

Carlos Roberto Loredó

**INICIADOS A CRISTO PELO ESPÍRITO:
SOTERIOLOGIA CRISTÃ EM CHAVE DE SEGUIMENTO KENÓTICO À LUZ DE
BASÍLIO DE CESAREIA E SIMONE WEIL**

Tese de Doutorado em Teologia
Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE-Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Carlos Roberto Loredo

**INICIADOS A CRISTO PELO ESPÍRITO:
SOTERIOLOGIA CRISTÃ EM CHAVE DE SEGUIMENTO KENÓTICO À LUZ
DE BASÍLIO DE CESAREIA E SIMONE WEIL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemática

Projeto de Pesquisa: Nomeação cristã de Deus

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki

Belo Horizonte
FAJE-Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

L868i Loredo, Carlos Roberto
Iniciados a Cristo pelo Espírito: Soteriologia cristã em chave de seguimento kenótico à luz de Basílio de Cesareia e Simone Weil / Carlos Roberto Loredo. - Belo Horizonte, 2020.
224 p.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia,
Departamento de Teologia.

1. Iniciação. 2. Salvação. 3. Kenosis. 4. Basílio de Cesareia.
5. Simone Weil. I. Sureki, Luiz Carlos. II. Faculdade Jesuíta de
Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 234

Carlos Roberto Loredó

INICIADOS A CRISTO PELO ESPÍRITO:
SOTERIOLOGIA CRISTÃ EM CHAVE DE SEGUIMENTO KENÓTICO
À LUZ DE BASÍLIO DE CESAREIA E SIMONE WEIL

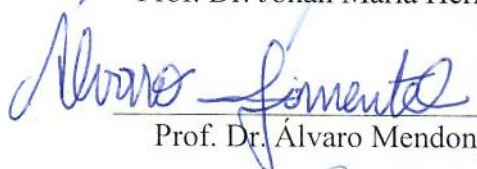
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

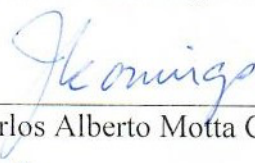
Belo Horizonte, 25 de setembro de 2020.


COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Johan Maria Herman Konings / FAJE


Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel / FAJE


Prof. Dr. Carlos Alberto Motta Cunha / PUC-MG


Prof.^a Dr.^a Andréia Cristina Serrato / PUC-PR

*Aos queridos Dom Serafim Fernandes de Araújo e
Pe. Ulpiano Vázquez Moro
(In Memoriam),
sempre presentes pelo amor e pela Comunhão dos Santos.*

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de financiamento 001.

A Deus, que, como canta a Virgem Mãe Santíssima, estende para sempre seu amor sobre aqueles que o respeitam (Lc 1, 50).

À CAPES e ao Fundo de Solidariedade da Arquidiocese de Belo Horizonte, na pessoa do Pe. Daniel Antunes, pelo apoio.

Aos professores e funcionários da FAJE pela disponibilidade e carinho com que sempre nos recebem; gratidão especial à equipe da Biblioteca Pe. Vaz, que se esmera para nos oferecer sempre o melhor no acesso ao conhecimento e no propício espaço de estudos.

Ao orientador, professor Dr. Luiz Carlos Sureki, pela generosidade em aceitar acompanhar a pesquisa após a Páscoa do nosso querido Pe. Ulpiano, bem como pela prontidão e precisão das contribuições, de grande acurácia teológica.

Ao mestre e amigo, professor Dr. Emmanuel Gabellieri, da Université Catholique de Lyon - França, que, mesmo de longe, continua me ensinando com sua expertise filosófica e a profundidade simples de um sábio de fé.

À minha família, alicerce firme, repositório de amor e carinho e porto seguro nas tempestades.

Aos queridos amigos Dom José Aristeu, Padres Célio Diniz, Richard Luiz e Nereu Reis, que se fizeram “passagem ininterrupta do amor trinitário”, ao abrir seus lares e corações para me acolher, nos tempos fortes de elaboração e redação deste trabalho.

À querida Vilma Oliveira que, com seu grande conhecimento em medicina natural, me ajudou a manter a saúde integral durante a longa travessia iniciática do doutorado.

Aos colegas de estudos, Davi Chang, Tiago Lopes, Rubens Cordeiro e Daniel Coelho que se fizeram amigos na concretude do caminho e a todos os demais amigos e amigas, que rezaram, torceram e me encorajaram nos momentos de desânimo.

Aos perseguidos por causa de Cristo e da justiça do Reino (Mt 5, 10-12), por não se cansarem de testemunhar a Vida do Espírito, que brilha naqueles que se gastam por amor!

“O Senhor, que nos concede a vida, estabeleceu conosco esta aliança no batismo, tipo da morte e da vida. A água é imagem da morte, e o Espírito nos dá o penhor, as primícias da vida.”

(Basílio de Cesareia, *Tratado sobre o Espírito Santo*, nº 35)

"Os seres que apesar da carne e do sangue transpuseram interiormente um limite equivalente à morte, recebem além uma outra vida [...] que é, em primeiro lugar verdade. Verdade tornada viva. Verdadeira como a morte e viva como a vida [...], branca como a neve e vermelha como o sangue. Ela é o sopro de verdade, o Espírito Divino."

(Simone Weil, *O Enraizamento*, Bauru: EDUSC, 2001, p. 225)

RESUMO

Esta tese reflete sobre a salvação cristã como experiência de resposta à autoentrega amorosa e despojada de Deus, ou seja, refletimos sobre a salvação como seguimento kenótico a Cristo, pela graça do Espírito Santo. Para tanto, à luz da categoria antropológica de iniciação (morrer para renascer numa condição nova e melhor), percorremos a reflexão trinitária e o pensamento da práxis de Basílio de Cesareia e de Simone Weil, a fim de explicitar e aprofundar as exigências que a nomeação trinitária de Deus impõe à práxis cristã, considerando a relação íntima que há, na própria Trindade, entre amor gratuito e kenosis livre.

PALAVRAS-CHAVE: Iniciação. Salvação. Kenosis. Basílio de Cesareia. Simone Weil.

ABSTRACT

This thesis reflects on Christian salvation as an experience of responding to God's loving and deprived self-giving, that is, we reflect on salvation as a kenotic follow-up to Christ, by the grace of the Holy Spirit. For this purpose, inspired by the anthropological category of initiation (dying to be reborn in a novel and better condition), we go through Basil of Caesarea's and Simone Weil's Trinitarian reflection and praxis thinking, in order to explain and deepen the demands that the Trinitarian nature of God imposes on Christian praxis, considering the intimate relationship that exists, in the Trinity itself, between gracious love and free kenosis.

KEYWORDS: Initiation. Salvation. Kenosis. Basil of Caesarea. Simone Weil.

RÉSUMÉ

Cette thèse réfléchit sur le salut chrétien en tant qu'expérience de réponse à l'auto-donation aimante et dépouillée de Dieu, c'est-à-dire que nous réfléchissons au salut comme expérience de suite kénotique du Christ, par la grâce du Saint-Esprit. Pour cela, nous inspirant de la catégorie anthropologique de l'initiation (mourir afin de renaître dans un état nouveau et meilleur), nous parcourons la réflexion trinitaire et la pensée de la praxis de Basile de Césarée et Simone Weil, afin d'explicitier et d'approfondir les exigences que la révélation de la nature trinitaire de Dieu impose à la praxis chrétienne, compte tenu de la relation intime qui existe, dans la Trinité même, entre l'amour gratuit et la kénose libre.

MOTS CLÉS: Initiation. Salut. Kénose. Basile de Césarée. Simone Weil.

SUMÁRIO

SOTERIOLOGIA CRISTÃ EM CHAVE DE SEGUIMENTO KENÓTICO À LUZ DE BASÍLIO DE CESAREIA E SIMONE WEIL	4
INTRODUÇÃO	1
CAP. I – A INICIAÇÃO: NOÇÃO GERAL E ESPECIFICIDADE CRISTÃ ...	4
1.1 - Iniciação: do particular ao mais geral.....	5
1.1.1 – A iniciação nos antigos cultos gregos de mistério.....	5
1.1.2 - Cultos de mistério x iniciação cristã.....	18
1.1.3 - A noção antropológica de <i>ritos de passagem</i>	20
1.2 - Trindade, kenosis e salvação	27
1.3 - Autores de referência.....	34
1.3.1 - Basílio de Cesareia	34
1.3.2 - Simone Weil.....	37
1.3.3 - Os motivos da escolha.....	42
CAP. II – A SALVAÇÃO PENSADA COMO INICIAÇÃO.....	44
2.1 – A Salvação como Iniciação em Simone Weil.....	44
2.1.1 – Salvação como Iniciação em <i>SG</i>	46
2.1.2 – A criação: conjunto de mediações divinas.....	51
2.1.3 – A relação entre natural e sobrenatural	57
2.1.4 – O problema do mal	65
2.1.5 – Criação: Ato kenótico do amor divino.....	71
2.1.6 – O Espírito Santo: nosso mistagogo no amor sobrenatural.....	78
2.2 – A Salvação como Iniciação em Basílio de Cesareia.....	82
2.2.1 – A salvação como iniciação no eixo polêmico.....	87
2.2.2 – A salvação como iniciação no eixo doutrinal.....	93
2.2.3 – A salvação como iniciação no eixo pastoral.....	101

2.2.4 – O Espírito Santo: nosso mistagogo na Páscoa de Cristo	104
2.2.5 – O Espírito Santo: prêmio definitivo do Cristão	106
CAP. III – A SALVAÇÃO VIVIDA COMO INICIAÇÃO: PRÁXIS DO SEGUIMENTO KENÓTICO.....	110
3.1 – Simone Weil: <i>O Enraizamento</i> e a nova sociedade.....	110
3.1.1 – A superação do “grande animal” social.....	115
3.1.2 – O trabalho: centro espiritual da nova sociedade.....	123
3.1.3 – A política como arte da “ação não-agente”	127
3.1.4 – Metafísica e práxis: correspondências	133
3.1.5 – Encarnação e enraizamento: um modelo de inserção no tempo	138
3.2 – Seguir a Cristo pelo Espírito Santo em Basílio	144
3.2.1 – O “Basílio Social”: alguns comentadores e opções metodológicas.....	145
3.2.2 – As “homilias VI-VIII e XIVb: datação e contexto	151
3.2.3 – Os cenários socioantropológicos subjacentes às homilias.....	154
3.2.4 – Um modelo explicativo global dos cenários das homilias.....	163
3.2.5 – O Espírito Santo: condutor da transformação social	165
3.3 - Fé trinitária e seguimento kenótico	176
3.3.1 - Trindade, Metafísica e Teologia: kenosis pensada.....	178
3.3.2 - Ética e política: kenosis vivida.....	182
3.3.3 - Iniciação e Trindade: kenosis e salvação	187
3.4 - Algumas exigências fundamentais	192
CONCLUSÃO.....	199
Referências	210

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa nasceu de um interesse sobre o tema das iniciações, que já vem desde o mestrado em Filosofia, no qual trabalhamos as relações entre a Paideia de Platão e os antigos cultos gregos de mistério, a fim de identificar a homologia estrutural entre eles e propor um significado para esta semelhança de estrutura.

O objetivo do trabalho de mestrado foi verificar como a consideração dessa relação entre cultos de mistério e Paideia poderia oferecer novas perspectivas para a compreensão do pensamento e da proposta educativa de Platão.

A dissertação de mestrado permitiu-nos constatar que as dinâmicas de iniciação, o movimento de morrer simbolicamente para renascer, numa condição nova e melhor, era uma constante antropológica verificada não só na Grécia Antiga, mas também em culturas tribais de diversos lugares e em distintos períodos históricos e que ela persiste, ainda hoje, em formas não estritamente religiosas como ritos sociais de passagem (como, por exemplo, os chamados trotes, à ocasião do ingresso dos jovens nas universidades).

A pesquisa de mestrado deixou uma interrogação: será que a compreensão da experiência cristã da salvação, que é começada no acolhimento da Palavra proclamada e na celebração dos sacramentos da iniciação, e desdobrada na exigência ética do testemunho da fé como serviço e missão, pode ser enriquecida, aprofundada, caso seja considerada no quadro antropológico maior das dinâmicas de iniciação? Tomamos a resposta afirmativa a essa questão como hipótese de trabalho que resultou na presente tese doutoral. Mas o que nosso leitor vai encontrar nesse trabalho?

Partimos do princípio de que a salvação cristã é uma *experiência* concretizada e festejada na *leiturgia*, proclamada e aprofundada na *martyria* e, por fim, desdobrada e plenificada na *diakonia*. Essas três ações, *leiturgia*, *martyria* e *diakonia*, são consideradas os atos fundamentais da Igreja. Eles derivam imediatamente dos aspectos fundamentais da história e da missão de Jesus, os quais são sempre a norma e o critério de toda a existência cristã (At 2, 42).¹ Na *leiturgia*, a Igreja celebra sua fé pela oração (culto a Deus) e a realização da reconciliação, através dos sacramentos. Na *martyria*, ela anuncia a Palavra da reconciliação,

¹ SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de Dogmática* (vol. II). Petrópolis: Vozes, 2001, p. 103.

testemunhando o Evangelho de Jesus Cristo, pois, sem a pregação, não há salvação (Rm 10,33 ss.). Por fim, na *diakonia*, a Igreja vive a comunhão e a partilha fraterna na comunidade de fé (*ad intra*) e o serviço aos pobres em seu envio ao mundo inteiro (*ad extra*).²

Portanto, a salvação cristã é uma experiência que toca o ser humano nos aspectos essenciais de sua existência, na medida em que o alcança em sua dimensão simbólico-ritual, através da *leitourgia*, em sua dimensão intelectual (enquanto ouvinte da Palavra), na *martyria*, e, por fim, em sua dimensão prática, na *diakonia*. Dos três atos fundamentais da Igreja (*martyria*, *leitourgia* e *diakonia*), nosso estudo se moverá no âmbito da *martyria* e da *diakonia*.

Noutras palavras, nosso percurso visa a destacar a participação ativa do ser humano na obra salvadora de Deus que é, em primeiro lugar graça, dom gratuito, mas que é, também, tarefa a ser assumida pela pessoa humana, que, sendo criada à imagem de Deus livre e amoroso, é chamada a ser parceira livre de Deus.

Não que a *leitourgia* não tenha a participação ativa do ser humano; evidentemente ela a tem, pois trata-se da “obra do povo”, do ofício público da comunidade de fé que se reúne para celebrar, na oração e nos sacramentos, a bondade divina e sua vontade salvadora. Entretanto, na *martyria* e, sobretudo, na *diakonia*, a necessidade indispensável da ação humana, como colaboradora na obra salvadora de Deus, tem uma visibilidade mais imediata. É nesse aspecto, ou seja, o da experiência da salvação assumida como tarefa de resposta ao dom de Deus, que nosso trabalho se concentra.³

Para nossa apresentação da experiência da salvação como tarefa de resposta ao amor divino (polo humano da salvação) vamos haurir algumas inspirações fundamentais, a partir da reflexão e da ação dos nossos autores de referência.

O trabalho está organizado em três capítulos assim distribuídos:

O capítulo I é a apresentação dos conceitos fundamentais da tese, a definição do campo semântico. Assim, nos seus três tópicos, encontramos a apresentação dos elementos-chave que aparecem ou são sugeridos no título, isto é, *iniciação*, *Trindade*, *kenosis*, *salvação*.

² SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de Dogmática* (vol. II), p. 104-106.

³ Mas, ainda que a *leitourgia* não seja o foco da nossa pesquisa, ela, obviamente, não é alheia à *martyria* e à *diakonia*, pois as incumbências eclesiais da proclamação da Boa Notícia que é Jesus Cristo e do serviço fraterno, expressão do discipulado (seguimento) a Cristo, são indissociáveis da graça salvadora dada no Batismo, do alimento vivificante e congregador da Eucaristia e da intimidade com Deus, nutrida pela oração. Noutras palavras, *martyria* e *diakonia* são indissociáveis dos elementos mais fundamentais da incumbência litúrgica da Igreja. Como nos lembra, SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de Dogmática* (vol. II), p. 104, os três atos fundamentais da igreja se delimitam, determinam e interpretam mutuamente.

Fazemos uma distinção relevante entre seguimento e iniciação e, por fim, oferecemos os dados biográficos essenciais dos autores de referência para a tese e os motivos pelos quais os escolhemos.

No âmbito da *martyria*, veremos, no capítulo II, como nossos autores pensam, expõem e testemunham a questão de *Deus em si*, a Trindade Imanente (na metafísica weiliana da mediação e do amor sobrenatural e na teologia trinitária de Basílio) e sua relação com *Deus para nós*, a Trindade Econômica. Estudando o pensamento trinitário dos autores, indicaremos como eles podem ser lidos como uma expressão intelectual da experiência de salvação como iniciação.

No âmbito da *diakonia*, veremos, no capítulo III, como a experiência salvífica do ser humano com a Trindade Econômica exige, necessária e indissociavelmente, um engajamento ético e social do sujeito no serviço ao outro e na promoção da justiça, como resposta de amor à salvação divina recebida em Cristo, pelo Espírito Santo. Essa resposta é a dimensão praxica da experiência da salvação como iniciação. Ela é ilustrada através da espiritualidade do trabalho e da noção de política como arte da “ação não agente” de Simone Weil. Em Basílio, ela é concretizada nas concepções da vida cenobítica, no serviço caritativo e espiritual da *Basillade* e na política ecumênica do bispo de Cesareia.

Ao final do capítulo III, identificaremos as conexões e especificidades dos dois autores, tanto na reflexão trinitária quanto na ética, à luz da categoria de iniciação.

Na reflexão (e na oferta generosa da vida) de Basílio de Cesareia e de Simone Weil, reencontramos uma das convicções mais centrais do cristianismo: a confissão da fé trinitária da Igreja é, desde às suas origens no evento pascal de Cristo, uma confissão de fé soteriológica.⁴ Convidamos o leitor a percorrer o itinerário de pesquisa em que aprofundamos essa convicção de fé e buscamos intuições para bem vivê-la hoje, assim como nossos dois autores procuraram vivê-la em seus respectivos contextos.

⁴ Cf. FORTE, Bruno. *A trindade como história: ensaio sobre o Deus cristão*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 58-61.

CAP. I – A INICIAÇÃO: NOÇÃO GERAL E ESPECIFICIDADE CRISTÃ

No percurso deste capítulo, nos concentraremos primeiramente sobre a descrição da noção antropológica de iniciação. Para tanto, partiremos dos cultos gregos de mistério (diretamente relacionados à reflexão de Simone Weil e, indiretamente, à de Basílio), distinguiremos brevemente entre ritos místéricos e iniciação cristã para, enfim, apresentar a iniciação em seu sentido antropológico geral de *ritos de passagem*.

Veremos, assim, que a noção de iniciação, em sua dimensão especificamente religiosa, está em estreita conexão com a noção de salvação, mas que, ao mesmo tempo, “iniciação” não se esgota no âmbito religioso, é muito mais abrangente: trata-se de um fato social, que, portanto, tem implicações na ética e na política.

Esta percepção mais ampla sobre a noção de iniciação é essencial para os objetivos desta pesquisa, pois, como veremos na reflexão sistemática do capítulo II e, sobretudo, no pensamento ético-social dos nossos autores no capítulo III, a salvação *experimentada* no rito deve ser *aprofundada* na reflexão e, principalmente, *praticada* nas relações pessoais e sociais.

O fundamento da experiência cristã da salvação, acolhida como *graça* no culto (nos sacramentos em geral, mas de modo paradigmático, nos sacramentos da iniciação cristã) e, ao mesmo tempo, como *tarefa*, como amor de resposta-serviço na história, é o encontro com o próprio Deus Trindade. É o encontro com o Pai que se revela e se comunica a nós por Jesus Cristo, na força do Espírito Santo.

Por isso, na sequência do capítulo, olharemos mais de perto esse fundamento, ou seja, Deus Trino que nos salva através do seu despojamento amoroso. Noutras palavras, destacaremos a relação entre Trindade, *kenosis* e salvação, considerando, ao final do tópico (1.2), como a salvação cristã é vivificada como experiência de seguimento criativo a Jesus e não apenas uma imitação a Ele.

Por fim, apresentaremos, em linhas gerais, os traços biográficos e bibliográficos principais dos nossos dois autores de referência, Basílio de Cesareia e Simone Weil, detalhando os motivos da escolha de ambos para o estudo que ora empreendemos.

1.1 - Iniciação: do particular ao mais geral

O significado do título deste tópico, como já delineamos acima, está no afastamento panorâmico que propomos aqui, ou seja, partir do âmbito religioso da iniciação (pagã e cristã), para chegar aos contornos maiores da noção antropológica de iniciação como *ritos de passagem*, bem como suas implicações socioantropológicas.

Todo esse percurso tem por finalidade verificar, a partir da noção de *ritos de passagem* (relacionada à dimensão simbólico ritual do ser humano), como a dinâmica de crescimento e transformação da vida humana, expressa em tais ritos, se reflete também em outros dois aspectos essenciais da existência, isto é, a dimensão intelectual (que abordaremos no capítulo II) e a dimensão praxica humana (objeto do capítulo III).

Noutras palavras, partindo do mais específico (cultos de mistério e iniciação cristã) para atingir o conceito mais geral (*ritos de passagem*), visamos a delimitar com clareza, desde o início, tanto o conceito-chave que perpassa a tese como um fio de Ariadne: a noção antropológica de iniciação (noção não apenas religiosa, mas também social), quanto o objeto formal de nossa pesquisa, a saber, como a noção antropológica geral de iniciação se concretiza na reflexão metafísico-sistemática e na reflexão sobre a práxis cristã (ou seja, nos âmbitos eclesiais da *martyria* e da *diakonia*), de Basílio de Cesareia e Simone Weil.

1.1.1 – A iniciação nos antigos cultos gregos de mistério

Como o fio condutor da nossa reflexão sobre a salvação cristã é a categoria antropológica de iniciação, ainda que a liturgia não seja o foco de abordagem da pesquisa, iniciaremos apresentando, brevemente, as iniciações aos cultos gregos de mistérios, para depois falar da distinção desses em relação à iniciação litúrgico-sacramental cristã, a fim de introduzir a noção mais geral, na qual esses dois tipos de iniciação religiosa estão contidos, ou seja, a noção antropológica de iniciação como *rito de passagem*, que é a que nos interessa de perto e que guiará nossa reflexão ao longo dos capítulos.

Essa opção de iniciar a exposição a partir dos mistérios gregos se deve a duas razões fundamentais que se complementam reciprocamente: uma, referente aos autores pesquisados, e outra, ao objeto da nossa pesquisa.

Simone Weil faz diversas referências explícitas aos cultos de mistério em seus trabalhos, tanto metafísicos quanto sociopolíticos.¹ Citaremos e comentaremos algumas dessas referências mais significativas para nossa temática, especialmente ao longo dos capítulos dois e três, mas basta lembrar, aqui, a célebre sequência dos manuscritos 22-26 da autora,² na qual ela relaciona explicitamente, através do seu procedimento metodológico de leituras superpostas,³ os mistérios de Elêusis, a alegoria da caverna de Platão e a soteriologia cristã, à medida que vai comentando trechos do hino homérico a Deméter (o mito base dos mistérios de Elêusis).

Já Basílio de Cesareia, como a maioria dos autores patrísticos dos primeiros séculos, viveu, trabalhou e refletiu no ambiente helenístico, cuja cultura foi muito marcada pela espiritualidade dos cultos místéricos. Assim, o pensamento desses Padres, especialmente os gregos, visando a destacar a superioridade do cristianismo sobre o paganismo, está costumeiramente em confronto com a forte impressão simbólica que os Mistérios imprimiram na cultura e no imaginário dos povos helênicos e, posteriormente, dos povos que integraram o império romano. Basta lembrar, por exemplo, que

Elêusis foi um dos Mistérios mais importantes da Grécia antiga, tanto pelo grande número de pessoas que atraiu quanto pelo grande período da sua influência. Desde o testemunho mais antigo, o hino homérico a Deméter, até a destruição do santuário de Elêusis pelos Godos, por volta de 400 d.C., tem-se um período de cerca de 1000 anos deste culto, que atraiu homens e mulheres de toda a Grécia e, posteriormente, do Império Romano.⁴

Há ainda outro dado significativo a destacar, que denota a milenar influência cultural dos ritos de mistério sobre a cultura greco-romana, influência que inclui o período de atividade de Basílio de Cesareia. Uma das principais fontes de informação que chegou até a contemporaneidade atinente aos cultos de mistério gregos é Proclo, um filósofo, responsável pela Academia no século V d.C. Ele nasceu aproximadamente trinta e três anos após a morte

¹ A título de exemplo, somente na obra *O Enraizamento*, de conteúdo político (que analisaremos detidamente no cap. III), aparecem ao menos oito referências importantes aos antigos cultos de mistério (sendo duas delas explicitamente sobre os Mistérios de Elêusis).

² WEIL, S. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, vol. VI, tomo 3, p. 58-61 (doravante citaremos as obra completas apenas como OC, seguidas dos números do vol. em romanos e do tomo (quando houver) em arábico).

³ Sobre este método de leituras suportas de diferentes tradições culturais e religiosas, cf. capítulo II, n. 17 (citando WEIL, S. *Source Grecque*, p. 83, o qual cita a *República*, II, 360 e ss.) a 26 (citando WEIL, S. *Source Grecque*, p. 63-72) e capítulo III, n. 59 (citando LOPES, T. F. *Falar de Deus*, p. 101-111).

⁴ LOREDO, C. R. Ser iniciado ao amor – As relações entre cultos de Mistério e paidéia a partir do Banquete de Platão. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, nº. 116, v. 36, 2009, p.359. [doravante citado apenas como *SLA*; itálico nosso]

de Basílio e quinze anos depois da destruição do Santuário de Elêusis. Entretanto, Proclo conheceu a filha de Nestor, sumo sacerdote (hierofante) eulesino e, reconhecendo-a como guardiã das mais sagradas tradições, transmitiu-nos várias informações importantes sobre este culto em seus escritos.⁵ Ou seja, mesmo após quase duas décadas da destruição do centro de culto de mistério mais célebre da Grécia, o simbolismo destes cultos ainda chama a atenção de importantes intelectuais no império romano, como é o caso de Proclo.

Outro detalhe importante: Basílio de Cesareia pertence à escola teológica de Alexandria, portanto, está em conexão direta com o pensamento de três grandes expoentes desta escola, Clemente de Alexandria (+antes de 215), Orígenes (+254)⁶ e Atanásio (+373), os quais, em seus escritos, contrapõem o cristianismo aos Mistérios Pagãos, afirmando que os conteúdos da fé cristã é que são os verdadeiros Mistérios (os *orgia*).⁷ Num dos trechos do seu *Protréptico* (exortação) *aos Gregos*, Clemente usa, literalmente, o vocabulário específico dos Mistérios, especialmente dos Mistérios de Elêusis, para mostrar a superioridade dos sacramentos cristãos sobre aqueles:

Oh mistérios verdadeiramente santos! Oh luz pura! À luz do archote contemplo os céus e Deus, me torno santo por meio da iniciação. O Senhor é o hierofante e marca o *mystes* com o seu sigilo, iluminando-o, e porque este acreditou, confia-o ao Pai para que seja guardado na eternidade. Estas são as *bacanais* dos meus mistérios! Se quiseres, peças, também tu, para ser iniciado, e dançarás junto com os Anjos, em torno do Deus incriado, imperecível, o único verdadeiro, enquanto o Verbo de Deus cantará conosco o hino.⁸

Quanto ao vocabulário: as *bacanais* designam especificamente a iniciação aos Mistérios de Dionísio, mas, para falar de cultos de iniciação mística em geral na Grécia antiga, os termos mais utilizados são *orgia* e *telete* (no plural *teletai*); tratam-se de termos genéricos

⁵ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação: Um estudo sobre as relações entre a Paidéia platônica e os antigos cultos gregos de Mistério a partir do Banquete*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte, FAJE, 2009. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=141026>. Acessado em Fevereiro de 2016, p. 41. [doravante citado apenas como *Eros e iniciação*]

⁶ Trataremos, com mais detalhes, de alguns aspectos da relação de Basílio com Orígenes e o que ela tem a ver com os cultos gregos de mistério no tópico 2.2.2. (a respeito do significado do termo “em mistério” no cap. XXVII do *Tratado sobre o Espírito Santo*).

⁷ Cf. SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de Dogmática* (vol. II), p. 178.

⁸ “O i misteri veramente santi! O luce pura! Alla luce delle fiaccole contemplo i cieli e Dio, divengo santo per mezzo della iniziazione, fa da ierofante il Signore e segna col suo sigillo il myste illuminandolo, e poiché questi ha creduto, lo consegna al Padre perché sia custodito in eterno. Questi sono i baccanali dei miei misteri! Se vuoi, anche tu fatti iniziato, e danzerai insieme con gli Angeli intorno all’ingenerato e imperituro e solo veramente Dio, cantando l’inno insieme noi il Verbo di Dio.” CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Protreptico ai Greci*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1940, p. 246. [itálicos nossos]

que significam “rito” e que, quando vêm acompanhados dos qualificativos que determinam o caráter de sigilo (*arreta* = indizível; *aporreta* = proibido), designam o conjunto dos ritos de iniciação a cultos de mistério diversos (sendo os principais os mistérios dionisíacos, eleusinos e órficos).⁹ A distinção entre *mystes* e *epoptes* é específica do culto eleusino: os *mystes* são aqueles que participam pela primeira vez das iniciações e não têm autorização para ver todos os ritos, já os *epoptes*, ou seja, aqueles que têm a visão completa (*epoptia*) são os que participam ao menos pela segunda vez; eles acompanham os *mystes* durante a iniciação e são os seus *mistagogos* (introdutores nos mistérios).¹⁰ Por fim, o texto de Clemente faz referência (direta e indireta) aos dois mais importantes sacerdotes na hierarquia de Elêusis: *hierofante* é o nome pelo qual se designa o sumo sacerdote e o *dadouchos* (o portador do archote), o segundo na hierarquia, conduz o archote sob a luz do qual o hierofante mostra as coisas sagradas aos *mystes*.¹¹

Ainda no seu *Protréptico*, Clemente de Alexandria revela o *synthema*, a senha secreta que permitia, aos participantes, o acesso aos ritos da iniciação em Elêusis.¹²

Atanásio, grande influenciador pastoral e intelectual de Basílio,¹³ se refere pejorativamente ao orfismo ao falar “dessas velhas que por vinte óbolos ou um quarto de vinho jogam sobre alguém um encantamento de Orfeu.”¹⁴

A segunda razão que nos leva a iniciar o trabalho apresentando as características dos cultos místéricos gregos é a soteriologia (tema da tese). Os cultos de mistério em geral têm uma forte preocupação com a salvação individual. Abordando, especificamente, os cultos místéricos gregos, o elemento que os distingue da religião cívica da *pólis* diz respeito justamente à dimensão soteriológica.

A religião cívica (a religião oficial de cada Cidade Estado grega) reflete a matriz cultural cosmocêntrica do helenismo, para a qual não há uma transcendência do divino em relação ao mundo. Por isso, a dimensão religiosa está incluída na social e vice-versa. Deste modo, cada indivíduo participa da religião segundo seu papel social (como cidadão, pai de

⁹ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 40.

¹⁰ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 24-25

¹¹ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 22. Para mais detalhes sobre a hierarquia sacerdotal nos mistérios de Elêusis, cf. *id.* *SIA*, p. 359.

¹² Para a fórmula do *synthema*, revelada por Clemente, e mais detalhes sobre o seu significado e função no culto eleusino, cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 24 (especialmente as n. 49-51).

¹³ Cf. capítulo II, n. 191 (nota explicativa das Cartas de Atanásio a Serapião) e 211 (citando PRUCHE, B. *Op. cit.* p. 94-95).

¹⁴ MIGNE, J. P. *Patrologia Graeca* XXVI, p. 1320. Ver também BERNABÉ, A. *Hieros logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 20.

família, magistrado, etc.) e não há preocupação com o destino individual pós-morte de cada um. É especificamente

neste aspecto que os Mistérios se distinguem da religião cívica. Eles se constituem como correntes mais ou menos desviantes em relação ao culto público da *pólis* por apresentarem aspirações diferentes daquele. O seu surgimento está associado à valorização da interioridade que ocorreu na Grécia a partir do século VI. São várias expressões religiosas diferentes, mas cuja *marca geral é a procura de um contato mais direto, íntimo e pessoal com os deuses* a quem são consagrados estes ritos, obtido através da participação nos rituais de iniciação e, muitas vezes, *associado também à busca de uma imortalidade bem-aventurada*. Este seria o grande aspecto distintivo dos Mistérios em relação ao culto cívico.¹⁵

Essa preocupação central dos cultos de mistérios com a salvação dos indivíduos é sublinhada, por exemplo, numa das análises de Simone Weil, na qual ela afirma que “os Mistérios constituíam de algum modo o *método oficial da salvação*.”¹⁶ Tal afirmação denota bem como os cultos místéricos visavam a suprir a lacuna soteriológica deixada pela religião cívica grega.

Além do culto eleusino,¹⁷ supracitado, outros importantes mistérios da antiguidade grega foram o orfismo¹⁸ e os mistérios dionisíacos.¹⁹ Esses três cultos são contemporâneos e se influenciaram reciprocamente. Eles tinham especificidades e nuances distintivas entre si, mas carregam os traços comuns centrais que definem um culto de mistério, a saber, a busca de uma maior intimidade individual com o divino, com a conseqüente garantia de uma imortalidade bem-aventurada, ambas obtidas através da submissão do *mystes* ao rito da iniciação, o qual era vivenciado como uma experiência de morte e de renascimento numa condição nova e superior.²⁰

Definidas estas características centrais dos mistérios, vejamos outros elementos comuns importantes entre eles e os seus significados:

¹⁵ LOREDO, C. R., *SIA*, p. 358. [itálico nosso]

¹⁶ WEIL, S. *O Enraizamento*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 122. [doravante citado como *E(P)*; itálico nosso]

¹⁷ Para mais detalhes sobre a estrutura e os ritos de iniciação nos mistérios de Elêusis, cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 21-26; *id. SIA*, p. 359-363.

¹⁸ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 31-38; *id. SIA*, p. 365-368.

¹⁹ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 26-31; *id. SIA*, p. 364.

²⁰ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 19-20; *id. SIA*, p. 368-369.

1- A Escolha pessoal e interesses práticos²¹

O elemento de escolha pessoal é outra diferença dos cultos místéricos gregos em relação à religião cívica da pólis, pois enquanto essa consagra a ordem social e, portanto, obriga à participação de cada cidadão, segundo seu estado próprio,²² aqueles são de adesão livre, segundo a escolha de cada um. Tanto assim que era possível se iniciar em vários mistérios consagrados a deuses diversos sem qualquer impedimento. Também as mulheres, os escravos e os estrangeiros eram admitidos e, no caso de Elêusis, só era vedada a participação àqueles que não conheciam o dialeto ático.

Os interesses práticos que atraem os participantes aos cultos de mistério são representados pela prática votiva que está bastante associada a eles (embora ela também esteja presente em vários outros sistemas religiosos), indicando que o atrativo dos mistérios se fundava não apenas em preocupações individuais com futuro no além, mas também com coisas do aqui e agora.

Trata-se da prática de fazer, aos deuses, promessas de doações materiais de diversos tipos (valores financeiros, objetos de valor, algum objeto representativo, etc.), a serem ofertados às instituições ou locais associados ao culto daqueles deuses, em troca de que eles intervenham, auxiliando o fiel a suprir suas necessidades diversas e, por vezes, urgentes (um perigo iminente, como um acidente, a busca da cura de uma doença, o desejo de alcançar prosperidade, etc.).

A prática das promessas votivas representa uma estratégia humana para tentar superar as incertezas frente ao futuro, na medida em que permite ao indivíduo, numa situação de crise, elevar-se acima dela, mediante a ajuda que pretende obter dos deuses através da contrapartida que ele oferece, isto é, através da oferta que ele fará, caso seja atendido.

A prática votiva associada aos mistérios, tal como descrita acima, já se torna um elemento para distinguir os cultos de mistérios e o cristianismo, ao menos em dois aspectos. Primeiro, a soteriologia ortodoxa cristã não admite a ideia de barganha com o divino da prática votiva (ainda que, é preciso admitir, tal ideia esteja subjacente à prática religiosa concreta de muitos cristãos); segundo, a iniciação cristã supõe uma disposição de mudança de vida, algo que é estranho à prática votiva associada aos cultos de mistério, porque

²¹ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 38-40.

²² Cf. n. 15 (citando LOREDO. *SIA*, p. 358).

os termos “fé” e “salvação”, na religião votiva, não implicam uma “conversão” (no sentido cristão do termo, em que estão em jogo a mudança de valores e conduta ética do indivíduo), [...] especialmente porque, em geral, essa salvação não tem tanto em vista uma vida no pós-morte, mas tem a ver com coisas bem práticas desta vida, como cura de doenças, prosperidade, saneamento de dívidas, etc.²³

Embora a prática votiva também esteja muito presente no cristianismo, ao longo da história, ela se diferencia da soteriologia cristã oficial (que, muitas vezes, é evidentemente diferente das intenções dos fiéis cristãos quando fazem promessas votivas).

2 - O segredo²⁴

O sigilo que envolve os cultos místéricos é uma das fontes do fascínio que eles exerceram sobre as imaginações mais curiosas ao longo dos séculos. Entretanto, nem todos os cultos secretos são cultos de mistérios, mas apenas aqueles que têm as características essenciais elencadas acima.²⁵ Assim excluem-se dos cultos místéricos, por exemplo, a magia privada e as complexas hierarquias sacerdotais com acessos restritos aos locais e objetos sagrados, existentes em outros sistemas religiosos.²⁶

O segredo, geralmente, tem relação com o mito base que narra as peripécias do deus patrono daquele mistério. Assim, tem-se as fórmulas rituais pronunciadas durante a iniciação (os *legomena* ou coisas contadas), bem como a apresentação de encenações (os *dromena*, coisas encenadas) e o desvelamento de objetos relacionados ao mito (os *deiknumena*, coisas mostradas).²⁷

O segredo era protegido por terríveis juramentos feitos pelos *mystes*, mas ainda que fossem quebrados os juramentos (como o foram diversas vezes ao longo da história), o caráter *indizível* dos mistérios não está exatamente nas coisas que se vê e ouve nas iniciações, mas reside, sobretudo, no aspecto de intransmissibilidade do impacto individual que a experiência das iniciações provocava em cada participante.

²³ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 39.

²⁴ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 40.

²⁵ Cf. n. 20 (citando LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 19-20; *id. SIA*, p. 368-369).

²⁶ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 17.

²⁷ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 24; *id. SIA*, p. 361-362.

Como Aristóteles destacou,²⁸ o mais importante nos mistérios não era aprender (no sentido de processo progressivo de aquisição de conhecimento), mas sim sofrer, vivenciar (*pathein*) a experiência dos *teletai*, entrando no estado de espírito adequado. Trata-se, portanto, de um conhecimento de uma outra ordem, obtido de uma só vez pela mediação vivencial do rito iniciático. É o que se denomina *simpatia* nos rituais.

3 - A *sympatheia*²⁹

A *sympatheia* é um dos elementos essenciais que definem os mistérios. Diz respeito à intimidade com o deus, experimentada pelos *mystes* ao longo da iniciação. Uma das expressões possíveis da *sympatheia* é o *êxtase* místico (bem presente no dionisismo,³⁰ por exemplo), mas ele não se verifica em todos os tipos de cultos de mistério.

A *sympatheia* diz respeito à experiência de identificação psicoafetiva do *mystes* com o deus, vivenciada durante o processo ritual da iniciação, chegando, em alguns casos, à assimilação identitária ao deus, no fenômeno da possessão divina.

Mas a experiência da *simpatia* divina não se esgota no *êxtase*, podendo ser vivenciada, por alguns *mystes*, também como pânico ou euforia apenas. A esse respeito, a descrição legada por Proclo é bastante elucidativa:

Eles provocam a *simpatia* das almas com os rituais de uma maneira que para nós é ininteligível e divina, de modo que alguns iniciantes são tomados de pânico, enchendo-se de temor divino; outros se identificam com os símbolos sagrados, abandonam suas identidades, ficam à vontade com os deuses e vivem a experiência da possessão divina.³¹

4 - A promessa de bem-aventurança³²

O louvor ao estado bem-aventurado dos iniciados (*macarismo*) é uma das notas distintivas essenciais dos mistérios, junto com desejo de gozar da intimidade divina (*sympatheia*) e com o processo de morte e renascimento ritual que os possibilita.

²⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Fragmento 15*, apud BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Serviço de educação – Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p.547, n.117.

²⁹ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 41.

³⁰ Sobre as características e sentido do *êxtase* nos mistérios, cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 27-30.

³¹ PROCLO. *In Remp.* II, 108.17-30 Kroll, apud BURKERT, W. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: EDUSP, 1992, p.122, n.161.

³² Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 42.

Há dois aspectos do *macarismo*. O primeiro, relacionado ao próprio momento da iniciação, no qual a angústia de passar pelas experiências de terror³³ dá lugar ao alívio e à exultação que ocorre quando a escuridão inicial do ambiente dá lugar à luz; momento no qual os *mystai* veem³⁴ o deus e se tornam próximos a ele, ao final dos *teletai*. Entretanto, o aspecto principal diz respeito ao destino pós-morte do iniciado, que terá uma eternidade feliz e superior, que contrasta com as lágrimas e penas que os não-iniciados sofrerão. Mas ambos os aspectos são complementares, porque é a visão do divino que o *mystes* tem durante o rito da iniciação que garante a felicidade pós-morte.

Platão, no *Fédon*, ao comparar a vida filosófica com os cultos de mistérios, reconhece a verdade que era expressa simbolicamente neles: os iniciados são felizes porque gozam de uma condição pós-morte superior e muito melhor do que aquela dos não-iniciados (ainda que, para ele, tal superioridade não fosse conquistada pela participação nos ritos de iniciação,³⁵ mas sim, pela dedicação à ascese racional):

É provável, pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade, ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado e iniciado, habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses.³⁶

O direito a gozar a bem-aventurança no pós-morte vem do conhecimento prático, vivencial e direto obtido pela participação do *mystes* nos *orgia*³⁷ e que o torna íntimo aos deuses (*sympatheia*). Nos mistérios órficos, é esse conhecimento simbólico-ritual vindo da experiência, o mesmo que configura a identidade nova do *mystes* durante a iniciação, que torna possível a ele, após a morte, lembrar-se³⁸ da sua identidade celeste (próxima aos deuses) e lhe permite reivindicar seu direito à bem-aventurança eterna, ao chegar ao Hades, conforme vemos, por exemplo, na lâmina órfica³⁹ de Hipônio:

³³ Cf. item 6 - *As torturas*, logo abaixo.

³⁴ Sobre a visão do divino nos *teletai* e seu significado de visão antecipada, súbita, mas parcial, cuja plenitude é reservada aos *mystai* no pós-morte, cf. Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 112-115.

³⁵ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 115-116.

³⁶ PLATÃO. *Fédon*. Brasília / São Paulo: Editora Unb / Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 47 (69 c).

³⁷ Cf. n. 28 (citando ARISTÓTELES, *Fragmento 15*).

³⁸ Sobre a estreita relação entre reminiscência, salvação (bem-aventurança pós-morte) e iniciação nos mistérios órficos, cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 33-38, especialmente as n. 125 e 138; ver também *id. ibid.*, p. 113, n. 424.

³⁹ Sobre as lâminas de ouro órficas, sua divisão e seu significado, cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 34, n. 109-110.

...quando, porventura, você for morrer vá para as casas bem-ajustadas do Hades [...] você encontrará água fria escorrendo a partir do lago da Memória: os guardiães que lá estão, estes lhe perguntarão, em frases secas, o que procura nas trevas do Hades sombrio. Diga: “(Sou) filha da Terra e do Céu estrelado e estou seca de sede e pereço. Concedam-me rapidamente água fria que escorre do lago da Memória para beber.” [...] e lhe darão de beber do lago da Memória. E você, tendo bebido, irá pelo caminho sagrado no qual os outros iniciados (*mystai*) e báquicos (*bácchoi*) seguem renomados.⁴⁰

5 - O morrer e o renascer⁴¹

Em todos os mistérios este processo de morte e renascimento é essencial e visa à mudança de condição do iniciado, marcando assim sua distinção e superioridade em relação aos não-iniciados.

