiva su sé stessi fino al despotismo e alla soppressione dell'altro.

PERCHÉ NO AL SACERDOZIO FEMMINILE? IL DESTINO DIVERSO TRA UOMO E DONNA

Secondo Edith Stein, il motivo per cui Dio non ha chiamato le donne al sacerdozio è, prima di tutto, misterioso, come lo sono molti aspetti della Genesi, tra cui la scelta di creare l'uomo per primo (Stein, 2005, p. 98).

Da una parte secondo la pensatrice non vi sono argomenti teorici intransigenti da farne un dogma, ma il vero problema si situa a livello pratico, in quanto la tradizione ne è

sempre stata contro, vedendola come una chiamata riservata ai soli uomini (Stein, 2005, p. 98).

Stein individua nelle S. Scritture, tre ordini di lettura: nel mito della creazione abbiamo l'ordine originale prima della disobbedienza, poi abbiamo l'ordine della caduta ed in seguito l'ordine della restaurazione, il nuovo regno, con l'arrivo di Cristo nella storia (Stein, 2005, p. 69).

Nell'ordine originario, Dio ha piani di uguaglianza e fertilità. L'uomo e la donna dovevano riflettere l'immagine di un Dio d'amore nella loro coppia, ma la disobbedienza causa la frattura originaria, provocando un cambiamento nella loro relazione: dalla collaborazione amorosa, si passa alla dominazione dell'uomo sulla donna, ma soprattutto cambia il loro rapporto con Dio, che era basato sul sentimento della figliolanza e fiducia.

Nel piano originale, la donna è posta accanto all'uomo come aiuto, non come subordinata ma come *Eser Kenegdo*, la cui traduzione ebraica significa che la donna è posta davanti all'uomo dirimpetto, in modo che si completino a vicenda, "come una mano rispetto all'altra" (Stein, 2005, p. 70) in modo da funzionare organicamente come se fossero un solo organismo. L'uomo infatti era solo mentre con la donna trovava un aiuto in cui ambedue si rispecchiano l'uno nell'altro per riconoscersi come appartenenti alla stessa natura.

L'immagine della coppia mostra la loro fiducia reciproca: erano nudi e non si vergognavano. Dopo la caduta, la comunicazione è distorta: l'uomo scarica su di lei le sue responsabilità in quanto incolpa la donna di avergli dato da mangiare (Stein, 2005, p. 72).

Stein comprende la storia umana a partire da questa frattura originale e il cammino dell'uomo e della donna, è un percorso di ristorazione della natura umana ferita e di ritrovamento del rapporto di fiducia con Dio.

Per la Stein, l'iniziativa femminile di reagire contro la volontà divina di non prendere il frutto della conoscenza non è perché la donna fosse stata più incline al male, in quanto non lo aveva ancora sperimentato, ma perché la tentazione doveva avere un legame con

ciò che lei riteneva importante. Questo lo si vede anche dal tipo di punizione che ne consegue e per questo motivo Stein conclude che la procreazione riveste un ruolo più significativo per la donna (Stein, 2005, p. 73).

L'uomo e la donna sono ambedue puniti in ciò che inizialmente era il loro carisma: per l'uomo si tratta del lavoro; l'uomo avrebbe avuto il compito di fecondare creativamente la terra insieme alla donna. Le relazioni umane e l'affettività concretizzate nella capacità di essere collaboratrice (compagna) e di generare la vita (madre) sono invece il carisma della donna.

La donna subisce una doppia conseguenza dalla sua disobbedienza in quanto il suo bisogno relazionale si rivolge ora all'uomo in un rapporto di dipendenza e sottomissione e la sua maternità diventa luogo di sofferenza.

Stein vede un legame tra caduta e redenzione (Stein, 2005, p. 74). La nuova coppia che salva l'umanità ferita è formata da una madre e suo figlio, e la maternità diventa la nuova forma d'amore che riflette l'immagine dell'amore divino, essendo il luogo dove l'amore è "il più puro ed eccelso tra gli uomini" (Stein, 2005, p. 75).

Gesù e Maria personificano la nuova umanità trasformata: Maria rappresenta la femminilità redenta che unita a Cristo combatte il male con la potenza del suo amore di madre (Stein, 2005, p. 78).