É a passagem pela morte ritual para ascender à nova condição de iniciado que garante tanto a intimidade com o divino (*sympatheia*) quanto o *macarismo*. É por essa razão que, no contexto grego antigo e, posteriormente, no império romano que herda esses cultos,

as festas de mistério eram acontecimentos inesquecíveis, lançando suas ressonâncias sobre toda a vida futura da pessoa, gerando experiências transformadoras da existência. A participação nos Mistérios constituía uma forma especial de experiência, um *pathos* na alma (*psyche*) do pretendente. Esse fato é notável, considerando-se o pequeno desenvolvimento da introspecção no mundo antigo.⁴²

Mas as ressonâncias transformadoras da existência, às quais se refere a citação acima, são de tipo interno, psicoafetivo, isto é, dizem respeito a uma certeza interior antecipada de ter obtido, mediante a participação na iniciação, a condição privilegiada pós-morte, mas não se referem a uma transformação objetiva de comportamentos do indivíduo nesta vida.⁴³

Neste ponto, é importante sublinhar que o resultado soteriológico (bem-aventurança pós-morte) visado pelos cultos de mistério não é obtido por um conhecimento, estudo, pesquisa

⁴⁰ GAZZINELLI, G (org. e trad.). *Fragments Órficos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007, p. 73. [*itálicos* do editor]. Um texto análogo a esse é copiado e comentado por Simone Weil em WEIL. OC VI 1, p. 378. Ver também *Id. Ibid.* p, 514, n. 361. Para ver um uso weiliano do tema órfico da dupla filiação, celeste e terrestre, dos iniciados, cf. os textos correspondentes às n. 173 e 174 do cap. II.

⁴¹ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 42-44.

⁴² Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 42.

⁴³ Cf. n. 23 (citando LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 39).

(gnose),⁴⁴ nem por um compromisso ético (conforme vimos na descrição da prática votiva), mas vem estritamente da experiência (*pathos*), da submissão do *mystes* aos ritos de iniciação. Eis aqui outra diferença importante desses em relação à iniciação cristã, para a qual a graça salvífica é efetivamente comunicada no batismo-crisma e alimentada na Eucaristia, mas implica também e necessariamente um compromisso ético daquele que os recebe.⁴⁵

6 - As torturas⁴⁶

A tortura (física ou psíquica) está relacionada ao processo complementar da morte e do renascimento ritual e se liga não apenas às iniciações nos cultos gregos de mistérios. Ela é um dos elementos onde é possível perceber bem como ritos de iniciação não estão restritos apenas ao âmbito religioso, uma vez que são verificadas práticas de tortura variadas, sempre associadas à mudança de estatuto dos membros de grupos sociais, nos mais diversos contextos: nos complexos rituais de sociedades tribais antigas e contemporâneas, ao redor do mundo, ou num contexto social radicalmente diferente, como os trotes nas universidades.⁴⁷

Constranger e humilhar os iniciantes tem por finalidade abalar a personalidade antiga do sujeito (parte do processo de morte ritual), a fim de propiciar a aceitação da nova identidade (no renascimento ritual).

Nos mistérios gregos, esse momento doloroso está associado à purificação (*elenchos*) que prepara os *mystai* para ver o divino no momento da iniciação. Não significa necessariamente sofrimento físico, mas pode ser uma experiência constrangedora, como por exemplo, ser insultado no caminho para o santuário, como ocorria com os *mystai*, no caminho para Elêusis durante a encenação jocosa denominada *gefyrismoí*,⁴⁸ ou ainda, ser besuntado de lama, como no rito de iniciação descrito por Demóstenes no seu *Discurso sobre a Coroa*.⁴⁹

⁴⁴ Sobre o gnosticismo e as posições de Basílio de Cesareia e Simone Weil em relação a ele, cf. as seções 2.2.2 (no tópico *o tema do arcano*) e 2.1.5 (criação: ato kenótico do amor divino) respectivamente. Ver também, capítulo 2, n. **Erro! Indicador não definido.**, sobre a relação entre *pathos* e salvação.

⁴⁵ Por isso, o par graça e tarefa é inseparável na experiência e na reflexão soteriológica cristãs e vai comparecer em vários pontos, ao longo do nosso trabalho.

⁴⁶ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 44.

⁴⁷ Aprofundaremos mais este ponto no tópico 1.1.3.

⁴⁸ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 25, n. 53.

⁴⁹ Cf. DEMÓSTENES; ESQUINES. *Discursos completos*. Madrid: Aguilar, 1969, *Discurso sobre a Coroa*, § 259-260.

7 - O simbolismo sexual⁵⁰

O simbolismo sexual desempenha papel proeminente nos mistérios porque a passagem da infância à puberdade, da juventude (período normalmente breve em sociedades tribais e muito distendido contemporaneamente) ao casamento, ou seja, o movimento comum de desenvolvimento da vida humana em sua inserção numa sociedade, fornece um modelo natural e arquetípico para a mudança de condição dos *mystes*, que é uma das notas distintivas essenciais dos mistérios.

Mas muito mais do que as “orgias”, na acepção moderna do termo (que podem ter realmente ocorrido em alguns contextos místéricos), é o sentido simbólico de passagem ao estado de maturidade (sentido que o desenvolvimento da sexualidade representa bem), o elemento que prevalece nos ritos místéricos.

Assim, nos mistérios dionisiacos, há indicações de que só as mulheres casadas poderiam ser bacantes (iniciadas). Em Elêusis, há indicações de um casamento sagrado, Perséfone (a filha de Deméter raptada por Hades para se tornar sua esposa),⁵¹ é representada seminua na iconografia algumas vezes e, no ponto alto dos *teletai*, o hierofante anuncia o nascimento de uma criança sagrada, pronunciando a fórmula ritual (um *legomena*): “a soberana deu à luz um rapaz sagrado, Brimo deu à luz Brimos!”⁵²

⁵⁰ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 44-45.

⁵¹ Simone Weil, nas p. 58-59 do seu comentário ao Hino a Deméter (WEIL. OC VI 3, p. 58-61), faz uma belíssima interpretação alegórica do mito base de Elêusis. Ela lê o sequestro de Perséfone por Hades (cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 140, §1-25 e p. 145-146, §355-415) como uma imagem simbólica da ação salvífica da Trindade sobre a alma humana, mediante uma espécie de astúcia amorosa divina: Deus (Pai, Filho e Espírito Santo) atrai para si o coração humano, através da beleza do mundo (identificada à flor de narciso do mito), e o seduz para que não se afaste mais dele (como, no mito, Hades faz Perséfone comer um grão de romã antes de reenviá-la à superfície, ligando-a, deste modo, para sempre ao mundo subterrâneo). Essa leitura weiliana do mito grego como uma alegoria da salvação cristã é um procedimento semelhante à leitura alegórica do Antigo Testamento pelos autores patrísticos. O que torna possível tal leitura, no caso de Simone Weil, é a sua compreensão metafísica, caracterizada como um *pancratismo* (cf. 2.1.3 - A relação entre natural e sobrenatural), ou seja, para Weil, o Cristo, como *logos* divino, é o fundamento de toda a criação e, portanto, deixa nela sua marca, a qual pode ser lida não apenas nas coisas, mas também por trás das mais diversas culturas e religiões. É esse fundamento *pancrístico* da realidade que torna possíveis as leituras superpostas das diferentes tradições (cf. n. 3), tal como a leitura alegórica do mito a Deméter, descrita acima.

⁵² Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 25, n. 54.

8 - O banquete ritual⁵³

O banquete ritual nos ritos místéricos é uma expressão do júbilo coletivo (*makaria*) dos iniciados, que passaram das agruras e do sofrimento (as torturas) para a alegria de encontrar os deuses na iniciação.⁵⁴

O banquete ritual também é mais uma imagem simbólica da dinâmica de vida e de morte, típica dos mistérios. Para entender essa afirmação,

é útil recorrer ao chamado modelo sacrificial geral: a instituição originária do sacrifício animal, com a inevitável antinomia do matar e do comer – a vida pressupondo a morte e surgindo a partir dela, o seu próprio oposto –, é posta em prática com a encenação das antíteses da renúncia e da consumação, do pranto e do júbilo, da busca e do encontro, do jejum e do banquete. Os Mistérios participam visivelmente deste ritmo mais geral.⁵⁵

Assim, os banquetes rituais estão relacionados a um dos sentidos mais primitivos e fundamentais do termo “salvação”: o sentido de sobrevivência prática nesta vida. Isso porque, como bem destaca W. Burkert,⁵⁶ na história da espécie humana, foi uma salvação conseguir se organizar para caçar animais de grande porte, num contexto de escassez de alimentos; dominar a técnica da agricultura e não depender mais exclusivamente da caça foi outra experiência de salvação. A espiritualização (isto é, o deslocamento ou extensão das esperanças de salvação para um além desta vida) que ocorre posteriormente, na história das religiões, não suplanta facilmente este sentido mais primário de salvação como suprimento de necessidades práticas nesta vida.⁵⁷

⁵³ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 45-46.

⁵⁴ Alguns exemplos de elementos importantes nos banquetes rituais: os bolos rituais estão presentes no culto eleusino, bem como nos mistérios dionisiacos e órficos; o vinho e a cratera (a taça de misturas de Dionísio) estão no centro dos *orgia* báquicos; a própria felicidade (*makaria*) era apresentada aos iniciados sob a forma de um bolo; por fim, o trigo, um dos dons mais importantes que Deméter concede à terra, é garantido através da celebração dos *teletai* em Elêusis, segundo a vontade da deusa (cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 26, n. 58).

⁵⁵ LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 46.

⁵⁶ Cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p. 123.

⁵⁷ Um bom indício da persistência deste sentido prático primário de “salvação” é a contumácia da prática votiva (cf. 1.1.1, nº 1) no catolicismo contemporâneo, mesmo sendo essa prática (quando realizada com um sentido explícito de barganha com Deus) desaprovada pela ortodoxia.

1.1.2 - Cultos de mistério x iniciação cristã

Vejamos, agora, como contemporâneos interpretaram, de modos bem diversos, a relação do culto cristão (a expressão celebrativa de uma fé transplantada, desde seus inícios, do ambiente cultural semítico para o ambiente cultural helenístico) com os cultos de mistério, tão presentes no imaginário e nas práticas religiosas greco-romanas nos primeiros séculos da expansão do cristianismo.⁵⁸ Mais especificamente, faremos uma breve recensão das diferentes respostas dos especialistas à questão: a iniciação cristã depende, quanto à sua estrutura e sentido de fundo, dos antigos cultos de mistério?

A questão levantada reenvia à grande polêmica suscitada, na primeira metade do século XX, pela obra de teologia da liturgia intitulada *O Mistério do Culto no Cristianismo*, de Dom Odo Casel, cuja edição original é de 1932.⁵⁹ É importante destacar essa data para fazer justiça à obra, pois o trabalho de Casel não é um mero exercício de comparação estruturalista entre os cultos, mas teve por finalidade bastante prática fundamentar e incentivar a participação ativa de todos os batizados na liturgia, num contexto (pré Concílio Vaticano II) que acentuava o protagonismo do clero no culto (característica derivada da eclesiologia piramidal de Trento) e no qual os demais participantes eram considerados como receptores passivos.

Para tanto, o autor defende uma parentela estrutural entre o culto cristão e os mistérios pagãos, de modo a justificar, a partir dela, a necessidade de revalorizar a participação ativa dos leigos na função litúrgica da Igreja como um modo autêntico de volta às origens da experiência celebrativa cristã. Essa foi uma abordagem revolucionária para a época e gerou toda a polêmica que acompanharemos a seguir.

A ideia central da obra é, em linhas bem gerais, a tese do “mistério do culto”, segundo a qual o modo como a Igreja primitiva entendeu e vivenciou a liturgia seria uma espécie de atualização ou plenificação dos elementos rituais centrais dos cultos pagãos de mistério,⁶⁰ sobretudo, a presença cultural do deus ou herói celebrado no mistério⁶¹ e a piedade comunitária vivenciada pelos participantes do culto (como na *sympatheia* e nos *banquetes*

⁵⁸ Cf. n. 4 (citando LOREDO, SIA, p. 359).

⁵⁹ Cf. CASEL, O. *O Mistério do Culto no Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2016. Essa recente edição brasileira denota a centralidade da obra na discussão acerca da relação mistérios/iniciação cristã.

⁶⁰ Cf. 1.1.1, n^{os} 1-8.

⁶¹ Lembrando que é a presença cultural do deus ou herói celebrado nos mistérios e a visão que os *mystai* têm dele durante a iniciação, que garantem a alegria (*makaria*), cf. tópico 1.1.1, item 4 (*A promessa de bem-aventurança*), especialmente a n. 34 (citando LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 112-115).

rituais). Nesses dois elementos, o protagonismo de todos os participantes (e não apenas dos sacerdotes e demais atores institucionais) fica bem evidenciado.

O autor estabelece um paralelismo linguístico e simbólico entre os mistérios pagãos e os sacramentos cristãos, de modo que esses últimos seriam devedores culturais dos primeiros. Mas essa dívida não diria respeito às verdades expressas no culto, essas totalmente vindas da revelação em Cristo, mas seria atinente *apenas* à estrutura do rito.

Entre os defensores da independência dos sacramentos em relação aos cultos de mistério encontram-se: na primeira linha, K. Prümm, o qual se engajou diretamente (no seu *O Cristianismo como novidade de vida*)⁶² na discussão com a teoria de Casel; temos também O. Faller e K. Barth⁶³, bem como E. Mazza.⁶⁴

Entre os “aderentes” à teoria caseliana, podemos citar: P. M. Gy⁶⁵, W. Bousset,⁶⁶ E. Schillebeeckx,⁶⁷ A. Dieterich e R. Reitzenstein,⁶⁸ J. Fruytier⁶⁹.

Uma posição talvez intermediária é a de H. Rahner⁷⁰ que faz um levantamento histórico mostrando que a influência da cultura mistérica sobre a liturgia cristã é variável de acordo com o período histórico.

Pelo porte dos debatedores, percebe-se que a questão causou grande interesse e foi muito estudada. Mas nos ateremos apenas aos pontos relevantes para a abordagem da nossa pesquisa.

Ao mesmo tempo em que Prümm critica a noção de salvação presente nos mistérios, faz uma pequena “concessão” para explicar o uso do mesmo termo para designar ritos, a seu ver, tão radicalmente distintos:⁷¹ Ele admite algo que podemos denominar como “teoria da aproximação” entre os mistérios e o cristianismo, teoria segundo a qual o que há de comum entre eles é, tão somente, uma certa semelhança entre a estrutura da estória do herói mítico de

⁶² PRÜMM, K. *Il cristianesimo come novità de vita - Il Cristianesimo di fronte al mondo pagano*. Brescia: Morcelliana, 1955.

⁶³ Ambos citados ao longo de PRÜMM, K., *op. cit.*

⁶⁴ MAZZA, E. *La mistagogia: le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996.

⁶⁵ GY, P.M. *La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui*. In: Bibliothèque d'Ephémérides Liturgiche, v. 70, Roma: CLV – Edizioni Liturgiche, 1993.

⁶⁶ Citado por GY, P.M., *op. cit.*, p. 37.

⁶⁷ SCHILLEBEECKX, E. *De sacramentele Heilseconomie*. S/L: Anversa, 1952, apud PRÜMM, K. *Il cristianesimo come novità de vita*. Brescia: Morcelliana: 1955, p. 314, n. 15.

⁶⁸ Citados em PRÜMM, K. *op. cit.*, p. 314, n.15.

⁶⁹ FRUYTIER, J. *Het Woord mysterion in de Catechesen v. Cyrillus v. Jerus.* S/L: Nimega, 1950 apud PRÜMM, K. *op. cit.* p. 314, n. 15.

⁷⁰ RAHNER, H. *Miti greci nell'interpretazione cristiana*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1971. (a edição original em alemão é de 1957)

⁷¹ Cf. PRÜMM, K. *op. cit.* p. 310 ss.

cada um dos cultos de mistérios e a história de Jesus. Teria sido apenas e exclusivamente tal semelhança o que permitiu que os cristãos usassem o mesmo termo “*mysterion*”, tirado do ambiente dos cultos místéricos, para se referirem à celebração dos sacramentos da iniciação ou à catequese acerca deles.⁷²

A admissão desta aproximação ou semelhança de narrativas, por parte de K. Prümm (compartilhada, segundo o levantamento que ele apresentou em sua obra, pelos demais defensores da independência dos sacramentos em relação aos mistérios), é o ponto relevante para nós, pois não precisamos afirmar uma filiação ou uma dependência dos sacramentos cristãos em relação aos cultos de mistério e tampouco necessitamos negá-la, mas a semelhança de narrativas pode indicar que esses ritos, com compreensões soteriológicas tão distintas, estão inseridos num conjunto socioantropológico maior.

Trata-se de um conjunto bem extenso que também abriga, por exemplo, os ritos de introdução à vida adulta das sociedades tribais e o rito dos trotes⁷³, na admissão dos calouros às universidades de hoje. É a noção de *ritos de passagem*, que passamos a apresentar a seguir.

1.1.3 - A noção antropológica de *ritos de passagem*

Recapitulando rapidamente: vimos, até aqui, o que são os cultos de mistérios, com destaque para os mistérios da antiguidade greco-romana (por sua relação com nossos dois autores de referência e com o tema da soteriologia) e a controversa interpretação da relação desses cultos com a iniciação cristã.

Apresentaremos agora a noção antropológica de *ritos de passagem*. Trata-se da noção mais ampla na qual se inserem tanto as iniciações pagãs quanto a iniciação cristã e que abrange igualmente outros tipos de iniciação.

Este olhar sobre o conceito de *ritos de passagem* tem por finalidade introduzir, a partir da apresentação do significado desses ritos, a categoria antropológica de iniciação, que é o conceito de referência da nossa pesquisa. Para tanto, nos debruçaremos sobre os pontos

⁷² Na teologia patrística, a atribuição do termo “mistagogia” à celebração dos sacramentos ou então à catequese subsequente aos mesmos varia de acordo com o período e com o autor, como sublinha Pierre-Marie Gy, *La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui*, p. 142-143.

⁷³ Cf. n. 84 (nota explicativa).

essenciais do pensamento do grande sistematizador da noção de *ritos de passagem*, o antropólogo alemão Arnold van Gennep, guiando-nos pelo trabalho de Nicole Belmont.⁷⁴

Gennep, em seu livro de 1909,⁷⁵ define *ritos de passagem* como sendo as sequências cerimoniais que acompanham a passagem de uma situação (social e existencial) à outra e de um mundo a outro, ritmando assim o desenvolvimento da vida humana do berço à tumba.⁷⁶ Ele distingue, nessas sequências cerimoniais, três etapas complementares: *separação* (ou etapa preliminar), *margem* (etapa liminar) e, por fim, *agregação* (etapa pós-liminar).⁷⁷

O antropólogo alemão insiste muito sobre o fato da similitude entre os ritos de passagem e as passagens materiais,⁷⁸ como por exemplo uma trilha na montanha, um curso d'água, o limiar de uma casa ou templo, um pórtico, a fronteira entre dois territórios⁷⁹ ou países, etc. Os ritos de passagem comportam, muito frequentemente, em suas cerimônias, a transposição real de passagens materiais. Eles têm como modelos essas passagens, são calcados sobre elas.⁸⁰

Além do caráter espacial destacado acima, Gennep sublinha também o caráter temporal dos *ritos de passagem*, o qual se verifica tanto no que diz respeito à sua forma quanto à sua função. Quanto à forma, devido à sua divisão nas três etapas sucessivas (separação, margem e agregação). Quanto à função, porque os *ritos de passagem* teriam por finalidade a escansão do tempo que flui.⁸¹

Assim, devido à essa dupla característica, espacial e temporal, os *ritos de passagem* são verdadeiramente coextensivos à natureza humana, a qual se inscreve, simultaneamente no tempo e no espaço.⁸²

⁷⁴ BELMONT. La notion du rite de passage. In: CENTLIVRES, P.; HAINARD, J. (orgs.). *Les rites de passage aujourd'hui - Actes du colloque de Neuchâtel 1981*. Lausanne: Ed. L'Age d'Homme, 1986, p. 9-19. [doravante citado apenas como *NRP*].

⁷⁵ GENNEP, A. *Os Ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2013.

⁷⁶ Cf. BELMONT. *NRP*, p. 11.

⁷⁷ Cf. BELMONT. *NRP*, p.

⁷⁸ GENNEP, A. *Os Ritos de passagem*, p. 33-40.

⁷⁹ Um bom exemplo dessa ligação dos *ritos de passagem* com as passagens materiais é a encenação *gefyrismoi* (que faz parte das sequências rituais eleusinas), que se dá sobre uma ponte, justamente na fronteira entre as cidades de Atenas e Elêusis, cf. n. 48 acima (citando LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 25, n. 53). Ver também LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 23, n. 42 para mais detalhes acerca dessa encenação e *id. ibid.*, p. 99-100 (especialmente as n. 381-383) para a interpretação simbólico-filosófica que propusemos para a peça *gefyrismoi* e seu significado como marcação de um espaço de transição.

⁸⁰ Cf. BELMONT. *NRP*, p. 12.

⁸¹ Cf. BELMONT. *NRP*, p. 12.

⁸² O que equivale a dizer, portanto, que os *ritos de passagem* são uma constante antropológica.

Essa dupla inserção, no tempo e no espaço, tem por finalidade uma outra inserção, que é a inserção social e simbólica do indivíduo na sociedade, ao longo das fases do seu desenvolvimento. Neste sentido, no artigo *Essai d'une théorie des langues spéciales*,⁸³ de 1908 (que precede e prepara o livro *Ritos de passagem* de 1909), Gennep define os ritos de iniciação como sendo os ritos que acompanham, santificam e legalizam a passagem de uma classe de idade⁸⁴ à outra ou de uma classe mística à outra⁸⁵ (como ocorre nos cultos gregos de mistério, por exemplo).

As teorias de Robert Hertz⁸⁶ são citadas por Gennep nesse artigo de 1908 e serviram de ponto de partida para suas elaborações. Ao analisar vários tipos de rituais de luto em sociedades tribais (especialmente aqueles que compartilham uma dupla inumação), Hertz observa que há um paralelismo estrutural entre esses rituais fúnebres e os ritos de puberdade, pelos quais o menino é extraído da sociedade das mulheres e das crianças e é introduzido na sociedade dos homens adultos.

A partir desse paralelismo, ele afirma que a morte é uma iniciação, através da qual o defunto é *gradualmente* desligado do mundo visível e introduzido no mundo invisível, ao passo que a comunidade que realiza os ritos fúnebres também é *gradualmente* reintegrada ao universo visível cotidiano, de um modo análogo ao que ocorre com o menino que é *gradualmente* desligado do universo da infância e introduzido no mundo adulto.⁸⁷

Há também as cerimônias que funcionam no sentido inverso, pois Hertz também identifica a mesma semelhança de estrutura com os ritos fúnebres nas cerimônias de nascimento (e nas de casamento). A explicação que ele propõe para esta semelhança estrutural é que os ritos de nascimento realizariam a mesma transformação no indivíduo que é operada na morte, porém, na direção contrária: os ritos propiciam que o sujeito nascente deixe o mundo invisível para ser *gradualmente* agregado ao mundo dos viventes.⁸⁸

⁸³ GENNEP, A. *Essai d'une théorie des langues spéciales*. In: *Revue d'études ethnographiques et sociologiques*. Paris: S/Ed., 1908, p. 327-337 *apud* BELMONT. *NPR*, p. 18.

⁸⁴ A partir dessa definição, é possível entender, por exemplo, a razão pela qual os ritos contemporâneos de trote universitário podem ser considerados como ritos de iniciação. Trata-se de um *rito de passagem* que marca não propriamente o ingresso na vida adulta (visto que há universitários de várias idades distintas), mas que visa a marcar, sobretudo, o início do ingresso do calouro numa esfera do saber que não é acessível a todo o conjunto social: o mundo dos especialistas diplomados.

⁸⁵ Cf. BELMONT. *NPR*, p. 13.

⁸⁶ HERTZ, R. *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*. In: *Sociologie religieuse et folklore*. Paris: Presses Univ. de France, 1970 (1907), p. 1-83 *apud* BELMONT. *NPR*, p. 18.

⁸⁷ Cf. BELMONT. *NRP*, p. 13.

⁸⁸ Cf. BELMONT. *NRP*, p. 14.

É possível perceber, então, que Hertz acentua a fase dos *ritos de passagem* que Genep vai denominar depois (no livro de 1909) como fase de margem, isto é, a fase intermediária das sequências cerimoniais de iniciação. O próprio Genep se concentrará, sobretudo, nas outras duas fases (a fase da separação (preliminar) e a fase da agregação ou pós-liminar).

Hertz se concentra naquilo que ele mesmo denomina “a transição” (na qual podemos identificar o estado de margem, no esquema posterior de Genep) e sua explicação para o ritos que marcam essa transição é o fato de que o banimento do indivíduo de um determinado estado existencial rumo a outro ou de um determinado estrato do grupo social (banir o morto do mundo dos vivos, banir o adolescente do mundo das mulheres e crianças e até mesmo banir os noivos do grupo dos solteiros) para reintegrá-los a outros (o mundo dos mortos ou antepassados, o grupo dos homens adultos, o grupo dos casados) é um processo doloroso de adaptação tanto para o indivíduo quanto para a sociedade à qual pertence. Portanto, é um processo que demanda tempo para se completar.

Esse é o motivo pelo qual Hertz insiste na gradualidade da fase de “transição,” visto que se trata de um trabalho mental e afetivo de desagregação (rompimento com o grupo anterior) e de síntese (inserção no novo grupo) que deve ser realizado “de uma maneira, em certo sentido, *molecular* e exige tempo.”⁸⁹

Destacamos a contribuição de Hertz porque ela reforça o duplo caráter espaço-temporal dos *ritos de passagem*: pela análise e a metáfora molecular propostas acima, Hertz denota, simultaneamente a exigência temporal de adaptação e a “física” (em sentido mais amplo) que estão em jogo nesses ritos.

Gézà Roheim⁹⁰ aprofunda outro aspecto importante que corrobora a tese de Genep acerca da coextensividade dos *ritos de passagem* à natureza humana, devido ao duplo caráter espaço-temporal que compartilham. Se a análise de Hertz se concentrou sobre o *tempo* e o *espaço* (a separação “físico-molecular”) necessários para a adaptação dos indivíduos (e da sua comunidade) à sua nova condição, os quais são fornecidos pela fase da transição (o estado de margem, no esquema de Genep), Roheim vai sublinhar melhor o motivo pelo qual o tempo envolvido em todo o processo dos *ritos de passagem* é necessário.

⁸⁹ HERTZ, R. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, p. 77 *apud* BELMONT. *NRP*, p. 14. [itálico nosso]

⁹⁰ ROHEIM, G. Transition rites. In: *The psychoanalytic quarterly*. Albany/New York: S/Ed., 1942, p. 336-376 *apud* BELMONT. *NRP*, p. 18.

Com sua dupla formação de etnólogo e psicanalista, Roheim verificou, através de suas pesquisas de campo, que, apesar das especificidades dos *ritos de passagem* nas diferentes sociedades, existem elementos comuns a todos eles. Esses traços comuns ou universais revelariam a razão profunda da existência dos *ritos de passagem*: ela residiria na angústia da separação.

Segundo Roheim, toda a angústia é angústia da separação e a separação é uma constante na vida humana: sua primeira experiência é, para a criança, a ausência da mãe. Toda mudança que caracteriza as diferentes fases da vida comporta separações (a puberdade, que separa do mundo da infância; o casamento, que separa da vida na família de origem; por fim, a morte, que aparta do mundo dos vivos).

Por isso, toda mudança é geradora de angústia e os *ritos de passagem* têm por finalidade abreviar este sofrimento e dramatizar as etapas do desenvolvimento humano, de modo que elas possam ser mais bem suportadas. Roheim ainda acrescenta que, talvez, a razão desta *necessidade profunda e universal humana* à qual os *ritos de passagem* têm por finalidade suprir, esteja inscrita no próprio modo de crescimento humano: os animais crescem de uma vez por todas, enquanto, no gênero humano, os vínculos originais jamais são completamente rompidos.⁹¹

Por fim, a própria Nicole Belmont apresenta dois complementos à teoria dos *ritos de passagem* de Genep: um, relativo à questão das passagens materiais, outro, acerca da finalidade do estado de margem no esquema genepiano.

Segundo Belmont, a afirmação de Genep de que todo rito de passagem se identifica com uma passagem material teria seu fundamento no dado simbólico de que toda passagem material, por sua vez, se identifica com o nascimento em sua realidade mais anatômica (a saída do útero materno).

Ela dá um exemplo muito esclarecedor a esse respeito, que ela estudou em suas pesquisas de campo em Fouvant (região de Haute-Saône, no interior da França) e que se verifica também em outras regiões: o chamado “batismo sob a pedra.” Trata-se de um ritual que consistia em fazer a criança passar através de um buraco num megalito, após a cerimônia religiosa do batismo católico (às vezes passando a criança debaixo da pedra do altar, ou debaixo

⁹¹ Cf. BELMONT. *NRP*, p. 15.

do pedestal onde se guardam relíquias dos santos, por orifícios entre os pilares da igreja, ou até mesmo, em alguns casos, através do vão de uma grande pedra ou árvore fendida).

A comunidade local atribui a esse ritual uma função profilática e terapêutica, acreditando que, mediante a passagem por esse orifício, a criança estaria protegida de males físicos e espirituais. O simbolismo de um segundo nascimento é transparente: a criança nasce de novo, não passando novamente pelo orifício materno, mas passando através de um objeto revestido do sagrado.⁹²

Quanto à finalidade do estado de margem, Belmont acrescenta⁹³ que a vida humana é a experiência permanente do escoamento do tempo, o qual se dá de duas maneiras distintas: um escoar regular, contínuo (como a sucessão dos dias, das lunações, das estações do ano, etc.) e outro, irregular, típico das mudanças abruptas da existência, especialmente, o nascimento, a puberdade e a morte.

Essas mudanças bruscas ou descontinuidades na vida humana não fornecem naturalmente um “estado de margem”. Assim, é necessário criar um, através da intervenção do ritual, cuja função é a de alargar o limite entre os dois extremos da separação e da agregação; o limite que, em tais mudanças abruptas da vida, é extremamente estreito.

Deste modo, os *ritos de margem* alargam (cultural e simbolicamente) o tempo, a fim de permitir uma melhor adaptação, do indivíduo e da comunidade, a essas mudanças repentinas do nascimento, da puberdade e da morte. Destarte, eles teriam por finalidade costurar o buraco, a passagem repentina que é aberta por esses eventos abruptos da vida.

Em suma, as contribuições de todos esses autores falam, a partir de diferentes perspectivas, sobre um dos aspectos mais fundamentais da vida humana, a saber, seu caráter de provisoriedade, mutabilidade e transitoriedade, ao mesmo tempo em que refletem sobre a nossa capacidade, mediada pela instituição dos *ritos de passagem*, de dotar de significação essa mutabilidade.

Noutras palavras, os *ritos de passagem* nos ajudam a lidar com os limites inelutáveis do nascimento e da morte (os eventos que não escolhemos, mas que nos sobrevêm), permitindo-nos habitar simbolicamente nossa inserção no tempo, no espaço e numa coletividade social.

Eles nos permitem habitar essa tripla inserção que não é evidente para o ser humano, visto que, independentemente do período histórico e da sociedade a que pertencemos, essa

⁹² Cf. BELMONT. *NRP*, p. 15-16.

⁹³ Cf. BELMONT. *NRP*, p. 17.

inserção é marcada pela realidade da transformação da nossa identidade, pelo devir que se estende do nascimento à morte e que coloca sempre, para o humano (o ser que cresce e se transforma mas, diversamente dos animais, nunca rompe completamente com seus laços originários),⁹⁴ a pergunta: “qual é o sentido desta vida, marcada por transformações, separações e adaptações tão abruptas e dolorosas (como nascimento, puberdade e morte)?”

Essa pergunta que faz parte da nossa inserção característica no tempo, no espaço e numa sociedade é, em última análise, uma pergunta soteriológica que pode ser expressa de dois modos complementares: “é possível encontrarmos, nessa vida, uma realização pessoal e uma inserção social harmoniosa que nos salvem do turbilhão e das dores, provocadas pelas transformações abruptas e constantes de nossa vida?”⁹⁵ ou, sobretudo, “é possível ter esperança num futuro feliz para além dessa vida ou é o nada absoluto que nos espera, depois do limiar que é a morte?”⁹⁶

Essas perguntas são uma constante universal (estão presentes em todos os tempos, lugares e sociedades humanas) e, por essa razão, como destacam os antropólogos que apresentamos acima, os *ritos de passagem* que ajudam, simbólica e experiencialmente, a respondê-la, também o são. Os cultos de mistério, os ritos de iniciação nas sociedades tribais, a iniciação cristã, entre outras, tem por motivação de fundo essas mesmas perguntas (mesmo que as respondam por distintos meios e visões de mundo, característicos dos sistemas religiosos a que pertencem) e, por isso, são todos caracterizados como *ritos de passagem*.⁹⁷

Quando nos referirmos à “categoria antropológica de iniciação”, ao longo do presente trabalho, nos referimos a essa constante antropológica que contém a busca de sentido existencial e a preocupação soteriológica subjacente a essa busca, as quais acabamos de explicitar acima.

Entretanto, no caso específico do cristianismo, essa constante antropológica, que se vivencia como graça salvadora de Cristo, pela força do Espírito Santo, nos sacramentos da iniciação (dimensão simbólico-ritual), também reflete sobre si mesma, na teologia em geral, e

⁹⁴ Cf. n. 91 (citando BELMONT. *NRP*, p. 15).

⁹⁵ O sentido primário de salvação, ligada a interesse práticos desta vida, como vimos, por exemplo, no tópico sobre a prática votiva (cf. 1.1.1, item 1).

⁹⁶ O sentido pós-morte ou transcendente de salvação, como vimos, por exemplo, nas promessas de bem-aventurança dos cultos místéricos (cf. 1.1.1, item 4).

⁹⁷ No que diz respeito à iniciação cristã como um tipo específico de *rito de passagem*, cf. MAGGIANI, S. *et al. Iniziazione cristiana degli adulti oggi: atti della XXVI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Seiano de Vico Equense (NA), 31 agosto - 5 settembre 1997*. Roma: CLV - Edizioni Liturgiche, 1998, p. 33-40, especialmente a p. 36, na qual o autor afirma, textualmente, que o esquema de Gennep permite ler a estrutura da iniciação cristã como um rito de passagem.

sobre seu fundamento, na teologia trinitária (dimensão lógico-argumentativa). Por fim, ela se expressa também na exigência ética do amor fraterno e da solidariedade universal (dimensão praxica).

No percurso deste trabalho, aprofundaremos essas duas últimas dimensões da experiência cristã de iniciação, ou seja, como a iniciação cristã se desdobra na dimensão lógico-argumentativa, enquanto reflexão trinitária (objeto do capítulo II) e na dimensão praxica, enquanto reflexão ética e política (tema do capítulo III), tendo como referenciais para esse aprofundamento as obras de Basílio de Cesareia e Simone Weil.

O Deus que se revela em Cristo, pelo Espírito Santo, como mistério familiar e se autocomunica ao ser humano, como amor livre e gratuito que se despoja de si em favor do outro, é o fundamento da experiência cristã da iniciação.

Noutras palavras, o cristão experimenta a salvação que vem da parte de Deus, primeiramente como graça, mas também como sendo um compromisso seu de *seguimento* a Jesus Cristo, o máximo presente do Pai a nós, aceitando ofertar sua vida por amor dos demais, com Cristo e como Ele, através da graça do Espírito Santo.⁹⁸ Por isso, discorreremos um pouco mais sobre a Trindade como o fundamento da experiência cristã de iniciação, vivenciada como *seguimento* kenótico, antes de adentrar, propriamente, no pensamento de Basílio de Cesareia e Simone Weil.

1.2 - Trindade, kenosis e salvação

A experiência cristã da salvação, vivida nos sacramentos, deve necessariamente se desdobrar em consciência reflexiva e, sobretudo, em práxis do amor de autodoação, porque o ser humano é a imagem de um Deus que cria e salva, porque ama gratuitamente e ama se dando sem reservas (kenosis), porque Ele é, em si mesmo (Trindade Imanente) amor despojado, oferta total de si.

Para aprofundar essa afirmação, nos serviremos especialmente do pensamento do teólogo H. U. von Balthasar, que apresentamos em nosso artigo *Trindade, Alteridade e*

⁹⁸ Este é o sentido do título que escolhemos para esta tese: *Iniciados a Cristo pelo Espírito*. É, também, o sentido profundo, por exemplo, da famosa Oração de São Francisco de Assis, sintetizada em sua célebre última frase: “e é morrendo que se vive para a vida eterna”. Não se trata de uma barganha com Deus, como na prática religiosa votiva, mas, ao contrário, trata-se do amor de resposta de quem se doa ao irmão porque reconhece que já recebeu do Pai, em Cristo, pelo Espírito, o dom da salvação.

*Eclesialidade*⁹⁹ e que retomaremos brevemente aqui, a fim de nos ajudar a entrar na reflexão trinitária e da práxis de Basílio de Cesareia e Simone Weil (que veremos nos dois próximos capítulos).

Começamos com Balthasar porque ele apresenta uma convergência importante com a metafísica weiliana da mediação e do amor sobrenatural (que abordaremos no capítulo II). Sua soteriologia dramática,¹⁰⁰ que é concebida sob o forte impacto das duas Grandes Guerras da primeira metade do século XX, apresenta um Deus que assume, até as últimas consequências do amor, a fidelidade à aliança que firmou com a liberdade criada por Ele (o ser humano), mesmo diante da resposta de infidelidade e recusa violenta dela ao amor divino.

É provável que essa seja uma das razões pelas quais ele, como Simone Weil, pense a kenosis divina não apenas ligada à encarnação do Verbo, mas como um “evento eterno” já inscrito na própria natureza divina que é amor. Dito de outro modo, para ele, a kenosis é inerente à Trindade Imanente e é a condição de possibilidade da criação, compreendida como ato livre do amor divino, amor cujo ápice é a encarnação do Cristo e seu mistério pascal.

Assim, para Balthasar, a primeira kenosis (“Ur-kenosis”) é o despojamento amoroso e livre do Pai na geração eterna do Filho e na espiração do Espírito Santo: o “gesto eterno” do Pai que engendra o Filho é uma kenosis, porque significa uma renúncia, da parte do Pai, em ser Deus sozinho. E a resposta do Filho, por sua vez, é uma entrega de amor sem reservas ao Pai (que Balthasar denomina como a “eucaristia eterna” do Filho). Esse dar-se e receber-se eternamente em amor do Pai e do Filho, marca, ao mesmo tempo, a diferença e a unidade entre Eles e se constitui como o seu “Nós subsistente,” que é o Espírito Santo.¹⁰¹

Mas essa kenosis amorosa do Pai, nas processões divinas, é, igualmente, a primeira kenosis do Filho, na medida em que, na sua “eucaristia divina” ao Pai, o Filho também não retém nada para si, mas devolve em amor, ao Pai, toda a glória que Dele recebeu.

⁹⁹ LOREDO, C. R. Trindade, Alteridade e Eclesialidade: o desafio de ser Igreja Eucarística hoje, à luz da Teodramática de Hans von Balthasar. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, vol. 76, nº 304, p. 915-932, out/dez 2016 (doravante citado apenas como *TAE*). Na primeira parte desse artigo (p.915-921), comentamos BALTHASAR, H. U. *La dramatique divine (vol.III) – L’Action*. Namur: Culture et Verité, 1990, p. 294-340, que é parte da obra na qual o teólogo suíço expõe acerca das três kenosis divinas (a kenosis intratrinitária das duas processões, a da criação e das alianças e, por fim, a da encarnação e mistério pascal).

¹⁰⁰ Cf. LOREDO. *TAE*, p. 915: a soteriologia de Balthasar é denominada dramática pois se utiliza de uma analogia teatral para pensar o mistério da salvação. Nesta metáfora, Deus é o ator principal, mas o homem é um coadjuvante indispensável que também tem papel ativo no drama. Certamente, os imensos dramas humanos provocados pela guerra, que o autor viveu e testemunhou, influenciaram a escolha desta metáfora para abordar o tema da salvação.

¹⁰¹ Cf. BALTHASAR, H. U., *op. cit.*, p. 300; LOREDO. *TAE*, p. 916.

Essa kenosis amorosa originária do Filho é a condição de possibilidade da sua kenosis histórica, na encarnação e na sua oferta pascal (a Eucaristia e a cruz), pois ele recebe do Pai não apenas a plenitude da sua divindade (modelo emanatista grego), mas, ao acolher o dom do Pai, o Verbo se mantém sempre disposto a imitar a autodoação do Pai, acolhendo todas as formas de auto-oferta que o Pai lhe propuser. Noutras palavras, é a auto-oferta do Filho ao Pai, na Trindade Imanente, que torna possível sua auto-oferta amorosa na encarnação.¹⁰²

E, como não poderia deixar de ser, a kenosis originária ou intratrinitária, não é apenas kenosis do Pai e do Filho; ela é também kenosis do Espírito Santo, na medida em que Ele, tal como o Pai e o Filho, não retém nada para si e aceita ser pura proclamação e efusão do amor de ambos. Balthasar afirma que um grande sinal, no tempo, dessa kenosis eterna do Espírito Santo está no fato de que, na obra da salvação, Ele não fala de si mesmo, mas comunicará aos discípulos aquilo que recebeu do Cristo (cf. Jo 14, 26; 16, 13-15).¹⁰³

A primeira kenosis originária da Trindade imanente torna possível a segunda kenosis divina na criação (e nas Alianças), pois permite a existência de uma liberdade criada (a liberdade humana), a qual pode acolher o dom de Deus e ser sua parceira livre, *imitando* a Deus e ofertando sua vida aos demais por amor, como pode também, por outro lado, recusar-se a comungar com Deus e, conseqüentemente, se fechar aos outros (experiência do pecado).¹⁰⁴

Por fim, temos a terceira kenosis, a da Encarnação e do mistério pascal. Essa terceira kenosis não é apenas cristológica, mas Trinitária,¹⁰⁵ pois, ainda que quem se encarne, por obediência amorosa ao Pai e por amor aos homens, seja o Filho, o Pai também manifesta seu despojamento amoroso ao aceitar doar aos homens seu Filho único; do mesmo modo, o Espírito Santo confirma, na encarnação, a sua kenosis eterna, na medida em que aceita ser o

¹⁰² Cf. BALTHASAR, H. U., *op. cit.*, p. 306; LOREDO. *TAE*, p. 918.

¹⁰³ Cf. BALTHASAR, H. U., *op. cit.*, p. 307; LOREDO. *TAE*, p. 918. Y. Congar também reflete bastante acerca da kenosis do Espírito Santo na obra a salvação, ao longo dos três volumes do seu *Creio no Espírito Santo*: cf. o levantamento feito por NOGUERIA, L. E. S. *O Espírito e o Verbo: as duas mãos do Pai - a questão pneumatológica em Yves Marie-Joseph Congar*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 25-30.

¹⁰⁴ Cf. BALTHASAR, H. U., *op. cit.*, p. 304; LOREDO. *TAE*, p. 917. A ideia do ato criador divino como sendo um ato de retirada ou retração de Deus (*Tzimtzum*) e não de expansão do seu poder já estava presente na corrente mística do Judaísmo, a cabala de Isaac Lúria do século XV ou, possivelmente, em antecedentes mais remotos de Lúria, dois séculos antes: cf. MOSHE, I. Conceptualizations of Tzimtzum in Baroque Italian Kabbalah. In: ZANK, M; ANDERSON, I. (ed). *The Value of the Particular: Lessons from Judaism and the Modern Jewish Experience*. S/L: Brill Academic Pub, 2015, p. 28-54; ver também SILVA, M; GARCIA BISPO, I. C. *Os arcanos profundos do criptojudaísmo: o papel da cabala na resistência cultural dos sefarditas à perseguição inquisitorial*. São Cristovão: Editora UFS, 2015, p. 44-45 e JUDAÍSMO. In: EICHER, P (dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 439 (sobre o caráter excepcional de hipernomismo da cabala judaica (apego excessivo à lei, no caso, ao texto sagrado (a Torá) e à sua interpretação), característica que a distingue de outras tradições místicas que, comumente, são anômicas, isto é, avessas a controle e regulação).

¹⁰⁵ Lembrando um postulado básico da teologia trinitária de que toda obra *ad extra* da Trindade é sempre uma obra comum às Três Pessoas.

mediador da encarnação, o impulsionador da obra histórica do Filho e o plenificador dessa obra na Igreja e no mundo.¹⁰⁶

Logo, para Balthasar, todo o movimento kenótico divino *ad extra*, na obra salvífica da Trindade Econômica, tem seu fundamento no eterno movimento kenótico *ad intra* das processões, na Trindade Imanente. Ambos os movimentos são o resultado do amor, ou seja, da disposição livre e eterna de Deus de se auto-ofertar à alteridade, seja a alteridade interior a Ele mesmo, marcada pela distinção das Três Hipóstases, seja, na história da salvação, a alteridade criada (o ser humano).¹⁰⁷

Desse modo, em Balthasar, poder-se-ia afirmar que amor divino e kenosis estão em estreita conexão, pois amar implica um êxodo, uma escolha livre de sair de si, rumo ao outro, a fim de ofertar-se totalmente a esse outro, o qual pode também, de modo livre, aceitar ou recusar a oferta.

Percebe-se, assim, que a kenosis reside tanto no despojamento livre de si para fazer a oferta, quanto no assumir o risco da recusa por parte do outro em recebê-la.

É nesse sentido que Balthasar fala da “imprudência” do amor divino.¹⁰⁸ A recusa à oferta jamais acontece *ad intra* em Deus, já que o amor-autoentrega sem reserva, que faz dos Três um só Deus, é exatamente o mesmo em cada uma das Pessoas.

Entretanto, se por um lado (como vimos acima), na Trindade Imanente, a doação total e a respectiva resposta das Três Pessoas uma à outra (partindo do Pai, a origem sem origem) é plena e integral, por outro lado, quando pensamos na autodoação divina *ad extra*, o destinatário da oferta divina, o ser humano, pode recusar o dom. Ao assumir esse risco, que é alto, Deus comete uma “imprudência” de amor pois, a

liberdade humana *pode* se recusar a responder amorosamente a esta imprudência divina, recusando-se à doação de si mesma e à aceitação Daquele e daqueles que são diferentes de si mesma. Deste modo, o mau uso da liberdade humana (a liberdade criada) a deforma em outra imprudência (não viva e positiva como a imprudência divina, mas antes, a imprudência do

¹⁰⁶ Cf. BALTHASAR, H. U., *op. cit.*, p. 307; LOREDO. *TAE*, p. 918 (onde destacamos a dupla ação do Espírito Santo na Eucaristia; ação pela qual se constituem o corpo sacramental e corpo eclesial de Cristo).

¹⁰⁷ Essa é a resposta que o teólogo suíço oferece para a necessidade que ele identifica de “buscar uma interpretação da Trindade Imanente como fundamento do devir do mundo” (BALTHASAR, H. U., *op. cit.*, p. 299), a fim de preservar, ao mesmo tempo a transcendência divina em relação ao criado e a liberdade humana. Ver também, LOREDO. *TAE*, p. 916.

¹⁰⁸ Cf. BALTHASAR, H. U., *op. cit.*, p. 303-304.

egoísmo e do auto-centramento), ou seja, a daquele que quer tomar para si mesmo toda a iniciativa das coisas.¹⁰⁹

Mas Deus assume efetivamente esse risco de sua “imprudência amorosa”, porque leva a sério a criação e, especialmente, a liberdade que deu ao ser humano, o qual deve, por sua vez, *aceitar livremente* ser parceiro da Trindade. Dito de outro modo, como Balthasar recorda, o ser humano não pode ficar passivo, como um paciente adormecido sobre uma mesa de cirurgia, enquanto Deus realiza sozinho o trabalho de salvá-lo;¹¹⁰ o homem é um coadjuvante no drama divino, mas é um coadjuvante capital no drama e não apenas um figurante. Essa é uma compreensão equilibrada em relação à ação divina e à ação humana na obra da salvação.¹¹¹

Portanto, na direção oposta à do egoísmo humano que se fecha a Deus (pecado), quando o ser humano *experimenta* eficazmente a graça da auto-oferta divina (nos *sacramentos*), *compreende* melhor esse dom, aprofundando a meditação desse grande mistério de amor através da Escritura e da tradição (na *martyria*), e *responde* à autodoação divina, cuja plenitude é o envio do Filho e dom do Espírito, fazendo, ele também, a oferta de sua vida em favor dos outros (na *diakonia*), o amor eterno de Deus é espelhado no amor humano de resposta a Ele.

O resultado dessa parceria entre o humano e o divino é que o mundo vá se tornando mais parecido com o jardim de integração e comunhão que Ele desejou ao criar (cf. Gn 2), ou seja, que o Reinado de Deus, que já está entre nós por Cristo e em Cristo (cf. Lc 7, 18-23), vá se ampliando sempre mais com a nossa colaboração.

A transformação do mundo (graça divina e, simultaneamente, uma tarefa nossa), vem da nossa participação ativa no mistério da morte e da ressurreição de Jesus, participação que é possibilitada pela ação do Espírito Santo. Este é o significado da afirmação de Balthasar, segundo a qual a nossa passagem pela morte com o Cristo conduz a uma vida nova, a uma nova criação (2Cor 5,17; Gal 6,15), cuja causa é a ressurreição do Senhor e é obra do seu Espírito em nós, sendo chamada, portanto, de “novidade do Espírito” (Rm 7,6).¹¹²

Noutras palavras, a “novidade do Espírito”, à qual se refere o teólogo suíço, não diz respeito apenas à transformação interior do homem (conversão e adoção filial pelo Pai em Cristo), mas também à transformação que os homens e mulheres novos em Cristo produzirão na sociedade e no mundo, pela mediação do Espírito Santo. A nova criação da qual fala

¹⁰⁹ LOREDO. *TAE*, p. 920-921 [com alterações].

¹¹⁰ Cf. BALTHASAR, H. U., *op. cit.*, p. 294.

¹¹¹ Cf. LOREDO. *TAE*, p. 920.

¹¹² Cf. BALTHASAR, H. U., *op. cit.*, p. 340; LOREDO. *TAE*, p. 921.

Balthasar, referindo-se à transformação do ser humano através da graça batismal, não poderia ser completa se não incluísse também, através do trabalho dos seres humanos transformados pela graça, a transformação do mundo inteiro, segundo a vontade salvadora e amorosa de Deus sobre toda a criação.

Assim, como nos lembra São Paulo, se é o pecado humano que quebra a harmonia original da criação, querida por Deus, na direção contrária, toda a criação geme, como em dores de parto, aguardando ansiosa a manifestação dos filhos de Deus (cf. Rm 8, 19-22), isto é, a manifestação daqueles que, acolhendo a graça salvadora em Cristo e no dom do Espírito da Vida, trabalham unidos para “consertar o mundo”¹¹³ que foi ferido pelo pecado humano.

Ser “iniciados a Cristo pelo Espírito” (a imagem-título do nosso trabalho) significa, para o ser humano, assumir conscientemente essa resposta efetiva a Deus, através da doação amorosa da vida em favor dos demais e de toda a criação.

Noutras palavras, significa fazer a experiência efetiva da salvação (que foi dada primeiro como graça), assumindo, na liberdade, com a força do Espírito Santo, o seguimento concreto a Jesus Cristo, o qual afirma que, para ser seu discípulo, é necessário tomar a cruz e segui-lo (cf. Lc 9, 23).

Não há participação na vida de Deus, que é amor de auto-oferta (como aprofundamos com Balthasar), sem a disposição de dar a vida pelos outros, como Cristo. Essa consciência precisa ser sempre renovada nos cristãos, para não fazer da fé um escapismo do mundo que negue o centro da própria fé: a humanização do Verbo, que assume, com todas as consequências, a história humana.

“Iniciados a Cristo pelo Espírito” é, então, uma imagem para dizer que, segundo a fé cristã, se não há salvação sem experiência do amor, logo, não há salvação sem experiência de kenosis, ou seja, sem seguir o exemplo da auto-oferta generosa da Trindade.

A mesma vinculação estrita, que há na teologia balthasariana, entre salvação, kenosis humana de resposta ao despojamento divino e fé trinitária é encontrada na metafísica da mediação e do amor sobrenatural de Simone Weil (como veremos em 2.1).

Mas, apesar da concordância de Weil e Balthasar na compreensão da criação como um ato divino de kenosis, a filósofa francesa não tematiza explicitamente as processões intratrinitárias como um ato kenótico divino anterior à criação, como fez o teólogo suíço. Ela

¹¹³ “Consertar o mundo” é outro tema caro à cabala judaica de Isaac Lúria (cf. n. 104, logo acima), que a aproxima, em certa medida, do tema balthasariano da parceria entre Deus e o homem na obra da salvação.

se restringirá, em sua metafísica, a falar da Trindade como *mediação* entre Deus e Deus, a qual permitirá todas as formas de mediação entre Deus e o mundo (2.1.2).

Quanto a Basílio de Cesareia, o desenvolvimento em três eixos fundamentais do seu *Tratado sobre o Espírito Santo* (como apresentaremos em 2.2), permite inferir a mesma vinculação entre profissão de fé trinitária, salvação e auto-oferta humana como amor de resposta ao despojamento divino. Mas, em Basílio, a kenosis divina é apresentada explicitamente relacionada à encarnação do Filho (e não como um despojamento divino que já ocorre desde o ato da criação, como em Simone Weil e em Balthasar).

Por fim, tanto em Basílio de Cesareia quanto em Simone Weil, a reflexão trinitária fundamenta um pensamento da práxis como kenosis vivida, ou seja, como *seguimento* despojado a Cristo, pela graça do Espírito Santo, no âmbito da ética e da política (3.1 e 3.2).

Trata-se de seguimento a Jesus Cristo e não apenas de uma imitação a Ele, pois o seguimento, uma vez que acontece, necessariamente, num espaço situado e num tempo determinado, isto é, enquanto se dá na história, supõe a criatividade.

A criatividade no seguimento despojado a Cristo é obra do dinamismo do Espírito Paráclito em nós, Aquele que não apenas nos recorda as palavras de Jesus, mas também nos ensina, instrui (Jo 14,26), frente aos problemas com que temos que lidar em nosso próprio contexto. Já a imitação está mais relacionada à uma dimensão de repetição das ações e gestos de outrem.

Deste modo, o seguimento engaja de um modo muito mais ativo que a imitação, porque exige do sujeito maior aplicação da inteligência e da vontade, a fim de ser fiel ao modelo de vida e ação que é Jesus, diante dos desafios e situações novas, que são inerentes à própria condição mutável da história humana, nos múltiplos contextos socioculturais e geográficos.

Noutras palavras, o mandamento do amor fraterno e do serviço ao próximo, deixado por Jesus, é universal e sempre o mesmo em qualquer época e em qualquer latitude do globo, entretanto, as formas concretas de colocá-lo em prática vão, necessariamente, variar segundo a época e o contexto sociocultural em que cada discípulo e comunidade se encontrar.¹¹⁴ Essa

¹¹⁴ Como exemplo de seguimento autêntico e, portanto, criativo a Jesus Cristo, podemos citar Santa Teresinha do Menino Jesus que, diante do peso da espiritualidade do jansenismo francês (que pretendia se impor, totalitariamente, como única expressão válida e pura de fé em Cristo), propõe como opção, com simplicidade e imensa profundidade, o caminho espiritual da *Pequena Via*, a via do amor (Cf. CAVALCANTE, P. T. *Dicionário de Santa Teresinha: pequena enciclopédia sobre Santa Teresinha*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 418-419).

mudança de necessidades contextuais pede perspicácia de percepção e criatividade na resposta de seguimento a Jesus.

É no sentido dessa distinção que propusemos entre seguimento e imitação¹¹⁵ que o Santo Padre, o Papa Francisco afirma, em sua bela exortação:

“Cada um por seu caminho”, diz o Concílio. Por isso, uma pessoa não deve desanimar, quando contempla modelos de santidade que lhe parecem inatingíveis. Há testemunhos que são úteis para nos estimular e motivar, mas não para procurarmos copiá-los, porque isso poderia até afastar-nos do caminho, único e específico, que o Senhor dispôs para nós. Importante é que cada crente discirna o seu próprio caminho e traga à luz o melhor de si mesmo, quanto Deus colocou nele de muito pessoal (cf. 1 Cor 12, 7), e não se esgote procurando imitar algo que não foi pensado para ele. Todos estamos chamados a ser testemunhas, mas há muitas formas existenciais de testemunho.¹¹⁶

“Iniciados a Cristo pelo Espírito”, a expressão que dá título ao nosso trabalho é a metáfora que escolhemos para falar da salvação como seguimento kenótico (e criativo) a Cristo, pelo Espírito. Essa imagem e tudo que ela significa, em termos de esforço de inteligência da fé e de vida doada aos demais por amor a Cristo, é fortemente testemunhada nos escritos e na vida de Basílio de Cesareia e de Simone Weil.

1.3 - Autores de referência

1.3.1 - Basílio de Cesareia¹¹⁷

Basílio nasce em 330 d.C., a chamada “idade de ouro” da patrística. Esse período coincide, no império romano, com a ascensão ao poder das aristocracias locais dos grandes latifundiários. Esse dado é essencial, como aprofundaremos no capítulo III (ao estudar as

¹¹⁵ Para mais detalhes sobre essa distinção, cf. tópico 3.1.4 – Metafísica e práxis: correspondências (na seção 3a - *Decriação, enraizamento e princípio da invenção*).

¹¹⁶ FRANCISCO. *Exortação apostólica Gaudete et Exsultate sobre o chamado à santidade no mundo atual*. São Paulo: Loyola, 2018, n° 11, p. 14.

¹¹⁷ Salvo onde indicado, as bases para este levantamento bio-bibliográfico foram: MORESCHINI, C. *Basílio Magno*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 9-49; BASÍLIO DE CESAREIA. *Homilia sobre Lucas 12, Homilia sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 8-13.

chamadas “homílias sociais” do bispo de Cesareia), para entender a ação sociopolítica e a produção intelectual de Basílio.

Nosso autor é originário de família nobre e abastada: teve em seu pai (famoso retórico, vindo de família latifundiária da região do Ponto) seu primeiro professor na instrução cultural helenística e sua mãe era de família nobre da Capadócia.

Recebeu a educação na fé, especialmente, por parte de sua avó paterna, Macrina (educada por Gregório, o Taumaturgo, um famoso santo da região da Capadócia). Através dessa educação, Basílio desenvolve, desde cedo, grande piedade e um aguçado senso de valorização da tradição da fé ortodoxa, defendida e transmitida pelos veneráveis padres conciliares de Niceia (325 d.C.) e seus sucessores.

A família é numerosa. São dez irmãos, entre os quais se destacam a irmã chamada Macrina (homônima à avó), os irmãos Gregório, bispo de Nissa, e Pedro, bispo de Sebaste.

Seus avós paternos foram vítimas da última perseguição aos cristãos (antes do Edito de Milão de Constantino, de 313 d.C., que concedeu a liberdade de culto), desencadeada por Diocleciano, aproximadamente entre 301 e 311 d.C. Eles tiveram seus bens confiscados e foram obrigados a viver sete anos escondidos nas florestas do Ponto, a fim de escapar da morte ou prisão.

Depois da instrução básica, em sua cidade de Cesareia, foi enviado a Bizâncio, Antioquia e Atenas para completar seus estudos. O período de Atenas (350-355 d.C.), onde teve por companhia de estudos o seu grande amigo, Gregório de Nazianzo (*329 +389 d.C.), deixou importantes marcas na formação intelectual de Basílio. Lá, ele foi aluno dos mestres da Segunda Sofística; daí deriva, por exemplo, o uso frequente que ele faz das hipérboles, ao longo de seus escritos.¹¹⁸

Retornando de Atenas, ele faz várias viagens (356-357 d. C) à Síria, Egito e Alexandria, com o intuito de conhecer os anacoretas (também chamados genericamente de ascetas naquele período, eram monges solitários que viviam no deserto).¹¹⁹

De volta a Cesareia, recebe o batismo pelas mãos do bispo Dianios, em 357 d.C. e retira-se, então, para Anesi (propriedade familiar, no Ponto) onde organiza, com sua mãe e

¹¹⁸ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Letras*. Paris: Belles Lettres, 1957 (vol. I), p. 17, n. 1.

¹¹⁹ Há referências a essas viagens nas cartas 223, nº2 (dirigida a Eustácio de Sebaste) e 207, nº2 (ao povo de Neocesareia).

alguns dos irmãos, uma experiência em estilo monástico, porém, em moldes comunitários, bem distintos da vida anacoretica que conheceu no deserto.

É provavelmente nesse primeiro “retiro de Anesi” que Basílio convence seu amigo, Gregório de Nazianzo, a ir ter com ele e participar de sua experiência monástica familiar.¹²⁰ Lá permanece de 358-361 d.C., quando é chamado de volta a Cesareia e ordenado presbítero, em 362 d.C., pelo novo bispo local, Eusébio.

Entretanto, após um desentendimento com o bispo Eusébio, retira-se de novo para Anesi de 363 a 365 d.C.¹²¹ É, provavelmente, nesse período que escreveu sua principal obra contra os defensores da heresia ariana de segunda geração (o *Contra Eunômio*), os chamados *anomeanos*, que tinham, em Eunômio de Cízico o seu principal representante. Após esse segundo período em Anesi, Basílio vem novamente para Cesareia e volta a exercer lá suas funções presbiterais.

Entre 368 e 369 d.C., a Capadócia é assolada por uma grande seca, cuja consequência é uma enorme calamidade social, provocada pela escassez de grãos e a especulação dos grandes detentores de celeiros (este o pano de fundo das homilias basilianas que abordaremos no capítulo III). Nesse contexto, Basílio vende boa parte de suas propriedades para organizar uma rede de ajuda ao mais empobrecidos e construir um grande complexo de acolhimento e socorro a eles, a chamada *Basiliade*, fora dos muros de Cesareia.¹²²

Em 370, após a morte de Eusébio, Basílio é eleito o novo bispo de Cesareia. O período episcopal de Basílio, até sua morte precoce em 379, foi marcado por uma intensa atividade pastoral, doutrinária e ecumênica (junto às outras sedes episcopais).

Desse período, em que se destaca sua luta, sobretudo, contra as heresias modalista (sabelianismo) e pneumatômaca (dos negadores da divindade do Espírito Santo), temos o seu *Tratado sobre o Espírito Santo*, no qual ele defende a divindade do Espírito, propondo a equivalência entre igualdade de honra (*homotimia*) e igualdade de natureza (*homoousia*). Essa obra influenciou decisivamente o Concílio de Constantinopla (381 d.C.) que definiu a divindade do Espírito Santo como dogma de fé.

¹²⁰ Cf. as cartas 14 e 2 de Basílio a Gregório Nazianzeno e as cartas 4 a 6 de Gregório a Basílio.

¹²¹ Cf. BASILIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. I), p. 11 e 26-27. Há também referências nas Cartas 8 e 19 de Gregório a Basílio.

¹²² Testemunham esse período de intensa ação pastoral e social de Basílio, suas cartas 94, 150 e 176, por exemplo, bem como o elogio fúnebre de Gregório de Nazianzo a Basílio (o Discurso 43 de Gregório).

Além das grandes obras dogmáticas que deixou, Basílio organizou a vida monástica, deixou Regras (que veremos no capítulo III), vários textos eucológicos e seu intenso epistolário (são 366 cartas, reunidas em três volumes) testemunham seu vigor e seu empenho teológico, pastoral e ecumênico.

1.3.2 - Simone Weil¹²³

Simone Adolphine pertenceu a uma abastada família de origem judaica, mas não praticante; filha de um médico agnóstico, Dr. Bernard Weil e de Selma Weil, nasceu a três de fevereiro de 1909 em Paris. Seu irmão três anos mais velho, André, se tornaria um grande matemático do século XX.

A infância da pequena Simone foi marcada por sérios problemas de saúde, a ponto de seus pais temerem por sua vida. Em 1920, por exemplo, em razão de sua saúde frágil, seus pais decidiram fazê-la ter apenas lições particulares em casa. Terríveis dores de cabeça hão de acompanhá-la ao longo de toda a vida.

Entretanto, os muitos sofrimentos, provocados por sua compleição frágil, não a fizeram ficar fechada em seus próprios problemas. Ela mesma relata (em carta a um amigo, datada de 1937) que, desde a infância, sempre teve a tendência a se revoltar contra a injustiça, colocando-se (por indignação ou por piedade) ao lado dos que sofriam algum tipo de opressão.¹²⁴

Apesar do agnosticismo de sua formação de base, Simone Weil escreverá no fim da vida (em uma de suas últimas cartas ao Pe. Perrin, datada de 14 de Maio de 1942¹²⁵): “Eu nasci, por assim dizer, eu cresci, eu sempre permaneci na inspiração cristã.”¹²⁶

Em outubro de 1925, ingressa no *Lycée Henry IV*, onde permanece por três anos. Lá foi aluna de filosofia de Alain (Émile Chartier: *1868 +1951), que exerceu forte influência sobre ela, especialmente, no que diz respeito à sua orientação política de esquerda e no seu

¹²³ Este levantamento bio-bibliográfico é, salvo onde indicado, uma compilação das cronologias apresentadas em WEIL. OC II 2, p. 615-631; *id.* *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1999, p. 37-92; GABELLIERI, E.; L'YVONNET, F. (orgs.). *Simone Weil*. Paris: Éditions de L'Herne, 2014, p. 402-403.

¹²⁴ Cf. WEIL, S. *Œuvres*, p. 40.

¹²⁵ Que recebeu o título de *Autobiografia Espiritual*, ao ser publicada no volume WEIL, S. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950.

¹²⁶ “Je suis pour ainsi dire née, j'ai grandi, je suis toujours demeurée dans l'inspiration chrétienne.” Cf. WEIL, S. *Œuvres*, p. 85.

modo de leitura de Platão. Já vem dessa época seu intenso envolvimento com o movimento sindical nos vários lugares onde trabalhou, seja como professora ou como operária, até se desiludir com a ideia da revolução operária em 1937.¹²⁷

Ingressa na ENS (L'École Normal Supérieur), uma das universidades mais prestigiadas da França, em 1928. Obtém, em julho de 1930, seu diploma de estudos superiores. Em outubro do mesmo ano, começa os estudos em preparação para o exame de agregação (licença para lecionar) em filosofia, seguindo os cursos de Etienne Gilson na Sorbonne e os de Alain em Sévigné.¹²⁸ Ela consegue a agregação em julho de 1931,¹²⁹ mas, ao invés de postular um cargo em alguma escola prestigiada, deseja ser enviada a alguma cidade industrial do norte ou do centro da França.

É enviada, então, para lecionar no liceu de moças da cidade de Puy. Nesse período, também ensinava gratuitamente a pescadores, operários e seus filhos, vivendo, por opção própria, uma vida bastante austera, o que é, aliás, uma nota característica que acompanha toda sua biografia.

Em 1933, é designada para ensinar em Roanne. O registro de suas aulas desse período chegou até nós através das transcrições de sua aluna, Anne Reynald.¹³⁰

Um ano mais tarde, decide trabalhar em fábricas, ocultando sua identidade de professora, a fim de vivenciar concretamente as condições de trabalho na linha de montagem e poder refletir, com mais propriedade, sobre as formas de promover a emancipação operária.

É dessa época o escrito que a filósofa francesa considera como sua primeira grande obra teórica: *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*¹³¹ (obra que, no entanto, ela nunca publicará em vida).

Trabalhou na fábrica da Asthom em Paris entre o fim de 1934 e abril de 1935. A seguir, emprega-se, também por um curto período (de 06 de junho a 23 de outubro), na fábrica da Renault, como fresadora. Ela encerra sua experiência de fábrica encontrando-se

¹²⁷ São testemunha desse intenso engajamento sindical, por exemplo, os dois grandes tomos das obras completas que reúnem seus escritos sociopolíticos de 1927 a 1937 (escritos entre os quais se encontra uma infinidade de artigos para periódicos dos sindicatos das diversas regiões onde atuou): WEIL. OC II 1 (1988) e *id.* OC II 2 (1991).

¹²⁸ Cf. WEIL, S. *Œuvres*, p. 47.

¹²⁹ Cf. WEIL. OC II 2, p. 619.

¹³⁰ WEIL, S. *Leçons de philosophie*. Paris : Plon, 1989.

¹³¹ Cf. capítulo III, n. 6 (citando WEIL. OC II, 2, p. 27-109).

completamente esgotada física e emocionalmente e, no verão de 1935, parte em férias para Portugal, onde teve o primeiro de “três contatos com o catolicismo que realmente contaram”.¹³²

O período da fábrica marcou-a para sempre como uma experiência de escravidão, que ela diz ter sido sua primeira experiência concreta com o *malheur* (desgraça)¹³³ em sua forma social de despersonalização. Ela dá este forte testemunho a respeito:

Estando na fábrica, confundida aos olhos dos outros e aos meus próprios olhos com a massa anônima, o *malheur* dos outros entrou na minha carne e na minha alma. Nada me separava dele, pois eu tinha realmente esquecido meu passado e eu não esperava nenhum futuro, podendo dificilmente imaginar a possibilidade de sobreviver a essas fadigas.¹³⁴

Em seu período na Renault, ela passará por fases de grande desespero, como testemunha o relato acima, e concluirá mais tarde: “O fato capital não é o sofrimento, mas a humilhação. [...] O sentimento da dignidade pessoal, tal como ele foi fabricado pela sociedade é *quebrado*. É preciso forjar para si um outro.”¹³⁵

Neste sentido, Weil constata (como veremos mais tarde em 3.1.2) que, devido ao ritmo opressor e repetitivo de trabalho, à sua natureza braçal e à longa carga horária, é impossível, ao ser humano, pensar enquanto está submetido a essas condições. Ela afirmará que a atividade na fábrica é desumanizante, porque subverte a natureza do trabalho (não é o trabalhador que organiza seus instrumentos e a matéria prima, mas, ao contrário, é o ritmo da máquina que domina o trabalhador).¹³⁶

Essa experiência massacrante da fábrica é o pano de fundo do primeiro contato marcante da autora com o catolicismo,¹³⁷ no verão de 1935: ela estava com seus pais em

¹³² “J’ai eu trois contacts avec le catholicisme qui ont vraiment compté.” *Autobiographie Spirituelle* In: WEIL, S. *Œuvres*, p. 770.

¹³³ Sobre o sentido metafísico de *malheur* em Simone Weil, cf. tópico 2.1.4 (O problema do mal).

¹³⁴ “Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme. Rien m’en séparait, car j’avais réellement oublié mon passé et je n’attendais aucun avenir, pouvant difficilement imaginer la possibilité de survivre à ces fatigues.” *Autobiographie Spirituelle* In: WEIL, S. *Œuvres*, p. 770.

¹³⁵ “Le fait capital n’est pas la souffrance mais l’humiliation. [...] Le sentiment de la dignité personnelle telle qu’il a été fabriqué par la société est *brisé*. Il faut s’en forger un autre.” WEIL, S. *Œuvres*, p. 64. [itálico do editor]

¹³⁶ Cf. capítulo III, n. 62 (citando GABELLIERI. *Être et Don*, p. 113-117) e 65 (nota explicativa sobre o maquinismo x espiritualidade do trabalho no *Enraizamento*).

¹³⁷ Dizemos “catolicismo” e não “cristianismo” para respeitar o próprio termo usado pela autora em seu relato pessoal da *Autobiografia Espiritual* (citado na n. 132 acima). Também o contexto da carta indica que a autora esteja se referindo a contatos seus com o cristianismo em sua forma Católica Romana, pois, em outros pontos da carta, ela expressa ao Pe. Perrin sua discordância quanto à sanção de excomunhão que a Igreja adotava em relação

Portugal e, um dia, saiu sozinha rumo a uma miserável vila de pescadores, onde presenciou uma procissão das mulheres dos pescadores, em torno dos barcos e portando velas, que entoavam cânticos antigos de profundo lamento. Na carta ao Pe. Perrin de 14 de Maio de 1942, ela relatará: “Lá [na vila portuguesa de pescadores] eu tive, de repente, a certeza de que o cristianismo é por excelência a religião dos escravos, que os escravos, e eu entre eles, não podem não aderir a ele.”¹³⁸

Parte para a Espanha, em 1936, para se engajar na luta dos anarco-sindicalistas, mas um ferimento acidental na perna, com óleo fervente, apressou seu retorno à França.

Em 1937 se dá a sua segunda experiência forte com o catolicismo, quando, durante uma viagem à Itália, ao entrar na capela de Santa Maria dos Anjos, em Assis (onde São Francisco rezava frequentemente), ela conta que, pela primeira vez em sua vida, sentiu-se compelida, por algo mais forte do que ela, a colocar-se de joelhos.¹³⁹

Apesar de suas lancinantes dores de cabeça, particularmente mais intensas no ano de 1938, Weil se hospeda com sua mãe na Abadia de Solesmes de 10 a 19 de Abril, onde acompanhou os ofícios da Semana Santa e teve um terceiro contato mais próximo com o catolicismo, afirmando mais tarde que, durante a recitação dos ofícios litúrgicos, que ela acompanhou integralmente, encontrou uma beleza pura e perfeita no canto e nas palavras, a qual a elevou acima da extrema dor da enxaqueca que sentia, e que, desse modo, o pensamento sobre da paixão de Cristo entrou nela para sempre.¹⁴⁰

Nesse mesmo período, descobre os poetas metafísicos ingleses, especialmente George Herbert, e é justamente recitando um poema de Herbert, que nossa autora teve uma experiência mística de tipo extático, conforme relatou, mais tarde, em carta a Joë Bousquet. Essa experiência mística deu-se no dia 14 de setembro de 1938 (data que, coincidentemente, é a data da festa litúrgica da Santa Cruz, celebrada em Roma desde o século VII).¹⁴¹ Enquanto recitava o poema *Love*, ela fez a experiência de ser tomada pelo Cristo,¹⁴² sentindo-o como uma

às interpretações de fé distintas da doutrina oficial. Ela fala ainda do seu desejo pelo batismo e a Eucaristia e os motivos que a impediam de pedir para recebê-los.

¹³⁸ “Là j'ai soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres.” *Autobiographie Spirituelle* In: WEIL, S. *Œuvres*, p. 771.

¹³⁹ Cf. *Autobiographie Spirituelle* In: WEIL, S. *Œuvres*, p. 771.

¹⁴⁰ Cf. *Autobiographie Spirituelle* In: WEIL, S. *Œuvres*, p. 771.

¹⁴¹ Cf. MISSAL COTIDIANO: MISSAL DA ASSEMBLEIA CRISTÃ. São Paulo: Paulus, 1985, p. 1735.

¹⁴² Cf. WEIL, S. *Œuvres*, p. 799.

“presença mais pessoalmente, mais certa, mais real que a presença de um ser humano[...], análoga ao amor que transparece através do mais terno sorriso de um ser amado.”¹⁴³

Apesar de todas essas experiências marcantes com o catolicismo, Simone Weil jamais aderiu formalmente à Igreja, pedindo o batismo, ainda que desejasse muito o batismo e a Eucaristia. Mas, como disse ao Pe. Perrin (como também a outros religiosos próximos a ela, em distintas ocasiões), ela decidiu permanecer no limiar da Igreja, do lado de fora, numa imóvel atitude de *hypomone* (paciência), por fidelidade e solidariedade a todas as outras realidades que ela também amava (como amava as coisas da Igreja) e que não eram aceitas pela Igreja, como a tradição maniqueísta e a dos albigenses, por exemplo.¹⁴⁴

Estudou sânscrito em 1941, mesmo ano em que conheceu o Pe. Perrin, frade dominicano que se tornaria muito próximo a ela e para o qual deixou boa parte de seus manuscritos. Através de Perrin, conheceu o escritor católico Gustave Thibon, o qual possuía uma fazenda em Ardèche, onde acolheu Weil, por um breve período (por insistentes pedidos dela), como operária agrícola. Esse ano foi de intensa correspondência e grande produção intelectual para ela, como por exemplo, com a tradução parcial e anotação do *Timeu* de Platão, bem como em numerosos artigos nos *Cahiers du Sud*.¹⁴⁵

Em 1942 temos o conjunto de cartas de Weil ao Pe. Perrin, reunidas depois em *Attente de Dieu*,¹⁴⁶ bem como a produção de vários textos que serão recolhidos no mesmo volume e em *Intuitions Préchrétiennes* e *La source Grecque* (os quais abordaremos detidamente no capítulo II). No início de abril, Simone Weil começa a se organizar para deixar a França, com o intuito de deixar seus pais em segurança contra a perseguição nazista e retornar depois a seu país, a fim de engajar-se utilmente na guerra.

Embarca com seus pais para os EUA em 14 de maio, com uma longa escala em Casablanca, onde escreve os comentários aos textos pitagóricos que comporão a segunda parte de *Intuitions Préchrétiennes*) e redige várias cartas de despedida, seguindo para Nova York em 07 de junho 1942.

Graças à intervenção de um amigo, consegue partir de Nova York para a Inglaterra em 10 de novembro de 1942, num cargueiro suíço, chegando a Liverpool a 25 de novembro.

¹⁴³ “présence plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humain [...], analogue à l'amour qui transparaît à travers le plus tendre sourire d'un être aimé.” WEIL, S. *Œuvres*, p. 797.

¹⁴⁴ Cf. *Autobiographie Spirituelle* In: WEIL, S. *Œuvres*, p. 776.

¹⁴⁵ Toda esta produção intelectual (os artigos, traduções, comentários, etc.), bem como correspondências importantes desse ano de 1941, estão reproduzidos e fartamente comentados em WEIL. OC IV 1 e IV 2.

¹⁴⁶ WEIL, S. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950.

Chega a Londres a 14 de dezembro, onde é admitida como redatora no escritório do governo provisório da França no exílio, sob a condução do general De Gaulle. É nesse período que escreve sua segunda grande obra teórica, *O Enraizamento* e os textos que farão parte do volume *Os Escritos de Londres* (nos ocuparemos de ambos no terceiro capítulo).

Em 15 abril de 1943, Simone Weil é internada no hospital de Middlesex com tuberculose, encontrando-se extenuada e malnutrida. É transferida para o sanatório de Ashford (condado de Kent) em 17 de outubro e, aos 24 de agosto, morre aos 34 anos, vítima de falência cardíaca, provocada por seu estado geral. É sepultada no New Cemetery de Ashford, na ala reservada aos católicos.

1.3.3 - Os motivos da escolha

Conforme já sinalizamos acima (ao final do tópico 1.2), Basílio de Cesareia e Simone Weil oferecem um grande conteúdo para aprofundarmos nossa leitura da salvação cristã em chave kenótica. Mas há também outras motivações que nos levam a dialogar com esses dois autores em nossa pesquisa.

Uma delas está no fato de que ambos, assim como nós hoje, viveram em contextos de crise cultural (conforme aprofundaremos nos próximos capítulos) que interrogaram e afetaram profundamente a fé cristã.

Mas eles não se paralisaram frente à crise, nem lamentaram o passado perdido, antes, souberam (cada um com seus métodos e seus objetos específicos) fazer a tradição cristã dialogar com suas respectivas culturas e enfrentar os desafios postos por elas, oferecendo soluções novas, profundas e criativas para levar à frente o patrimônio do cristianismo (patrimônio não apenas de fé, mas também sócio-histórico e cultural), sem perder os pontos mais essenciais dele (sobretudo, a revelação Trinitária e a humanização do Verbo).

Assim, as reflexões de Basílio e Weil nos oferecem intuições preciosas, que podem nos ajudar a enfrentar os desafios ao testemunho da fé, em nosso próprio contexto contemporâneo.

Outra motivação para a escolha desses dois autores de referência decorre da anterior e tem a ver com as soluções criativas para a crise da fé cristã, a qual é provocada pelo choque de culturas: ambos autores propõe estratégias hermenêuticas para promover um diálogo fecundo entre culturas distintas.

No caso de Basílio (como na patrologia grega em geral), o desafio foi fazer um diálogo entre a sua cultura helenística e a cultura semítica (o ambiente de nascimento do Evangelho). O bispo de Cesareia, além de ser grecófono e ter feito sua formação intelectual em Atenas, tem todo o seu empenho teológico marcado pelo esforço de “traduzir” ou, nos termos hodiernos, de inculturar a fé, inicialmente expressa no vocabulário e na visão de mundo semíticas, para um vocabulário capaz de comunicá-la com fidelidade e eficácia aos fiéis de língua e cultura helênica.¹⁴⁷

Simone Weil, uma helenista de competência atestada, tanto pelas traduções e comentários que deixou,¹⁴⁸ quanto pelo reconhecimento de seus epígonos,¹⁴⁹ buscou, de um modo análogo ao que fez Basílio, fazer dialogar a tradição helênica com a cristã. Mas esse diálogo visava a fazer frente à crise cultural europeia do início do século XX. Para tanto, ela buscou voltar à cultura grega e aos princípios do cristianismo, que ela considerava como as duas principais fontes da cultura europeia.¹⁵⁰

Por fim, como veremos à frente, o pensamento da filósofa francesa (na sua reflexão de maturidade) e do bispo-teólogo de Cesareia têm como pilares principais em comum: a) - a centralidade do Verbo como princípio e fundamento de inteligibilidade da realidade criada e como o modelo a ser seguido para a ação humana na história; b) - consideram o Espírito Santo como o iluminador da inteligência para acolher o mistério Trinitário, revelado em Jesus Cristo, e como o impulsionador da vontade humana para se engajar no seguimento kenótico ao Verbo humanizado.

Passemos, então, ao capítulo II, em que apresentaremos a reflexão Trinitária dos dois autores, lida por nós em chave de iniciação, como seguimento kenótico a Cristo pelo Espírito.

¹⁴⁷ SESBOÛÉ, B., em sua obra *Saint Basile et La Trinité – Un acte théologique au IVe siècle*, especialmente no cap. 10, mostra, a partir do conceito de “ato teológico” que ele propõe, como Basílio empreendeu, em sua reflexão, este monumental esforço em vista da primeira inculturação da fé, a fim de ajudar a dirimir as ambiguidades oriundas do embate entre a fé ortodoxa e a heresia ariana no período entre os Concílios de Niceia e Constantinopla. Sesboüé denomina este esforço reflexivo basiliano como um “ato teológico” porque, na sua análise, trata-se de um “ato de palavra que visa a responder às necessidades provocadas por uma situação de crise e que pretende dar uma resposta às questões das quais a fé não pode mais se desviar” (p. 231). Mais tarde, Basílio se vê às voltas com os pneumatômacos, os negadores da divindade do Espírito Santo (é sobre a polêmica com os pneumatômacos que nos ocuparemos com detalhes no cap. II).

¹⁴⁸ Como a tradução e comentário que ela faz da *Iliada* (*L'Iliade ou Le poème de la force*) ou o Comentário ao *Timeu* de Platão, ambos em WEIL. OC IV 2.

¹⁴⁹ Um bom exemplo desta opinião é M. VETO, *La métaphysique religieuse de Simone Weil* Paris: L'Harmattan, 1997, p. 148: “nenhum pensador deste século [século XX] foi mais influenciado por Platão do que Simone Weil, em cuja obra quase todas as questões fundamentais do platonismo cristão são debatidas, o que faz dessa obra, portanto, o único exemplo de especulação mística, platônica e cristã do nosso século”.

¹⁵⁰ Examinaremos os principais escritos relativos à proposta weiliana de releitura da tradição grega e da tradição cristã no capítulo II.

CAP. II – A SALVAÇÃO PENSADA COMO INICIAÇÃO

2.1 – A Salvação como Iniciação em Simone Weil

Para mostrar como a noção de salvação em Simone Weil pode ser interpretada à luz da categoria de iniciação, é necessário ver como a pensadora aborda e interpreta outros conceitos básicos e relações ligados à noção de salvação; por exemplo, como Weil entende a criação? Qual é a relação entre natural e sobrenatural nesse modo de compreensão do real? Quando pensamos em salvação, um dos aspectos mais evidentes é a saída de uma condição desfavorável (somos salvos de uma condição ruim), para outra melhor (somos salvo para uma condição mais feliz). O que está em jogo, então, é a questão do mal e da graça que salva do mal. Qual é a origem do mal (dor, sofrimento, tragédia e pecado) na criação para Simone Weil? A graça salvífica já está dada internamente ao ato criador de Deus (concepção imanentista da Graça) ou, ao contrário, ela é um dom radicalmente transcendente (concepção extrinsecista)? Estes são alguns dos aspectos principais que exploraremos neste ponto para demonstrar a relação entre salvação e iniciação no pensamento de nossa autora.

Os textos mais centrais em que Weil aborda essas questões de cunho metafísico de modo mais sintético são *Dieu dans Platon*,¹ *Descente de Dieu*,² *L'Amour de Dieu et Le malheur*, e *Formes de l'Amour Implicite de Dieu*.³

Indicaremos inicialmente algumas passagens importantes desses textos (e de outros) em que a pensadora faz referências diretas aos ritos de iniciação. A seguir, analisaremos a estrutura geral dos textos para entender a metafísica subjacente a eles⁴ para mostrar, enfim (e para além das referências diretas dos textos aos ritos de iniciação), como a própria estrutura da metafísica weiliana guarda relações com as dinâmicas iniciáticas.

A primeira parte de *IPC* é uma sequência de traduções e comentários de Weil a vários textos gregos (exceto o de um conto escocês). A primeira tradução e respectivo

¹ Publicado em WEIL, S. *La Source Grecque*. Paris: Gallimard, 1953, p. 77-136 (doravante citado apenas como *SG*).

² Publicado em WEIL, S. *Intuitions Pré-Chrétiennes*. Paris: Fayard, 1985, p. 9-171 (doravante citado apenas como *IPC*).

³ Ambos publicados em WEIL, S. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950 (doravante citado apenas como *AD*).

⁴ Esta análise recolhe os pontos mais relevantes à nossa abordagem, retirados de GABELLIERI, E. *Être et Don - Simone Weil et la Philosophie*. Louvain: Éd. de L'institut supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve, 2003, p. 307-369 (doravante citado apenas como *Être et Don*).

comentário que aparecem nesta sequência são de uma parte do Hino Homérico a Deméter.⁵ Este hino é a narrativa do mito base dos Mistérios de Elêusis, celebrados na Grécia por mais de mil anos e um dos principais exemplos da religiosidade típica dos cultos de iniciação.⁶

O texto de *SG*, p.85-87, estabelece uma relação direta entre os cultos de iniciação, a filosofia de Platão (citando, por exemplo, *Fédon* 64a – 67d) e a tradição cristã, ao sublinhar a centralidade que há, em todos eles, das imagens da nudez e da morte como um símbolo da salvação espiritual:

É quase certo que essa dupla imagem da nudez e da morte como símbolo da salvação espiritual vêm das tradições dos cultos secretos que os antigos denominavam [como] os mistérios... Osiris e, na sequência, Dionísio, morto e ressuscitado. – Descida aos infernos como iniciação.

Papel dessa dupla imagem na espiritualidade cristã. Morte, São Paulo. Nudez, São João da Cruz, São Francisco.

Se a justiça exige que durante essa vida estejamos nus e mortos, é evidente que ela é uma coisa impossível à natureza humana, [é] sobrenatural.⁷

É importante destacar, como fica claro na última parte da citação acima, que a salvação (justiça da alma) para Weil não pode se dar sem o auxílio da graça divina⁸ (o sobrenatural) e, portanto, não pode ser obtida somente mediante um conhecimento progressivo e ascendente do ser humano, ou seja, a salvação não é fruto de uma *gnose*, mas sim, de uma experiência concreta com Deus, que nos é dada por primeiro como graça e que demanda uma resposta de nossa parte.

Por isso a relação entre *pathos* (sofrer, sentir, vivenciar) e salvação, tão central nos cultos de iniciação, como vimos no primeiro capítulo, é também uma marca da experiência cristã, segundo Weil. Entretanto, essa é uma semelhança de dinâmicas e não identidade; é importante destacar a diferença específica da experiência cristã em relação aos Mistérios: se, nos cultos de iniciação, a salvação vem por uma vivência meramente ritual, por parte do iniciando, da morte e do renascimento da divindade celebrada naquele Mistério, sem qualquer

⁵ Cf. WEIL. *IPC*, p. 9-13.

⁶ Cf. LOREDO, C. R. *Eros e iniciação*, p. 17-26 para uma descrição e análise detalhadas sobre os cultos de mistérios gregos em geral e, especificamente, sobre os Mistérios de Elêusis.

⁷ “Il est presque certain que cette double image de la nudité et de la mort comme symbole du salut spirituel vient des traditions de ces cultes secrets que les anciens nommaient les mystères... Osiris, et par suite Dionysos, mort et ressuscité. - Descente aux enfers comme initiation.

Rôle de cette double image dans la spiritualité chrétienne. Mort, Saint Paul. Nudité, Saint Jean de la Croix. Saint François. Si la justice exige que durant cette vie on soit nu et mort, il est évident qu'elle est une chose impossible à la nature humaine, surnaturelle.” WEIL. *SG*, p. 86-87.

⁸ Cf. WEIL. *SG*, p. 89.

incidência concreta sobre a vida cotidiana do indivíduo, após a experiência da iniciação, já no cristianismo, ao contrário, o que se vive no rito precisa mover uma transformação completa do sujeito na sua vida ética, social, familiar, etc. Conforme veremos mais abaixo, a metafísica do amor sobrenatural de Simone Weil implica um seguimento (práxis) do próprio Deus que se esvazia de si mesmo por amor.

Em um de seus cadernos, Simone Weil cita um texto órfico⁹ (“Tu te tornaste deus ao invés de homem; cabrito, caíste no leite”) na mesma linha de raciocínio em que afirma que o tema da nudez e da morte é símbolo da salvação espiritual, pois a alusão órfica à divinização pela semente do pai (representada pelo leite) é também uma evocação provável do sacrifício¹⁰ ou de um batismo.¹¹

Weil cita a espiga de trigo mostrada nos Mistérios de Elêusis,¹² aproximando-a do simbolismo do grão de trigo que precisa morrer para dar fruto no Evangelho de João (12,24).¹³

Em todas essas referências aos mistérios (bem como em outras tantas não citadas), percebe-se que o que a pensadora quer salientar é que nenhuma mudança essencial para o ser humano é concebível sem o sofrimento, que está relacionado com a dialética da vida e da morte, como ocorre nos ritos de iniciação de Elêusis¹⁴ e nos ritos iniciáticos, em geral.¹⁵

Mas, para entender o sentido mais profundo dessas referências aos cultos de iniciação e seu objetivo na metafísica weiliana, passemos a analisar a estrutura geral dos dois principais conjuntos metafísicos de sua obra (*Source Grecque e Intuitions Pré-Chrétiennes*).