Ogni volta che donna e uomo interagiscono soggiogandosi a vicenda, prevale l'ordine della dominazione tra i sessi in cui maggiormente si manifesta l'effetto della corruzione della nostra umanità. Ciononostante diventa luogo di rinascita, quando la donna e l'uomo si appropriano internamente dell'ordine della restaurazione attraverso un cammino di responsabilità, contrastando le pulsioni che portano alla degenerazione della loro umanità (Stein, 2005, p. 89).

LA NON CHIAMATA AL SACERDOZIO: LA SPECIALE UNIONE TRA CRISTO E LA DONNA

La non chiamata al sacerdozio per la donna non è da considerarsi un aspetto di esclusione ma un'opportunità di cooperazione paritaria in un cammino di ruoli diversi.

Stein vede in questa non chiamata al sacerdozio un privilegio del rapporto particolare tra Dio e la donna unita a Cristo in una speciale unione d'amore, che dà alla donna il desiderio di nessun'altra vocazione se non quella di essere se stessa in relazione a Dio: "Cristo ha voluto legarsi ad una donna tanto strettamente, quanto a nessun altro essere sulla terra; l'ha tanto conformata alla propria immagine, come nessun altro essere umano prima e poi; e le ha dato per l'eternità un posto nella Chiesa cui nessun altro può aspirare; così egli in tutti i tempi ha chiamato le donne alla più stretta unione con lui" (Stein, 2005, p. 98).

Per la Stein, la centralità della posizione nella Chiesa è l'amore di Dio che "non ha conosciuto e non conosce distinzioni" (Stein, 2005, p. 170) ed ognuno può realizzare sé stesso appieno attingendo in modo uguale ai doni che Dio elargisce, pur con ruoli diversi. All'inizio della Chiesa primitiva le donne rivestivano molti uffici come il diaconato femminile che con il tempo hanno lentamente perso come il risultato di una conseguenza di una concezione che non rispecchia l'ordine di parità del nuovo Regno ma l'ordine decaduto (Stein, 2005, p. 97).

A questo proposito, Stein dissente su alcuni punti espressi nelle Lettere di San Paolo. In alcuni passaggi, si parla delle donne in termini di sottomissione di fronte all'uomo: per es. la donna non deve insegnare, deve stare in silenzio, e ciò riflette un aspetto nettamente dipendente dall'aspetto culturale contingente (l'ordine decaduto) e non divino (l'ordine della restaurazione), dove uomo e donna sono stati creati per raggiungere un rapporto di parità. Mentre in altri passaggi abbiamo una rivalutazione dei rapporti in termini più paritari, per es. che non vi è distinzione di sesso, nell'anima che si unisce a Dio secondo l'ordine della redenzione.

La collaborazione tra il sacerdote e la donna, consacrata o laica, deve attuarsi in una relazione di parità assoluta, non di inferiorità o superiorità né dell'uno né dell'altro, ma sul modello di *Eser Kenegdo*, aiuto dirimpetto, come era nei piani di Dio, nonostante i ruoli diversi.

Possiamo intravedere una forma di collaborazione tra il sacerdote e la donna nelle relazioni di amicizia, sul modello di Gesù Cristo e delle donne che lo accompagnano nei Vangeli, attraverso legami capaci di educare al dialogo autentico e alla reciprocità

(Pocher, 2024). Alla luce degli scritti di Edith Stein, si può dedurre che tale dinamica relazionale possa essere ulteriormente valorizzata anche attraverso forme strutturate di accompagnamento e sostegno spirituale femminile anche da parte della donna verso il sacerdote. Questa prospettiva rimanda alla specifica vocazione della donna a favorire la maturazione personale dell'altro. In questo senso si colloca l'affermazione steiniana secondo cui la più alta vocazione della donna e il suo compito specifico è di formare l'uomo (Stein, 2005, p. 242) . La donna può esercitare in questo modo un'influenza profonda ed incisiva in una Chiesa che vuole avanzare, perché agisce sul piano della formazione della persona.

AUTOEDUCARSI: FORMARSI ALL'UMANITÀ

Sia l'uomo che la donna devono autoeducarsi per formare la loro umanità. Ambedue i sessi sono soggetti a degenerazioni specifiche e conoscerle permette di compiere scelte per costruire il proprio carattere e capire meglio le differenze nell'altro.

L'autoeducazione è un processo di integrazione della personalità: innanzitutto a partire dalla nostra vita psichica, la quale possiede un comportamento naturale e spontaneo, caratterizzato da un continuo alternarsi di stimoli, quali rabbia, tristezza, gioia e dolore, e così via, in cui si pone la nostra possibilità di reazione (Edith, 1997, p. 52).