2.1.1 – Salvação como Iniciação em SG

Em *Dieu dans Platon*, Simone Weil destaca três etapas a partir das quais a relação do homem com o sobrenatural aparece nos diálogos de Platão.

⁹ WEIL, S. *Cahiers*. Roanne: Plon, 1974, p. 44 (doravante citado apenas com CIII). Ver também *id. Cahiers*. Roanne: Plon, 1970, p. 198; n. 172 e 174 do presente capítulo.

¹⁰ Cf. WEIL. CIII, p. 43 e 190.

¹¹ Cf. WEIL, S. *Lettre à un religieux*. Paris: Gallimard, 1951, p. 27 (doravante citado apenas como LR); WEIL, S. *Connaissance Surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950, p. 161 (doravante citado apenas como CS).

¹² Cf. WEIL, S. *Cahiers*. Roanne: Plon, 1972, p. 73 (doravante citado apenas como CII). WEIL. LR, p. 21.

¹³ Cf. WEIL, S. CII, p. 64 e 229; WEIL. LR, p. 21.

¹⁴ Cf. KUHN, R. L'inspiration religieuse et philosophique en Grèce vue à partir des Mystères d'Eleusis (Éléments d'une philosophie religieuse chez Simone Weil). In: *Cahiers Simone Weil*, Paris, Tomo V, nº 3, p. 170.

¹⁵ Cf. tópico 1.1.1.

A *primeira etapa* é o reconhecimento, por parte do homem, da necessidade de uma salvação sobrenatural. Este momento corresponde ao fugir do pecado e procurar a virtude, portanto, fugir do mundo, recomendado em *Teeteto* 176.¹⁶ Mas esse fugir é apenas temporário, pois, como veremos na terceira etapa, o homem que encontrou a graça, retorna de uma maneira nova ao mundo e retorna por amor e solidariedade com os outros seres humanos, a fim de ajudá-los a também encontrar Deus.

Os textos platônicos do justo crucificado,¹⁷ da imagem da nudez, relacionada com a experiência da morte (e com o rompimento com todos os vínculos),¹⁸ como condições para a salvação são figuras¹⁹ do Cristo.²⁰ Essa relação entre as imagens do sofrimento e da morte ligadas à realidade da salvação já revela como, no platonismo cristão de Simone Weil, salvação e iniciação tem uma íntima conexão.²¹ Tal conexão é ainda mais reforçada se consideramos como, no desenvolvimento do texto de *SG*, as imagens do justo crucificado e da salvação através da nudez e da morte são colocadas em convergência com o tema evangélico da verdade vista somente pelo “Pai que está no segredo”,²² do mesmo modo que, nas iniciações, o silêncio é exigido do iniciado.

A nudez e a morte aparecem, assim, como condição de possibilidade para a justiça da alma durante esta vida; essa é a prova de que a justiça da alma é algo impossível para que o ser humano consiga por suas próprias forças e, portanto, é da ordem do sobrenatural.²³ Não pode haver conversão, isto é, encontro do ser humano com Deus, sem a morte, uma vez que

a alma, para voltar seu olhar na direção de Deus, deve se voltar toda inteira [...] inclusive a parte sensível, carnal da alma que é enraizada nas coisas sensíveis e recebe delas a vida. É preciso desenraizá-la. É uma morte. A conversão é essa morte.²⁴

¹⁶ Cf. WEIL. *SG*, p. 80-81.

¹⁷ Cf. WEIL. *SG*, p. 83, comentando *A República*, II, 360 e ss.

¹⁸ Cf. WEIL. *SG*, p. 84-85, comentando *Górgias*, 523.

¹⁹ Tal como, na exegese tipológica patrística, há as figuras veterotestamentárias (como Davi, Noé, etc.) que são tipos (imagens parciais antecipadas) do antítipo (revelação plena) que é o Cristo.

²⁰ Cf. WEIL. *SG*, p. 73 e 75.

²¹ De acordo com a estrutura básica da noção antropológica de iniciação, desenvolvida no primeiro capítulo, ou seja, trata-se de uma leitura da salvação como a experiência humana (no nível coletivo e individual) de dar significado, no nível ritual, no nível lógico-discursivo e no nível da práxis, às transformações típicas do nascimento e da morte.

²² WEIL. *SG*, p. 85; cf. também *IPC* p. 56, 77-85 e 94-108.

²³ Cf. WEIL. *SG*, p. 87.

²⁴ “L' âme, pour tourner son regard vers Dieu, doit donc se détourner tout entière [...] y compris la partie sensible, charnelle de l' âme qui est enracinée dans les choses sensibles et y puise la vie. Il faut la déraciner. C' est une mort. La conversion est cette *mort*.” WEIL. *SG*, p. 98.

Weil lê as imagens platônicas do justo crucificado e da nudez da morte como figuras pré-crísticas, prolongando e aprofundando a leitura, na mesma direção, que ela já havia feito de personagens clássicos das tragédias gregas como Antígona²⁵ e Electra.²⁶

O *segundo momento* da relação do homem com o sobrenatural é a experiência da graça propriamente dita. Para Weil, tomando a alegoria de Platão, ela é simbolizada pela saída da caverna. O soltar-se das correntes e andar na escuridão é posto em paralelo com a noite escura da sensibilidade, de São João da Cruz.²⁷ O ofuscamento que o prisioneiro sofre, devido à luz do sol, ao sair da caverna, é identificado com a segunda noite de São João da Cruz, a noite escura do espírito.²⁸

Por fim, a *terceira etapa* seria a resposta humana à graça divina. Na alegoria platônica, ela seria identificada ao retorno do ex-prisioneiro à caverna, a fim de tentar libertar os que lá permaneceram, pois

após ter arrancado a alma do corpo, depois de ter atravessado a morte para ir a Deus, o santo deve, em certo sentido, se encarnar em seu próprio corpo a fim de espalhar sobre o mundo, sobre esta vida, o reflexo da luz sobrenatural... A fim de fazer dessa vida e desse mundo uma realidade, pois, até aqui, eles não passam de sonhos. Ele é incumbido assim de acabar a criação. O perfeito imitador de Deus inicialmente se desencarna depois se encarna²⁹

Por conseguinte, nessa conclusão do comentário ao famoso texto da alegoria da caverna da *República* de Platão, podemos identificar uma homologia estrutural entre a forma como Weil descreve as etapas que constituem a relação do homem com o sobrenatural (ou seja, as etapas que perfazem a experiência da salvação) e as dinâmicas de iniciação.

Tomando nossa chave de leitura das iniciações, podemos considerar que o conjunto dessas três etapas está relacionado com a experiência da morte e renascimento ritual iniciático, na qual a antiga identidade e visão de mundo do iniciado devem ser deixadas de lado para que ele assuma sua nova vida, sua nova condição no mundo e nova compreensão acerca do mesmo.

²⁵ Cf. WEIL. *SG*, p. 57-62.

²⁶ Cf. WEIL. *SG*, p. 63-72.

²⁷ Cf. WEIL. *SG*, p. 104.

²⁸ Cf. WEIL. *SG*, p. 104; cf. também p. 100-103.

²⁹ “après avoir arraché l'âme au corps, après avoir traversé la mort pour aller à Dieu, le saint doit en quelque sorte s'incarner dans son propre corps afin de répandre sur ce monde, sur cette vie terrestre, le reflet de la lumière surnaturelle. Afin de faire de cette vie terrestre et de ce monde une réalité, car jusque-là ce ne sont que des songes. Il lui incombe d'achever ainsi la création. Le parfait imitateur de Dieu d'abord se désincarne, puis s'incarne.” WEIL. *SG*, p. 106.

Deve morrer no iniciado aquilo que ele considerava como conhecimento certo sobre si mesmo e sobre o mundo, a fim de que, através dessa morte, possa nascer uma nova consciência, uma compreensão mais verdadeira e madura sobre si mesmo, sobre o mundo e sobre Deus.

Mas o que o ex-prisioneiro vê, segundo Weil, após essa experiência da graça, ao retornar à caverna? Nos termos da nossa chave interpretativa, podemos mudar a pergunta para: em que consiste a visão privilegiada que o iniciado passa a ter do mundo após seu renascimento?

O ex-prisioneiro, o homem que experimentou a graça divina, passa a ver o mundo não mais como uma caverna, mas como um conjunto de intermediários, de *metaxy*, isto é, de relações entre o devir e a plenitude do ser, pois, “para a passagem das trevas à contemplação do sol, são necessários intermediários, *metaxy*”³⁰.

Simone Weil distingue duas vias possíveis para se chegar a essa nova visão do mundo e, portanto, para a vida nova advinda desta experiência que, no dizer da própria autora, são duas vias que conduzem à *salvação*.³¹ Uma é a via intelectual (das ciências e da dialética), que é indicada na *República* e simbolizada na alegoria da caverna, cuja interpretação weiliana acabamos de ver. A outra via é a via do amor ou não-intelectual e estaria descrita no *Banquete* e no *Fedro*³².

Mas, em ambas as vias e segundo o intermediário próprio a cada uma delas (seja o intermediário “relações” na via intelectual, seja o intermediário “amor”, na via não intelectual), a característica básica e função própria de um intermediário é “por um lado, estar situado a meio caminho entre a ignorância e a plena sabedoria, entre o devir temporal e a plenitude do ser... e, além disso, é necessário que ele impulse a alma rumo ao ser, que ele atraia o pensamento.”³³

Vemos então que, para Simone Weil, o ser humano que emerge da experiência mística do encontro com Deus (descrita na metáfora da saída da caverna) enxerga o mundo como um conjunto de mediações ou pontos que podem conduzi-lo a Deus.

³⁰ “Pour le passage des ténèbres à la contemplation du soleil, il faut des intermédiaires, des μεταξύ”. WEIL. *SG*, p. 106.

³¹ “il faut s’attarder sur la notion de beauté et d’amour, l’autre voie de *salut* que é indiquée par Platon...” WEIL. *SG*, p. 111. [itálico nosso].

³² Cf. WEIL. *SG*, p. 111-128. Destacam-se as últimas páginas desse trecho (127-128), nas quais o Amor do *Banquete* é posto em paralelo com a pobreza de Francisco de Assis. Para Simone Weil, o cristianismo é tomado como chave de leitura do pensamento grego e do paganismo pré-cristão. Em WEIL, S. *Écrits Historiques et Politiques*. Paris: Gallimard, 1960, p.77, a pensadora francesa afirma que o paganismo não é uma perversão, mas sim, uma “espera de Deus”, à qual a Encarnação respondeu. Ver também GABELLIERI, E. Enraizamento e Encarnação: dimensões do diálogo intercultural e inter-religioso em Simone Weil, In: BINGEMER, M. C. L. (org.). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio/Paulinas, 2009, p. 114.

³³ “d’une part d’être situé à mi-chemin entre l’ignorance et la pleine sagesse, entre le devenir temporel et la plénitude de l’être... De plus il faut qu’il tire l’âme vers l’être, qu’il appelle la pensée.” WEIL. *SG*, p. 106. [itálico do editor]

Há, em Simone Weil, o procedimento metodológico de ler a tradição grega (sobretudo Platão, como herdeiro do Pitagorismo) à luz da revelação cristã. Tal procedimento fica ainda mais evidente, por exemplo, na parte final de *Dieu dans Platon* em *SG*,³⁴ na qual Weil comenta o *Timeu* e afirma textualmente que o *Timeu* é uma *história da criação* e que Platão o escreveu na qualidade do homem que passou pela experiência mística (iniciática, segundo a homologia estrutural com os ritos de iniciação nos permite afirmar) de sair e voltar à caverna:

O *Timeu* é uma história da criação. Ele não se parece com nenhum outro diálogo de Platão, a tal ponto ele parece vir de outro lugar. Ou Platão se inspirou de uma fonte desconhecida nossa, ou, entre os outros diálogos e esse, lhe aconteceu alguma coisa. O quê, é fácil de adivinhar: Ele saiu da caverna. O *Timeu* é o livro do homem que entrou novamente na caverna. Assim este mundo não aparece mais a ele como [sendo] uma caverna.³⁵

Seguindo à risca esse método de leitura, é natural, para Weil, afirmar, no fim do texto, que o homem que passou pela experiência mística do sair e voltar à caverna consegue enxergar o mundo, e o descreve no *Timeu*, como sendo uma obra de arte criada por “uma trindade: o Artífice, o Modelo da criação e a Alma do mundo”³⁶ e que “o Artífice corresponde bem ao Pai, a Alma do mundo, ao Filho, e o Modelo, ao Espírito.”³⁷

Precisamos considerar a leitura que Weil faz de Platão como sendo o herdeiro da tradição pitagórica e, esta última, como sendo o centro, o aspecto mais valioso da civilização grega³⁸, a fim de entender toda a aplicação posterior que ela fará da teoria dos *metaxy*, ou seja, para entender em que consiste a afirmação de que o mundo é um conjunto de mediações que nos podem conduzir a Deus. Isto é o que faremos no tópico a seguir, no qual detalharemos o modo pelo qual Weil, usando a revelação cristã como chave interpretativa para o pitagorismo grego, constrói sua metafísica da mediação sobrenatural. Ela aprofundará as intuições fundamentais de *SG* no texto de IPC.

³⁴ Cf. WEIL. *SG*, p. 129-136.

³⁵ “Le *Timée* est une histoire de la création. Il ne ressemble à aucun autre dialogue de Platon, tellement il semble venir d'ailleurs. Ou Platon s'est inspiré d'une source inconnue de nous, ou entre les autres dialogues et celui-là il lui est arrivé quelque chose. Quoi, c' est facile à devenir. Il est sorti de la caverne, il a regardé le soleil, et il est rentré dans la caverne. Le *Timée* est le livre de l'homme rentré dans la caverne. Aussi ce monde sensible n'y apparaît plus comme une caverne.” WEIL. *SG*, p. 129.

³⁶ WEIL. *SG*, p. 129.

³⁷ WEIL. *SG*, p. 131.

³⁸ “Pythagoriciens. Centre de la civilisation grecque. On n'en sait presque rien, sinon par Platon.” WEIL. *SG*, p. 79.

2.1.2 – A criação: conjunto de mediações divinas

O texto *Dieu dans Platon* (em *SG*) serviu de matriz para os grandes desdobramentos posteriores de *Descente de Dieu* (em *IPC*), no qual são desenvolvidas plenamente as três dimensões da mediação divina: a ordem do mundo (*Timeu*)³⁹, a beleza (*Banquete*)⁴⁰ e o sofrimento (*República* e *Prometeu*)⁴¹, mas este texto revela sobretudo o princípio mais secreto para Simone Weil: a doutrina pitagórica da mediação⁴².

Aquela pergunta que fizemos, acompanhando o final da análise de *SG* (o que o prisioneiro vê ao retornar à caverna? Ou ainda, como ele enxerga o mundo após a experiência místico iniciática) será desdobrada, em *IPC*, na apresentação das cinco formas da mediação divina, que constituem a realidade do mundo. Acompanhando o desenvolvimento da parte do texto que versa sobre a doutrina pitagórica, podemos entender o que Weil quer dizer quando afirma que o mundo criado é um conjunto de mediações que podem conduzir a Deus aqueles que são capazes de lê-lo.

Vejamos agora em que consiste a nova visão de mundo que, na nossa proposta interpretativa do texto weiliano como descrição de uma experiência de iniciação, representa a parte positiva e final do processo iniciático, o renascimento do iniciado numa condição nova e melhor.⁴³

O texto de *IPC* indica que a doutrina pitagórica da mediação é chave de compreensão de todos os tipos de mediação. Nele, Weil sugere que o centro escondido de todo o platonismo é “a noção de média proporcional e de mediação no sentido teológico, a primeira sendo a imagem da segunda”⁴⁴, seja porque, segundo ela, a mediação é o princípio constitutivo ontológico do mundo, seja porque tal princípio é a imagem, no mundo, da mediação trinitária que transcende ao mundo (no sentido teológico).⁴⁵

A interpretação de Simone Weil para a tradição pitagórica parte da afirmação (consensual entre os historiadores da filosofia) de que “a verdade matemática era, em primeiro

³⁹ Cf. WEIL. *IPC*, p. 22-41.

⁴⁰ Cf. WEIL. *IPC*, p. 41-71; 86-91.

⁴¹ Cf. WEIL. *IPC*, p. 71-86 e 93-108 respectivamente.

⁴² Cf. WEIL. *IPC*, p. 108-171.

⁴³ Mais à frente no capítulo, na seção que tratará do problema do mal na metafísica weiliana, veremos a caracterização do primeiro momento da iniciação, o momento negativo ou experiência da morte iniciática.

⁴⁴ “les notions de moyenne proportionnelle et de médiation au sens théologique, la première étant l'image de la seconde.” WEIL. *IPC*, p. 118.

⁴⁵ Cf. WEIL. *IPC*, p. 118-119

lugar, teológica”⁴⁶ e sugere que toda a especulação da Grécia⁴⁷ era orientada pela intuição de uma harmonia divina, exprimível em termos das proporções geométricas encontradas entre os seres no mundo. Harmonia tomada aqui no sentido pitagórico de correlação entre os contrários. Isto faz da noção de contradição, um conceito chave para a compreensão do modo weiliano de entender a criação e a relação entre natural e sobrenatural, pois

em toda parte onde há aparência de contradição, há correlação dos contrários, isto é, relação. Todas as vezes que uma contradição se impõe à inteligência, ela é obrigada a conceber uma relação que transforme a contradição em correlação, e por conseguinte, a alma é impulsionada em direção ao alto.⁴⁸

“Impulsionar a alma para o alto” é uma forma de dizer que a contradição, enquanto expressa, mediante uma operação da inteligência, uma correlação entre os contrários, dá acesso à harmonia divina original⁴⁹ que está refletida na harmonia entre os contrários no mundo. Noutras palavras, este uso da contradição é uma via intelectual para a salvação, pois dá acesso a Deus Trindade, que é transcendente ao mundo, mas deixa nele as suas marcas, enquanto é seu Criador.⁵⁰ Vejamos mais detalhadamente esta via, seguindo, ponto a ponto, o texto de IPC.

O *Timeu* é visto como uma revelação do papel constitutivo da mediação divina trinitária na criação do mundo. Em IPC 119-120, Weil interpreta *Timeu* 31c não somente como uma fórmula matemática ou metafísica, mas como tendo uma *significação cristológica e trinitária* quando colocado em paralelo com textos joaninos.⁵¹ Para ela,

a passagem do *Timeu* sobre a proporção poderia a rigor ser interpretada como se aplicando unicamente à matemática se não houvesse diversas indicações claras em sentido contrário. Logo na própria passagem [de *Timeu* 131c]. “A mais bela das ligações é aquela que eleva ao mais alto grau um si mesmo e os termos ligados.” Esta condição é verdadeiramente realizada somente se não só o primeiro termo, mas também a própria ligação, é um, ou seja, é Deus.⁵²

⁴⁶ “La vérité mathématique était d’abord théologique”. WEIL. OC VI 3, p. 400.

⁴⁷ Cujos exemplos de textos fonte são citados em WEIL. IPC, p. 111-116.

⁴⁸ “partout où il y a apparence de contradiction, il y a corrélation des contraires, c’ est-à-dire rapport. Toutes les fois qu’une contradiction s’impose à l’intelligence, elle est contrainte de concevoir un rapport qui transforme la contradiction en corrélation, et par suite l’âme est tirée vers le haut.” WEIL. SG, p. 106.

⁴⁹ A harmonia trinitária, conforme veremos logo abaixo.

⁵⁰ WEIL. SG, p. 131.

⁵¹ Por exemplo, o evangelho de João 17, 11 (citado em WEIL. IPC, p. 116, logo abaixo da citação do *Timeu* 31c.)

⁵² “Le passage du *Timée* sur la proportion pourrait à la rigueur être in-terprété comme s’appliquant uniquement à la mathématique s’il n’y avait plusieurs indications nettes en sens contraire. D’abord dans le passage lui-même. ‘Le plus beau des liens est celui qui rend au plus haut degré un soi-même et les termes liés.’ Cette condition n’est vraiment réalisée que lorsque non seulement le premier terme, mais aussi le lien lui-même, est un, c’est-à-dire

E, logo na sequência do texto, Weil chama a atenção para o dado textual de que o mesmo termo “ligação” é empregado por Platão, no *Banquete*, para definir a função mediadora que o Amor exerce entre a divindade e o homem. Com essa observação, Weil quer destacar que a mesma função que a contradição/relação tem na via intelectual de salvação, o Amor tem na via não intelectual.

Tendo estabelecido sua chave de leitura do *Timeu* (como sendo este uma interpretação do mundo não apenas metafísica, mas teológica), Weil passa a apresentar, num longo movimento descendente, os cinco níveis da mediação trinitária no mundo, manifestada como harmonia ou correlação entre realidades contrárias (segundo a intuição pitagórica).

A própria Trindade é o primeiro nível da mediação, sua origem e cumprimento perfeito porque realiza a fórmula do *Górgias* 507e⁵³, pois “se interpretamos a definição de amizade como uma igualdade feita de harmonia através da definição de harmonia como o pensamento comum dos pensantes separados, é a própria Trindade que é a amizade por excelência.”⁵⁴ A Trindade, como igualdade entre um e múltiplo, constitui-se, assim, como o “primeiro par de contrários” que é a fonte de todos os outros.⁵⁵

O segundo nível da mediação divina e segundo “par de contrários” é a oposição (ou distância⁵⁶) entre criador e criatura, dizendo em termos pitagóricos, é a correlação entre aquele que limita (Deus) e aquele que recebe de fora a limitação (a criação).⁵⁷

A natureza divina consiste em impor limites a tudo, o que significa dizer que a natureza divina impõe um *número* a tudo, uma vez que o número, na concepção pitagórica, é um intermediário entre o um e o ilimitado.⁵⁸

Para que a mediação divina (conciliação entre os contrários) nesse segundo nível seja perfeita, é preciso que não apenas o princípio de limitação seja uma Pessoa Divina, como

Dieu.” WEIL. *IPC*, p. 119-120. Este trecho comenta o *Timeu* 131c, que é citado em *IPC*, p. 116. Este comentário aprofunda as explicações dos textos já citados de *SG*, p. 129 e 131.

⁵³ Citado em WEIL. *IPC*, p. 113.

⁵⁴ “Si on interprète la définition de l'amitié comme une égalité parfaite d'harmonie au moyen de la définition de l'harmonie comme la pensée, commune des pensants séparés, c'est la Trinité même qui est l'amitié par excellence.” WEIL. *IPC*, p. 129.

⁵⁵ Cf. WEIL. *IPC*, p. 127-129.

⁵⁶ “A distância entre o necessário e o bem é a própria distância entre o criador e a criatura”. “La distance entre le nécessaire et le bien est la distance même entre la créature et le créateur.” WEIL, OC VI 3, p. 56.

⁵⁷ Cf. WEIL. *IPC*, p. 129.

⁵⁸ Cf. WEIL. *IPC*, p. 130.

também a matéria inerte que é limitada por ele e a união entre ambos o sejam também. Só a Encarnação e a Paixão respondem a esta exigência.⁵⁹

Tem-se, assim, a perfeição da harmonia, segundo a compreensão pitagórica, onde se encontram o máximo de distância e o máximo de unidade entre os termos contrários nela unidos.⁶⁰ Para Simone Weil, essa é a verdadeira prova ontológica (prova pela perfeição) não apenas da existência de Deus, mas também dos dogmas da Trindade, da Encarnação e da Paixão. Entretanto, essa “não é uma prova para a inteligência enquanto tal, mas somente para a inteligência animada pelo amor”.⁶¹

Desde o início, Weil vê na *cruz* o ponto cume do máximo de distância e do máximo de unidade, característicos da mediação perfeita: “Deus só é perfeito como Trindade, e o amor que constitui a Trindade só encontra sua perfeição na Cruz.”⁶² Ela afirma nessa brevíssima frase o “princípio de conveniência” da Encarnação, sempre destacado na tradição teológica cristã, *mas* sem se referir à ligação (relação) clássica feita entre Encarnação e pecado.

Este tipo de afirmação, conforme sublinha E. Gabellieri,⁶³ reenvia de modo evidente ao sentido último do pensamento weiliano: articular inteligência e sobrenatural. Tal articulação é sugerida por nossa autora nos seguintes termos: a prova ontológica para a inteligência animada pelo amor não significa que os dogmas da Trindade, da Encarnação e da Paixão poderiam ser encontrados pela razão sem a revelação, mas sim que, uma vez revelados e conhecidos, eles se impõem à inteligência somente se esta é iluminada pelo amor, de tal maneira que ela não possa deixar de aderir a eles, mesmo que ela não tenha capacidade de afirmá-los nem de negá-los por si mesma.⁶⁴

O movimento rumo ao “máximo” da Encarnação se mostra como condição de possibilidade de três outros níveis de mediação.

O terceiro nível da mediação é a amizade entre Deus e os homens. Sendo o Cristo a “média proporcional”, ele é o único que permite aos homens “uma espécie de igualdade com

⁵⁹ Cf. WEIL. *IPC*, p. 131.

⁶⁰ Cf. WEIL. *IPC*, p. 131.

⁶¹ “... n'est pas une preuve pour l'intelligence comme tel, mais seulement pour l'intelligence animée par l'amour”. WEIL. *IPC*, p. 131.

⁶² “Dieu n'est parfait que comme Trinité, et l'amour qui constitue la Trinité trouve sa perfection seulement dans la Croix.” WEIL. *IPC*, p. 132.

⁶³ GABELLIERI. *Être et Don*, p. 318.

⁶⁴ WEIL. *IPC*, p. 131-132.

Deus, uma igualdade que é amor”,⁶⁵ ou seja, uma amizade como igualdade feita de harmonia (harmonia entendida como ligação entre os contrários).⁶⁶

O quarto nível de mediação é a amizade entre homens. Esse é o último nível de amizade entre pessoas.⁶⁷ Aparece aqui uma dificuldade para esta interpretação que se pretende pitagórica, pois, como afirma Filolau, “as coisas de mesma espécie, de mesma raiz e de mesma ordem não precisam de harmonia”.⁶⁸

A resposta weiliana a esta dificuldade interpretativa é afirmar a necessidade da mediação sobrenatural para que haja uma verdadeira amizade entre os seres humanos. Ela dirá que, justamente pelo fato de que as coisas de mesma espécie não precisam de harmonia, é que a verdadeira amizade humana só pode ser sobrenatural, visto que cada ser humano, por natureza, se põe como um centro absolutamente autônomo, como “o centro do mundo”⁶⁹; o que faz com que as relações humanas, sem a mediação do sobrenatural, sejam relações de força e subordinação.

A única solução para criar um amor verdadeiro, nesse caso, é renunciar à autoafirmação e reconhecer que, na verdade, só Deus pode dizer “Eu Sou”; é “reconhecer que nada no mundo é centro do mundo, que o centro do mundo está fora do mundo, que ninguém aqui em baixo tem o direito de dizer eu.”⁷⁰ Essa é uma descrição do princípio da “decriação”, que deve ser compreendido em estrita relação com a definição de amor sobrenatural, visto que a atitude humana de renunciar à autoafirmação não tem nada de natural e que, portanto, ela só pode vir do amor sobrenatural. Eis “por que os dois mandamentos [amar a Deus sobre todas as coisas e amar ao próximo como a si mesmo] não são senão um”.⁷¹

Isso não significa reduzir o amor de Deus ao amor dos outros, mas, ao contrário, a unidade dos mandamentos significa que é impossível amar o outro verdadeiramente sem a mediação (consciente ou não) do amor sobrenatural.⁷² Assim, Deus “é mediador entre Ele

⁶⁵ “une espèce d'égalité avec Dieu, une égalité qui est amour.” WEIL. *IPC*, p. 132.

⁶⁶ Cf. WEIL. *IPC*, p. 132.

⁶⁷ Cf. WEIL. *IPC*, p. 134-141.

⁶⁸ “Les choses de même espèce, de même racine et de même rang n'ont pas besoin d'harmonie.” WEIL. *IPC*, p. 134.

⁶⁹ WEIL. *IPC*, p. 135.

⁷⁰ “Il faut reconnaître que rien dans le monde n'est le centre du monde, que le centre du monde est hors du monde, que nul ici-bas n'a le droit de dire je.” WEIL. *IPC*, p. 137.

⁷¹ “C'est pourquoi les deux commandements n'en font qu'un.” WEIL. *IPC*, p. 138.

⁷² Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 320.

mesmo e Ele mesmo. Ele é mediador entre Ele mesmo e o homem. Ele é mediador entre um homem e outro homem.”⁷³

O quinto nível da mediação divina ⁷⁴ (ou forma de harmonia) não é uma amizade como as anteriores porque não une pessoas. Trata-se da harmonia das coisas entre si e entre as coisas e Deus. A base desta harmonia é que todas as coisas são constituídas por um “número”, ou seja, um tipo particular de correlação entre o limite e o ilimitado.⁷⁵ Trata-se do nível da necessidade, próprio à realidade material.

Neste ponto, Weil não trata apenas da relação interna das coisas, mas faz uma análise sobre a relação do ser humano com a necessidade e a verdade do mundo. No primeiro momento dessa análise, ela define as coisas (realidades materiais do mundo) como uma relação entre um invariante e uma variação.⁷⁶

A seguir, apresentam-se três definições sucessivas da necessidade em sua relação com o homem: a necessidade é inimiga do homem que diz “eu”;⁷⁷ a necessidade, em relação com a inteligência humana, é o “lugar” de leitura da realidade;⁷⁸ e, por fim, a necessidade é o “lugar” da liberdade própria do amor sobrenatural, o qual ultrapassa a “semi-realidade” condicionada (reconhecida pela inteligência) e *suscita* a verdadeira realidade, através da “atenção criadora”.⁷⁹

Deter-nos-emos agora sobre a parte final de IPC, para entender melhor essa interpretação do mundo pela mediação do pitagorismo, proposta por Simone Weil, a fim de compreender qual é o tipo de relação entre natural e sobrenatural, ou seja, entre natureza e graça, que transparece deste tipo de metafísica.

⁷³ “Il [Dieu] est médiateur entre lui-même et lui-même. Il est médiateur entre lui-même, et l'homme. Il est médiateur entre un homme et un autre homme.” WEIL. *IPC*, p. 139.

⁷⁴ O desenvolvimento lógico desse último nível vai quase até o fim do texto de *IPC*, na p.171. Isso porque, ao mesmo tempo em que esse nível se separa dos 3 níveis de amizade entre pessoas (Deus e Deus (1º nível), Deus e homens (3º nível), e homem/homem (4º nível)), se aproxima do 2º nível (oposição Criador e criatura, limitante e ilimitado) que faz a igualdade harmônica entre Deus e matéria inerte na Paixão do Cristo.

⁷⁵ Cf. WEIL. *IPC*, p. 141.

⁷⁶ Cf. WEIL. *IPC*, p. 142-144 (é o trecho onde são desenvolvidas as noções matemáticas de *gnomon* e de função); ver também a n. 84, logo à frente (onde explicamos estas duas noções).

⁷⁷ Cf. WEIL. *IPC*, p. 144-147.

⁷⁸ Cf. WEIL. *IPC*, p. 147-152.

⁷⁹ Cf. WEIL. *IPC*, p. 152-161 (cf. também a p. 155) [itálico nosso]. Ver também a n.86 e 87 abaixo.

2.1.3 – A relação entre natural e sobrenatural

Na proposição, vista no tópico acima, para a compreensão da estrutura concreta da realidade, o modo como o mundo (a criação) é constituído a partir de cinco níveis da mediação divina, é possível percebermos que a metafísica pitagórica de Simone Weil é a metafísica da relação e do ser como passagem. Metafísica expressa na afirmação direta de que “é preciso chegar a não ver debaixo do céu e através do universo outra coisa senão a mediação divina [...] não se pode passar de nada a nada sem passar por Deus.”⁸⁰

Cada um dos níveis mundanos (os níveis do segundo ao quarto) da mediação divina é constitutivamente uma abertura ao sobrenatural e ao Mediador, pois, ao nos aprofundarmos nestes quatro níveis da mediação, podemos perceber que a *beleza*, a aplicação da inteligência à *contemplação da necessidade* do mundo e o *amor* (que, às vezes, surge surpreendentemente em meio à dureza das relações humanas) são três verdadeiros mistérios sobrenaturais que estão presentes na própria natureza humana.⁸¹ Quando concentramos nossa atenção sobre cada uma destas três realidades ou dinâmicas humanas, nos é dado compreender que

toda vida humana, a mais comum, a mais natural, é feita assim, desde que a analisemos, de um tecido de mistérios completamente impenetráveis à inteligência, que são as imagens dos mistérios sobrenaturais... O pensamento humano e o universo constituem assim os livros revelados por excelência, se a atenção iluminada pelo amor e pela fé souber decifrá-los.⁸²

Portanto, “não há região na vida humana que seja domínio da natureza. O sobrenatural está presente em todos os lugares, em segredo”.⁸³

Diante dessas afirmações, é necessário nos interrogar acerca de algumas questões centrais em jogo na metafísica weiliana da mediação: ora, se o sobrenatural está em todo lugar,

⁸⁰ “Il faut parvenir à ne plus voir au-dessus des cieux et à travers l'univers autre chose que la médiation divine [...] On ne peut passer de rien à rien sans passer par Dieu.” WEIL. *IPC*, p. 165.

⁸¹ Cf. WEIL. *IPC*, p. 165.

⁸² “Toute la vie humaine, la vie la plus commune, la plus naturelle, est faite ainsi, dès qu'on l'analyse, d'un tissu de mystères tout à fait impénétrables à l'intelligence, qui sont les images des mystères surnaturels... La pensée humaine et l'univers constituent ainsi les livres révélés par excellence, si l'attention éclairée par l'amour et la foi sait les déchiffrer.” WEIL. *IPC*, p. 170 - 171.

⁸³ “Il n'y a pas dans la vie humaine de région que soit le domaine de la nature. Le surnaturel est présent partout dans le secret.” WEIL, S. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950, p. 167 (doravante citado apenas como *AD*).

não se arrisca assim que ele não esteja em lugar nenhum (ateísmo)? Ou, inversamente, não se arrisca, desse modo, que ele se confunda com o todo da realidade (panteísmo)?

Para responder, é preciso que nos debrucemos sobre a estrutura da relação entre natureza humana e sobrenatural, partindo da questão: como a inteligência pode dar acesso ao sobrenatural?

Weil define a inteligência como interseção entre a natureza e o sobrenatural, porque a inteligência pode pensar a *relação* de cada coisa (variável) com princípio de unidade do ser (constante), mas não pode jamais abarcar esse princípio em si mesmo.⁸⁴ O Primeiro (Hestia) de Filolau, o Bem platônico, a Trindade, não podem ser “objeto” para a inteligência, entretanto, o conhecimento de uma harmonia (no sentido matemático e pitagórico), seja qual for, é uma *analogia* deste princípio.⁸⁵

A partir dessa definição da inteligência humana, Weil vai apresentar, na sequência do texto, uma noção central em seu pensamento: a atenção criadora⁸⁶, que é ato da inteligência humana enquanto realiza a soma e a composição das *relações* (entre sobrenatural e natureza) constitutivas da realidade e, concomitantemente, é animada pelo amor sobrenatural (aceitação ou consentimento). Há uma distinção entre atenção puramente intelectual e a atenção criadora, de acordo com o objeto ao qual a inteligência se aplica, visto que

a atenção intelectual está na intersecção da parte natural e da parte sobrenatural da alma. Tendo por objeto a necessidade condicional, ela suscita apenas uma semi-realidade. Nós conferimos às coisas e aos seres... *a plenitude da realidade* quando juntamos, à atenção intelectual, esta atenção ainda mais superior que é aceitação, consentimento, amor.⁸⁷

⁸⁴ Cf. WEIL. *IPC*, p. 142-144. Nessas páginas, Weil vai ilustrar o modo de operação da inteligência humana, entendida como intersecção entre o invariável divino (sobrenatural) e do criatural variável (natural), usando uma imagem tirada do ambiente da matemática. Ela apresentará a noção matemática de “função”, utilizando-se, para isso, do conceito geométrico grego de “gnomon” (a haste fixa do relógio de sol, que serve de parâmetro para se determinar as horas, a partir do cálculo da variação da sombra, em relação à haste, nos diferentes momentos do dia). A hora é dada pela *relação* calculada entre a quantidade fixa (a altura do *gnomon*) e as quantidades variáveis (o comprimento da sombra projetada do *gnomon* sobre o plano do relógio).

⁸⁵ Lembrando que esta afirmação não é estranha no contexto do pensamento weiliano que, conforme já sublinhamos, toma a Revelação cristã como chave de leitura do platonismo e de toda a tradição grega.

⁸⁶ Cf. WEIL. *IPC*, p. 155; ver também p. 152-161.

⁸⁷ “Cette attention intellectuelle est à l'intersection de la partie naturelle et de la partie surnaturelle de l'âme. Ayant pour objet la nécessité conditionnelle, elle ne suscite qu'une demi-réalité. Nous conférons aux choses et aux êtres [...] la plénitude de la réalité, quand à l'attention intellectuelle nous ajoutons cette attention encore supérieure qui est acceptation, consentement, amour.” WEIL. *IPC*, p. 155. [itálico nosso]

Esse estatuto interseccional da inteligência e sua condição de suscitar a realidade verdadeira do mundo, se atua animada pelo amor, faz da metafísica weiliana da mediação também uma metafísica do amor sobrenatural já que “a realidade tem, em um certo sentido, necessidade da nossa adesão [aceitação amorosa]. Nesse sentido, nós somos criadores do mundo.”⁸⁸

Assim, a inteligência aparece como o “milagre” de uma conexão entre a liberdade (de amar, consentir, aceitar) e a necessidade material fria que rege o mundo; uma conexão capaz de perceber outro “milagre” que é a *relação* entre a necessidade e o Bem e, conseqüentemente, entre liberdade e necessidade.

Essa estrutura da inteligência humana reflete a estrutura da própria realidade do mundo, pois, para Weil, todas as coisas são “simples pacotes de relações que se impõem ao pensamento por intermédio dos sentidos e a relação é a *mediação divina* entrevista em nossas trevas.”⁸⁹

Sobre esse ponto, é interessante notar como Weil aproveita e, ao mesmo tempo, se distingue radicalmente da ideia básica do racionalismo da *Crítica da razão pura* de Kant.⁹⁰ A ideia da inteligência que organiza os dados dos sentidos e relaciona os fenômenos no mundo (fazendo ciência), a partir de categorias puramente internas, imanentes à estrutura do entendimento humano, em Kant, interdita o uso dessas categorias para a afirmação de realidades metafísicas. Já em Weil, ao contrário, a faculdade da inteligência de perceber as relações entre as coisas no mundo e, a partir desta percepção, fazer ciência não é uma operação puramente imanente à inteligência, mas é um índice que aponta para a condição transcendente de possibilidade dessas operações intramundana. Noutras palavras, a inteligência só pode perceber as relações no mundo e operar com elas porque elas são, no mundo, imagem da mediação divina trinitária que as criou. Só existem relações perceptíveis pela inteligência no mundo, porque o mundo é criação de um Deus Trino que é, em si mesmo, relação.

O estabelecimento da identidade entre as relações no mundo (as funções que ligam um elemento invariável a outro variável e que constituem a realidade, as coisas do mundo) e a mediação divina velada, é expressa por “São João ao dar ao Cristo o nome de *logos*, bem como

⁸⁸ “La réalité a en un sens besoin de notre adhésion. Par là nous sommes créateurs du monde.” WEIL. OC, VI 2, p. 415. Cf. também as p. 422 e 432.

⁸⁹ “tout est en soi médiation divine. Le rapport, c'est la médiation divine entrevue dans nos ténèbres.” WEIL. IPC, p. 166 [italico nosso].

⁹⁰ KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

pelos pitagóricos, ao dizer ‘Tudo é número’⁹¹ (uma vez que a definição pitagórica de “número” é relação entre o um e o indeterminado). Entretanto, é importante observar que a compreensão weiliana do real como relação não é um puro racionalismo, pois a mediação divina, expressa pelas relações no mundo, é identificada com o amor. A inteligência humana não pode abarcar de maneira compreensiva o mistério da mediação divina, mas pode vislumbrar no mundo o sinal ou sombra desta mediação, que são as relações: “A relação é a mediação divina entrevista em nossas trevas [...] E a mediação é exatamente a mesma coisa que o Amor”⁹².

Ao relacionar a noção pitagórica de número à noção teológica joanina do Cristo como *logos* divino, a metafísica weiliana identifica o Cristo com a chave pitagórica, o princípio de harmonia adicionado à pluralidade das coisas e que realiza a ordem do mundo: “O Cristo é esta chave que encerra juntos o Criador e a criação.”⁹³

Esta chave ou ligação entre a criação e seu princípio de unidade é pensada a partir de duas imagens contraditórias⁹⁴ que sublinham, ora a descontinuidade entre a criação e seu princípio (ou seja, a transcendência do divino), ora a continuidade (a imanência do divino na criação).

A primeira imagem é pensar o mundo em termos de falta, “buraco” ou ausência do princípio primeiro de organização e inteligibilidade.⁹⁵ A ideia sugerida neste trecho é a que diz respeito ao limite das ciências (inclusive a matemática), que não conseguem abarcar o princípio do ser, ou seja, por mais que a organização do mundo (isto é, as relações ou interligações dos fenômenos no mundo) possa ser percebida, ela não pode ser explicada em sua origem, ela é sempre dada pronta à inteligência. Sabemos que há relações e conseguimos operar com elas, mas não conseguimos explicar por que elas existem, de onde elas vêm.

A segunda imagem é a da figura geométrica do cubo (a partir do exemplo concreto da análise de uma caixa).⁹⁶ Ainda que nossos sentidos, ao examinar uma caixa, não tenham acesso direto a todos os ângulos e faces que formam um cubo, porém percebem somente de

⁹¹ “Saint Jean en donnant au Christ le nom du rapport, logos, et ce qu'exprimaient les Pythagoriciens en disant : ‘Tout est nombre’.” WEIL. *IPC*, p. 166.

⁹² “Le rapport, c’est la médiation divine entrevue dans nous ténèbres [...] Et la médiation, c’est exactement la même chose que l’Amour.” WEIL. *IPC*, p. 166.

⁹³ “Le Christ est cette clef qui enferme ensemble le Créateur et la création.” WEIL. *IPC*, p. 164. Ver também a p. 112, que traz a citação do pitagórico Filolau.

⁹⁴ Para bem compreendermos o desenvolvimento deste ponto, é preciso ter em mente o método de reflexão de Simone Weil (inspirado de seu mestre, Alan): diante de uma dificuldade, tentar avançar por meio de ideias contrárias e antinomias, de modo que nenhum dos termos exprima sozinho a totalidade da verdade.

⁹⁵ Cf. WEIL. *OC*, VI 1, p. 155. Ver também, Weil, *IPC*, p. 127.

⁹⁶ Cf. WEIL. *IPC*, p. 169-170.

modo indireto a forma cúbica total da caixa (a partir das perspectivas que temos, a partir do lado pelo qual vemos a caixa), do mesmo modo, a unidade e a realidade substancial última dos seres que vemos depende de uma “ordem do mundo fixa e sempre a mesma, que não é uma forma matemática, mas uma Pessoa; e essa Pessoa é Deus.”⁹⁷

A imagem do buraco sublinha a insuficiência ontológica do mundo e a transcendência radical do sobrenatural (o princípio). Mas a metáfora do cubo sublinha principalmente uma espécie de continuidade entre o ser criado e seu princípio, ressaltando a ideia de um acabamento do ser por uma relação imanente com o seu princípio.

Somente a união dessas duas imagens contraditórias esclarece a compreensão weiliana da relação entre natureza e sobrenatural. A complementaridade dessas imagens permite definir um *pancratismo*, ou seja, uma presença radical do Cristo, enquanto *logos* divino que é modelo, parâmetro ou proporção para todas as realidades criadas e que, portanto, está presente em cada uma delas como seu princípio de existência, sem deixar de ser transcendente a todas elas. Deste modo, o *pancratismo* veta tanto um dualismo radical Deus/criação (monoteísmo radical) quanto o perigo do erro panteísta “que parece dissolver a realidade do universo em favor de Deus”.⁹⁸

Essa abordagem weiliana que vê a relação entre natural e sobrenatural a partir da tensão dinâmica entre a imanência e transcendência do divino no criado e é descrita, no seu pensamento, em termos de uma contradição entre continuidade e descontinuidade do princípio divino em relação aos seres no mundo, nos permite entrever que a noção de salvação que se depreende de tal tensão é também marcada por outra contradição, aquela que é característica de uma dinâmica de iniciação: ora, se Deus está e, ao mesmo tempo, não está presente no mundo, para estarmos unidos a Ele, para renascermos para uma nova e melhor condição, livres (e não imunes!) em relação à massacrante necessidade intramundana, é necessário que aceitemos morrer. A nossa interpretação do pensamento weiliano acerca da salvação como um movimento de iniciação é atestada, conforme vimos anteriormente, pela análise do texto de *SG* (que assinala a via intelectual para a salvação) e pela reflexão weiliana acerca da questão do mal (que aprofundaremos no tópico seguinte), na qual é posta em evidência a via não intelectual para a salvação ou via do amor.

⁹⁷ “un ordre du monde fixe et toujours le même, qui n'est pas une forme mathématique, mais une Personne ; et cette Personne est Dieu.” WEIL. *IPC*, p. 170.

⁹⁸ “qui semble dissoudre en faveur de Dieu la réalité de l'univers.” WEIL. *IPC*, p. 169. Ver também WEIL, S. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris : Gallimard, 1957, p. 167. (doravante citado apenas como EL)

Para Simone Weil, a verdade da natureza só é completa através da sua relação com o sobrenatural que a leva a seu pleno cumprimento. Ou seja,

o próximo, os amigos, as cerimônias religiosas, a beleza do mundo não caem no âmbito das coisas irreais depois do contato direto entre a alma e Deus. Ao contrário, é somente a esse contato que essas coisas se tornam reais. Anteriormente, elas eram semi-sonhos. Anteriormente, não havia nenhuma realidade.⁹⁹

A recíproca de tal afirmação também é verdadeira, isto é, a verdade de uma experiência mística (contato direto da alma com Deus), o atestado de que ela é autêntica é a sua incidência no mundo, fecundando e harmonizando as relações entre as pessoas e ajudando o mundo a ser melhor. Noutras palavras, a verdadeira mística precisa ser encarnada, enraizada na natureza, para levá-la a seu pleno acabamento, conferindo-lhe realidade plena e consistência verdadeira.¹⁰⁰

É por isso que a metafísica da mediação de Simone Weil é também a metafísica do amor sobrenatural, pois, se, por um lado, o real é constituído somente pela ligação entre cada coisa e o sobrenatural, seu princípio de acabamento, por outro, só é experimentado pelo ser humano, enquanto real de fato, mediante o exercício da faculdade de amor sobrenatural (a inteligência iluminada pelo amor) que reconhece, por tal faculdade, a ligação de todas as coisas ao sobrenatural. Antes desse processo humano de consentimento amoroso, o que existe é apenas a semi-realidade, aquela descrita pela fenomenalidade kantiana.¹⁰¹

A natureza tem necessidade de ser realizada pela relação com o sobrenatural. Mas aqui cabe uma observação importantíssima: o sentido último da mediação em Simone Weil não é mediatizar Deus através do criado, mas de realizar o criado, que não será um real acabado, plenamente substancial, enquanto o divino não o tiver penetrado e transformado.¹⁰²

⁹⁹ “Le prochain, les amis, les cérémonies religieuses, la beauté du monde ne tombe pas au rang des choses irréelles après le contact direct de l'âme et Dieu. Au contraire, c'est alors seulement que ces choses deviennent réelles. Auparavant c'étaient des demi-rêves. Auparavant il n'y avait aucune réalité.” WEIL. *AD*, p. 214. Ver também a p. 209.

¹⁰⁰ Essa reflexão metafísica é transposta para a ética, por exemplo, quando Weil reflete, no *Enraizamento*, sobre a virtude criadora da ação humana. Podemos perceber essa transposição, ao comparamos a citação anterior com a que aparece na n. 72, capítulo III.

¹⁰¹ Cf. n. 89 deste capítulo (nota explicativa sobre o racionalismo kantiano).

¹⁰² Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 326.

O Pancristismo de IPC tem uma trama metafísica feita de três dimensões recíprocas:¹⁰³

1^a – Nenhuma realidade natural é autorreferente (autônoma), ou seja, o criado não tem seu sentido e acabamento em si mesmo;

2^a – Natureza e razão têm um lugar espiritual, isto é, têm uma *relação* com a graça que elas não podem dar-se a si mesmas, mas que estão aptas a receber e para a qual são orientadas;

3^a – O princípio religioso do pancristismo é a *revelação* do Cristo Mediador.

A partir dessa trama metafísica, vemos que o pensamento weiliano está numa linha de fronteira entre imanentismo e extrinsecismo da graça, rejeitando a ambos. Pode-se dizer que sua posição é uma posição “articulista” entre graça e natureza. Trata-se de uma metafísica da mediação porque, nela, o tema da abertura da natureza ao sobrenatural implica que há uma *relação escondida* com o Verbo em cada realidade e em cada orientação do espírito.

Essa é uma concepção oposta àquela concepção de “natureza pura”, a qual era paradoxalmente comum ao naturalismo moderno e a certa neoescolástica.¹⁰⁴

Por isso, Simone Weil escreve, em seu *Cahier XII*, que “a concepção das relações entre o natural e o sobrenatural é o grande erro do séc. XIII, que preparou a Renascença [...] Não há senão o cristianismo e a idolatria”¹⁰⁵, sublinhando que não existe uma “natureza neutra” da criação. A expressão weiliana (ou cristianismo ou a idolatria) é idêntica a outra da mesma época que aparece em um dos subtítulos (capítulo II da segunda parte) da obra *O Mistério do Sobrenatural* de H. de Lubac¹⁰⁶.

Entretanto, na metafísica da mediação de Simone Weil, a relação entre o Cristo, princípio divino oculto de todas as coisas e causa do seu acabamento, e a realidade natural não é uma relação simétrica. É somente porque Deus desceu até nós na encarnação que nos é possível subir até ele (na via intelectual) através da analogia. O movimento “cata-lógico” do próprio Princípio (a descida de Deus) é a condição de possibilidade e o correspondente do

¹⁰³ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 327.

¹⁰⁴ Concepção extrinsecista da graça, inspirada num “naturalismo” aristotélico; nela a graça era vista como um *suplemento* de um pretense “bem natural”.

¹⁰⁵ “La conception des relations entre le naturel et le surnaturel la grande erreur du XIII^e siècle, qui a préparé la Renaissance[...] Il n’y a que le christianisme et l’idolâtrie.” WEIL. OC VI 3, p. 395.

¹⁰⁶ Cf. LUBAC, H de. *Le mystère du surnaturel*. Paris: Cerf, 2000. Tanto a posição de H. de Lubac quanto a de Simone Weil se opõem à tentação de conceber extrinsecamente a relação entre graça e natureza. Ver também GABELLIERI. *Être et Don*, p. 329-330, onde o autor indica que a mesma posição de Simone Weil e de Lubac é compartilhada por M. Blondel e E. Gilson e que, na direção contrária, Maritain e G. Lagrange seriam extrinsecistas.

movimento analógico. Noutras palavras, “a ligação entre universal e particular é um movimento descendente, jamais ascendente; um movimento de Deus, não nosso. Nós não podemos realizar tal ligação, senão na medida em que Deus no-la dite.”¹⁰⁷

A insistência sobre a impossibilidade do natural ascender ao sobrenatural revela uma metafísica da mediação onde se cruzam os dois movimentos, analógico e catalógico, da relação com Deus. Assim, a metafísica da mediação de Simone Weil é uma metafísica na qual “o mundo é necessariamente tal que nós possamos pensar tudo aquilo que há de mais puro por analogia”¹⁰⁸, mas, ao mesmo tempo, é uma metafísica na qual a analogia *não* pode conhecer a totalidade e a plenitude do ser *sem* o Mediador, que é o Cristo. Ou seja, na metafísica da mediação, a analogia do ser deve ser prolongada, completada, por uma *analogia cristológica* que manifesta, ao mesmo tempo, o limite do ser e sua vocação sobrenatural. Esse é o sentido último da afirmação weiliana¹⁰⁹ (comentando o texto pitagórico de Filolaus) de que o Cristo é a chave que encerra juntos o criador e a criatura.

Por conseguinte, a metafísica weiliana se opõe tanto à ontoteologia¹¹⁰, quanto se opõe simetricamente a uma “ontologia fundamental” que julga a imanência do ser como algo intransponível. Não pode haver “realidade”, “revelação” ou “verdade” do ser, *sem* uma mediação transcendente, que é a mediação do Verbo divino. Deste modo, conforme observa E. Gabellieri,¹¹¹ a metafísica weiliana da mediação não apenas escapa da crítica de K. Barth à *analogia entis*, como também corrige o excesso dessa crítica (a qual opõe *analogia entis* e *analogia fidei*), na medida em que a *mediação*, pedra de toque da metafísica de Weil, tem por fundamento o Cristo *Logos* divino, princípio ao mesmo tempo transcendente e imanente de toda a criação.

A importância da doutrina pitagórica da mediação aplicada à revelação do Cristo Mediador se verifica na retomada dessa inspiração nas últimas páginas de *L'Enracinement*¹¹²

¹⁰⁷ “La liaison entre universel et particulier est un mouvement descendant, jamais montant; un mouvement de Dieu, non de nous. Nous ne pouvons opérer une telle liaison qu’autant que Dieu nous le dicte.” WEIL. OC VI 2, p. 430. Neste mesmo parágrafo, a mesma ideia de movimento descende de Deus é aplicada à criação, à encarnação e à Eucaristia. Na p. 431 Simone Weil continua: “A graça é a lei do movimento descende. O ascendente é natural, o descendente, sobrenatural.”

¹⁰⁸ “Le monde est nécessairement tel que nous puissions penser tout ce qu’il y a de plus pur par analogie.” WEIL. OC VII, p. 354.

¹⁰⁹ Cf. WEIL. *IPC*, p. 164.

¹¹⁰ Um conceito de ser totalmente dependente do conceito de criação, ou seja, de uma transcendência divina revelada.

¹¹¹ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 334, n. 111.

¹¹² Cf. 3.1.2.

onde Weil liga a mediação pitagórica à ideia do trabalho como lugar de imitação da Encarnação.¹¹³

Retomando nossa proposta interpretativa do pensamento weiliano como um grande movimento de iniciação, temos que o conjunto descrito no tópico anterior (A criação: conjunto de mediações divinas) mais este que acabamos de percorrer (relação natural/sobrenatural), constituem o momento final ou termo do processo de iniciação, ou seja, descrevem a condição de vida nova do iniciado, a qual dá a este uma nova visão de mundo e uma nova percepção do divino em sua relação com o mundo, bem como confere também ao ser humano um sentido novo de proximidade sua com o divino.

Mas resta ainda por apresentar a “pars destruens” da iniciação, ou seja, a dimensão de morte que há dentro desta metafísica weiliana. Ela pode ser caracterizada pela seguinte questão: como nossa autora se defronta com o aspecto negativo da criação (diverso do aspecto positivo de compreensão do mundo, lido a partir da mediação pitagórica), manifestado no problema do mal e da necessidade intramundana? Isso é o que veremos a seguir.

2.1.4 – O problema do mal

Para começar a abordagem da questão do mal em Simone Weil, é preciso novamente ter em conta o seu método de reflexão a partir das contradições.¹¹⁴ Considerando este método, há uma série de afirmações nos textos de Weil que parecem indicar a criação e o ato de existir como sendo intrinsecamente maus¹¹⁵ e outras que caminham na direção contrária, apontando para uma bondade da criação, desde que ela seja pensada a partir da consideração de Deus não como ser, mas como amor.¹¹⁶ Enquanto a criação testemunha, por ela mesma, a bondade de Deus, assim a existência aparece como boa e pura em si mesma, tanto em sua origem como em seu fim.¹¹⁷

¹¹³ Retomando o eixo de “*O Amor Divino na Criação*” (IPC), especialmente o desenvolvido no 5º nível da mediação (que já apresentamos acima), ou seja, a união do divino e da necessidade.

¹¹⁴ Cf n. 94 deste capítulo.

¹¹⁵ Exemplos: WEIL. CS, p. 71, 75, 91 (cf. também p.176), 168, 222, 225-226; WEIL. OC VI 3, p. 275

¹¹⁶ WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*. Paris, Gallimard, 1962, p. 122-123 (doravante citado como PSO); WEIL. AD, p. 130; WEIL. OC VI 2, p. 468; WEIL. OC VI I, p. 328; WEIL. CS, p. 225 (onde se afirma a bondade radical da criação enquanto obediência ao criador).

¹¹⁷ WEIL. CS, p. 164 (a bondade e pureza original da criação é comparada à Imaculada Conceição de Maria; outras afirmações semelhantes na mesma obra estão nas p. 45, 89, 308, 314); WEIL. OC VI 3, p. 189 e WEIL. CS, p. 71-72 (a marca característica do ser verdadeiro do homem é o seu desejo constante pelo bem e esta marca é um sinal da bondade da criação, obra de Deus, o Bem Absoluto).

Além da questão do método, a origem da contradição nas afirmações (ora negando, ora defendendo a bondade intrínseca da criação) está no fato de que a maior parte dos textos ‘contraditórios’ sobre a questão da criação e do mal se encontra nos *Cahiers* de Marseille e da América. Esses cadernos não foram escritos visando seu envio a um destinatário específico (como era o caso dos textos publicados em *AD* e *IPC*, por exemplo). Por essa razão, eles não tinham uma continuidade organizada. Eles muito menos eram destinados à publicação. Eles refletiam a necessidade de uma elaboração metafísica que tomasse em consideração os diversos planos desta questão complexa. Trata-se, portanto, de uma abordagem em múltiplas perspectivas na busca de uma síntese. Por isso, é só considerando e respeitando essas múltiplas perspectivas, na sua oposição mesma, que temos chances de descobrir e compreender os diversos planos da questão que Simone Weil buscava esclarecer.¹¹⁸

Como compreender estas duas perspectivas contraditórias nos escritos de Simone Weil? O esclarecimento acerca da oscilação aparente entre originalidade ou secundariedade do mal, concernente à criação, está na distinção weiliana entre duas formas de mal: o pecado (que depende da liberdade humana) e o *malheur* (que não depende).

O *malheur* tem uma natureza propriamente metafísica: diz respeito, por princípio, à criaturalidade, à finitude e aos limites ontológicos que o ser humano experimenta neste mundo, ou seja, ele se refere ao peso da necessidade à qual está sujeito o homem, inscrito na materialidade e na violência do mundo. É por isso que o *malheur* não equivale ao simples sofrimento. Trata-se de um sentimento de “desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, tornado irresistivelmente presente à alma.”¹¹⁹

O que opõe o *malheur* decisivamente ao pecado é que ele afeta também o inocente e o justo. Mesmo não sendo ele o pecado, o *malheur* constitui-se na “maior distância possível de Deus”,¹²⁰ porque o *malheur* é a contradição, dentro da alma, entre o desejo do bem e a ausência desse.

O *malheur* aparece como uma das dimensões pelas quais se revela a verdade da criatura espiritual neste mundo, pois “se não houvesse o *malheur* neste mundo, nós poderíamos acreditar estar no paraíso. Possibilidade horrível.”¹²¹ Isto quer dizer que o sofrimento e a morte,

¹¹⁸ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 337, n. 120.

¹¹⁹ “déracinement de la vie, un équivalent plus ou moins atténuer de la mort, rendu irrésistiblement présent à l'âme.” WEIL. *AD*, p. 98-99.

¹²⁰ “la plus grande distance possible de Dieu.” WEIL. *AD*, p. 107.

¹²¹ “S'il n'y avait pas de malheur en ce monde, nous pourrions nous croire au paradis. Horrible possibilité.” WEIL. OC VI 2, p. 417.

quando lidos e vividos pelo homem em um nível superior, manifestam a verdade de que, independente do pecado pessoal, o ser humano, ainda assim, necessita de uma Graça, está fora do Bem e não pode considerar a vida como um valor supremo. Sob esta perspectiva, o *malheur* é uma afirmação da criaturalidade, quando o homem o lê, reconhecendo que precisa da misericórdia e salvação divinas.

Diversamente, o pecado não é o fato da existência criada, tampouco é o desejo do divino (o bem) que o ser humano tem. Ele é o desejo de se divinizar sem o auxílio da graça de Deus. Portanto, o pecado não é a criaturalidade, mas ao contrário, ele é a negação desta, pois, no ato do pecado ocorre “ a dissolução do vínculo criatura-criador [..., quando] nós somos separados de Deus ao desejar participar da divindade pelo poder e não pelo amor, pelo ser e não pelo não-ser.”¹²²

O pecado contém a desmedida orgulhosa (*hybris*) que conduz o homem a querer, apenas por seus próprios meios, o ilimitado, que os trágicos gregos (e também Platão) tão bem definiram e estigmatizaram:

“A ideia central de Ésquilo (já presente em Homero), é que o sucesso é uma desmedida, por sua própria essência. Platão. [*sic*] [...]. A lição é que a ambição é ilimitada, ao passo que as possibilidades reais, jamais o são [...] O único meio de alcançar este infinito ao qual todo coração humano aspira é, portanto, ser justo, como dizia Sócrates a Alcebiades.”¹²³

A salvação humana frente à realidade do mal, seja na sua forma de *malheur*, seja de pecado, está na sua liberdade de consentir, por amor, em obedecer a Deus.¹²⁴ Essa é a essência do amor sobrenatural, atitude oposta à do orgulho da *hybris*, exemplificado pela imagem de Lúcifer:

Lúcifer queria ser como Deus. O que há de mais natural? Somente o amor faz consentir em não ser Deus. O amor faz consentir em ser qualquer coisa ou em

¹²² “Le péché et la dissolution du lien créature-créateur [...] Nous sommes séparés de Dieu en désirant participer à la divinité par la puissance et non par l'amour par l'être et non par le non-être.” WEIL. OC VI 3, p. 249.

¹²³ “L'idée centrale d'Eschyle (qui est déjà présent dans Homère), c'est que le succès est déjà une démesure par son essence même. Platon. La leçon est que l'ambition est illimitée, au lieu que les possibilités réelles ne le sont jamais [...] Le seul moyen d'atteindre cet infini auquel toute cœur d'hommes aspire, c'est donc d'être juste, comme disait Socrate à Alcibiade.” WEIL. OC VI 1, p. 118-120.

¹²⁴ Logo à frente, na seção denominada Criação: Ato kenótico do Amor Divino, veremos que este consentimento humano é fundamentado e possibilitado pelo esvaziamento amoroso do próprio Deus ao criar. Ele é, portanto, uma imitação do amor divino que sempre nos precede.

não ser nada. O amor fica perfeitamente satisfeito pelo pensamento de que Deus é. É preciso amar assim ou ser como Lúcifer...¹²⁵

Por isso é que, em Simone Weil, a alteridade ontológica do ser humano em relação a Deus é afirmada como possibilidade do pecado e não como sendo o próprio pecado. O pecado supõe, para além da existência, uma vontade humana de autonomia radical em relação ao Criador, que transforma a alteridade em separação.¹²⁶ Assim, não pode haver existência ou liberdade neutras.¹²⁷

A liberdade concreta é o uso do livre arbítrio como capacidade de livre adesão ou consentimento àquilo que é reconhecido como o bem: Deus “quis colocar nas suas criaturas um absoluto, a liberdade absoluta de consentir ou não à orientação que ele nos imprime rumo a ele”¹²⁸. Essa capacidade de consentir e aderir ao bem, por amor, eleva o ser humano acima e além das relações de força no mundo e, por esta razão, é uma faculdade sobrenatural: o “consentimento secreto e sem palavras da alma [é] qualquer coisa em nós que escapa completamente às relações de força [...] é o princípio sobrenatural da justiça”¹²⁹.

Este modo de compreensão da liberdade mostra que Simone Weil recusa as vertentes de personalismo que vão na direção de um individualismo estrito, fechamento ontológico de um ser acabado, com valor absoluto por si mesmo. Ao contrário, o indivíduo autêntico não é um “eu”, mas um “movimento rumo ao bem”.¹³⁰

Tal como ocorre com o livre-arbítrio (que só pode existir como liberdade concreta de adesão ou de recusa ao bem), não há existência neutra. A existência concreta não pode ser considerada como boa em si mesma, mas somente enquanto ela for vivida como um movimento rumo ao bem, o que implica, necessariamente, um desapego de si mesmo, visto que “o bem é qualquer coisa que não podemos jamais obter por nós mesmos.”¹³¹

¹²⁵ “Lucifer voulait être comme Dieu. Quoi de plus naturel? L’amour seul fait consentir à n’être pas Dieu. L’amour fait consentir à être n’importe quoi, ou rien. L’amour est parfaitement satisfait par la pensée que Dieu est. Il faut aimer ainsi ou être comme Lucifer.” WEIL. *CS*, p. 199.

¹²⁶ WEIL. *OC*, VI 2, p. 270.

¹²⁷ WEIL. *OC* VI 1, p. 96.

¹²⁸ “Dieu a voulu mettre dans ces créatures un absolue, la liberté absolue de consentir ou non à l’orientation qu’il nous imprime vers lui.” WEIL. *AD*, p. 214.

¹²⁹ “consentement secret et sans parole de l’âme [...] quelque chose en nous qui échappent complètement aux rapports de force [...] et cela elle est principe surnaturel de la justice...” WEIL. *OC* VI 3, p. 146.

¹³⁰ WEIL. *OC* VI 3, p.182 e 189. Nossa autora se aproximaria, então, da linha do personalismo de autores como Buber, Rosenzweig, Ebner, para os quais o indivíduo não é um “eu”, mas um movimento rumo ao “Tu” divino. Para esta linha de personalismo, Deus é o protonominativo, o “Eu” por excelência, e o homem é o protovocativo, o “tu”, ouvinte para o qual se dirige a Palavra criadora.

¹³¹ “le bien c’est quelque chose qu’on ne peut jamais se procurer soi-même.” WEIL. *CS*, p. 93.

A separação entre a existência e sua finalidade faz com que a existência se transforme inevitavelmente em existência pecaminosa se não houver um movimento dela na direção do bem transcendente.¹³²

Tal separação é a razão pela qual o pecado original é nomeado assim, pois, no devir moral concreto, o ser humano, já de início, se descobre pecador, no sentido de que deseja prioritariamente sua autoconservação e não o bem transcendente por ele mesmo.

Destarte, o verdadeiro movimento rumo ao bem não pode ser, a partir desse ponto de vista, senão um movimento segundo. É neste sentido que a pensadora francesa afirma que “o nascimento nos coloca no pecado original”,¹³³ na situação concreta em que “somente Deus pode nascer sem pecado”;¹³⁴ visto que, por um lado, o ato do nascimento de Deus como homem (a encarnação) já é, por si mesmo, um ato divino livre e amoroso de esvaziamento, renúncia, desapego de si, enquanto que, ao contrário, o nascimento de qualquer outro ser humano implica, desde o início, um apego à autoconservação.

Sob esta perspectiva, o pecado original é entendido, em última análise, como toda vontade de existência que deseja assentar-se sobre si mesma, ou seja, a existência que pretende considerar sua autoconservação como sua finalidade última. O pecado original é o desejo do ser humano de manter-se na existência a qualquer custo.

Na direção contrária, a vida na graça seria, então, a existência orientada ao bem, enquanto imitação do amor de Deus, que se desapega de si mesmo para permitir que possa existir aquilo que não é Deus (a criação). Desenha-se, assim, no pensamento weiliano, um radicalismo ético, porque não há neutralidade da existência e nem da ação: estamos inseridos no tempo e não podemos escapar à necessidade de agir que ele implica. Logo, não existe um meio termo; ou agimos orientados para o bem ou nossa ação é má. A exigência ética de orientar constantemente a vida para o bem transcendente, que é Deus, e a negação de que pode haver, para o ser humano, uma vida neutra, sem escolha entre bem e mal, podem ser expressas, por exemplo, na afirmação de que “não há na vida humana região que seja o domínio da natureza. O sobrenatural está presente em toda a parte em segredo; sob mil formas diversas, a graça e o pecado mortal estão em toda parte”¹³⁵.

¹³² Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 355.

¹³³ “la naissance nous met dans le péché originel.” WEIL. *CS*, p. 271.

¹³⁴ “Dieu seul peut naître sans péché originel.” WEIL. *CS*, p. 169.

¹³⁵ “... il n'y a pas dans la vie humaine de région qui soit le domaine de la nature. Le surnaturel est présent partout en secret; sous mille formes diverses la grâce et le péché mortel sont partout.” WEIL. *AD*, p. 167. Ver também WEIL. *IPC*, p. 165 (“não se pode passar de nada a nada sem passar por Deus”) e WEIL. *AD*, p. 210-212.

Para o homem, somente o agir desapegado da própria vida (imitação do amor kenótico divino), que Weil chama de *agir decriativo*, é que faz com que a existência seja inteiramente mediação do amor de Deus, uma “passagem ininterrupta do amor de Deus”¹³⁶ para o mundo. Esta opção de desapego radical, que exige que não haja mais separação entre amar e existir ultrapassa a ordem da “natureza”, na qual efetivamente ser e amar não são idênticos. É por isso que, cada vez que ela existe, é uma prova do sobrenatural. Ela só é possível pela presença do Espírito Santo no ser humano, uma vez que

“a presença pela qual Deus precisa da cooperação da criatura é a presença de Deus não enquanto ele é o Criador, mas enquanto ele é o Espírito. A primeira presença é a presença de criação. A segunda é a presença de decriação.”¹³⁷

O que dá sentido verdadeiro à vida do homem é, portanto, ser amor que se doa, à imagem do amor divino. Este modo de existir, possibilitado pela inabitação do Espírito Santo no ser humano e constituído pela opção do agir decriativo, o qual faz com que o homem seja movimento constante de saída de si mesmo, rumo à Deus e rumo ao outro, é uma dimensão necessária de negação de si mesmo, enquanto individualidade fechada. Noutras palavras, é uma dimensão necessária de *morte do eu*, que possibilita o contato verdadeiro da alma com Deus e a visão do mundo atual não mais como uma caverna de sombras, mas como um conjunto de mediações divinas.¹³⁸ Eis aí caracterizada, na metafísica da mediação e do amor sobrenatural de Simone Weil, a dimensão necessária de morte que faz passar a uma vida nova e melhor.

A dinâmica de uma vida nova e superior que vem através de uma passagem pela morte nos permite aproximar o pensamento weiliano da estrutura dos ritos de iniciação porque, conforme mostramos no percurso deste capítulo até aqui, há uma *homologia estrutural* entre a metafísica da mediação de Simone Weil e os ritos de iniciação. Essa aproximação é autorizada não somente pela semelhança de estrutura verificada entre ambos (o que já seria uma boa justificativa), mas também pelas referências diretas aos cultos religiosos de mistério que a própria Simone Weil faz em passagens importantes de seus textos, tais como as passagens que citamos no início do capítulo.

¹³⁶ “passage ininterrompu de l'Amour de Dieu.” WEIL. *IPC*, p. 167.

¹³⁷ “La présence pour laquelle Dieu a besoin de la coopération de la créature, c'est la présence de Dieu non pas pour autant qu'il est le Créateur, mais pour autant qu'il est l'Esprit. La première présence la présence de création la seconde est la présence de dé-création.” WEIL. *OC VI 2*, p. 468.

¹³⁸ Conforme vimos, no início do capítulo, na análise da estrutura de *SG*.

Por fim, explicitando outro aspecto importante da homologia estrutural entre metafísica do amor sobrenatural e iniciação, podemos dizer que o Espírito Santo, enquanto é o possibilitador do agir humano decriativo¹³⁹, é o *mistagogo* que nos conduz e introduz no mistério do despojamento kenótico de Deus, que é manifestado pela encarnação do Verbo, mas, antes ainda, é o despojamento divino revelado no próprio ato criador. A leitura weiliana do ato criador divino passa, necessariamente, pelo mistério trinitário e isso tem consequências diretas para a sua compreensão acerca da encarnação e da soteriologia, conforme aprofundaremos a seguir.

2.1.5 – Criação: Ato kenótico do amor divino

Para compreender, em toda sua profundidade, a noção de amor sobrenatural (enquanto imitação humana do esvaziamento amoroso de Deus), precisamos ver melhor a extensão da *kenosis* divina na compreensão weiliana.

Diante do problema do mal na criação (seja na forma do *malheur* e sua relação com o império da força, a necessidade cega que rege o mundo material, seja na forma do pecado humano), a pensadora francesa parece, por um lado, sugerir a recusa de toda teodiceia racional que explique ou justifique satisfatoriamente para a inteligência o mal, deixando Deus ileso de responsabilidade por ele. A relação entre inocência de Deus e o mal aparentemente deve permanecer uma antinomia, um *mistério irreduzível*, expresso, por exemplo, nos seguintes termos: “Deus é o autor de tudo; Deus só é o autor do bem; não se pode sair daí”¹⁴⁰. Mas, por outro lado, ela sugere também a possibilidade de uma inteligibilidade superior do mal, que é própria do amor sobrenatural. Tal possibilidade reside na compreensão do ato criador de Deus como um ato kenótico, um esvaziamento divino muito anterior ao da encarnação, à qual o tema da *kenosis* está associado classicamente. Vejamos como se dá esta compreensão.

O mal existente no mundo é um dado. No que se refere a Deus, a explicação desse dado deflagra um dilema: ou admitir que Deus não é bom e, portanto, é o autor do mal, ou então, admitir que Ele não é todo-poderoso e, por isso, não pode impedir o mal. Simone Weil recusa optar por um desses dois braços do dilema. Ela responde com uma terceira hipótese, a

¹³⁹ Cf. WEIL. OC VI 2, p. 468.

¹⁴⁰ “Dieu est l'auteur de tout; Dieu n'est l'auteur que du bien, on ne peut pas se tirer de là.” WEIL. OC, VI 2, p. 299.

da capacidade de Deus autolimitar seu poder: “Ou Deus não é todo-poderoso, ou Ele não é absolutamente bom, ou então Ele não comanda em todo lugar onde ele tem o poder”.¹⁴¹ Tal autolimitação é que permite, ao mesmo tempo, a existência da criação e, também, a possibilidade do mal: “A criação é, da parte de Deus, não um ato de expansão de si, mas de retração, de renúncia”¹⁴².

Esse mistério da retração voluntária e amorosa divina¹⁴³ permite, no que tange à criação inteira, a existência de tudo o que não é Deus e, no que diz respeito especificamente ao ser humano, a liberdade criada, permite a possibilidade de um verdadeiro e livre amor que responda ao amor criador divino. Essa resposta amorosa humana (o agir de criativo) é uma imagem e uma imitação do Deus “louco” de amor, que cria se esvaziando, se retraindo: “Deus não pôde criar senão se escondendo. De outro modo, não haveria a não ser Ele.”¹⁴⁴ Portanto, “a Criação é uma loucura ainda muito maior que a Encarnação.”¹⁴⁵ Neste sentido, podemos dizer, com Simone Weil, que a “loucura de amor” obediente do Filho, na kenosis radical da Encarnação (Fl 2, 5-8),¹⁴⁶ é uma resposta à loucura amorosa do Pai, na Criação¹⁴⁷ (loucura amorosa paterna que, segundo Balthasar, se manifesta já antes, desde a eternidade, no gesto eterno das processões divinas¹⁴⁸).

O mal consistiria, então, na retração de Deus? Sob um primeiro ponto de vista, não, porque, ao contrário, a retração divina é uma expressão do amor. Mas, sob um segundo ponto de vista, o mal é um efeito necessário da retração divina, se consideramos a parte natural do mal, que é o *malheur*, e um efeito possível dessa retração, se consideramos a possibilidade do pecado.¹⁴⁹ Sob este segundo ponto de vista, uma vez que “Deus renuncia - em certo sentido - a ser tudo; é a origem do mal”¹⁵⁰, na medida em que é este ato de renúncia que torna o mal necessário (como *malheur*) e possível (como pecado).

¹⁴¹ “Ou bien Dieu n'est pas tout-puissant, ou bien il n'est pas absolument bon, ou bien il ne commande pas partout où il en a le pouvoir”. WEIL. *AD*, p. 131.

¹⁴² “La création est de la part de Dieu un acte non d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement”. WEIL. *AD*, p. 131.

¹⁴³ Cf. n. 104 do cap. I (sobre o tema do *Tzimtzum*, a retração divina para criar, na cabala judaica).

¹⁴⁴ “Dieu n'a pu créer qu'en se cachant. Autrement il n'y aurait que lui.” WEIL. OC VI 2, p. 328.

¹⁴⁵ “La création est une folie bien plus grande encore que l'incarnation.” WEIL. OC VI 2, p. 368.

¹⁴⁶ Para mais detalhes sobre o impacto que a leitura do hino de Fl 2, 5-11, em 1941, teve sobre Simone Weil e que se reflete nos *Cahiers* de Marselha e de Nova York (sobretudo os *Cahiers* VI a XIII), ver HOF, C. *Kénose et histoire – la lecture de l'Hymne aux Philippiens*. In: GABELLIERI, E.; L'YVONNET, F. (orgs.). *Simone Weil*. Paris: Éditions de L'Herne, 2014, p. 385-396.

¹⁴⁷ Ver n. 81 do cap. III (sobre o risco amoroso que Deus assume ao permitir a existência da liberdade humana).

¹⁴⁸ Cf. n. 101 a 108 do cap. I (sobre o tema balthasariano da kenosis originária ou “Ur-Kenosis” da Trindade Imanente e suas consequências na Economia).

¹⁴⁹ Cf. WEIL. OC VI 2, p. 270.

¹⁵⁰ “Dieu renonce - en un sens - à être tout. C'est l'origine du mal.” WEIL. OC VI 2, p. 270.

Nesse ponto, é muito significativo ver como o pensamento teológico de Hans Urs von Balthasar¹⁵¹ tem uma notável aproximação com a filosofia da mediação (a metafísica do amor sobrenatural) de Simone Weil em vários aspectos-chave, especialmente, quando o teólogo suíço identifica na própria *kenosis* divina a condição de possibilidade tanto da existência do mal como da existência de tudo que é amor no mundo. Balthasar não identifica Deus nem com a dinâmica do mal no mundo (que separa), nem com o do amor (que une), mas considera que ambas só são possíveis porque Deus se esvaziou de si, livre e amorosamente, para dar espaço à alteridade de si. Essa proximidade no pensamento dos dois autores é ainda mais relevante se consideramos que cada um deles, com os métodos distintos de suas respectivas áreas de saber (o filosófico e o teológico), chegam a afirmações tão semelhantes no que diz respeito à ligação essencial que há entre amor e *kenosis* em Deus, ligação esta que permite a existência da alteridade e o autêntico exercício de uma liberdade criada (no homem que pode escolher entre o bem e o mal; entre voltar-se para Deus ou dar-lhes as costas).

Há, portanto, uma misteriosa e voluntária fraqueza no amor divino na criação; fraqueza que se desdobra na encarnação e no mistério pascal e que só pode ser compreendida à luz do mistério primeiro de Deus como Trindade:

“O poder de Deus aqui embaixo, comparado àquele do Príncipe deste mundo, é um infinitamente pequeno. Deus abandonou Deus. Deus se esvaziou. Esta palavra envolve de uma só vez a Criação e a Encarnação com a Paixão.”¹⁵²

Neste sentido, o fundamento para o agir humano decriativo não é de ordem puramente moral ou jurídica (enquanto mandamento), mas é um fundamento teológico no mais profundo sentido do termo, visto que o ser humano, quando age por amor em favor dos outros e desapegando-se de si mesmo, o faz em resposta e imitação a Deus que por primeiro, de maneira livre e cheia de amor, despojou-se de si já ao criar. Esta verdade teológica fica mais evidente quando reconhecemos que

Deus e todas as criaturas, isto é menos que Deus sozinho. Deus aceitou esta diminuição. Ele esvaziou de si uma parte do ser. Ele se esvaziou, já nesse ato, de sua divindade; é por isso que São João diz que o Cordeiro foi imolado desde

¹⁵¹ Cf. tópico 1.2. Ver também LOREDO. *TAE*, p. 916.

¹⁵² “La puissance de Dieu ici-bas, comparée à celle du Prince de ce monde, est un infiniment petit. Dieu a abandonné Dieu. Dieu s'est vidé. Ce mot enveloppe à la fois la Création et l'Incarnation avec la Passion.” WEIL. *CS*, p. 68.

a constituição do mundo. Deus permitiu a coisas diversas dele existir e coisas que valem infinitamente menos que Ele. Ele se negou a si mesmo pelo ato criador, como o Cristo nos prescreveu de nos negar a nós mesmos.¹⁵³

Mas então, o ciclo criação-encarnação-paixão poderia ser considerado como uma negação real da onipotência divina? Noutros termos, seria a compreensão de Simone Weil uma compreensão gnóstica? A resposta é não, porque a *kenosis* é um despojamento voluntário de Deus e não pode ser confundido com uma queda involuntária (*katabole*), tal como afirma o pensamento gnóstico. O esvaziamento divino na criação é proporcional ao amor livre de Deus que o realiza. Por isso, para nossa autora, “Deus não é todo poderoso porque ele é criador (...), ele é todo poderoso no sentido de que sua abdicação é voluntária”¹⁵⁴.

Noutras palavras, a distância criada pela abdicação divina na criação jamais será maior do que o amor voluntário que a produziu. Aí se encontra o verdadeiro poder, o poder do amor sobrenatural, esclarecendo a “fraqueza” divina em face do mal, pois “para que o amor seja o maior possível, a distância é a maior possível”¹⁵⁵.

A ideia de um poder do amor proporcional à distância vê no Cristo o cumprimento perfeito da ideia pitagórica de mediação: “Existe toda uma gama de distâncias entre a criatura e Deus [...]. Nós estamos no ponto onde o amor é exatamente possível. É um grande privilégio, pois o amor que une é proporcional à distância”.¹⁵⁶ Isso porque o Mediador, o Cristo *logos* divino, Deus que se esvazia de si por amor e assume a nossa humanidade na encarnação, une em si o criador e a criatura não apenas no sentido de que sua única Pessoa une em si a natureza divina e a natureza humana, mas também porque, como homem verdadeiro, ele vive a sua liberdade como autoentrega no amor e na obediência ao Pai.

Destarte, Jesus Cristo faz o caminho contrário da ruptura provocada pelo pecado (a liberdade humana mal utilizada, que rompe o vínculo entre a criatura e o seu criador). É deste

¹⁵³ “Dieu et toutes les créatures, cela c'est moins que Dieu seul. Dieu a accepté cette diminution. Il a vidé de soit une partie de l'être. Il s'est vidé déjà dans cet acte de sa divinité ; c'est pourquoi saint Jean dit que l'Agneau a été égorgé dès la constitution du monde. Dieu a permis d'exister à des choses autre que lui et valant infiniment moins que lui. Il s'est par l'acte créateur nié lui-même, comme le Christ nous a prescrit de nous nier nous-mêmes.” WEIL. *AD*, p. 131. Ver também WEIL. *PSO*, p. 35-36.

¹⁵⁴ “Dieu n'est pas tout-puissant puisqu'il est Créateur [...] il est tout-puissant en ce sens que son abdication est volontaire ” WEIL. *CS*, p. 67.

¹⁵⁵ “Pour que l'amour soit le plus grand possible, la distance est la plus grande possible.” WEIL. *OC VI 3*, p. 115.

¹⁵⁶ “Il y a toutes les gammes de distance entre la créature et Dieu [...]. Nous sommes au point où l'amour est tout juste possible. C'est un grand privilège, car l'amour qui unit est proportionnel à la distance.” WEIL. *OC VI 3*, p. 345.

modo, ao reunir, através do seu amor obediente, o Criador e a criatura, que o Cristo realiza de modo perfeito a ideia pitagórica de mediação.

Vemos, portanto, que a compreensão weiliana caminha justamente na direção contrária do gnosticismo, ou seja, a criação, em sua materialidade, pode sim, ser salva por Deus, por duas razões. Em primeiro lugar, porque a origem da criação é um ato livre do amor de Deus, pelo qual Ele consentiu na existência de qualquer coisa que não é Ele mesmo. Em segundo lugar, porque, se a resposta humana (a liberdade criada) a esse amor divino na criação for o não-amor, Deus, que é fiel a si mesmo, só pode responder com uma *kenosis* radical, amando ainda mais.¹⁵⁷

Nesse sentido, há, por um lado, uma relação divina entre a Trindade e a cruz enquanto uma possibilidade real, já contemplada por Deus desde a criação. Por outro lado, essa possibilidade não pode ser considerada como uma tragédia divina, no sentido da *katabole*, a queda divina, no pensamento gnóstico, porque a *kenosis* radical de Deus na cruz não é maior do que o amor infinito e livre de Deus que a possibilitou.

É o fato do amor de Deus ser infinito que torna possível a *kenosis* mais radical, sem que o amor se interrompa. Sob esta perspectiva, não há oposição real entre o poder do Pai e seu amor pelo Filho, nem mesmo no abandono do Filho sobre a cruz, porque,

quando distinguimos em Deus [...] misericórdia e justiça, querer e poder, cometemos um absurdo ilegítimo de gravidade primeira [...] Os limites do querer e do poder são os mesmos em Deus. Ele não quer senão o que Ele pode e, se Ele não pode mais, é porque ele não quer poder mais [...] Os atributos de Deus não se ultrapassam um ao outro. Eles têm o mesmo limite, a abdicção constituída pelo ato criador de Deus.¹⁵⁸

Para Weil, a *kenosis* de Deus na cruz é radical, porque, nela, a separação entre o Pai e o Filho é vivida de uma maneira radical, como uma espécie de perda momentânea de consciência, por parte do Filho, da sua divindade e um sentimento de ausência do Pai.¹⁵⁹ Mas é

¹⁵⁷ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 364.

¹⁵⁸ “Quand on distingue en Dieu [...] miséricorde et justice, vouloir et pouvoir, on commet une absurdité illégitime de première gravité [...] Les limites du vouloir et du pouvoir sont les mêmes en Dieu. Il ne veut que ce qu’il peut et s’il ne peut davantage, c’est qu’il ne veut pas pouvoir davantage [...] Les attributs de Dieu ne se débordent pas les uns les autres. - Ils ont la même limite, l’abdication constituée par l’acte créateur de Dieu.” WEIL. *CS*, p. 72-73. Ver também WEIL. *OC VI 3*, p. 252; WEIL, S. *La Pesanteur et la Grâce*. Paris: Plon, 1947, p. 102, onde Weil apresenta o abandono, no momento supremo da cruz, como sendo um “abismo de amor dos dois lados” (o do Pai e o do Filho).

¹⁵⁹ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 365.

justamente aí o lugar central da redenção, porque é o lugar da resposta de Jesus, seja enquanto homem que vive, na noite do dom total de si, a obediência amorosa a seu Deus, seja enquanto Verbo Eterno, despojado de sua divindade por esse mesmo amor obediente a seu Pai. Neste sentido, a cruz é o lugar decisivo da redenção, na medida em que manifesta, de modo pleno, Jesus Cristo como o cumprimento perfeito da ideia pitagórica de mediação; Ele é o Mediador por excelência, pois,

para que haja um modelo perfeito, absoluto, de reunificação dos contrários, é preciso que haja dissolução da unidade dos contrários supremos. O Espírito Santo se retirou um momento do Cristo. É assim que a paixão é redenção.

O pecado é a dissolução da ligação criatura-criador. O verbo recomeça esta ruptura divinamente e sem pecado, ao mesmo tempo que aquela da ligação fundamental, e repara ao mesmo tempo as duas.¹⁶⁰

Entretanto, o itinerário da reflexão metafísica de Simone Weil é antignóstico não apenas enquanto rejeita, veementemente, a ideia gnóstica de queda divina pelo ato criador. A metafísica weiliana se mostra antignóstica, também, pelo termo, pelo fecho que a caracteriza. Isso fica evidenciado quando a comparamos com a teologia neotestamentária da kenosis do Verbo pré-existente e sua exaltação no mistério pascal.

Nos escritos neotestamentários¹⁶¹ (como Jo 1, 1-18; Cl 1, 15-20; Ef 1, 3-14), a redenção operada na cruz não termina nela; a kenosis mais radical é seguida pela exaltação, na qual Jesus, o Verbo Eterno Divino que se humanizou verdadeiramente e “assumiu a condição de escravo, até a morte de cruz”, ressuscita, é exaltado “e recebe um nome que está acima de todo o nome no céu, na terra e debaixo da terra” (Fl 2, 5-11). Deste modo, por causa da ressurreição de Jesus, tudo é recriado e a *corporalidade* não é desprezada, como ocorre no gnosticismo, mas, ao contrário, ela é iluminada e plenificada.

Do mesmo modo, na metafísica de nossa autora, todo o vocabulário sobre a kenosis, o despojamento, o esvaziamento, a renúncia de si, em suma, sobre a nossa *decriação*¹⁶² voluntária, no seguimento a Cristo, é completado pelo vocabulário do nosso *novo nascimento*,

¹⁶⁰ “Pour qu’il y ait un modèle parfait, absolu, de ré-unification [*sic*] des contraires, il faut qu’il y ait dissolution de l’unité des deux contraires suprêmes. Le Saint-Esprit s’est retiré un moment du Christ. C’est ainsi que la Passion est Rédemption. Le péché est la dissolution du lien créature-créateur. Le Verbe recommence cette rupture divinément et sans péché, en même temps que celle du lien fondamental, et répare en même temps les deux.” WEIL. OC VI 3, p. 249.