Autoeducarci significa prendere distanza dagli stimoli dettati dal disordine della vita psichica, e cercare un equilibrio interiore. Secondo Stein, siamo liberi quando cogliamo noi stessi e il mondo con la riflessione, liberandoci dal circolo di stimolo e reazione spontanea e passiva che può portare fino all'irrazionalità. La libertà rende possibile reagire alla passività della vita impulsiva, rendendoci liberi di attuare scelte.

In questo modo, l'essere umano può iniziare a conoscersi scegliendo tra diverse possibilità e lavorare alla costruzione del proprio carattere: possiamo coltivare alcuni sentimenti e tralasciarne altri. L'autoeducazione alla consapevolezza tra gli esseri umani si concretizza in un dialogo empatico che esclude i giudizi limitanti per accogliersi nella propria alterità e apre ad una vera conoscenza di sé e dell'altro, portandoci ad uscire dal nostro contesto esperienziale.

L'empatia è il momento in cui veniamo a conoscenza dell'esistenza di un'altra coscienza con un'esperienza diversa dalla mia; si tratta dunque di un "rendersi conto" (Stein, 2009, p. 72). Abbiamo bisogno dell'empatia per il confronto e il completamento con un altro, poiché attraverso di essa possiamo venire a contatto con ulteriori potenzialità nostre ed altrui di cui non eravamo precedentemente consapevoli (Borden, 2023, p. 12). L'empatia si rivela pertanto necessaria per la nostra autoriflessione e per diventare consapevoli della nostra esperienza e di quella altrui (Bath, 2021, p. 29).

Possiamo vederlo meglio nel processo dell'empatia reiterata che si instaura tra due soggetti. Empaticamente, mi proietto nel punto di vista della persona che mi sta di fronte; da questa prospettiva posso cogliere me stessa a partire dalla sua situazione. In tal modo, si delinea un'immagine ulteriore di me stessa: ci vediamo, infatti, come l'altro ci vede.

L'empatia si configura dunque come una via di conoscenza necessaria per entrare in una relazione autentica con l'altro e come un cammino verso una forma di completezza che caratterizza un'umanità integrata.

La donna manifesta una particolare propensione all'empatia, in quanto vive e percepisce il mondo a partire dalla propria affettività. Non si tratta di un atteggiamento passivo, bensì di una modalità conoscitiva in cui siamo accompagnati dentro l'esperienza altrui, senza restringerla nei propri schemi. Senza empatia, non esiste intersoggettività, poiché si rimane chiusi in una prospettiva autoreferenziale, interpretando l'esperienza altrui unicamente attraverso la propria.

Si può affermare che l'empatia è in sintonia con il carisma della maternità intesa come capacità di decentralizzarsi e creare spazio all'altro per condurre alla piena maturazione se' stessa l'essere umano a lei affidato (Stein, 2005, p. 242).

LA MATERNITÀ SPIRITUALE DI MARIA E DELLA DONNA: UN RISVEGLIO DELLA COSCIENZA PER LA DONNA E PER L'UOMO

Stein propone una lettura di Maria "adulta ed esistenziale" (Choi, 2021, p. 76) come un "risveglio della coscienza" (Choi, 2021, p. 76) e come modello di emancipazione per la donna e per l'uomo contemporaneo. Nei secoli Maria è stata vista come un modello di

sottomissione e di obbedienza tacita per le donne, mentre con il *Fiat voluntas tua* Maria incarna l'azione libera nell'essere umano (Stein, 2009, p. 147). Maria è la donna che si autodetermina, colei che elabora la sua risposta consapevole e personale, non come l'effetto di una causa esterna ma come il risultato di una volontà che scaturisce dalla presa di coscienza della propria libertà (Stein, 2009, p. 146). Per questo Maria è un modello di dialogo da imitare, colei che dialoga “a tu per tu con Dio e con il genere umano” (Choi, 2021, p. 108).

Secondo la teologa Miriam Choi l'immagine esistenziale di Maria, come donna dalle scelte personali e libere, può essere stata ulteriormente arricchita dal movimento liturgico, che si teneva in Germania nell'Abbazia di Beuron di cui il teologo Romano Guardini era un protagonista (Choi, 2021, p. 52). Pur non essendosi trovata una testimonianza precisa che leghi i due pensatori, si sa che la Stein partecipava agli incontri. Guardini, “percepisce e descrive l'aspetto dinamico della vicenda terrena di Maria” (Choi, 2021, p. 52). Secondo il teologo, la vita di Maria è caratterizzata da una maturazione progressiva: “Maria è cresciuta, in particolare anche nel rapporto con il suo Figlio” (Choi, 2021, p. 52). Per Guardini “la specificità dell'atteggiamento di Maria è quella della fede che persevera anche quando umanamente non ci è possibile comprendere, “attendendo finché Dio ci dia la luce ” (Choi, 2021, p. 52).

Per Edith Stein, Maria è realmente nostra madre, non in senso meramente simbolico, bensì in senso mistico: una relazione autentica e profonda, analoga a quella tra madre e figlia, ma che trascende la maternità terrena (Stein, 2005, p. 264). Maria conosce la nostra più intima solitudine esistenziale e ci sostiene perché “ci ama e ci conosce” (Stein, 2005, 264), desiderando condurre ciascuno alla più piena unità con il Signore” (Stein, 2005, 264). Tale realtà riguarda non solo la donna, ma anche l'uomo.

Attraverso una devozione sincera e filiale, Maria accompagna la donna in un processo di trasformazione umana che si configura come una vera rinascita: la maternità spirituale. Essa rappresenta un cammino di crescita personale che consente di vivere la propria autenticità nelle relazioni, evitando sia atteggiamenti di sottomissione sia dinamiche di prevaricazione, e promuovendo invece una responsabilità autentica.

Madri spirituali non si nasce, ma si diventa, anche quando si è già madri in senso naturale. Si tratta di un processo interiore di consapevolezza di sé, nel quale Cristo viene posto al centro delle relazioni, senza che alcun legame si interponga tra l'anima e Lui. In questo orizzonte, l'anima si configura come *Sponsa Christi*: una vocazione che non riguarda soltanto la persona consacrata, ma ogni donna e, in senso analogo, ogni uomo. Nel divenire madre spirituale, la donna trova una forma profonda di realizzazione, poiché nel donarsi a Cristo vede colmato il proprio desiderio di amore.

Pur essendo un concetto elaborato all'interno dell'esperienza di fede, la maternità spirituale può essere letta anche come un risveglio della coscienza per la società contemporanea: un paradigma capace di ispirare ogni essere umano ad aprirsi all'empatia, al dialogo e a valori di umanità integrale. Essa implica infatti una relazione fondata sulla responsabilità e sulla cura dell'altro, configurandosi come antidoto alla cultura dell'isolamento e della sfiducia.

BOTTOM OF FORM LA DONNA E IL SACERDOZIO: LA TEOLOGIA FEMMINISTA: UNA QUESTIONE DA RIVEDERE

Per la teologa contemporanea Teresa Forcades, monaca benedettina, insieme a molte altre teologhe femministe, la posizione della donna di fronte al sacerdozio andrebbe rivista da diversi punti di vista. Innanzitutto per Forcades, al contrario di Stein, la quale vede la donna legata a Cristo in una maniera privilegiata, non permettere alle donne di rappresentare Cristo si ripercuote negativamente sul sentirsi donna, perché la donna si trova di nuovo in una posizione di impossibilità di accesso fronte ad un ruolo deciso da uomini. Secondo la teologa, è un messaggio di una chiesa misogina e patriarcale che passa il messaggio che agli uomini è permesso compiere scelte che alle donne non è permesso (Forcades, 2016, p. 162). Per Forcades “è una questione strutturale che va cambiata teologicamente” (Forcades, 2016, p. 162). Ed ugualmente va affrontata teologicamente la questione di genere, non solo nella religione cattolica ma in ogni religione.

Nonostante la misoginia ecclesiale, Forcades ammette che la Chiesa cattolica è l'istituzione che ha preservato la memoria delle donne più di ogni altra, e che ha anche permesso lo sviluppo delle iniziative femminili e la loro continuità storica in modo che la società civile, fino ad oggi, non ha permesso (Forcades, 2016, p. 163).