¹⁶¹ Para um quadro geral das cristologias neotestamentárias do Verbo pré-existente, suas nuances e diferentes alcances teológicos, cf. SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de Dogmática* (vol. I), p. 283-289.

¹⁶² Cf. n. 70 e 71 (citando WEIL. *IPC*, p. 137 e 138) ; n. 137 a 139 (citando WEIL. OC VI 2, p. 468).

da nossa *recriação* em Cristo. É o mesmo movimento descendente e ascendente que se verifica nas duas partes de Fl 2, 5-11.¹⁶³ Essa *recriação* é tão radical e maravilhosa que não tem comparação com a primeira criação;

essa nova criação é como uma *encarnação*. A segunda criação não é criação, mas *geração*. O Cristo entra na alma e a substitui. Aqueles que são concebidos do alto não são filhos adotivos de Deus, mas verdadeiros filhos. Entretanto, o Filho é único. É, portanto, Ele que entra nessas almas.¹⁶⁴

Destarte, o tema da *recriação*, como sendo a culminação, o ápice, do nosso processo de *decriação* amorosa com e em Cristo, liga, novamente, a metafísica weiliana ao tema antropológico das iniciações¹⁶⁵ (tal como ocorre no seu comentário do hino homérico a Deméter¹⁶⁶ e na obra *O Enraizamento*¹⁶⁷), que têm, por motivo central, a passagem da morte para a vida nova.¹⁶⁸

No seu *Cahier XII*, Simone Weil cita, em sequência, várias perícopes dos capítulos três e cinco do Evangelho de São João, que falam sobre a morte do homem velho e do novo nascimento e sobre o batismo (“nascer do alto”)¹⁶⁹ e, mediante o procedimento hermenêutico das leituras superpostas¹⁷⁰, coloca todos esses textos explicitamente em paralelo com textos órficos de iniciação, tais como o enigmático texto da lâmina de ouro¹⁷¹ de Turim, sobre o “cabrito que caiu no leite”¹⁷² (que ela interpreta como figura pré-cristã do batismo cristão), e o texto sobre a dupla filiação, terrestre e celeste, do iniciado¹⁷³ (posto em conexão com o “nascer do alto” e com o “nascer da água e do Espírito”, de Jo 3):

¹⁶³ Cf. n. 146.

¹⁶⁴ “Cette nouvelle création est comme une incarnation. La seconde création n’est pas création mais génération. Le Christ entre dans l’âme et se substitue à elle. Ceux qui ont été engendrés d’en haut ne sont pas fils adoptifs de Dieu, mais fils véritables. Mais le Fils est unique. C’est donc Lui qui entre dans ces âmes.” WEIL. OC VI 4, p.258-259. [*itálicos* nossos]

¹⁶⁵ Outros exemplos de passagens em que Simone Weil faz, de algum modo, a conexão entre *decriação*, *recriação* e o tema antropológico das iniciações ou *ritos de passagem*: WEIL. OC VI 4, p. 140 (como diz São Paulo: o que agrada a Deus é uma *nova criação*), p. 336-337 (ser concebido do alto, atrás da semente de Deus que cai [tombée] na alma).

¹⁶⁶ Cf. n. 51 do cap. I.

¹⁶⁷ Cf. n. 1 do cap. I; tópico 3.1.1, especialmente a n. 24; n. 134 a 136 do cap. III.

¹⁶⁸ Cf. n. 32 a 45 do cap. I (sobre morte e vida nova e sobre o *macarismo* nos cultos de Mistério).

¹⁶⁹ Cf. WEIL. OC VI 4, p. 112. Ver também *Id. Ibid.*, p. 454, n. 256 a 262.

¹⁷⁰ Cf. n. 51 (a noção de leituras superpostas, em Simone Weil, e seu uso na interpretação do hino homérico a Deméter) e 3 do cap. I; n. 17 - 26 do cap. II (sobre a leitura superposta dos protagonistas das tragédias áticas como figuras precristãs) e n. 59 do cap. III (sobre a noção geral de leitura em Simone Weil).

¹⁷¹ Cf. n. 39 cap. I.

¹⁷² Cf. n. 9 a 11 do cap. II.

¹⁷³ Cf. n. 40 do cap. I.

Gerado do alto. Que o espírito desça no homem de carne, forme nele, com a água, um sangue novo. Que água? A semente?

“Cabrito, tu caíste no leite.” Os antigos acreditavam que o leite é a semente. Cair no leite retorno à infância?

Nós temos em nós a vida eterna. Houve uma transformação real, logo, também corporal. Esta transformação é o *novo nascimento*.

Eu batizo na água, mas aquele que vem depois de mim batizará no espírito e no fogo.

O “estado de infância” e a “morte do velho homem” são a mesma coisa.

[...] Nascer do alto, a partir da água e do espírito, é tornar-se semelhante a eles. *A água e o espírito são como a terra e o céu* [...]. É preciso nascer do alto por um encontro do céu e da terra.¹⁷⁴

Agora, vejamos mais detalhadamente o papel central do Espírito Santo no nosso caminho iniciático de *decriação e recriação* em Cristo.

2.1.6 – O Espírito Santo: nosso mistagogo no amor sobrenatural

Como vimos acima,¹⁷⁵ a redenção operada pela mediação de Cristo se realiza no Espírito Santo, pois é o Espírito que une e que ao mesmo tempo separa (distingue) o Pai e o Filho. O pancristismo, que é o coração da metafísica weiliana da mediação e do amor sobrenatural, só pode ser autenticamente compreendido como uma mediação trinitária e não dual (Pai e Filho), porque “O Espírito, a ligação entre o Pai e o Filho, é também a dissociação entre eles, aquele que operou a Encarnação. Ele é ligação e ruptura, e unidade da ligação e da ruptura”¹⁷⁶.

No momento da cruz essa mediação do Espírito Santo fica ainda mais clara, já que esse é o momento em que o Espírito Santo, o amor infinito, une Pai e Filho separados por uma

¹⁷⁴ “Engendré d’en haut. Quel l’Esprit descende dans l’homme de chair y composer [*sic*] avec l’eau un sang nouveau. Quelle eau ? La semence ? « Chevreau tu es tombé dans du lait. » Les anciens croyaient que le lait est la semence. Tomber dans le lait, retour à l’enfance? Nous avons en nous la vie éternelle. Il y a eu une transformation réelle, donc aussi corporelle. Cette transformation est la nouvelle naissance. Je baptise dans l’eau, mais celui qui vient après moi baptisera dans l’esprit et le feu. L’« état d’enfance » et « la mort du vieil homme », c’est la même chose. [...] Naître d’en haut à partir de l’eau et de l’esprit, c’est devenir son semblable. L’eau et l’esprit, c’est comme la terre [...] et le ciel. Il faut naître d’en haut par une rencontre du ciel et de la terre.” WEIL. OC VI 4, p. 112. [*itálicos* nossos]

¹⁷⁵ Cf. n. 160 (citando WEIL. OC VI 3, p. 249).

¹⁷⁶ “L’esprit, le lien entre le Père et le Fils, en est aussi la dissociation, celui qui a opéré l’Incarnation. Il est liaison et rupture et unité de la liaison et de la rupture.” WEIL. OC VI 3, p. 276.

distância infinita: “A mediação suprema é aquela do Santo Espírito unindo através de uma distância infinita o Pai divino ao Filho igualmente divino, mas esvaziado de sua divindade e pregado sobre um ponto do espaço e do tempo”¹⁷⁷.

Mas a mediação trinitária não é apenas entre Deus e Deus, conforme já vimos na apresentação dos cinco níveis da mediação. A cruz é manifestação luminosa da mediação divina não apenas entre o Pai e o Filho pelo Espírito, mas, por ela, cada ser humano é incluído e salvo do mal através desta mediação, na medida em que, pelo mesmo Espírito Santo que une o Pai e o Filho, separados pela distância infinita da cruz, cada ser humano que faz a experiência do *malheur* e do pecado (a experiência concreta da distância entre criador e criatura e a ruptura do vínculo entre eles respectivamente) é incluído no mistério do amor divino, o único capaz de unir aqueles que estão separados por uma distância infinita. O Espírito Santo é esse amor vivo de Deus, que une o Pai e o Filho através da distância da cruz e, ao mesmo tempo, une os homens a ambos através da distância infinita da experiência humana do mal (seja em sua forma de *malheur*, seja na sua forma de pecado) que separa o homem de Deus, experiência feita na finitude e na limitação que experimentamos no espaço e no tempo, conforme Weil segue expondo, na sequência da citação anterior:

Esta distância infinita [entre o Pai e o Filho] é feita da totalidade do espaço e do tempo. A porção do espaço em torno de nós, limitada pelo círculo do horizonte, a porção do tempo entre nosso nascimento e nossa morte, que nós vivemos segundo após segundo, que é o tecido de nossa vida, é um fragmento desta distância infinita atravessada pelo amor divino.¹⁷⁸

A salvação em nós é obra de Cristo Mediador, pelo Espírito Santo, e ela se realiza em nós na medida em que nos reconhecemos como parte desse mistério do amor divino e *consentimos*, livremente e apesar de nossa finitude, em não ser outra coisa (no mundo e para ele) senão parte dessa mediação amorosa divina.

¹⁷⁷ “La médiation suprême est celle du Saint-Esprit unissant à travers une distance infinie le Père divin au Fils également divin, mais vidé de sa divinité et cloué sur un point de l'espace et du temps.” WEIL. *IPC*, p. 166.

¹⁷⁸ “Cette distance infinie est faite de la totalité de l'espace et du temps. La portion d'espace autour de nous, limitée par le cercle de l'horizon, la portion de temps entre notre naissance et notre mort, que nous vivons seconde après seconde, qui est le tissu de notre vie, c'est là un fragment de cette distance infinie entièrement traversée d'amour divin.” WEIL. *IPC*, p. 166.

Trata-se, assim, de um aceitar morrer para “nós mesmos” para sermos passagem de acesso ao amor divino. Eis aí a descoberta do segredo da vida humana, o seu sentido, que é ser parte da vida trinitária e mediar, para outros, o acesso a esta mesma vida, pois

o ser e a vida de cada um de nós são um pequeno seguimento dessa linha cujas extremidades são duas Pessoas e um só Deus, essa linha onde circula o Amor que é também o mesmo Deus. Nós não somos outra coisa senão um lugar por onde passa o Amor divino de Deus por si mesmo. De modo algum nós somos outra coisa. Mas se nós o sabemos e se nós o consentimos, todo o nosso ser, *tudo aquilo que parece em nós ser nós mesmos, se torna para nós infinitamente mais estranho, mais indiferente e mais distante* do que esta passagem ininterrupta do Amor de Deus¹⁷⁹, [que é o que nós somos verdadeiramente.]

É por tudo isso que a pensadora francesa afirma que o Espírito Santo é, no ser humano, uma presença de decriação,¹⁸⁰ pois é através da sua presença em nós que somos capazes de realizar a ruptura com o ego e seu apego à existência. Ao mesmo tempo, o Espírito Santo é, em nós, a presença divina que realiza aquilo que Weil chama de *enraizamento*, ou seja, o Espírito Santo em nós nos dá a capacidade de consentimento, de adesão ao amor sobrenatural que faz com que nossa ação no mundo não seja outra coisa senão ação de amor a Deus e aos outros.

Portanto, tal como ocorre nas dinâmicas de iniciação, em que a morte iniciática e o renascimento para a intimidade com divino são dois momentos indissociáveis de um único processo, duas faces de uma mesma moeda, no pensamento weiliano, os movimentos da decriação e do enraizamento são duas dimensões complementares e inseparáveis, ou seja, à

¹⁷⁹ “L'être et la vie de chacun de nous sont un petit segment de cette ligne dont les extrémités sont deux Personnes et un seul Dieu, cette ligne où circule l'Amour qui est aussi le même Dieu. Nous ne sommes pas autre chose qu'un endroit par où passe l'Amour divin de Dieu pour soi-même. En aucun cas nous ne sommes autre chose. Mais si nous le savons et si nous y consentons, tout notre être, tout ce qui paraît en nous être nous-mêmes, nous devient infiniment plus étranger, plus indifférent et plus lointain que ce passage ininterrompu de l'Amour de Dieu.” WEIL. *IPC*, p. 166-167. [itálico e colchetes finais nossos]

¹⁸⁰ Cf. n. 137 desse capítulo.

medida em que consentimos em morrer para nós mesmos, vamos nos tornando mediação do amor de Deus, “passagem ininterrupta do amor de Deus”¹⁸¹ para o mundo.¹⁸²

No texto de *Source Grecque* (p. 106) temos tanto uma descrição clara do que é o processo da decriação e do que é o processo do enraizamento, como também uma caracterização da complementaridade essencial entre eles.¹⁸³

Assim, a vivência humana da decriação e do enraizamento, obra do Espírito de Deus em nós, nos introduzem no *mistério* de Deus Uno e Trino, nos tornam seus imitadores e nos fazem, assim, participar da sua vida. Isso porque, quando aceitamos livremente morrer para nós mesmos (decriação) a fim de nos tornar mediação ou passagem do amor divino para o nosso tempo e no nosso próprio lugar de vida (enraizamento), participamos do mistério de Deus na medida em que somos convidados a agir livremente e por amor tal como ele agiu, ou seja, imitamos o amor *kenótico* de Deus que se retrai por amor livre, no ato criador, para permitir a existência de algo que não é Ele e que se esvazia de sua divindade, na encarnação, também por causa do mesmo amor despojado.

Portanto, para Simone Weil, a salvação é vivência do amor sobrenatural, seguimento do amor divino despojado. Em toda esta primeira parte do percurso do capítulo, vimos como a vivência do amor sobrenatural, no ser humano, caracteriza-se pelo esvaziamento de si (morte) para ser mediação do amor de Deus para o mundo (condição de vida nova e superior). Mostramos também como esta característica própria da metafísica weiliana tem uma homologia com a estrutura das dinâmicas de iniciação. É desde a perspectiva dessa homologia que podemos entender a salvação em Simone Weil como iniciação.

Antes de prosseguirmos, é preciso fazer uma ressalva importante. Homologia é uma semelhança e não uma identidade. Por isso, devemos sublinhar uma diferença central entre o pensamento da nossa autora e as dinâmicas de iniciações em sua forma religiosa de cultos de mistério. Nos cultos de mistério, a iniciação ritual visava sobretudo à salvação individual. Não é este o aspecto que está destacado no pensamento weiliano. Em Simone Weil, o amor

¹⁸¹ WEIL. *IPC*, p. 167.

¹⁸² Esta semelhança entre as dinâmicas de iniciação e a metafísica weiliana, que acabamos de descrever, reforça a existência da homologia estrutural para a qual já havíamos apontado acima (cf. n. 29 a 35). Aprofundaremos o significado dessa homologia no terceiro capítulo, no que diz respeito à ética, ao modo de vida cristã no mundo, mostrando como nossos autores vivenciaram e refletiram essa iniciação como seguimento amoroso a Cristo, em seus respectivos contextos, bem como o papel decisivo do Espírito Santo em tal processo de compreensão e vivência autêntica do mistério de Cristo hoje. É com este intuito que mostraremos a proximidade entre o pancristismo filosófico da metafísica weiliana e a pneumatologia de São Basílio de Cesareia, referência obrigatória para a teologia, no que se refere à fé ortodoxa no Espírito Santo.

¹⁸³ Cf. n. 29 deste capítulo.

sobrenatural não pode sofrer uma redução antropológica, ou seja, o que a formulação da filosofia mística weiliana pretende pôr em evidência não é o fato de que fazer aquela experiência do amor sobrenatural (que é a base dessa filosofia) garanta a salvação ao ser humano, mas antes, que tal experiência revela a plenitude do bem eterno, no amor trinitário, que é a única coisa que o homem deve desejar e amar de todo o seu ser e acima, até mesmo, de sua própria vida.¹⁸⁴ A verdade do amor divino não se reduz à salvação que traz ao homem, pois o Deus que se revela como amor e misericórdia para o homem revela-se desse modo porque ele é, em si e por si mesmo, amor.¹⁸⁵

Feita essa ressalva e visto já o papel decisivo do Espírito Santo em nossa iniciação salvífica e kenótica ao mistério de Cristo, na perspectiva filosófica da metafísica do amor sobrenatural de Simone Weil, veremos agora a contribuição teológica de São Basílio de Cesareia para a nossa leitura da soteriologia cristã como iniciação kenótica a Cristo pelo Santo Espírito.

2.2 – A Salvação como Iniciação em Basílio de Cesareia

A questão da salvação humana por Jesus Cristo é uma das preocupações centrais que motivam a reflexão teológica de Basílio de Cesareia (+ 379). Ele, junto com os dois outros Padres Capadóciolos,¹⁸⁶ puxa as reflexões do grupo dos nicenos mais jovens, que realizam a tarefa de desenvolver as consequências teológicas da profissão de fé do Concílio de Niceia (325). Em seu confronto com os arianos anomeanos¹⁸⁷ (arianos da segunda geração) e com os pneumatômacos¹⁸⁸ (também denominados de Macedônios ou Trópicos)¹⁸⁹, eles perceberam a insuficiência da compreensão binitária (Pai-Filho) de Deus para uma adequada expressão da fé

¹⁸⁴ WEIL. CIII, p. 243; cf. também a n. 125 desse capítulo: “O amor faz consentir em ser qualquer coisa ou em não ser nada. O amor fica perfeitamente satisfeito pelo pensamento de que Deus é.”

¹⁸⁵ Cf. GABELLIERI, E. Pensar a Kenosis: Filosofia e teologia da misericórdia em Simone Weil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, vol.69, nº 276, p. 796, out. 2009.

¹⁸⁶ Seu irmão mais novo, Gregório de Nissa (+394), e seu amigo, Gregório de Nazianzo (+390).

¹⁸⁷ Cf. PRUCHE, B. Introdução. in BASÍLIO DE CESAREIA. *Traité du Saint-Esprit* (Introd.). Paris: CERF, 2002, p. 127: os anomeanos, liderados por Eunômio de Cízico, negavam a divindade do Filho e, para tanto, usavam como critério central a afirmação (importada da doutrina estoica das causas) de que os seres nomeados de maneiras diferentes são de naturezas diferentes. Eles analisavam, com este critério, as passagens da Escritura referentes ao Filho, a fim de “demonstrar” que a diferença de nomeação deste em relação ao Pai revela que o Filho é inferior ao Pai e não da mesma natureza deste.

¹⁸⁸ Os “adversários do Espírito” se serviam de uma argumentação semelhante à dos anomeanos, só que, desta vez, para negar a divindade do Espírito Santo.

¹⁸⁹ Cf. SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de Dogmática* (vol. I). Petrópolis: Vozes, 2000, p. 446-447.

da Igreja e para a soteriologia e a conseqüente necessidade de desenvolver uma teologia decisivamente Trinitária.¹⁹⁰

Neste sentido, Basílio se destaca na defesa da divindade do Espírito Santo. Ele aprofunda e completa as contribuições de Atanásio (+373).¹⁹¹ Seu principal opositor, que fora um antigo amigo e que, à época, tinha ares de chefe do grupo dos pneumatômacos é Eustácio de Sebaste (+377).

A Carta 125¹⁹², cópia da profissão de fé ditada por Basílio e assinada por Eustácio, reflete a tentativa de diálogo com Eustácio no encontro de Sebaste, ocorrido em 372. Nela, já é possível ver o esboço das ideias fundamentais e da estrutura que irão compor, mais tarde, o *Tratado sobre o Espírito Santo* (ano 375).¹⁹³

A polêmica de Basílio com os anomeanos é apresentada, sobretudo, no seu *Contra Eunômio*. Mas o foco da nossa abordagem será a questão da defesa da divindade do Espírito Santo, apresentada de modo decisivo no seu *Tratado sobre o Espírito Santo*.¹⁹⁴ Tampouco é escopo do nosso trabalho entrar nos detalhes históricos e dogmáticos da polêmica do bispo de Cesareia com os pneumatômacos.

O que nos interessa, no *Tratado sobre o Espírito Santo*, é, inicialmente, explicitar a preocupação soteriológica subjacente ao texto e que está relacionada de modo direto à divindade do Espírito Santo. A partir daí, veremos como o conceito de salvação que se depreende do *Tratado* pode ser relacionado com a categoria chave de análise de nossa tese, ou seja, a categoria de iniciação.

No *Tratado*, Basílio procura defender a divindade do Espírito sem afirmá-la de modo direto. Um dos motivos deste silêncio: não renovar, agora em relação ao Espírito, as

¹⁹⁰ Cf. SCHNEIDER, T. (org). *Manual de Dogmática* (vol. I), p. 446-450.

¹⁹¹ Que abordou a questão em suas *Cartas a Serapião* (especialmente a primeira) sem, contudo, desenvolver uma pneumatologia completa. O bispo de Alexandria não faz especulações sobre as processões intratrinitárias, mas defende a divindade do Espírito Santo servindo-se da distinção entre Criador e criatura feita em Niceia, segundo a qual não há nada de intermediário entre Criador e criatura; assim, sem afirmar de modo direto que o Espírito Santo é Deus, sua tese central é que o Espírito não pode ser uma criatura porque isso romperia a unidade indivisível da Trindade, introduzindo nela uma realidade de natureza criatural (cf. SCHNEIDER, *Manual de Dogmática* (vol. I), p. 448).

¹⁹² Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres*. Paris: Belles Lettres, 1961 (vol. II), p. 30-34. Ver também a Carta 99 (vol. I, p. 214), na qual são contados todos os esforços de Basílio para levar Eustácio a aceitar as proposições de fé que ele julgava essenciais.

¹⁹³ Nossas citações ao texto serão da edição brasileira (BASÍLIO DE CESAREIA. *Homilia sobre Lucas 12, Homilia sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999), mas ela será corrigida com base na edição bilingue francês/grego BASILE DE CESAREE. *Sur le Saint Esprit* (Sources Chrétiennes 17 bis). Paris: CERF, 2002, sempre que houver necessidade.

¹⁹⁴ Datado entre 374 e 375 d. C.

grandes polêmicas geradas em torno do “consustancial” de Niceia (a afirmação do Filho consustancial ao Pai). Por isso, a ideia-força sobre a qual é construído o *Tratado sobre o Espírito Santo* é, primeiro, sublinhar que existe uma igualdade de honra ou louvor (homotimia) entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo para, então, mostrar que igualdade de louvor equivale a reconhecer a identidade de natureza ou consustancialidade (homoousia) entre os Três.¹⁹⁵ A Carta 159 de Basílio¹⁹⁶ apresenta um bom resumo desta estratégia argumentativa presente no *Tratado*. Esta é uma síntese da doutrina basiliiana sobre o Espírito Santo. Seu movimento é o seguinte: ela parte da fórmula batismal trinitária a fim de atestar, através dela, a profissão de fé que coordena, põe na mesma ordem (*taxis*) ou “con-enumera” o Pai, o Filho e o Espírito Santo, para chegar, enfim, à doxologia em acordo com aquela mesma profissão de fé:

porque nós cremos como nós somos batizados, e nós glorificamos como nós cremos. Então, porque um batismo nos foi dado pelo Salvador em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, nós apresentamos uma profissão de fé conforme a este batismo e uma glorificação conforme a essa fé, glorificando o Espírito Santo com o Pai e o Filho, pois estamos convencidos de que ele não é estranho à natureza divina.¹⁹⁷

Os vários temas do *Tratado* são organizados em torno desta hipótese central de trabalho. A argumentação para atestar a equivalência entre homotimia e homoousia se dá em três etapas.

A primeira (caps. II – VI), vai mostrar que Pai, Filho e Espírito Santo têm a mesma honra com base na análise das preposições; nesse primeiro momento, Basílio demonstra, com inúmeros exemplos, que o uso das diversas preposições para fazer referência ao Pai, ao Filho ou ao Espírito Santo, especialmente nas Escrituras, mas também nas fórmulas litúrgicas de

¹⁹⁵ Cf. PRUCHE, B. *Op. cit.*, p. 80-81. Pouco anos depois do *Tratado*, o Concílio de Constantinopla I (381) proclamará a divindade do Espírito, em seu símbolo de fé, servindo-se desta mesma equivalência entre homotimos e homoousios, firmada por Basílio.

¹⁹⁶ Cf. BASILIO DE CESAREIA. *Lettres*. Paris: Belles Lettres, 1961, p. 85-87.

¹⁹⁷ “parce que nous croyons comme nous sommes baptisés, et que nous glorifions comme nous croyons. Donc, puisqu’un baptême nous a été donné par le Sauveur au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous présentons une profession de foi conforme à ce baptême et une glorification conforme à cette foi, en glorifiant le Saint-Esprit avec le Père et le Fils, parce que nous sommes persuadés qu’il n’est past étranger à la divine nature.” BASILIO DE CESAREIA. *Lettres*. Paris: Belles Lettres, 1961, p. 86.

louvor (doxologias), é indiferenciado para os Três, ou seja, não há uma preposição que seja usada somente para o Pai, outra somente para o Filho e outra só para o Espírito.¹⁹⁸

Na segunda etapa (caps. VI – VIII), estabelece-se que a igualdade de louvor entre o Pai e o Filho (homotimia) equivale à afirmar a consubstancialidade do Filho com o Pai.¹⁹⁹

Por fim, na terceira etapa (caps. IX – XXX), demonstra-se a identidade de louvor do Espírito com o Pai e o Filho e, analogamente ao que se fez na segunda etapa, como essa homotimia sugere a consubstancialidade do Espírito com o Filho e com o Pai.²⁰⁰

Observando essa estrutura, fica claro que, contrariamente ao que pode parecer a leitura desatenta das primeiras páginas do texto, o *Tratado* não é uma “tecnologia das preposições”, um compêndio sobre o uso das mesmas na Bíblia. O que importa desvendar é a homotimia das Três Pessoas que se expressa por detrás das preposições²⁰¹ e como essa homotimia manifesta, de modo indireto, a comum divindade Delas.

Mas por que defender a divindade do Espírito é tão capital para Basílio? Não se trata apenas de esclarecer qual é a fé correta da Igreja, mas também mostrar que, se o Espírito Santo não é Deus com o Pai e o Filho, não há salvação²⁰² efetiva para o gênero humano da parte de Deus, pois

de escravo passar a liberto, receber o nome de filho de Deus, de morto recuperar a vida, só é realizável por aquele que, *fruindo da intimidade de natureza com Deus*, foge da condição servil. E como um estranho introduzirá na intimidade de Deus? Como libertará, se ele mesmo se acha sob o jugo da

¹⁹⁸ Essa parte da argumentação visa à refutação da tese dos pneumatômacos, que negam a divindade do Espírito com base numa pretensa sub-enumeração do mesmo: eles afirmam que a Escritura sub-enumerava (põe num plano abaixo) o Espírito em relação ao Pai e ao Filho e que isto seria atestado pelas preposições utilizadas para referir-se a ele, as quais indicariam a sua subordinação ou inferioridade hierárquica ao Pai e ao Filho, ou seja, indicariam a condição criatural do Espírito.

¹⁹⁹ Consubstancialidade do Filho que já era uma afirmação dogmática explícita de Niceia (325) à época do *Tratado* (374/375). Por isso é que Basílio não se detém tanto nesta etapa, mas ela é muito importante porque serve de ponto de apoio para o paralelo que ele estabelece na terceira etapa da argumentação.

²⁰⁰ Cf. PRUCHE, B. *Op. cit.* p. 111-112 e 124.

²⁰¹ Cf. PRUCHE, B. *Op. cit.* p. 126.

²⁰² A preocupação com a salvação, concebida em Basílio (como, em geral, nos demais Padres orientais) não apenas como remissão dos pecados, mas sobretudo, como deificação do cristão ou assimilação a Deus (salvação para plenitude em Deus), já é enunciada nas primeiras linhas do texto: “Não ouvir superficialmente os termos teológicos, mas tentar descobrir o sentido oculto de cada palavra, de cada sílaba, não é próprio dos tíbios, e sim daqueles que conhecem a *finalidade da nossa vocação*, pois *nos é proposto assemelhar-nos a Deus, quanto é possível à natureza humana.*” BASÍLIO DE CESAREIA. *Homilia sobre Lucas 12; Homilias sobre a origem do Homem; Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999, cap. I, n° 2, p. 90 (doravante citado como apenas como *TES(P)*) [itálico nosso].

escravidão? Por conseguinte, não se faz memória do Espírito e dos anjos como se fossem iguais, mas considera-se o Espírito como Senhor da vida [...].²⁰³

Portanto, recebemos a salvação de Cristo por meio do Espírito Santo e o Espírito no-la pode transmitir porque tem a mesma natureza divina do Filho e do Pai, como a homotimia entre os Três indica.

Para o bispo de Cesareia, a salvação e a ortodoxia (profissão de fé) são inseparáveis e estão ligadas ao batismo:

A fé e o batismo são dois modos [de ser] da salvação, estreitamente unidos e inseparáveis, pois se a fé recebe do batismo a sua perfeição, o batismo, contudo, baseia-se na fé; ambos se realizam através dos mesmos nomes: como acreditamos no Pai e no Filho e no Espírito Santo, assim também somos batizados em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. A profissão de fé que conduz ao batismo vem primeiro, mas segue-se logo o batismo, selo da nossa adesão.²⁰⁴

A salvação, vinculada ao batismo e à reta profissão de fé, também se expressa, conseqüentemente, no correto louvor a Deus:

Deixando de lado tudo mais, pergunto de quais passagens retiramos a profissão de fé no Pai no Filho e no Espírito Santo. Se a extraímos da tradição batismal, de acordo com a piedade (pois devemos crer segundo a maneira como fomos batizados), [...] conseqüentemente nos seja permitido também glorificar conforme a nossa fé.²⁰⁵

Assim, evidencia-se que o batismo (fórmula e rito), o correto louvor a Deus (doxologia), e a profissão de fé segundo a reta tradição que a Igreja recebe e transmite (ortodoxia) estão intimamente conectados e, como acabamos de ver acima, estão diretamente relacionados com a salvação do homem.

²⁰³ BASÍLIO DE CESAREIA. *TES(P)*, cap. XIII, nº 29, p. 122 [com alterações, segundo a tradução francesa de PRUCHE, B., p. 159 e itálico nosso].

²⁰⁴ BASÍLIO DE CESAREIA. *TES(P)*, cap. XII, nº 28, p. 121 [com alterações, segundo a tradução francesa de PRUCHE, B., p. 157].

²⁰⁵ BASÍLIO DE CESAREIA. *TES(P)*, cap. XXVII, nº 67, p. 171; Ver também o mesmo encadeamento entre tradição, batismo, profissão de fé e louvor (doxologia) em BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres*. Paris: Belles Lettres, 1961, p. 112. Outro exemplo da importância da doxologia do Espírito para a profissão de fé pode ser encontrado na Carta 258, § 2 (BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres*. Paris: Belles Lettres, 1966, p.101-102), na qual Basílio afirma que a doxologia do Espírito está em continuidade com o ensinamento de Niceia e que ela é a única coisa que pode ser adicionada à profissão de fé desse Concílio, por ter sido apenas rapidamente citada nela.

É na terceira etapa de argumentação do *Tratado* (caps. IX – XXX) que a preocupação de fundo do texto com a salvação se evidencia melhor. É nesta etapa que concentraremos nossa análise, para o fim que nos interessa, ou seja, explicitar como a noção de salvação em São Basílio de Cesareia pode ser lida à luz da categoria de iniciação. Para tanto, percorreremos o texto considerando a trama que o compõe.

O *Tratado sobre o Espírito Santo* tem uma trama complexa, relacionada com o contexto da época e com as várias preocupações do autor que motivaram a sua escrita. Podemos distinguir três eixos centrais, intimamente relacionados, em torno dos quais se tece a sua argumentação: um *eixo polêmico* (refutar os pneumatômacos), um *eixo doutrinal* (mostrar que o Espírito é Deus, fundamentando-se nas Escrituras, no magistério do Concílio de Niceia e na Tradição oral da Igreja) e um *eixo pastoral*.²⁰⁶

Veremos agora como cada um desses eixos que compõem o tecido do *Tratado* está relacionado à questão da salvação e mostraremos como eles podem ser lidos à luz da categoria de iniciação.

2.2.1 – A salvação como iniciação no eixo polêmico

Para este ponto, além da consideração sobre a discussão com os pneumatômacos, é necessário considerar também outros interlocutores importantes que o bispo de Cesareia teve em vista quando da composição do *Tratado* e que influenciaram a sua opção de silêncio acerca da afirmação direta sobre a divindade (consustancialidade) do Espírito Santo.

Entre os diversos grupos que se formaram ao longo do tempo a partir da controvérsia ariana, havia, além dos anomeanos (já citados acima), o grupo dos homeousianos. Os pneumatômacos, com quem Basílio polemiza de modo direto, pertencem a este partido que defendia o termo “semelhante em essência” (*homeousios*), ao invés do “consustancial” (*homoousios*) proclamado em Niceia.

Nesse grupo homeousiano, havia duas tendências distintas. Uma parte era decididamente ariana (e, portanto, pneumatômaca). Para esta facção, o Filho (e, por

²⁰⁶ Cf. TENACE, M. *Cristiani si diventa – dogma e vita nei primi tre concili*. Roma: Lipa, 2013, p. 101-102.

consequente, o Espírito), eram de natureza inferior (subordinada) ao Pai, embora fossem superiores ao resto da Criação (seriam eles intermediários entre o Criador e a criação).

Mas havia também uma parte dos homeousianos que defendia a “semelhança em essência”, mas sem se identificar com o subordinacionismo ariano. Esses eram os homeousianos não pneumatômacos. Sem negar a unidade substancial de Pai, Filho e Espírito Santo, ao afirmar a “semelhança em essência” dos Três, eles queriam marcar a distinção real e não apenas aparente das três hipóstases. Seu objetivo era se precaver contra o Sabelianismo (modalismo)²⁰⁷, o qual também é rechaçado por Basílio, na carta 236, por exemplo.²⁰⁸

Como se pode perceber, o homeousianismo era um terreno movediço, porque abrigava tanto os anti-sabelianos (mais próximos da ortodoxia), como também arianos e pneumatômacos disfarçados. Portanto, o *homeousios* não é totalmente condenável. É preciso distinguir quem é quem dentro dele.

Basílio combate os homeousianos pneumatômacos, mas não quer excluir da comunhão da Igreja os não pneumatômacos que também estão nesse grupo.²⁰⁹ Essa preocupação marca a estratégica argumentativa do *Tratado*, ou seja, a de não impor de modo direto a consubstancialidade do Espírito, mas afirmá-la indiretamente, mostrando sua equivalência com a homotimia do Espírito em relação ao Pai e ao Filho.

Desse modo, o autor defende a ortodoxia na polêmica com os pneumatômacos, mas sem perder os “anti-sabelianos”, os quais poderiam ficar excluídos, pois recusariam subscrever uma profissão de fé na *homoousia* nicena estrita por suspeitarem que ela poderia ter tons modalistas. A carta 9 de Basílio (dirigida a Máximo, o filósofo), por exemplo, atesta a sua tolerância com o grupo homeousiano não-pneumatômaco. Nela, ele relata que não impôs a esses uma adesão estrita a *homoousia* nicena para aceitá-los em sua igreja de Cesareia, mas os acolheu, sob a condição de que eles aceitassem o acréscimo “semelhante ao Pai em essência, *sem nenhuma diferença*”. Ele entende que essa fórmula seria suficiente para destacar a distinção das hipóstases, sem prejuízo da consubstancialidade, o que afastaria a tendência ariana de subordinação do Filho e do Espírito, sem excluir da igreja os anti-sabelianos.²¹⁰

²⁰⁷ Cf. PRUCHE, B. *Op. cit.* p. 93-104; Ver também GRIBOMONT, J. *Esotérisme et Tradicion dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile*. Neuchâtel: Éditions Delachaux et Niestlé: 1967, p. 26-29.

²⁰⁸ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres*. Paris: Belles Lettres, 1966, p. 47-55.

²⁰⁹ Cf. PRUCHE, B. *Op. cit.* p. 103: Basílio não quer perder os discípulos de Basílio de Ancira (morto em 362, sob a perseguição do imperador Juliano, o apóstata).

²¹⁰ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres*. Paris: Belles Lettres, 1957 p. 37-40. Outros exemplos da mesma atitude são a Carta 113 (aos padres de Tarso, em BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p. 16-17) e 114 (destinada

Este “silêncio” de Basílio sobre a afirmação direta da divindade do Espírito Santo acaba sendo reconhecido, pouco depois do *Tratado*, como uma atitude sábia, pois coincide com o silêncio do Concílio de Constantinopla (381) que, em sua adição ao formulário niceno, acrescenta apenas que o Espírito Santo “procede do Pai”, sem explicar de que modo se dá essa processão (diversamente do Filho, sobre o qual se explica que procede do Pai por geração), e que o Espírito é adorado e glorificado com o Pai e o Filho, sem declará-lo diretamente como consubstancial (como havia sido declarado acerca do Filho).²¹¹

Gribomont faz um apanhado de outros possíveis motivos²¹² concomitantes, aduzidos por outros autores, para esta “economia basílica”. Entre eles, constariam, por exemplo, a prudência política de Basílio frente à instabilidade eclesial da região (segundo Gregório de Nazianzo), ou ainda, a influência do pensamento de Orígenes e da experiência monástica²¹³ do bispo de Cesareia sobre seu pensamento, influência que moldaria nele uma consciência de que o progresso na verdade é lento, depende da purificação do olhar do coração e que o trabalho teológico é só uma propedêutica discreta às verdades profundas da fé (interpretação de Dörries²¹⁴).

Entretanto, o que mais no interessa aqui é o resultado produzido no *Tratado*, a partir desta ambiência polêmica e belicosa da Igreja à época, bem descrita no capítulo XXX, através da metáfora da batalha naval em meio a uma furiosa tempestade.

Consideramos que é possível distinguir, nesse eixo polêmico que compõe a estrutura do texto, um modo de compreensão da salvação que denota certa dimensão iniciática: não adianta ter uma inequívoca, irrefutável e precisa profissão de fé, se isso custar a unidade da Igreja. É provável, pelo modo como o bispo de Cesareia constrói a argumentação do *Tratado* (e manifesta em sua prática pastoral, expressa em suas cartas já citadas, e que aprofundaremos no terceiro capítulo), que ele tinha consciência de que, em meio à polêmica, é preciso morrer

a Ciríaco de Tarso: *id. ibid.*, p. 17-19), nas quais Basílio dá instruções em favor da unidade, orientando os padres e fiéis da igreja de Tarso a acolherem com caridade os homeosianos não-pneumatômacos. Conforme observa PRUCHE, *Op. cit.*, p. 104, um século e meio depois do período aqui abordado, Severo de Antioquia (*Liber Contra Impium Gramaticum*, III, 11) ainda louva Basílio por essa atitude de tolerância em favor dos anti-sabelianos e da unidade da Igreja.

²¹¹ Cf. PRUCHE, B. *Op. cit.* p. 94-95: Pruche destaca, aqui, que essa atitude de Basílio tem seu paralelo na atitude de Atanásio, no ano 359, que tolerou o homeosianismo de Basílio de Ancira (+362), como consta no Livro sobre os Sínodos de Atanásio.

²¹² Cf. GRIBOMONT, J. *Op. cit.*, p. 28.

²¹³ SCHNEIDER, T. (org.), *Manual de Dogmática* (vol. I), p. 449, também corrobora (ao menos parcialmente) a interpretação de Dörries (apresentada por Gribomont), no que diz respeito à influência da experiência monástica de Basílio sobre a sua economia do silêncio.

²¹⁴ Cf. DÖRRIES, H. *De Spiritu Sancto*, p. 121-128 e 156-161 *Apud*: GRIBOMONT, J. *Op. cit.*, p. 28, n. 29.

em certo sentido para deixar viver algo maior e melhor. Morrer em que sentido? O que deixar viver de maior e melhor?

Morrer no sentido de renunciar a uma vitória cabal na discussão,²¹⁵ abrir mão de uma proclamação direta e aberta de que o Espírito Santo é Deus, com o intuito de salvar o maior número possível de cristãos, não perdendo os homeousianos não-pneumatômacos. Esta morte abriria a possibilidade de uma vida nova e melhor para a Igreja, de mais paz e unidade e ela poderia, deste modo e por seu turno, oferecer mais vida aos homens, cumprindo sua missão de continuadora da obra salvífica Trinitária.

Além disso, conforme sublinha M. Tenace, a experiência do batismo, recebido por Basílio quando já adulto, deixou fortes traços (uma vez que, no batismo, a pessoa realmente se encontra com Deus Uno e Trino e, a partir desse encontro, ela não é mais a mesma) que influenciaram decisivamente a teologia do bispo de Cesareia, fazendo com que a referência ao batismo, no *Tratado*, tenha uma importância dogmática de primeira grandeza.²¹⁶

Considerando a forte experiência monástica de Basílio, mas sobretudo, sua decisiva experiência batismal, base do ser cristão, não deixa de ser interessante pensar que, acima da polêmica, nas entrelinhas da estratégia argumentativa do *Tratado* (só proclamar indiretamente a divindade do Espírito Santo, mediante a equivalência entre homotimia e homoousia), o bispo de Cesareia faz eco à teologia negativa, muito característica da patrologia grega, isto é, a teologia feita à partir do pressuposto de que podemos dizer muito mais o que Deus não é do que o que ele é.

Tal postura recoloca a sempre atual pergunta com a qual todo teólogo deveria se confrontar e que o situa, necessariamente, em atitude de humildade e reverência orante, frente ao mistério sobre o qual ele se debruça em sua pesquisa: quem é assim tão sábio para descrever com exatidão exaustiva aquilo que Deus é?

A humildade predispõe à escuta de outras perspectivas e ao aprendizado mútuo, ao invés das disputas estereis e batalhas fratricidas. Basílio tem plena consciência de que Deus, em seu mistério de Trindade, não é um objeto entre outros objetos do mundo que pode ser

²¹⁵ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *TES(P)*, cap. XV, nº 34, p. 128, onde Basílio critica os pneumatômacos “peritos em refutar [...], homens irritados, os quais, por causa do obscurecimento apaixonado da razão, nada poupam para se defenderem daqueles que os afligem”, nem mesmo as verdades mais essenciais da fé, rebaixando o Espírito Santo frente ao Pai e ao Filho, somente para vencer seus opositores na discussão.

²¹⁶ Cf. TENACE, M. *Op. cit.*, p. 113.

descrito, abarcado pela inteligência, mas é o próprio horizonte e a meta da existência humana, o qual só pode ser experimentado e acolhido na humildade da fé:

A superioridade de natureza do Espírito é cognoscível não apenas pelo fato de receber ele as mesmas denominações que o Pai e o Filho, mas ainda por ser igualmente tão difícil contemplá-lo. Efetivamente, tendo sido dito acerca do Pai que ele ultrapassa toda compreensão humana, e do Filho também a mesma coisa, o Senhor fala de maneira idêntica sobre o Espírito Santo. “Pai justo, diz-se, o mundo não te conheceu” (Jo 17, 25) [...] Aqui ele chama de mundo a todos os que se acham apegados à vida material e carnal, que só acreditam no que seus olhos veem, e por falta de fé na ressurreição de forma alguma hão de ver o Senhor com os olhos do coração. Ele se referiu ao Espírito nos mesmos termos: “O Espírito de verdade que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece. Vós o conheceis, porque permanece convosco” (Jo 14,17).²¹⁷

Por conseguinte, a reflexão basílica no *Tratado* nos propicia ver que, acima e além de toda a erudição teológica, é o reconhecimento humilde (proclamado na profissão de fé e na doxologia) da graça salvífica que nos foi dada no batismo (cap. XV) que nos faz entrar na profundidade do mistério de Deus e participar da sua vida. Esse modo de compreensão da salvação tem uma dimensão de iniciação: falamos do Pai, do Filho e do Espírito Santo no limite pobre que a linguagem humana pode alcançar, mas, ao fim do trabalho, morre o discurso, permanece a contemplação humilde da graça batismal, a graça geradora da vida nova em nós.

Tanto é assim que, conforme nos lembra o Padre capadócio, a palavra mais importante para nós não é a palavra que decide discussões e encerra polêmicas, mas sim, a palavra que nos doa uma vida nova e definitiva (a fórmula batismal e a respectiva profissão de fé), pois “se o batismo é para mim princípio [*arché*] de vida e o primeiro dos dias é o da regeneração, conseqüentemente, a palavra mais preciosa é a que foi proferida quando me foi conferida a graça da filiação adotiva.”²¹⁸

Portanto, o que está em jogo no *Tratado* não é a polêmica teológica pela polêmica, mas sim o reconhecimento ou negação da própria verdade de Deus Trindade, expressa na fé e *experimentada* por nós no batismo como verdade que salva.