Nella Chiesa cattolica si venerano figure femminili, tra sante e beate, madri e religiose, le cui esperienze di fede profondissime e profetiche le hanno portate a scrivere testi che sono stati preservati e onorati e che hanno contribuito a iniziative sociali con comunità di donne che perdurano fino ad ora (Forcades, 2016, p. 163). Queste donne Teresa Forcades, scrive, “hanno vissuto come pezzi unici davanti a Dio amate nella parte più intima e personale di sé, co-creatrici e responsabili nell’aiutare il mondo ad avanzare nella sua pienezza, con totale impegno politico e sociale” (Forcades, 2016, p. 163).

Nonostante le divergenze, sia Stein che Forcades vedono in Maria il modello di liberazione per la donna, colei che mostra che Dio non ha avuto bisogno di un uomo per incarnarsi in un corpo di donna. Scrive Forcades: l’incarnazione riguarda Maria e Dio, non c’è bisogno di un terzo, è una relazione amorosa tra Dio e una donna (Forcades, 2016, p. 157). Ambedue le filosofe, rilevano la consapevolezza dell’amore di Dio come il centro di indipendenza e di forza interiore della donna.

CONCLUSIONE

Nel presente articolo si è evidenziato come, secondo Stein, la donna, pur nell’impossibilità di accedere al sacerdozio ministeriale, abbia un legame privilegiato con Cristo e rivesta un ruolo di autorità fondamentale e originaria nella formazione umana, in quanto madre spirituale, tanto dell’uomo quanto del sacerdote. La Chiesa autentica si configura come luogo di maturazione integrale della persona, fondato su un dialogo empatico e genuino, in cui ciascuno possa trovare spazio per ascoltare ed essere ascoltato, senza giudizio, ma con apertura alle differenze, al fine di individuare un terreno comune e promuovere una proposta costruttiva.

In tale prospettiva, la posizione di autorevolezza della donna nella Chiesa non è semplicemente data, ma va progressivamente conquistata sul modello della maternità spirituale di Maria: un paradigma di autentica emancipazione femminile, in cui la donna, unita a Cristo, partecipa attivamente alla lotta contro il male.

REFERÊNCIAS

TERESA BENEDETTA DELLA CROCE EDITH STEIN (1891-1942). **Monaca, Carmelitana Scalza, martire.** Disponibile:

https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_19981011_edith_stein_it.html

Bath, R. Edith Stein's contribution to critical phenomenology: Empathy as the condition for self-formation and value- motivation. Puncta: **Journal of Critical phenomenology**, Vol. 4. 2, 2021.

Bello, A. A. **Dalle origini all'oggi: neofemminismo cristiano? Femminismi nella Chiesa**. Vicenza: Associazione Cds Presenza Donna, 2010.

Borden, S. **Church Life Journal**. Retrieved from <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/articles/what-makes-you-you-individuality-in-edith-stein/>, 2023.

Butler, Judith. **Intervista**. "L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa". Febbraio 2017.

Choi, M. **Maria donna del Fiat nell'opera di Edith Stein**. Savona: Nova Millennium Romae, 2021.

Edith, S. **Natura, Persona, Mistica** (III edizione giugno 2002 ed.). (T. Franzosi, Trad.). Roma: Città Nuova, 1997.

Forcades, T. **Siamo tutti diversi**. Roma: Lit edizioni SRL, 2016.

From Gender difference to equal humanity: a reading of Edith Stein Anthropology in the light of the most recent feminist orientation. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica CXIII** (107-122. doi:10.26350/001050_000245), 2021.

Padua, M. M. What makes woman a woman. **FEU Colloquium**, 3, 2009.

Pocher, L. V. **Smachilizzare La Chiesa?** Milano: Figlie di San Paolo, 2024.

Sacco, G. From Gender difference to equal humanity: a reading of Edith Stein in the light of the most recent feminist orientation. **Rivista di Filosofia Neo Scolastica**, CXIII, p. 107-122. doi:10.26350/001050_000245, 2021.

Stein, E. **Essere Finito e Essere Eterno**. Roma: Città Nuova, 1999.

Stein, E. **La Struttura della persona umana**. Roma: Città Nuova, 2000.

Stein, E. **La donna** (IV edizione 1995 ed.). (O. M. Ventura, Trad.). Roma: Città Nuova, 2005.

Stein, E. **Il problema dell'empatia**. Roma: Edizioni Studium, 2009.

Stein, E. **Dalla vita di una famiglia ebrea** (Vol. 1). Roma: Città Nuova, 2024.

Stein, E. **La struttura della persona umana**. (M. d'Ambria, Trad.). Roma: Città Nuova, 2000.