²¹⁷ BASILIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XXII, n° 53, p. 154-155.

²¹⁸ BASILIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. X, n° 26, p. 119 [com alterações, segundo a tradução francesa de PRUCHE, B., p. 152].

Sendo assim, se o batismo está no centro da argumentação do *Tratado*, podemos afirmar que a noção de iniciação também o esteja, visto que o batismo é uma experiência de participação humana na morte e na vida de Cristo, pelo Espírito.

A compreensão da salvação como iniciação, auferida a partir desta análise do eixo polêmico do *Tratado*, denota uma compreensão de verdade que é muito mais do que “expressão precisa” da fé. Basílio compreendeu que é preciso, sim, expressar com justeza a Teologia,²¹⁹ mas sem, com isso, empobrecer a Economia,²²⁰ ao excluir muitos que estavam fundamentalmente de acordo com a Teologia, embora divergissem um pouco na expressão da mesma (os homeousianos não-pneumatômacos).

Noutras palavras, a estratégia de equivalência entre *homotimia* e *homoousia* do Espírito Santo, forjada em meio à ambiência polêmica do *Tratado*, defende a ortodoxia sem sacrificar a filantropia²²¹ divina, ou seja, o amor de Deus pelos homens.

Neste ponto, há uma importante confluência entre a teologia basiliiana e a metafísica do amor sobrenatural de Simone Weil, pois, tanto na estratégia argumentativa do *Tratado sobre o Espírito Santo* do bispo de Cesareia, quanto na filosofia weiliana da mediação, exprime-se uma convicção central da fé cristã, a saber, a de que existe uma estreita conexão entre profissão de fé trinitária e soteriologia: o Deus que é, em si mesmo, amor familiar, mistério de comunhão, deseja livremente incluir o ser humano nesta sua comunhão e age efetivamente para este fim, comprometendo-se até as últimas consequências, pela morte e ressurreição do Filho e pela ação do Espírito Santo, para isto.

Ora, se a verdade mais essencial do cristianismo é a convicção de que Deus é amor, ao acolhermos esta revelação, que é salvífica, nós, por nosso turno, precisamos testemunhar essa verdade, não aprofundando divisões e arraigando polêmicas, mas ao contrário, aceitando morrer para a pretensão egóica de vencer disputas a qualquer preço, como fez Basílio, a fim de ganhar o maior número possível para Cristo (1Cor 9,19).

Noutras palavras, vemos que, na dinâmica argumentativa do *Tratado sobre o Espírito Santo*, morre a vaidade para dar lugar à vida nova da comunhão fraterna, manifestação

²¹⁹ Compreensão da Trindade Imanente, no vocabulário comum à patrística.

²²⁰ A compreensão da Trindade Econômica, ou seja, a manifestação de Deus enquanto se autorevela e se autocomunica na história, promovendo assim a salvação humana.

²²¹ O termo “filantropia” aparece em BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XXVII, nº 66, p. 171, para falar do amor e da vontade salvífica de Deus em favor dos homens. A filantropia divina será apresentada, nas homilias VI-VIII e XIVb de Basílio, sob a imagem de Deus como o Evergeta Universal; imagem da qual falaremos bastante no tópico 3.2.

da filantropia divina. Essa dinâmica de morte e de vida nova só possível como um seguimento a Cristo servidor, pela graça do Espírito Santo (diria Basílio) ou ainda, como um agir amoroso decriativo, na expressão de Simone Weil.

Basílio expressa, sob a estratégia argumentativa do *Tratado*, a convicção de que não basta apenas não ser pneumatômaco para ser cristão em acordo com a ortodoxia nicena; é preciso ser pneumatóforo, ou seja, portador e transmissor, aos outros, da vida, que é o dom próprio do Espírito Santo, o Senhor²²² que dá vida, que “aperfeiçoa os outros, enquanto ele mesmo de nada carece. [Aquele que] não é um ser vivo que precise se refazer; ao contrário, é provedor (*choregón*) de vida.”²²³

Deste modo, reconhecer através da homotimia do Espírito a sua igual divindade com o Pai e o Filho implica também um compromisso de fazer da própria vida um hino de louvor ao Espírito da nossa filiação adotiva com Cristo, comprometendo-nos com o serviço fraterno.

Este é um modo de pensar (e viver) a salvação como iniciação, que se pode perceber a partir do modo como Basílio entende a verdade de fé e enfrenta a polêmica no *Tratado*; modo este que pode ser uma lição muito preciosa e atual do teólogo e bispo de Cesareia, num contexto contemporâneo de alta polarização, de intolerâncias as mais diversas e de manipulação maciça da informação, nas grandes mídias e redes sociais, em função de interesses de grupos específicos.

Vejamos agora como salvação e iniciação se relacionam no desenvolvimento dos temas da fé pelo *Tratado*.

2.2.2 – A salvação como iniciação no eixo doutrinal

Neste tópico, analisaremos os temas doutrinários relativos à salvação, verificando como eles se relacionam à noção de iniciação. Conforme já dissemos, nos concentraremos na terceira etapa da argumentação do *Tratado*, nos caps. XX – XXX, onde a defesa da *sintaxe* do

²²² Cf. BASILIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XXI, nº 52 os vários testemunhos das Escrituras que permitem dar ao Espírito Santo o título de Senhor.

²²³ BASILIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. IX, nº 22, p. 115.

Espírito (sua glorificação na mesma ordem de dignidade do Pai e do Filho) é especialmente desenvolvida a partir da obra salvífica do Espírito.

Neste bloco, Basílio defende a homotimia do Espírito como equivalente ao reconhecimento da sua divindade, a partir da ação do Espírito em favor do homem, que é uma ação de deificação.²²⁴ A lógica de fundo da argumentação é a seguinte: só quem é Deus pode deificar; o Espírito nos deifica no Batismo, logo, o Espírito Santo é Deus. Por isso o batismo está no centro da argumentação deste bloco, o que fica claro já no início dessa terceira etapa argumentativa, no nº 26 do capítulo X, citado logo acima, onde se afirma ser o batismo a *arché*, o princípio fundamental da vida. Essa é a razão pela qual a relação entre salvação e iniciação no *Tratado* sempre está ligada à questão do batismo.

A tipologia bíblica e sacramental: Podemos identificar um primeiro indicador importante desta relação no capítulo XIV, que discute a questão da tipologia bíblica e sacramental. Neste ponto, Basílio refuta os pneumatômacos sobre a questão do batismo em Moisés (1Cor 10, 2). Eles dizem que não se deve pôr o Espírito Santo junto com o Pai e o Filho justificando essa *sintaxe* a partir da fórmula batismal porque, por exemplo, conforme a passagem paulina citada, o povo, no êxodo, foi batizado em Moisés e acreditou nele (Ex 14, 31), e Moisés é apenas uma criatura.

Basílio, como outros Padres já haviam feito na esteira de São Paulo, responde ao sofisma pneumatômaco mostrando que o batismo em Moisés é *tipo* do batismo cristão. Assim ele define tipo: “o tipo revela através de uma imitação o que se espera; deixando entrever o futuro, com propriedade o indica”²²⁵. O tipo (batismo em Moisés, na nuvem e no mar) é a sombra ou imagem obscura da realidade plena da salvação, a qual será manifestada e realizada mais tarde no batismo em nome da Trindade.²²⁶ Assim, a sombra que é o tipo tem uma função de propedêutica à experiência salvífica, pois “a providência de Deus nos conduz até a plena luz da verdade, habituando aos poucos os nossos olhos, como se tivéssemos sido criados em meio a trevas.”²²⁷

Neste ponto, podemos ver como o tema da sombra e da iluminação, prefiguradas no Êxodo e vivenciadas no rito batismal cristão, fazem eco à mesma dinâmica de escuridão

²²⁴ Cf. n. 203: o Espírito Santo deve ser conglorificado com o Pai e o Filho porque só quem tem a mesma glória e dignidade de Deus é que pode introduzir a outros na participação da vida de Deus. Por essa capacidade de dar a vida, que é exclusiva de Deus, é possível constatar que o Espírito Santo é Deus com o Pai e o Filho e não da mesma ordem criatural que os anjos, por exemplo.

²²⁵ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XIV, nº 31, p. 124.

²²⁶ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XIV, nº 32, p. 125-126

²²⁷ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XIV, nº 33, p. 127.

inicial e subsequente iluminação da salvação, que é típica dos mistérios antigos (tópico 1.1.1, item nº4). A mesma dinâmica que é retratada na alegoria da caverna de Platão e que será retomada, muito tempo mais tarde (como já vimos na primeira parte deste capítulo), por Simone Weil no texto de *SG*.

Sombra e luz - a salvação como iluminação: Tipo e antítipo, sombra e iluminação/salvação (operada pelo encontro com Deus) são metáforas que pertencem à constelação semântica do tema da luz. Não há salvação sem o conhecimento experiencial do encontro com Deus, por meio de Jesus Cristo. Mas, como reconhecemos em Jesus a Imagem viva do Pai que nos transmite a salvação? Ou seja, como é possível encontrar-nos com Jesus e experimentar a sua salvação que foi outrora prefigurada nos tipos bíblicos? Isto só é possível graças ao Espírito Santo; Ele é a Luz na qual vemos a Cristo, no qual conhecemos o Pai que o enviou e experimentamos a salvação que vem da parte dele. Portanto, o Espírito Santo é a Luz do próprio Deus que torna possível nossa introdução no mistério de Cristo e realiza a nossa divinização, ou seja, nossa participação na vida Trinitária.²²⁸

A salvação como experiência (sympatheia): No caso de Basílio (e da patrística em geral), todos que serão batizados já conhecem, por meio do *kerigma*, o centro do mistério salvífico que é apresentado na narrativa da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Então, o que se dá no batismo não é em primeiro lugar um aprendizado, mas sim uma vivência, uma experiência pessoal de participação (*sympatheia*) no mistério salvador de Cristo.

Assim, aquilo que foi outrora prefigurado, como uma sombra, pelo antigo tipo bíblico do batismo em Moisés, é, à ocasião do batismo cristão, experimentado de modo pessoal pelo batizando.

Verificamos, aqui também, outro ponto de homologia estrutural com os antigos ritos de iniciação no que tange ao movimento de imitação em vista da participação: a ideia da tipologia bíblica como sombra dos bens futuros, vivenciados antecipadamente na celebração batismal, guarda alguma semelhança de estrutura com o tema iniciático da imitação do deus celebrado no rito místico (tal como ocorre com Deméter e Core no rito eleusino, por exemplo) para participar, de um certo modo antecipado, da sua experiência de vitória.

Mas, de novo, indicamos homologia e não identidade, pois entre as várias diferenças específicas do batismo cristão está a exigência fundamental de uma vida ética do batizado que deve ser totalmente diversa da vida anterior, no pecado. Coisa completamente

²²⁸ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*, nºs 23, 47, 64.

diversa da que ocorre nos ritos místéricos pagãos, nos quais o sujeito volta à sua vida comum após a experiência da iniciação, entendendo que a salvação estaria garantida tão somente pela participação no rito. Vejamos mais detalhes desse “distintivo ético” da experiência cristã da iniciação.

Salvação como morte e vida nova: No batismo, a morte e o renascimento, vivenciados no rito como participação na Páscoa de Jesus, significam também um compromisso do batizando de romper com seu modo de vida anterior, conforme vemos no cap. XV do *Tratado*. Este é certamente o tema mais importante que relaciona salvação e iniciação nessa obra do bispo de Cesareia: o tema da morte e da vida nova que recebemos em Cristo, pelo Espírito Santo, no batismo.

O seguimento a Cristo na imitação ética da sua vida é inseparável do batismo, pois o compromisso de seguimento se dá não por um voluntarismo humano, mas sim, em primeiríssimo lugar, como graça recebida da parte do próprio Deus, mediante o batismo:

O homem salvo, através da imitação de Cristo, recupera a primitiva adoção filial. É indispensável para uma vida perfeita a imitação de Cristo não somente nos exemplos de mansidão, humildade e paciência que deu durante a vida, mas ainda na morte [...] Como nos conformaremos com Cristo na morte? Por nosso sepultamento com ele pelo batismo. [...] A regeneração é o começo de segunda vida. Mas, no intuito de começar esta segunda vida, será necessário pôr termo à vida anterior. Assim [...] parece necessária uma espécie de morte entre as duas vidas, para terminar a anterior e iniciar a seguinte. Mas, que fazer para descer ao Hades? Imitar o sepultamento de Cristo por meio do batismo. O corpo dos batizados é de certo modo sepultado na água. O batismo simboliza, pois, o despojamento de obras carnavais.²²⁹

Assim, a salvação, entendida como nossa iniciação ao mistério de Cristo, tem duas dimensões inseparáveis, como as duas faces de uma só moeda: ela é, por um lado, graça divina (gratuita e imerecida por nós, mas concedida pelo amor de Deus) e, por outro, é um amor de resposta da nossa parte, um compromisso de seguimento a Cristo em seu modo de vida e consequente participação em sua missão salvadora.

Neste itinerário de passagem, isto é, morte à vida antiga e assunção da vida nova em Cristo pelo Espírito, é possível identificar outra semelhança estrutural entre salvação cristã e outras dinâmicas de iniciação. Trata-se do dado da irrepetibilidade da iniciação. Tal como nas

²²⁹ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XV, nº 35, p. 128-129.

iniciações pagãs, nos ritos de passagem das sociedades tradicionais, nos ritos modernos de iniciação social, também, no batismo cristão, o rito de passagem (a morte e o renascimento com Cristo pelo mergulho batismal) se dá uma única vez porque “conhecemos um só batismo salutífero; pois uma só é a morte relativamente ao mundo e uma só a ressurreição dos mortos, das quais o batismo é tipo.”²³⁰ O termo “tipo”, aqui, deve ser entendido no sentido apresentado mais acima, isto é, como experiência antecipada da plenitude futura. Assim, tal como o “batismo em Moisés, na nuvem e no mar” (cap. XIV do *Tratado*) era um “tipo” (imagem) da graça batismal futura, o batismo cristão, por sua vez, é “tipo” (antecipação) da nossa ressurreição em Cristo.

Nesta experiência antecipada²³¹ da salvação em Cristo, que é o batismo, a ação do Espírito Santo é decisiva. No batismo, somos iniciados a Cristo pelo Espírito, pois tal como a água está para a morte, o Espírito Santo está para a vida nova:

Assim se entende por que razão o Senhor, que nos concede a vida, estabeleceu conosco esta aliança no batismo, tipo da morte e da vida. A água é imagem da morte, e o Espírito nos dá o penhor, as primícias da vida... Por que a água se acha ligada ao Espírito? Porque o batismo tem dupla finalidade: eliminar o corpo de pecado (Rm 6, 6) a fim de não produzir mais frutos de morte (Rm 7,5) e fazer viver no Espírito, frutificar para a santidade (Rm 6,22). A água, com efeito, apresenta a imagem da morte, pois acolhe o corpo, à guisa de uma sepultura, enquanto o Espírito infunde a força vivificadora, renovando nossas almas...²³²

Morte e vida (as dimensões essenciais de qualquer dinâmica iniciática), água e Espírito Santo, estão intimamente vinculados na experiência batismal devido à ação salvífica do mesmo Espírito:

A morte se realiza na água, mas o Espírito nos transmite a vida. Em três imersões, e em igual número de invocações [epicleses], cumpre-se o grande mistério do batismo, para figurar o tipo da morte e iluminar os batizados pela transmissão da ciência de Deus. De fato, se existe uma graça na água, esta não provém da natureza da água, mas origina-se da presença do Espírito.²³³

²³⁰ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XV, nº 35, p. 129.

²³¹ Antecipada porque, ainda que a salvação experimentada no batismo seja atual e efetiva, ela tem uma reserva escatológica, ou seja, será plenamente experimentada no “século futuro”, conforme Basílio nos lembra no cap. XXVII, nº 66 do *TES*. Retomaremos este aspecto ao comentar o eixo pastoral do *Tratado*.

²³² BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XV, nº 35, p. 130.

²³³ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XV, nº 35, p. 130.

O tema do arcano: Salvação e iniciação se relacionam na vivência batismal também no tema do segredo, que é desenvolvido no capítulo XXVII do *Tratado*, a partir da famosa distinção entre kerigma e dogma,²³⁴ na qual se diz que enquanto o dogma é guardado em silêncio e segredo, a doutrina é proclamada publicamente. A interpretação desta distinção é muito polêmica entre os especialistas. Para o escopo do nosso trabalho, nos limitaremos a uma apresentação breve das grandes linhas desta polêmica, baseando-nos, para isso, na detalhada análise de Gribomont.²³⁵

Nosso objetivo, aqui, não é dizer se a distinção dogma x kerigma do *Tratado* depende ou não de Orígenes ou dos Mistérios pagãos, mas simplesmente, ver como o tema do segredo, que está no centro desta distinção, se relaciona com a salvação enquanto dinâmica de iniciação, ou seja, enquanto realidade que precisa ser vivida de modo pessoal pelo batizado como morte para um estado de vida velho e vida renovada em Cristo (conforme visto no tema anterior, acima). Mas, para cumprir este objetivo, é preciso, por um lado, considerar um pouco a relação de influência de Orígenes sobre Basílio e, por outro, ver como os especialistas identificaram, naquela distinção, um vocabulário semelhante ao dos Mistérios pagãos²³⁶, para então, ver a que se refere o segredo, no cap. XXVII do *Tratado*.

Tudo indica que o termo “em mistério”, que está logo no início do nº 66 do cap. XXVII, é uma referência implícita a 1Cor 2,7²³⁷. Este texto é muito utilizado nas obras de Orígenes, para o qual a sabedoria escondida em mistério se identifica com o sentido espiritual das Escrituras (por oposição ao sentido literal das mesmas) que seria acessível apenas para um grupo restrito, mediante um árduo estudo, mas não à massa dos batizados e que, por isso mesmo, só poderia ser compreendido “em segredo”, ou mais propriamente “em um mistério”, e não na proclamação pública da Igreja.²³⁸ Ora, visto que o alexandrino está concentrado no sentido profundo da Escritura, o qual está oculto ao vulgo, na sua perspectiva, a palavra que se oporia

²³⁴ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XXVII, nº 66, p. 168-171.

²³⁵ GRIBOMONT, J. *Op. cit.*, p. 49-53.

²³⁶ A propósito deste ponto, é significativo o título que GRIBOMONT, J. *Op. cit.*, p. 49, dá a esta parte do seu estudo: “*Terminologie mystérique*”, bem como seu primeiro parágrafo: “Basile, pourtant, spéculait complaisamment sur le secret dû aux réalités sacrées; il fait appel à la discipline de l’arcane entourant les rites du baptême et de l’eucharistie, au Saint des Saints réservé par Moïse au grand prêtre, *bien plus, à la discipline des mystères païens et à leurs initiations*”. [itálico nosso]

²³⁷ “Ensinamos uma coisa oculta em mistério: a sabedoria de Deus, aquela que ele projetou desde o princípio do mundo para nos levar à sua glória.”

²³⁸ Cf. GRIBOMONT, J. *Op. cit.*, p. 52-53.

a “kerigma” não seria dogma, mas sim, “estudo” ou “pesquisa”. Orígenes defende, portanto, uma *gnose* cristã.²³⁹

O texto da *Homilia V sobre os Números*, de Orígenes, construído a partir da metáfora do véu que esconde os objetos sagrados, versa sobre o tema do sentido espiritual da Escritura que é inacessível para uma fé sem cultura e sem estudos. Este texto inspirou a composição do cap. XXVII do *Tratado*.²⁴⁰ Entretanto, a preocupação de Basílio é diversa da de Orígenes. O alexandrino, na mencionada homilia, apenas usa o sentido mais profundo e oculto dos ritos litúrgicos (que será compreendido apenas por poucos iniciados) como mera analogia para destacar o que realmente lhe interessava, ou seja, o sentido espiritual e oculto da Escritura, alcançado por poucos estudiosos.

Já o bispo de Cesareia, ao contrário, tem como preocupação central, no argumento do cap. XXVII do *Tratado*, justamente as profundas verdades de fé que se vivencia na liturgia dos sacramentos e são transmitidas nas mistagogias (catequeses ligadas às celebrações batismais) sob o selo do arcano. Embora se inspire dos temas de Orígenes, Basílio criticou vigorosamente os excessos da *gnose* origeniana, eliminando os temas suspeitos e excessivamente filosóficos.²⁴¹

Mas então, já que tem a ver com os ritos litúrgicos, o tema do segredo no *Tratado* é compreendido do mesmo modo que nos Mistérios pagãos?

Gribomont faz um apanhado geral das respostas a esta questão, dadas por outros especialistas,²⁴² antes de apresentar sua própria posição: Florensky afirma que o tema do segredo, no capítulo XXVII do *Tratado*, está relacionado aos ritos litúrgicos, porque a lista de ritos litúrgicos do n° 66 do *Tratado* segue imediatamente à expressão “verdades transmitidas em mistério”. Esta exegese de Florensky sugere que Basílio interpretaria o arcano dos sacramentos à luz de uma analogia com o arcano nos mistérios pagãos (do mesmo modo que Clemente de Alexandria, predecessor de Basílio e Atanásio na escola teológica de Alexandria, já havia feito, em seu *Protréptico aos Gregos*²⁴³, mais de um século antes).

²³⁹ Cf. GRIBOMONT, J. *Op. cit.*, p. 50.

²⁴⁰ Cf. GRIBOMONT, J. *Op. cit.*, p. 49-50.

²⁴¹ Cf. GRIBOMONT, J. *Op. cit.*, p. 51. Um exemplo claro do distanciamento crítico de Basílio em relação a Orígenes está em no parágrafo 73 do Tratado sobre o Espírito Santo (BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*, cap. XXIX, n° 73, p. 178), no qual Basílio reconhece que Orígenes não tinha uma noção ortodoxa sobre o Espírito Santo, mas, no entanto, foi induzido, algumas vezes, a afirmar a divindade do Espírito, devido à força da tradição.

²⁴² Cf. GRIBOMONT, J. *Op. cit.*, p. 52.

²⁴³ Cf. n 8 do capítulo I (citando o *Protréptico aos Gregos* de Clemente).

Já Amand de Mendieta recusa completamente a interpretação de Florensky, afirmando que a ausência do artigo definido (ou seja, o que aparece no texto é “em mistério” e não “nos mistérios”) interdita este tipo de interpretação. Já Pruche²⁴⁴ e Dörries sustentam que o “em mistério” do nº 66 deve ser interpretado simplesmente como “em segredo” e, portanto, nada tem a ver com os mistérios pagãos.

A resposta equilibrada do próprio Gribomont, após esse levantamento, é de que não é possível determinar um sentido preciso e único visado por Basílio no cap. XXVII, mas que, ainda que não se possa dizer, com Florensky, que há uma identidade entre os termos “em mistério”, “segredo” e “liturgia” no *Tratado* (o que colocaria o rito cristão em uma possível relação de analogia com os mistérios pagãos), por outro lado, dizer, com Pruche e Dörries (e Amand de Mendieta), que “em mistério” significa simplesmente “sob sigilo” é uma excessiva simplificação do texto basiliano. Em suma, Basílio quer mostrar que há uma sabedoria divina escondida do mundo, mas que se encontra inscrita na realidade da Igreja.²⁴⁵

Assim, à luz do estudo de Gribomont, podemos situar Basílio numa posição mediana, diversa dos dois extremos: o extremo do intelectualismo da gnose de Orígenes (centrado num conhecimento superior da Escritura que garantiria a salvação) de um lado e, no lado oposto, o extremo do ritualismo mágico dos mistérios pagãos (centrados exclusivamente na vivência do rito para a garantia da salvação).

Não é apenas o conhecimento dos temas da fé que salva e tampouco apenas o ser batizado. A salvação vem pelo reconhecimento da vontade salvífica divina, escondida do mundo e conservada na Igreja, e a adesão a esta salvação, acolhida como graça no batismo e vivida concretamente, pelo batizado, como auto-oferta aos irmãos.

Neste sentido, a própria vida do batizado, que acolhe e compreende o anúncio da fé, adere e celebra a fé no sacramento e a testemunha no seguimento a Cristo, pelo Espírito do mesmo Cristo que recebeu no batismo, é expressão do mistério salvador do Pai, o segredo escondido do mundo.

²⁴⁴ Para Pruche, além do texto de Gribomont, ver também PRUCHE, B., *Op. cit.*, p. 89-92: Pruche concorda com Dörries que se deva ler o “em mistério” do nº 66 do *Tratado* tão somente como um sinônimo de “em segredo”, entretanto, ele discorda de Dörries quanto ao grupo que tem acesso ao segredo. Para Dörries, quem conhece o segredo é o grupo restrito dos monges por oposição à massa dos batizados; já para Pruche, o segredo é conhecido por todos os batizados (que têm pleno acesso e conhecimento dos ritos batismais e eucarísticos) e oculto aos catecúmenos e, sobretudo, aos pagãos (que são os não-iniciados, os de fora da igreja).

²⁴⁵ Cf. GRIBOMONT, J. *Op. cit.*, p. 53.

Portanto, dogma e kerigma não estão em relação de oposição no capítulo XXVII do *Tratado*, mas em sinergia: o que é vivido no recolhimento do sacramento deve ser manifestado na proclamação pública da fé e, reciprocamente, o que é proclamado no kerigma deve corresponder, na vida dos membros da Igreja, à graça salvadora recebida no batismo.

2.2.3 – A salvação como iniciação no eixo pastoral

O *Tratado sobre o Espírito Santo* nasce de uma motivação primeiramente pastoral. Basta lembrar que ele é endereçado ao bispo Anfilóquio de Icônio (diocese sufragânea de Cesareia), discípulo de Basílio, que pede um ensinamento seguro sobre a questão da doxologia correta a utilizar em relação ao Espírito Santo, questão na qual está implícito o pedido de um ensinamento seguro no que tange à compreensão ortodoxa sobre a natureza do Espírito.²⁴⁶

Por trás do pedido de Anfilóquio, está a preocupação sobre como lidar com a polêmica das interpretações conflitantes na recepção de Niceia, as quais estão provocando um grandes divisões na Igreja, conforme vemos no panorama descrito pela metáfora da batalha naval em mar tempestuoso, do cap. XXX.²⁴⁷

Portanto, o *Tratado* não é um exercício teológico especulativo descomprometido da realidade, mas, ao contrário, é gestado na urgência de uma grave questão pastoral. Assim, todo alto desenvolvimento doutrinário que nele aparece reflete a preocupação pastoral de fundo que motivou sua produção.

Um exemplo do entrelaçamento entre o aspecto doutrinal e o pastoral no *Tratado* pode ser visto no cap. XXVI, no qual o argumento para defender a homotimia do Espírito é a apresentação da sua ação econômica, ou seja, a demonstração de que ele é inseparável do Pai e do Filho a partir das obras que realiza, desde a criação do mundo²⁴⁸ até a consumação escatológica da salvação²⁴⁹, na qual se revelará que o próprio Espírito Santo é prêmio dos justos: “Como, então, pensar que sem o Espírito Santo se realizará o juízo, se a Palavra de Deus mostra ser ele o prêmio dos justos, quando se trocarem as arras pela plenitude...?”²⁵⁰

²⁴⁶ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. I, nº 1-3, p. 89-91.

²⁴⁷ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XXX, nº 76-79, p. 182-187.

²⁴⁸ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XVI, nº 38, p. 133-134.

²⁴⁹ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XVI, nº 40, p. 137-138.

²⁵⁰ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XVI, nº 40, p. 138. Sobre o tema do Espírito Santo como prêmio final, ver mais no tópico 2.2.5 deste capítulo.

Se lermos esse capítulo XVI, em seu nº 38, pensando não apenas nos coros dos anjos (assunto imediato deste número), mas tendo em mente também a terrível divisão da Igreja, descrita no capítulo XXX, e a urgência de pôr fim a essa luta, podemos perceber que a questão do capítulo XVI não é apenas doutrinária, mas reflete uma preocupação pastoral que é vital: qual é o critério, qual é a luz para se discernir as coisas em meio ao caos, para restaurar a unidade perdida da Igreja?

A resposta de Basílio é clara. Não há unidade possível sem o Espírito (o maestro que unifica a sinfonia da diversidade da Igreja); não há visão possível e discernimento correto algum sem a luz, que é o Espírito Santo:

Com efeito, se à noite apagas a luz em tua casa, os olhos ficam em trevas, as forças paralisam-se, *os valores tornam-se irreconhecíveis; sem que se perceba, pisam-se tanto o ouro quanto o ferro.* De igual forma, espiritualmente não é possível sem o Espírito manter uma vida conforme as leis; tampouco estando ausente o comandante, se conserva a boa ordem no exército, ou o coro, privado da direção do corifeu, o acordo harmonioso.²⁵¹

O tema do Espírito Santo como a luz de Deus que nos permite ver e discernir corretamente as coisas nos remete ao tema da diafania²⁵² (transparência ou translucidez) dos batizados, que aparece nos capítulos IX e XXI e é outra belíssima reflexão doutrinal com forte implicação pastoral.

No tema da diafania dos batizados, podemos também identificar a relação de homologia estrutural entre salvação cristã e dinâmicas de iniciação, na medida em que, em seu desenvolvimento, aparece um dos motivos centrais onde o cristianismo tem proximidade aos cultos de mistério: a feliz visão do divino que promove a divinização do iniciado, a sua participação na intimidade de Deus. Vejamos ponto a ponto:

²⁵¹ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XVI, nº 38, p. 135. [itálico nosso]

²⁵² A propriedade dos corpos que deixam passar a luz é denominada, em física, como diafaneidade; “diafania” pertence ao mesmo campo semântico, embora tenha outro significado: quadro de cores, sobre papel transparente ou vidro, cuja observação se faz por transparência (cf. DIAFANIA. In: *Michaelis - Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=diafania>. Acessado em Janeiro de 2017.). Entretanto, o uso do termo “diafania” como sinônimo de “transparência” ou “translucidez” aparece, em sentido teológico, em: BINGEMER, M. C. L. *Entre a epifania e a diafania*. Disponível em: <https://domtotal.com/artigo/3321/12/01/entre-a-epifania-e-a-diafania/>. Acessado em Janeiro de 2017. Baseados neste uso teológico, preferimos o termo “diafania”, ao invés de “diafaneidade”, para falar da presença do Espírito Santo que brilha através da vida dos batizados.

O Espírito Santo, o Paráclito, é aquele que, como o sol, nos permite ver. Mas, como ele é o esplendor da própria divindade, a visão proporcionada por Ele não é das meras coisas materiais, mas Nele, nos é dado contemplar o próprio mistério da Trindade Santa:

O Paráclito, porém, como um sol, haverá de penetrar nos teus olhos purificados, e mostrar-te em si a Imagem do ser Invisível [o Filho]. Na feliz contemplação da Imagem, verás a inefável beleza do modelo original (arquetipo) [o Pai].²⁵³

Essa contemplação transforma aqueles que são purificados e iluminados pelo Espírito (no batismo) e performa a Igreja, comunidade dos redimidos, visto que, “por meio dele, elevam-se os corações, os fracos são conduzidos pela mão, os que progridem chegam à perfeição.”²⁵⁴ Aquele que é iluminado pelo Espírito Santo deixa transparecer a luz do mesmo Espírito,

“assemelha-se a Moisés, cuja face resplandecia diante da manifestação de Deus... se alguém fixa intensamente o olhar no Espírito, a glória deste o transforma em algo de mais resplandecente... Nisto consiste ser transfigurado pela glória do Espírito em sua própria glória (Ex 34, 34)”²⁵⁵

A transfiguração dos batizados pela iluminação do Espírito é tão profunda que, tendo contemplado, através dela, o próprio mistério de Deus Trindade, o cristão torna-se, de maneira surpreendente, templo do próprio Deus, inabitado pelo seu Espírito.²⁵⁶ Assim, o batizado transforma-se numa diafania destinada a refletir, manifestar no mundo a presença de Deus:

Ele [o Espírito Santo] é que, iluminando os que se purificaram de toda mácula, transforma-os em espirituais, através da comunhão com ele. E como os corpos claros e diáfanos, atingidos por um raio luminoso, tornam-se brilhantes e emitem outro fulgor, assim as almas portadoras do Espírito, iluminadas por ele, tornam-se elas também espirituais e *propagam a graça*. Daí as consequências: a previsão do futuro, a inteligência dos mistérios, a percepção das coisas ocultas, a distribuição dos carismas, a cidadania celeste, o canto em

²⁵³ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. IX, nº 23, p. 116.

²⁵⁴ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. IX, nº 23, p. 116.

²⁵⁵ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XXI, nº 52, p. 154.

²⁵⁶ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XXI, nº 52, p. 154: “Não te perturbes, ó homem, com a palavra do Apóstolo: ‘Sois o templo de Deus e o Espírito de Deus habita em vós’ (1Cor 3, 16)”.

coro com os anjos, a alegria interminável, *a habitação junto de Deus, a semelhança com Deus, enfim o anelo supremo: tornar-se Deus.*²⁵⁷

Propagar a graça significa transmitir a outros a mesma iluminação, os frutos de vida que o batizado recebeu do Pai, pelo Filho, no Espírito; noutras palavras, a graça da salvação é inseparável da missão de ser portador da salvação.

Portanto, o tema da diafania implica, necessariamente, o tema da diaconia; é também nesse sentido que o batizado é deificado, ou seja, não apenas porque se assemelha a Deus e participa da vida deste pela graça da salvação, mas também porque se torna semelhante a Deus no caminho da vida. Noutras palavras, o batizado é deificado, na medida em que, propagando a graça, mediante a diaconia, ele se torna, para o mundo, imagem de Cristo.

Deste modo, a semelhança divina, recebida primeiro como graça, no batismo, é manifestada, a seguir, como amor de resposta a Deus, na diaconia, em vista do qual os carismas são distribuídos na Igreja pelo Espírito:

Se Deus distribui ações e operações, e o Senhor dispõe sobre ministérios, o Espírito Santo está também presente, repartindo carismas como lhe apraz, de acordo com a dignidade de cada um.²⁵⁸

2.2.4 – O Espírito Santo: nosso mistagogo na Páscoa de Cristo

O Espírito Santo, como a Luz divina na qual nos é dado contemplar o mistério de Deus Uno e Trino²⁵⁹, como aquele que nos faz participar da vida trinitária, e por fim, como aquele que nos transforma em diafania da salvação divina para o mundo é, portanto, nosso grande mistagogo no mistério da salvação.

A necessária mediação Trinitária na compreensão da salvação é um dos pontos que mais aproxima Basílio e Simone Weil.

²⁵⁷ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. IX, nº 23, p. 116 [itálicos nossos].

²⁵⁸ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XVI, nº 37, p. 132.

²⁵⁹ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XVIII, nº 47, p. 145: “Quando através de uma potência iluminadora, fixamos o olhar na beleza da Imagem do Deus invisível [o Filho], e por meio dela, nos elevamos à visão belíssima do arquétipo [o Pai], está de modo inseparável presente o Espírito do conhecimento, oferecendo em si a força para se contemplar a Imagem àqueles que gostam de ver a Verdade. Não faz a demonstração de fora, mas fá-la [*sic*] reconhecível em si mesmo.”

Basílio nos ensina que só o Espírito Santo pode nos unir a Deus, ou seja, só ele pode santificar porque participa (de modo inefável) da natureza do Pai e do Filho; ele

provém de Deus; não da mesma forma como todas as coisas são de Deus, mas enquanto ele procede de Deus; não por geração como o Filho, mas como Espírito da boca de Deus... Espírito [aqui] designa uma essência viva, senhora da santificação. Certamente, daí se deduz intimidade, mas sua maneira de existir permanece inefável. Ele é denominado também “Espírito de Cristo”, a este intimamente unido por natureza.²⁶⁰

Do modo análogo, Simone Weil afirma que só o Espírito Santo, porque é o amor que liga o Pai e o Filho, pode mantê-los unidos na distância infinita da cruz²⁶¹ e, por esta mesma razão, pode unir cada ser humano ao Pai e ao Filho, cobrindo a distância infinita que há entre o criador e a criatura (distância marcada pela experiência do *malheur* e do pecado).

Outro ponto em comum entre os dois autores, que é a causa dessa nossa união com Deus, é a afirmação de que o Espírito é aquele que nos faz morrer com Cristo e aquele que nos faz reviver com ele; noutras palavras e seguindo as categorias de análise escolhidas para nossa pesquisa, o Espírito Santo, nosso mistagogo, à medida que no introduz no mistério da salvação, nos revela que salvação significa participação na Páscoa de Jesus.

Pondo em paralelo as reflexões do bispo de Cesareia e da filósofa francesa, podemos dizer que o Espírito Santo nos faz morrer com Cristo, no batismo e no respectivo compromisso ético de despojar-nos da vida velha, das obras carnis²⁶² (Basílio), porque ele é a presença divina de decriação²⁶³, aquela decisão e o respectivo movimento de autoesvaziamento amoroso e voluntário em nós (Simone Weil).

Do mesmo modo, o Espírito nos faz viver com Cristo no batismo porque, como diz Basílio, ele nos transforma em habitação do próprio Deus e difusores da sua graça no mundo²⁶⁴. Isso é o mesmo que Simone Weil quer expressar quando afirma que, pelo processo do enraizamento que é complementar à decriação, consentimos em ser passagem ininterrupta do amor de Deus²⁶⁵ para o mundo, de modo que, assim, somos incumbidos de acabar a criação²⁶⁶.

²⁶⁰ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XVIII, nº46, p. 144.

²⁶¹ Cf. n. 177 e 178 (ambas citando WEIL. *IPC*, p. 166).

²⁶² Cf. n. 229.

²⁶³ Cf. n. 137 e 24.

²⁶⁴ Cf. n. 257.

²⁶⁵ Cf. n. 136 (citando WEIL. *IPC*, p. 167).

²⁶⁶ Cf. n. 29.

Como podemos ver, morte e vida são dimensões inseparáveis da experiência cristã de Deus e quem nos conduz na passagem de uma à outra com Cristo é o Espírito Santo. Por isso, outro traço comum a nossos autores é identificação da morte e da nudez como símbolo da salvação humana, a qual é, primeiramente, graça divina de participar do mistério pascal de Cristo e, depois, empenho de resposta pessoal, de desapego de si para servir por amor, a exemplo de Cristo.

Weil destaca a primazia da graça divina para que o ser humano consiga perfazer esse caminho pascal: “Se a justiça exige que durante essa vida estejamos nus e mortos, é evidente que ela é uma coisa impossível à natureza humana, [é] sobrenatural”²⁶⁷.

Já Basílio, destaca como essa graça salvadora de se despir das obras carnis, de morrer para a vida de pecado, nos é concedida no batismo:

O corpo dos batizados é de certo modo sepultado na água. O batismo simboliza, pois, o despojamento de obras carnis, segundo a palavra do Apóstolo: ‘Nele fostes circuncidados, por uma circuncisão não feita por mão de homem, mas pelo despojamento do corpo carnal: essa é a circuncisão de Cristo. Fostes sepultados com ele no batismo’ (Col 2, 11-12).²⁶⁸

Mas, como veremos a seguir, o Espírito Santo não é apenas o mistagogo, nosso acompanhante e introdutor no mistério da vida divina.

2.2.5 – O Espírito Santo: prêmio definitivo do Cristão

A salvação prefigurada nos antigos tipos bíblicos, concedida como semente no batismo e desdobrada na vida do cristão como compromisso de amor e serviço, tende a uma consumação definitiva. Não é apenas para este mundo que cremos em Cristo. A esperança cristã tem como meta a nossa participação na ressurreição de Cristo após a morte. Como nos lembra São Paulo, “se não há ressurreição de mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a vossa fé” (1Cor 15, 13-14).

²⁶⁷ Cf. a citação completa na n. 7.

²⁶⁸ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XV, nº 35, p. 129.

Retomando a metáfora do Paráclito como o sol²⁶⁹, a feliz visão da Trindade²⁷⁰ que começa no Batismo, mas que se dá por entre as brumas da fé enquanto caminhamos nesse mundo, há de ser uma visão completa e sem obstáculos na eternidade.

Neste ponto, identifica-se outra homologia estrutural importante entre os Mistérios Pagãos e a iniciação cristã: a experiência mística é um lampejo (visão rápida e antecipada, uma promessa vivenciada no rito) da salvação futura que introduz o iniciado na intimidade divina já agora, mas que ainda não é total; ela tende para uma plenitude que será fruída por ele no pós-morte. De modo análogo, na estrutura da iniciação cristã, aquilo que o Espírito Santo já realiza em nós através do batismo tende para um coroamento de completude definitiva, conforme nos ensina Basílio:

Por meio do Espírito Santo realiza-se a restauração do paraíso, a subida ao reino dos céus, o retorno à adoção filial. É ele quem nos dá a ousadia de chamar a Deus de Pai, possibilita-nos participar da graça de Cristo, ter o nome de filhos da luz, partilhar a glória eterna, em uma palavra, recebermos a plenitude da bênção, neste século e no século futuro, e como em espelho contemplar, desde já presente, a graça dos bens que nos estão reservados, conforme as promessas, e cuja fruição aguardamos pela fé. Se, porém, as arras são tais, o que será o dom completo? E se as primícias são tão grandes, que será a plenitude integral?²⁷¹

Como denota esse belo trecho do *Tratado*, a nossa união íntima com Deus, resultante da participação na filiação de Cristo, começa, conserva-se e se consuma por meio do Espírito Santo, o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos e que habita em nós (cf. Rm 8, 11). Por isso, fica evidente que o Espírito Santo não é apenas o mistagogo, o acompanhante que nos introduz no mistério pascal de Cristo, mas que ele é, ao mesmo tempo e sobretudo, o prêmio definitivo do cristão, visto que “a familiaridade com Deus se mantém por obra do Espírito Santo, pois ‘enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: Abba, Pai!’ (Gl 4, 6)”²⁷².

Vivemos ainda no tempo da promessa e das arras,²⁷³ e é por esta razão que “a experiência e a exata compreensão do que ele [o Espírito Santo] é nos são reservadas para o

²⁶⁹ Cf. n. 253.

²⁷⁰ Ou seja, contemplar a beleza do Pai no Filho glorificado, através da luz do Espírito Santo e participar, desse modo, da sua vida.

²⁷¹ BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XV, nº 36, p. 130-131.

²⁷² BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*. Cap. XIX, nº 49, p. 148.

²⁷³ Cf. n. 271.

século vindouro, uma vez que, ultrapassado o tempo no qual vemos a verdade através de um espelho e de modo confuso, seremos julgados dignos da contemplação face a face”²⁷⁴.

O padre Congar retoma essa intuição, presente em Basílio e em diversos outros Padres²⁷⁵, de que o Espírito Santo é o prêmio prometido ao cristão ao afirmar que

Não possuímos o Espírito somente como penhor, prestação ou primícias, mas ele é “o Prometido” (Lc 24, 49; At 1, 4; 2, 33; Gl 3, 14; Ef 1, 13). Ele está sempre na frente e chama... Ele é a atração que exerce sobre nós a herança escatológica do Reino. “Venha o teu Reino!”: em Lc 11, 2 no lugar dessas palavras alguns manuscritos trazem: “Vosso Espírito venha sobre nós e nos purifique!”, e tal recensão foi acolhida por muitos Padres. O Espírito também impulsiona para frente a causa do Evangelho. Ele suscita as grandes iniciativas inovadoras, missões, ordens religiosas novas, grandes obras do pensamento. Ele inspira as reformas necessárias e sabe preservá-las das meras manipulações externas para fazer prevalecer uma conformidade com o espírito de Jesus.²⁷⁶

Portanto, conforme podemos perceber na última parte da citação de Congar, há uma tensão entre o tempo do penhor e o da posse escatológica definitiva do Espírito Santo; uma tensão provocada pelo próprio Espírito que “chama” para aquela plenitude final. O objeto do nosso terceiro capítulo será um olhar sobre o modo como somos chamados a viver, impulsionados pelo Espírito Santo, este tempo entre a promessa, suas primícias e sua consumação, ou seja, o tempo presente.

Veremos, então, a práxis cristã, tal como a conceberam e viveram nossos dois autores de referência e como as suas intuições podem inspirar nossa práxis cristã hoje. Se neste capítulo II a ênfase foi a salvação pensada como iniciação, a partir do seu fundamento trinitário, a do capítulo III será a salvação como iniciação experimentada na prática, estruturada como seguimento kenótico a Cristo pela graça do Espírito Santo.

Para tanto, nos deteremos na práxis expressa por Basílio em quatro de suas homilias de cunho mais social, nas suas regras monásticas (as Regras Maiores e as Regras Menores) e

²⁷⁴ “L’expérience et l’exacte compréhension de ce qu’il [l’Esprit Saint] est nous sont réservées pour le siècle à venir, lorsque, franchi le temps où l’on voit la vérité à travers un miroir et de façon confuse, nous serons jugés dignes de la contemplation face à face.” BASÍLIO DE CESAREIA. *Contre Eunome suivi de Eunome, Apologie* (Tome II). Paris: CERF, 1983, livre III, p. 175.

²⁷⁵ GREGÓRIO DE NISSA. *De orat. Dom.* 3 (PG 44, 1157); TERTULIANO. *AD Marcionem* IV, 26; EVÁGRIO. *Tratado da oração*, 58; MÁXIMO, O CONFESSOR (PG 90, 884 B) *Apud*: CONGAR, Y. *Creio no Espírito Santo: “Ele é o Senhor e dá a vida”*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 85, n.24.

²⁷⁶ CONGAR, Y. *Creio no Espírito Santo: “Ele é o Senhor e dá a vida”*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 84-85.

em suas cartas pastorais, nas quais temos detalhes de sua obra caritativa e espiritual e de seu relacionamento com as outras sedes episcopais de seu tempo (a política ecumênica do bispo de Cesareia).

No que tange à Simone Weil, concentrar-nos-emos, sobretudo no seu *L'Enracinement*, obra em que ela versa sobre as condições concretas e os princípios que devem guiar a reconstrução da Europa pós Segunda Grande Guerra. Neste volume encontra-se a aplicação do princípio do enraizamento, aquele modo de colaboração com Deus, acabando a criação, que é próprio daqueles que passaram pela morte de si, encontraram-se com Deus e podem, por isso, ver o mundo e atuar nele à luz da mediação divina.²⁷⁷

²⁷⁷ Cf. n. 29.

CAP. III – A SALVAÇÃO VIVIDA COMO INICIAÇÃO: PRÁXIS DO SEGUIMENTO KENÓTICO

O fluxo lógico que será seguido, ao longo deste capítulo, demonstrará como o pensamento da práxis em Simone Weil e Basílio de Cesareia, nossos autores de referência, se constrói (respeitando a especificidade do contexto de cada um deles) com o objetivo de promover a transformação da sociedade e da política e como essa transformação é, ao mesmo tempo, um fruto (graça) e uma obra (tarefa) do seguimento kenótico a Cristo, através da mediação inspiradora e energia potencializadora do Espírito Santo.

Para tanto, as referências textuais principais desta parte são o *Enraizamento*, para Simone Weil, e as homilias VI, VII, VIII e XIVb (todas de cunho mais social) de Basílio.

3.1 – Simone Weil: *O Enraizamento* e a nova sociedade

No início do segundo capítulo, quando falávamos das imagens do justo crucificado, da nudez e morte como símbolos da salvação, as quais Simone Weil toma de empréstimo a Platão e reinterpreta, citamos um texto de *SG*. Mas, como em toda dinâmica de iniciação, o tema da morte reivindica o da nova vida, que se constitui como o evento de um novo nascimento, como o complementar necessário da morte, o qual completa o processo iniciático. Tal complementaridade fica bem clara no texto, quando se diz que

após ter arrancado a alma do corpo, depois de ter atravessado a morte para ir a Deus, o santo deve, em certo sentido, se encarnar em seu próprio corpo a fim de espalhar sobre o mundo, sobre esta vida, o reflexo da luz sobrenatural... A fim de fazer dessa vida e desse mundo uma realidade, pois, até aqui, eles não passam de sonhos. Ele é incumbido assim de acabar a criação. O perfeito imitador de Deus inicialmente se desencarna depois se encarna.¹

Mas as reflexões dos textos de Marselha de 1942, tal como essa que aparece na citação acima, são aprofundadas nos textos sociopolíticos de Londres, um ano mais tarde. Nos

¹ WEIL. *SG*, p. 106 (cf. texto original na n. 29, cap. II).

textos do período londrino, ao tema do novo nascimento individual (típico de *SG e IPC*), corresponderá o tema coletivo da necessidade de promover o nascimento de nova sociedade.

O texto mais característico desta proposta de construir uma sociedade nova é o *Enraizamento*.² Por esta razão, ele será, junto com os demais escritos de Londres, nossa principal referência de trabalho nesta parte do nosso estudo, que se dedica à práxis cristã como seguimento kenótico a Cristo, pois, conforme mostraremos mais abaixo, assim como ocorre no tema metafísico do novo nascimento individual, a nova sociedade³ só pode nascer, ou seja, ser construída coletivamente, mediante uma organização social e política que reflita, nas estruturas e instituições, o modelo do consentimento amoroso ao bem, que é, por si mesmo, ato de esvaziamento, desapego e auto-oferta.

O contexto do *Enraizamento* é o seguimento: o governo francês, exilado em Londres após a ocupação alemã da França, encarregou Simone Weil da tarefa de redatora, a fim de organizar os diversos documentos vindos da França e enviados da parte dos grupos de resistência, com as inúmeras sugestões para a organização da nova estrutura de governo do país, pós-guerra. Weil, não se contentando com a tarefa que recebera, vai muito além de organizar sugestões; ela vai construir toda uma reflexão sobre as raízes culturais mais antigas (na segunda metade da Renascença) da onda totalitária que varreu a Europa desde o fim do séc. XIX, sobre os princípios que devem reger a reconstrução do país pós-guerra, a fim de evitar o perigo do retorno posterior do totalitarismo, e vai sistematizar a apresentação da justificativa antropológica mais profunda de tais princípios (não por acaso, o texto se inicia com a descrição das necessidades da alma) e propor meios gerais de aplicação destes princípios. Nisto consiste, basicamente, o texto do *Enraizamento*.⁴

A importância que a própria autora atribui a este texto, incompleto com sua morte precoce, pode ser vista em uma carta que ela escreve a seus pais, datada de 22 maio de 1943 (portanto, aproximadamente três meses antes de sua morte), na qual ela mesma o denomina

² As citações ao texto serão tiradas da edição brasileira, que citamos como *E(P)*, sempre cotejada com a edição das obras completas: WEIL, S. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard (tome V, vol. 2), 2013.

³ A consciência sobre a necessidade de invenção em Simone Weil, necessidade de criação do novo, guarda relação com o pensamento de Henri Bergson em sua obra *A Evolução Criadora*. Ainda que nossa autora faça duras críticas a Bergson (por uma defesa, segundo ela, errônea do cristianismo, ao apresentá-lo como uma espécie de panaceia ou “Pílula Pink” para o mundo (cf. WEIL. *E(P)*, p. 225-226)), ela compartilha com ele a convicção de que a criação precisa ser acabada por um esforço humano de invenção. Ver mais sobre o princípio weiliano da invenção nas n. 71-72 do presente capítulo.

⁴ Cf. MARCHETTI, A. “Mecanisme indirect d’un crime” – Réflexions de Simone Weil sur la guerre et la paix, p. 416-417. In: TEGA, W. et al. (dir.). *La philosophie et la paix – Actes du XXVIII^e Congrès International de l’Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Università degli Studi di Bologna: 29 août - 2 septembre 2000). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. Ver também, GABELLIERI. *Être et Don*, p. 464-468.

como sendo sua segunda “grande obra”.⁵ A que seria sua primeira grande obra (a única outra à qual ela vai se referir nestes termos), datada de 1934, é *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social*.⁶ Na mesma carta, nossa autora diz ainda a seus pais que o caráter desta “segunda grande obra” é puramente especulativo, mostrando, expressamente, o desejo de um pensamento, que já atingiu a maturidade, de oferecer uma obra de reflexão mais sistemática sobre os temas políticos mais relevantes que sacodem o seu tempo.⁷

Ora, ambos os textos, como sugere o título da obra de 1934, tratam de temas políticos e sociais. Seria de se esperar que a pensadora, na última fase da sua vida (na qual escreve o *Enraizamento*), fase que comentadores diversos⁸ consideram apenas como uma fase mística e religiosa que nada teria a ver com o período dos anos 30, os quais foram identificados como uma fase revolucionária, de engajamento político sindical, fosse produzir apenas textos de tipo religioso. Porém, ao contrário, na dita “fase mística” (que gerou, por exemplo, em Marselha, os grandes textos metafísicos de *SG e IPC* que analisamos no capítulo anterior), Weil produz e denomina o *Enraizamento*, um texto tipicamente político, como sua “segunda grande obra”, (tal como o *Réflexions*, de 1934).

Esta constatação demonstra a continuidade do pensamento weiliano de juventude e o da maturidade, de tal modo que o que é refletido na epistemologia e na filosofia da ação dos escritos políticos da década de 30 encontra um embasamento mais aprofundado na metafísica trinitária da mediação e do amor sobrenatural de Marselha. Os escritos políticos de Londres, especialmente o *Enraizamento*, retomam, com uma envergadura ainda maior, potencializada pela metafísica da mediação, os temas essenciais, já tratados nos textos de 1930, para o

⁵ WEIL. OC VI, 1, p. 280.

⁶ WEIL. OC II, 2, p. 27-109. Este texto aparece anteriormente publicado em livro, junto com outros escritos sociais da autora, em WEIL, S. *Oppression et liberté*. Paris: Gallimard, 1955 (doravante citado apenas como *OL*).

⁷ Noutras palavras, as reflexões do *Enraizamento*, não se restringem, de modo algum, a mero trabalho de compilação de sugestões recebidas dos grupos franceses de resistência à ocupação nazista. A este respeito, ver também GABELLIERI. *Être et Don*, p. 463.

⁸ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 470, n. 59-60: nessas notas e no respectivo corpo do texto dessas páginas, são citados alguns exemplos, com as respectivas referências (R. Esposito, A. del Noce, M. Cacciari, S. Courtine-Denamy). Estes comentadores, inspirados pelo pensamento de H. Arendt, criticam Simone Weil. Em geral, eles consideram que Weil, por sua inspiração platônica (primado da contemplação sobre a ação) e estoica (*amor fati*, que impediria, segundo eles, o *amor mundi*, isto é, uma efetiva preocupação na transformação do mundo), não teria conseguido produzir uma filosofia da ação consistente. Entretanto, como observa Gabellieri e conforme mostraremos abaixo neste capítulo, essas leituras não dão conta do amor weiliano do mundo e da cidade; elas tampouco conseguiriam explicar o engajamento sociopolítico pessoal que nossa autora teve ao longo de sua vida toda (e não apenas em seus anos de juventude). Gabellieri cita, na p. 471, n. 64-65, dois exemplos de comentadores (D. Mc Lellan e B. Saint-Sernin), que fazem contraponto a esta leitura equivocada e identificam, em Simone Weil, uma filosofia da ação bem estruturada.

enfrentamento tanto do totalitarismo (seja o nazifascista, seja o comunista) como da opressão operária pelo capitalismo industrial.

Referindo-se a essa continuidade (e não a uma virada radical, como pretendem os comentaristas indicados logo acima) entre o pensamento e engajamento sindical de juventude e as reflexões e ações políticas de maturidade da filósofa francesa, a própria autora se expressa assim, na variante de sua carta ao Padre Perrin de 26 de Maio de 1942 (não recenseada nas *Oeuvres Complètes*, mas publicada nos anexos da tese de E. Gabellieri): “ainda que me tenha acontecido algumas vezes de atravessar um umbral, eu não me recordo um momento no qual eu mudei de direção”.⁹ Neste sentido, é preciso considerar que aquela afirmação de IPC, “é preciso chegar a não ver debaixo do céu e através do universo outra coisa senão a mediação divina... não se pode passar de nada a nada sem passar por Deus,”¹⁰ seja válida também para o mundo da política e para a organização estrutural da sociedade.

À luz dessa continuidade entre pensamento político e pensamento metafísico, percebemos que o que está em jogo em *Enraizamento*, não é mais somente a descida de Deus sobre a alma e a possibilidade do sujeito individual ver o mundo como um conjunto de mediações que conduzem a Deus;¹¹ agora, o que está em jogo na “segunda grande obra” weiliana é o coletivo, é a descida da graça no social, na “vida pública” como tal, de modo que a realidade humana mais comum, a necessidade mais cotidiana, possa vir a se tornar, na nova sociedade, iluminada pela graça divina, mediação rumo ao bem puro.¹²

Outro indício da continuidade entre o pensamento metafísico e o político no *Enraizamento* é a lista das 14 necessidades da alma, que aparecem no início da obra. Um princípio de organização desta lista parece ser claramente o princípio pitagórico da harmonia dos contrários, longamente exposto na última parte de IPC, reunindo a maioria das necessidades da alma em pares de opostos: liberdade e obediência, igualdade e hierarquia, honra e castigo, segurança e risco, propriedade privada e propriedade coletiva, liberdade de opinião e verdade poderiam ser um sexto par (embora separadas na sucessão do texto); a ordem, a responsabilidade e a verdade (mesmo que também possa estar relacionada com a liberdade de

⁹ “quoiqu’il me soit plusieurs fois arrivé de franchir un seuil, je ne me rappelle pas un moment où j’ai changé de direction.” Weil. S. Variante da carta ao Pe. Perrin de 26 de maio de 1942. In: GABELLIERI. *Être et Don*, p. 541.

¹⁰ WEIL. IPC, p. 165 (cf. texto original na n. 80 do capítulo 2).

¹¹ Cf. WEIL. SG, p. 129-130, onde Weil, comentando o *Timeu* de Platão, vai dizer que ele é o livro do homem que voltou à caverna, depois de ser iluminado pelo encontro com o Bem Puro e que, a partir desse encontro iluminador, consegue ver o mundo não mais como uma caverna, mas como um conjunto de mediações que conduzem a Deus.

¹² Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 465.

opinião num par) parecem se constituir em metacategorias que ligam todas as necessidades entre si.¹³

Mas em que medida e de que modo a metafísica da mediação trinitária deve se refletir no âmbito da sociedade e da política? Esta é uma das questões importantes que nos ocupará no estudo do *Enraizamento*. A iluminação do bem transcendente sobre as realidades sociopolíticas não será, de modo algum, desenvolvida, no *Enraizamento*, a modo de uma “teologia política” de tipo schmittiano¹⁴, isto é, como uma aplicação direta de princípios religiosos às estruturas políticas, mas, diversamente, se dá a modo de uma *inspiração* ou modelo¹⁵ que, ao mesmo tempo que norteia o fazer político, é uma realidade distinta, diversa deste fazer.¹⁶

Considerando a Trindade (o primeiro e supremo nível da mediação divina, que torna possíveis todos os demais níveis da mediação divina no mundo, segundo a leitura do pitagorismo feita em *IPC*) como sendo o modelo transcendente para inspirar a obra que deve ser a nova sociedade, essa obra é concebida em dois aspectos fundamentais e complementares: a constituição de uma espiritualidade do trabalho (que deve ocupar posição central na sociedade) e a construção de uma política (instituições e processos de ação) como “ação não-agente”. Mas, antes de falar de ambos, temos que nos interrogar: tratar do tema da reestruturação social pós-guerra, o tema da nova sociedade, implica, necessariamente, saber qual é o modelo antigo que precisa ser superado. Então, qual é o tipo de sociedade antiga que precisa morrer?

¹³ Cf. GABELLIERI, E. *Enraizamento e Encarnação*, p. 110.

¹⁴ Carl Schmitt, no seu *Teologia Política*, de 1922 (tradução brasileira: SCHMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006), “importa”, de modo direto, do campo da teologia conceitos como o de “milagre” (entendido por ele como sendo o poder de Deus para romper as leis da natureza, em vista de realizar o bem de seus fiéis) para servir de metáfora ideal, a fim de justificar, no âmbito da política, o poder que um chefe de Estado teria para determinar o estabelecimento do estado de exceção a um regime democrático. As teses de Schmitt são refutadas por Erik Peterson (cf. PETERSON, E. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999), o qual argumenta que o monoteísmo trinitário cristão é caracterizado não apenas pela transcendência divina frente ao mundo (o que serve de justificativa para as teses de Schmitt), mas também, pela imanência divina ao mundo, através do mistério da Encarnação. Essa tensão dinâmica entre imanência e transcendência divinas proibiria, segundo Peterson, a aplicação schmittiana da noção teológica de “milagre” como justificativa para o ato político de decretação de um estado de exceção.

¹⁵ Do mesmo modo que, numa obra de arte, o modelo inspira a obra, mas é diverso dela.

¹⁶ Cf. GABELLIERI, E. *Enraizamento e Encarnação*, p. 124-125.

3.1.1 – A superação do “grande animal” social

Conforme apontado acima, aparece em Londres, com o qualificativo de “segunda grande obra”, a certeza que Simone Weil tem de trazer algo realmente novo, ao nível da reflexão sistemática, no que diz respeito à articulação entre a inspiração (transcendente) e a organização social e política. Sob a égide da dinâmica inspiração/obra de arte, o conteúdo do *Enraizamento* recusa tanto a confusão, quanto a oposição entre as dimensões política e religiosa da existência humana.

Bem ao espírito do conceito pitagórico de harmonia, pensada como união sem exclusão recíproca dos contrários, nas reflexões de Marselha, o objetivo do *Enraizamento* é pensar um tipo de civilização capaz de unir o que há de mais alto e de mais baixo no ser humano, segundo uma articulação análoga à da própria encarnação do Verbo,¹⁷ sendo que aquilo que há de mais alto no homem é a aspiração a um bem absoluto e, de mais baixo, é a sua sujeição à necessidade cega que rege o mundo. Para entender melhor esse ponto, precisamos retomar a noção de contradição, abordada no capítulo dois,¹⁸ e aprofundar mais alguns de seus aspectos.

Na concepção weiliana, a existência humana é marcada por uma contradição fundamental, pois se, por um lado, o que há de mais elevado no ser humano é sua aspiração a um bem puro, por outro, esse bem absoluto não existe neste mundo (no qual predomina a necessidade, a força que é completamente alheia ao bem).¹⁹ Ou seja, o bem

é uma realidade situada fora do mundo, isto é, fora do espaço e do tempo, fora do universo mental do homem, fora de todo domínio que as faculdades humanas podem alcançar. A esta realidade corresponde, no centro do coração do homem, esta exigência de um bem absoluto que sempre habita nele e não encontra nenhum objeto nesse mundo.²⁰

¹⁷ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 464.

¹⁸ Cf. n. 48, cap. II (citando WEIL. *SG*, p. 106) e as seguintes.

¹⁹ Cf. LOREDO, C. R. Habitar a contradição e amar na ausência: Apropriação weiliana de dois conceitos platônicos aplicada à filosofia da religião na *Lettre à un Religieux*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, vol.69, n° 276, p. 926-929, out. 2009 (doravante citado apenas como *Habitar a contradição e amar na ausência*). Nestas páginas, as primeiras do artigo, apresentamos o desejo humano pelo bem e a diferença entre bem e necessidade como os princípios, inspirados de Platão, a partir dos quais Weil caracteriza os dois polos essenciais que configuram a contradição na vida humana.

²⁰ “Il est une réalité située hors du monde, c’est-à-dire hors de l’espace et du temps, hors de l’univers mental de l’homme, hors de tout le domaine que les facultés humaines peuvent atteindre. À cette réalité répond au centre du cœur de l’homme cette exigence d’un bien absolu qui y habite toujours et ne trouve aucun objet en ce monde.” WEIL. *EL*, p. 74.

Mas a contradição²¹, longe de ser um sinal de erro, é um critério de verdade quando é usada como via intelectual para um acesso indireto a Deus: primeiro, porque ela impede que se identifique qualquer realidade intramundana, seja ela a pátria, o partido político a que se pertença ou a religião, como sendo um bem absoluto, ou seja, ela impede a idolatria do social; segundo, ela obriga a inteligência a correlacionar (mediar, criar uma harmonia, no sentido pitagórico) o relativo das construções culturais humanas (científicas e sociopolíticas) com o absoluto divino que se encontra fora do mundo, mas que deixou nele suas marcas, enquanto é seu criador.

Noutras palavras, a contradição permite reconhecer, de modo indireto, a existência do bem absoluto que está ausente do mundo porque, através dela, a realidade do bem é reconhecida por uma espécie de contraste do que ocorre no mundo, isto é, “ela é manifestada aqui embaixo pelos absurdos, as contradições insolúveis, contra as quais o pensamento humano sempre colide quando ele se move somente neste mundo.”²²

Deste modo, a aplicação da contradição ao âmbito da filosofia da ação em Simone Weil convida-nos a habitar a contradição, ou seja, exige de nós não absolutizar e nem abandonar as realidades sociopolíticas: é preciso engajarmo-nos seriamente nelas, mas sem nunca perdermos a consciência de seu caráter provisório e relativo.²³ Isto significa, segundo a chave interpretativa desta nossa tese, reconhecer e aceitar que a ação sociopolítica vivida como compromisso com o bem ausente do mundo é, em certo sentido, um *exercício de iniciação* porque é um *aceitar morrer por amor ao bem*. Nossa autora o reconhece, trágica e lucidamente,²⁴ ao afirmar que,

quanto àqueles que querem pensar, amar e transpor em toda pureza, na ação política, o que os inspira [em] seu espírito e seu coração, eles não podem senão

²¹ Cf. capítulo II, n. 48-50.

²² “Elle est rendue manifeste ici-bas par les absurdités, les contradictions insolubles, auxquelles se heurte toujours la pensée humaine quand elle se meut seulement en ce monde.” WEIL. *EL*, p. 74.

²³ Para mais aspectos do significado da noção de habitar a contradição, no pensamento de Simone Weil, cf. LOREDO, C. R. *Habitar a contradição e amar na ausência*, p. 930-938.

²⁴ A citação seguinte é um exemplo, à luz do qual, podemos entender melhor o significado do interesse de Simone Weil pelas tragédias áticas e por seus protagonistas, interpretados por ela como figuras pré-crísticas, conforme já apontamos no cap. II, n. 25 (sobre Antígona) e 26 (sobre Electra), por exemplo.

perecer imolados, abandonados até mesmo pelos seus, ressecados depois da morte pela história, como fizeram aos Gracos.²⁵

Por isso, a contradição também é, em certo sentido, via existencial para a experiência de Deus, enquanto bem absoluto e transcendente ao mundo, porque: *a)* ela nos impede de identificar, mediante o jogo da imaginação, as realidades imanentes como pretensos absolutos, pois “só a contradição nos faz experimentar que não somos tudo. A contradição é nossa miséria, e o sentimento de nossa miséria é o sentimento da realidade. Pois nossa miséria, nós não a fabricamos. Ela é verdadeira. É por isso que é preciso prezá-la. Todo o resto é imaginário”²⁶; *b)* porque o uso intelectual da contradição nos predispõe à *espera amorosa de Deus* ou via não intelectual de acesso a Ele²⁷, pois

as correlações de contrários [contradições] são como uma escada. Cada uma nos eleva a um plano superior onde habita a relação que une os contrários. Até que cheguemos a um lugar onde devemos pensar juntos os contrários, mas onde nós não podemos ter acesso ao plano onde eles estão ligados. É o último degrau da escada. Lá, nós não podemos mais subir, nós devemos observar, esperar e amar. E Deus desce.

É deste modo tanto para o pensamento como para a ação...²⁸

“Subir e esperar”, eis aí os dois aspectos fundamentais e inseparáveis tanto para o novo nascimento pessoal, quanto para a edificação da sociedade nova. Estas são as duas dimensões complementares que, no âmbito da experiência cristã de Deus, fazem da salvação, ao mesmo tempo, uma graça total do amor de Deus²⁹ e uma tarefa do homem, convidado a acabar a criação em si mesmo e no mundo e, deste modo, é chamado a subir ao encontro de

²⁵ “Quant à ceux qui veulent penser, aimer, et transposer en toute pureté dans l’action politique ce que leur inspire leur esprit et leur cœur, ils ne peuvent que périr éborgnés, abandonnés même des leurs, flétris après leur mort par l’histoire, comme ont fait les Gracques.” WEIL. *OL*, p. 192-193 (ou *id.* OC II 2, p. 133). Os irmãos Gracos, Tibério e Caio, foram líderes romanos que tentaram empreender várias reformas agrárias em favor da plebe, mas que foram frustradas pelo partido conservador dos Optimates. Tibério foi assassinado em 133 a.C. e Caio suicidou-se doze anos depois, em 121 a.C. Cf. IRMÃOS GRACOS. Portal Universo On Line (UOL). Disponível em: <<https://escolakids.uol.com.br/historia/os-irmaos-graco.htm>>. Acessado em: 25 out. 2019.

²⁶ “La contradiction seule nous fait éprouver que nous ne sommes pas tout. La contradiction est notre misère, et le sentiment de notre misère est le sentiment de la réalité. Car notre misère, nous ne la fabriquons pas. Elle est vraie. C’est pourquoi il faut la chérir. Tout le rest est imaginaire.” WEIL. OC VI 3, p. 96.

²⁷ Cf. n. 25 acima (citando WEIL. *OL*, p. 192-193) e a n. 32 do cap. II (que comenta WEIL. *SG*, p. 111-128).

²⁸ “Les corrélations de contraires sont comme une échelle. Chacune nous élève à un plan supérieur ou habite le rapport qui unit les contraires. Jusqu’à ce que nous parvenions à un endroit où nous devons penser ensemble les contraires, mais où nous ne pouvons pas avoir accès au plan où ils sont liés. C’est le dernier échelon de l’échelle. Là, nous ne pouvons plus monter, nous devons regarder, attendre et aimer. Et Dieu descend. Il en est ainsi et pour la pensée et pour l’action...” WEIL. OC VI 3, p. 97.

²⁹ Cf. n. 107 do cap. II, comentando WEIL. OC VI 2, p. 430: a prévia descida de Deus é a condição indispensável de possibilidade para qualquer subida humana até Ele.

Deus, Aquele mesmo que já desceu, por primeiro, ao encontro do ser humano e permanece em busca dele desde a criação, a encarnação e o mistério pascal, até a ação contínua do Espírito Santo na história.

A contradição é a escada que nos permite subir e esperar por Deus, pelo fato de que ela nos permite conhecer as *relações* (no sentido pitagórico do termo) que ligam todas as realidades intramundanas a seu fundamento transcendente, pois “a relação que une os contrários” por excelência, no último degrau da escada, é o próprio Deus Relação, ou seja, a Trindade.³⁰

Destarte, a contradição, ao invés de ser um obstáculo à razão, é a condição que nos permite enxergar a harmonia que existe entre as realidades contraditórias e irredutíveis umas às outras³¹ e que nos permite *ler*, por trás da harmonia, o seu princípio primeiro: a própria Trindade.³² Esse é o motivo que faz da contradição uma peça fundamental do método para conhecer o mundo e para agir nele. Por conseguinte, o problema do método, que ocupa Simone Weil nos escritos políticos de Londres, é o mesmo (aplicado a outra área) que a ocupava nos escritos metafísicos de Marselha. Em ambos os casos, é a mediação divina do *Logos*, a segunda Pessoa da Trindade, que está em jogo tanto como princípio de compreensão do mundo (fundamento metafísico),³³ quanto como princípio e modelo para a ação sociopolítica (fundamento da práxis). É neste sentido que *O Enraizamento* diz:

Tudo na criação está submetido ao método, inclusive os pontos de intersecção entre este mundo e o outro. É o que indica a palavra *Logos*, que quer dizer relação ainda mais do que palavra. O método é somente outro quando a área é outra. À medida que se sobe, ele aumenta em rigor e em precisão. Seria muito estranho que a ordem das coisas materiais refletisse mais sabedoria divina do que a ordem das coisas da alma. O contrário é verdadeiro.³⁴

A partir destas considerações sobre a contradição, que valem tanto para o pensamento quanto para a ação³⁵ (que é o tema que nos ocupa diretamente neste ponto), ao refletir sobre o tema da construção da nova sociedade, podemos perceber melhor qual o projeto

³⁰ Cf. n. 50 (citando WEIL. *SG*, p. 131) a 52 (citando WEIL. *IPC*, p. 119-120) do cap. II.

³¹ Cf. o tópico 2.1.2.

³² Cf. n. 55, cap. II (citando WEIL. *IPC*, p. 127-129).

³³ Cf. n. 109, cap. II (WEIL. *IPC*, p. 164), onde se afirma que o Cristo é a realização plena da imagem pitagórica da chave que encerra juntos o criador e a criatura. Sendo Ele esta chave, Ele é o fundamento metafísico que dá consistência a toda realidade e é seu princípio de intelecção.

³⁴ WEIL. *S. E(P)*, p. 170.

³⁵ Cf. n. 28 (WEIL. *OC VI 3*, p. 97).

velho de sociedade que precisa morrer para dar lugar à nova. É preciso superar os totalitarismos (tanto de direita quanto de esquerda) e o nacionalismo exacerbado, que são as fontes idolátricas que deram origem às duas Grandes Guerras da primeira metade do século XX.³⁶ O social (e o político) precisa deixar de ser o “grande animal”, o falso divino da idolatria nacionalista, ao qual os indivíduos aderem sem questionamentos, por considerarem a grandeza nacional e defesa da pátria como sendo valores absolutos e sagrados.

O termo “grande animal” é utilizado diversas vezes, ao longo dos escritos weilianos de maturidade³⁷; sua definição aparece claramente no texto *Dieu dans Platon*³⁸, no qual nossa autora comenta a *República* de Platão (493 a-c). Simone Weil lê a metáfora do “grande animal social” de Platão não apenas num nível superficial, como a adesão individual irrefletida à vontade eufórica da massa reunida; ela a lê num nível mais profundo, como sendo *adesão religiosa* do indivíduo ao social, como se, na vontade difusa de um povo reunido, de uma nação, ressoassem a voz e a vontade divinas (tal como ocorreu, por exemplo, na propaganda nazista).³⁹

É a adesão religiosa ao social que faz com que os cidadãos participem da massa que constitui o corpo social falsamente sacralizado e, deste modo, perpetuem, sem questionar, o uso abusivo da força, do massacre aos mais frágeis e marginalizados, a demonização do estrangeiro, das outras nações (consideradas como inimigas ou potenciais concorrentes, ameaçadoras da expansão nacional) ou ainda, dos partidários de uma corrente ideológica diversa da sua.

Já bem antes de escrever *O Enraizamento*, nossa autora chega a afirmar, em 1939, que não há nada mais universal que a barbárie⁴⁰. Esta reflexão weiliana a respeito da incapacidade dos indivíduos (em sua maioria), arrastados pela força do “grande animal social”, de refletir contra os absurdos, contra o uso abusivo da força e, assim, resistir a aderirem à barbárie na guerra, encontra um paralelo muito significativo em Hanna Arendt, em suas reflexões sobre a banalidade do mal⁴¹.

³⁶ Não nos esqueçamos: o objetivo que motivou a redação de *Enraizamento* é justamente oferecer os fundamentos teóricos para orientar a reconstrução da França pós II Guerra.

³⁷ Exemplos: WEIL. OC IV 2, p. 211-212 (a moral baseada nos gostos do grande animal é uma falsa moral, relacionada ao prestígio social); *Id.* OC IV 2, p. 683-684; *Id.* OC IV 2, p. 732, n. 232; *Id.* OC VI 3, p. 265 (o mito da caverna só é compreensível a partir de sua relação com o mito do grande animal); há, ainda, dezenas de outras citações em OC VI 3, listadas no index do mesmo volume, à p. 554.

³⁸ Cf. WEIL. OC IV 2, p. 85-88.

³⁹ Para mais detalhes sobre este ponto, cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 208-214 (especialmente as p. 212-213).

⁴⁰ Cf. WEIL. OC II 3, p. 222-225 (*Réflexions sur la barbarie*).

⁴¹ ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Em suma, a adesão dos indivíduos ao falso divino do “grande animal” social, que pode ser, além da pátria, o partido político, os grupos e associações, o sindicato etc., perpetua a banalização da violência e do mal e a idolatria da força. Um exemplo de situação em que o poder do grande animal social é testemunhado em primeira pessoa por nossa autora se dá por ocasião da sua participação na guerra civil espanhola; ela o relata em sua carta a George Bernanos, na qual analisa que o cerne da barbárie na guerra não reside no fato de matar em si mesmo (uma vez que um uso legítimo, equilibrado da força é necessário na guerra até para a defesa dos inocentes), mas sim, no fato de matar sem a consciência de estar fazendo um mal. Trata-se de uma anestesia da consciência que não pode simplesmente ser explicada pelo sadismo de alguns indivíduos que participam da guerra, visto que é um fenômeno generalizado. Ela é provocada pelo grande animal social (o grupo, partido, nação etc. a que se pertence) quando define categorias de pessoas cuja vida não vale nada. Assim, Weil, como testemunha ocular, relata escandalizada a Bernanos que, mediante a chancela do grande animal social,

homens aparentemente corajosos [...] em meio a uma refeição cheia de camaradagem, contavam, com um bom sorriso fraternal, quantos padres ou fascista – termo muito amplo – eles tinham matado. Tive o sentimento, para mim, que *desde que as autoridades temporais e espirituais* tenham posto uma categoria de seres humanos de fora daqueles dos quais a vida tem um preço, não há nada de mais natural ao homem que matar.⁴²

É esta idolatria do social, adesão religiosa e irrefletida à pátria ou a um grupo social ou ideológico qualquer, origem do autoritarismo totalitário e força motriz das guerras, que precisa ser superada no projeto novo da sociedade pós-guerra.

Mas, ainda que a inspiração ou modelo para a superação de todas as formas de totalitarismo sejam os princípios da fé cristã, o *Enraizamento*, que recusa a oposição radical entre religião e política, recusa também a confusão entre estas duas dimensões, conforme já dissemos na abertura deste tópico.

O cristianismo, enquanto religião institucionalizada (igreja), não escapa do perigo de se constituir como parte do “grande animal social” quando não assume sua função de combater a idolatria do social, ou pior, quando colabora para o abuso da força que promove a

⁴² Des hommes apparemment courageux [...] au milieu d’un repas plein de camaraderie, racontaient avec un bon sourire fraternel combien ils avaient tué de prêtres ou de “fascistes” – terme très large. J’ai eu le sentiment, pour moi, que lorsque les autorités temporelles et spirituelles ont mis une catégorie d’êtres humains en dehors de ceux dont la vie a un prix, il n’est rien de plus naturel à l’homme que de tuer. WEIL, S. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1999, p. 408. [itálico nosso]

exploração de um grupo social predominante sobre os outros. Neste sentido, nossa autora constata que

o cristianismo é de fato, com exceção de alguns focos de luz, uma conveniência relativa aos interesses daqueles que exploram o povo.

Não é portanto [*sic*] espantoso que ele tenha um lugar tão medíocre, neste momento, na luta contra a forma atual do mal.⁴³

A constatação weiliana dessa conveniência ou relação promíscua entre os grupos sociais dominantes e a religião cristã, usada como aparato de justificação ideológica do sistema de opressão social, corrobora a crítica marxista da religião como ópio do povo. Entretanto, diversamente de Marx, Simone Weil reconhece, para além dessa deturpação do religioso, o valor positivo da religião como uma das mediações para articular a inspiração transcendente (o bem absoluto, que, no platonismo weiliano, se identifica com a Trindade) e a inserção concreta humana no mundo (sujeição à necessidade).

Mais de 40 anos depois, essa crítica weiliana à deturpação da religião, utilizada como instrumento favorecedor da exploração social, permanecia atual; no contexto da América Latina dos anos de 1970 e 80, Ignacio Ellacuría, na mesma linha, constata, em tom de denúncia: “É, em todo sentido, notável – para dizer pouco – que os partidos política e economicamente mais conservadores tomem como bandeira própria uma religião em princípio tão subversiva como a cristã...”⁴⁴.

Seria oportuno nos perguntarmos hoje, passados 30 anos da morte deste mártir em El Salvador e quase 80 anos da morte da pensadora francesa, se a crítica de ambos não continua atual, por exemplo, no contexto das Américas, ainda pretensamente cristãs, no qual se verifica, ao mesmo tempo, a persistência de grandes desigualdades sociais, de mentalidades e discursos racistas, de políticas xenofóbicas em alguns países e onde têm reflorescido e ganhado espaço político, recentemente, partidos ultranacionalistas.

Simone Weil mergulha fundo na história, a fim de encontrar a raiz, a origem desta deturpação do cristianismo; ela a identifica na “idolatria romana”, ou seja, no momento em que a religião cristã deixou de ser perseguida e tornou-se a religião de Estado do império romano, passando, então, a legitimar (e muitas vezes assumir, nas próprias estruturas eclesiais) o

⁴³ WEIL, S. *E(P)*, p. 224.

⁴⁴ ELLACURÍA, I. La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. In: *Estudios Eclesiásticos*, n. 53, ano 1978, p. 460.

discurso de dominação e o uso abusivo da força praticado no império (seja o abuso do imperador sobre os súditos, seja o abuso dos romanos sobre os povos conquistados). O processo mediante o qual isto se dá é a assimilação do Pai de Jesus Cristo ao imperador romano, de tal modo que

quando a religião cristã foi oficialmente adotada pelo Império Romano, pôs-se na sombra o aspecto impessoal de Deus e da Providência divina. *Fez-se de Deus um duplo do Imperador*. A operação foi facilitada pela corrente judaica da qual o cristianismo, pelo fato de sua origem histórica, não pudera purificar-se. Jeová, nos textos anteriores ao exílio, tem com os hebreus a relação jurídica de um senhor com escravos. Eles eram escravos do Faraó; Jeová, tendo-os tirado das mãos do Faraó, sucedeu-lhe nos direitos. São sua propriedade, e ele domina-os como qualquer homem domina seus escravos...⁴⁵ *Foi assim que o Pai de Cristo, servido à moda romana, se tornou um senhor e proprietário de escravos. Jeová fornecia a transição.*⁴⁶

Mas há uma exceção luminosa a esta relação promíscua entre poder político e religião cristã. “A inspiração verdadeiramente cristã foi felizmente conservada pela mística”,⁴⁷ na qual a servidão a Deus é compreendida não como uma reles submissão em vista de garantir a salvação individual, mas, pelo contrário, é entendida como consentimento,⁴⁸ isto é, como resposta amorosa a Deus, o primeiro a se esvaziar por amor já no ato da criação⁴⁹ e depois, na encarnação do Verbo, assumindo a condição de escravo (Fl 2, 7) em seu amor gratuito de autoadoção. É neste sentido que Weil reconhece que

o Evangelho, é verdade, está cheio de comparações tiradas da escravidão. Mas na boca de Cristo essa palavra é uma astúcia do amor. Os escravos são os homens que quiseram de todo seu coração dar-se a Deus como escravos [...] Isso é incompatível com a tradição romana. Se fôssemos propriedade de Deus, como poderíamos dar-nos a ele como escravos? Ele nos libertou pelo fato de nos ter criado. Estamos fora do seu reino. Só nosso consentimento pode, com o tempo, realizar a operação inversa, e fazer de nós mesmos algo inerte, algo análogo ao nada, em que Deus seja senhor absoluto.⁵⁰

⁴⁵ WEIL. S. *E(P)*, p. 245. [itálico nosso]

⁴⁶ WEIL. S. *E(P)*, p. 249-250. [itálico nosso]

⁴⁷ WEIL. S. *E(P)*, p. 250.

⁴⁸ Cf. WEIL. S. *IPC*, p. 166-167 (citado na n. 179, cap. II). Sobre o consentimento amoroso humano como obra do Espírito Santo em nós (como presença divina de decriação), cf. WEIL. OC VI 2, p. 468 (citado na n. 137, cap. II).

⁴⁹ Cf. tópico 2.1.5 do cap. II.

⁵⁰ WEIL. S. *E(P)*, p. 250.

“Mas fora da mística pura, a idolatria romana maculou tudo.”⁵¹ Por isso, mesmo quando há reta intenção na prática religiosa, existe o perigo de não respeitar a distância ou diferença entre o bem e a necessidade ou, noutras palavras, a transcendência de Deus em relação à Igreja. Quando o cristão confunde o bem e a necessidade, fica impedido de viver a religião com o senso de gratuidade e dom de si (imitação de Deus) que é o distintivo de uma experiência cristã legítima, vivida em sua radicalidade. Isto ocorre naqueles cristãos que

sentem mais ou menos confusamente que estão apegados à religião por uma necessidade. Ora, a necessidade não é um vínculo legítimo do homem com Deus. Como diz Platão, *há uma grande distância entre a natureza da necessidade e a natureza do bem*. Deus dá-se ao homem gratuitamente e mais ainda, mas o homem não deve desejar receber. Ele deve dar-se totalmente, incondicionalmente, e pelo único motivo que depois de ter errado de ilusão em ilusão na busca ininterrupta do bem, ele tem certeza de ter discernido a verdade voltando-se para Deus.⁵²

O “voltar-se para Deus” como sendo uma imitação da gratuidade divina na autoadoção amorosa é a pedra de toque para entender como a vivência religiosa autêntica, marcada por esta imitação, pode servir de inspiração, de modelo para a construção da sociedade nova, pois a autoadoção amorosa está no coração da espiritualidade do trabalho proposta no *Enraizamento*, conforme veremos a seguir.

3.1.2 – O trabalho: centro espiritual da nova sociedade

Na tarefa de reconstrução pós-guerra, a constituição da sociedade em novas bases que respeitem a transcendência do bem (não identificável com nenhuma estrutura sócio-política) e, ao mesmo tempo, se inspirem do bem transcendente, o papel do trabalho, no entendimento weiliano, é fundamental.

O trabalho tem um lugar central na nova sociedade, porque ele é a primeira mediação⁵³ para a consecução do objetivo de articular o mais alto e o mais baixo no ser humano. O trabalho faz a ligação entre as necessidades concretas, materiais da existência (visto que o

⁵¹ WEIL. S. *E(P)*, p. 250.

⁵² WEIL. S. *E(P)*, p. 124. [itálico nosso]

⁵³ Mediação no mesmo sentido da noção pitagórica matemática de “função” (relacionamento entre uma grandeza fixa e outra variável), apresentada em WEIL. *IPC*, p. 142-144 (cf. n. 84 do cap. II).

homem está inscrito no mundo e, portanto, sujeito à necessidade cega que o rege, à força) e a verdade do espírito, que é o desejo humano por um bem que seja absoluto.⁵⁴ Como o trabalho realiza essa articulação?

Simone Weil recusa o dualismo que opõe corpo e salvação da alma: a autêntica experiência mística do encontro com Deus exige do homem transformar a realidade do mundo, acabar a criação, como visto em *SG* (p. 106), por exemplo. O trabalho físico pode realizar essa vocação humana de acabar a criação, porque, lidando com a transformação da matéria para a produção dos bens necessários à vida, ele está ligado à necessidade que rege o mundo e, ao mesmo tempo, está relacionado com a aspiração humana de felicidade e sentido para a existência, ou seja, relaciona-se com o desejo humano pelo bem puro. É por causa desta dupla relação do trabalho, com a necessidade material e com o bem, que ele pode se constituir como a primeira mediação para unificar o que há de celeste (desejo do bem) e o que há de terrestre (sujeição à necessidade) no ser humano.

Para que o trabalho realize esta unificação, seria preciso que “este mundo e o outro, em sua dupla beleza, estivessem presentes e associados no ato mesmo do trabalho,”⁵⁵ tal como a criança que vai nascer já está sempre presente ao ato mesmo de sua mãe que costura o enxoval. É por isso que

A tarefa da escola popular é dar ao trabalho ainda mais dignidade, infundindo nele o pensamento, e não fazer do trabalhador uma coisa compartimentada que ora trabalha e ora pensa. [...] Uma jovem mulher feliz, grávida pela primeira vez, que costura um enxoval, pensa em costurar como se deve. Mas ela não esquece, nem por um instante, a criança que traz em seu seio.⁵⁶

Noutras palavras, para que o trabalho cumpra a sua missão na nova sociedade, é preciso que, nele, os meios e os fins estejam harmoniosamente unificados. Quando essa condição é cumprida, o trabalho, vivido deste modo, torna-se lugar de espera, paciência, dom despojado de si mesmo, em suma, torna-se ato de amor que imita a Deus tanto na Criação, como na Encarnação e na Eucaristia, pois “a criação é um *movimento descendente*, e é neste sentido que o trabalho é uma imitação da criação (como também a encarnação e a eucaristia)”.⁵⁷

⁵⁴ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 466.

⁵⁵ WEIL. *E(P)*, p. 89.

⁵⁶ WEIL. *E(P)*, p. 89.

⁵⁷ “La création est un mouvement descendant, et c’est en ce que le travail est une imitation de la création (comme aussi de l’incarnation et de l’eucharistie)” .WEIL. OC VI, 2 p. 376.

No trabalho vivido desse modo, manifesta-se a verdade central a respeito da salvação cristã, a qual estamos aprofundando ao longo de toda nossa pesquisa: “*A salvação se realiza por movimento não ascendente, mas sim, descendente.*”⁵⁸ Isso é válido não apenas para a ação salvífica de Deus que é kenótica (tanto na criação, quanto na encarnação e mistério pascal), mas também na ação humana, chamada e convocada a responder livremente ao amor divino, imitando, com seu trabalho, o modo kenótico de agir de Deus.

Assim, o trabalho também une o ser humano à Páscoa de Cristo, fazendo-o tomar parte real na dor (inerente à inscrição do homem na materialidade do criado) e no mistério da transcendência que se revela para além da dor e é o fundamento da beleza/ordem do mundo. Esta participação pascal é possível porque, quando os fins estão unidos aos meios, no ato do trabalho, o que o faz tornar-se ato de amor e autoentrega, o homem é capaz de ler⁵⁹ a dor característica do trabalho físico de um modo novo e diferente, ou seja, “a pena sempre mais ou menos vinculada ao esforço do trabalho torna-se a dor que faz penetrar no próprio centro do ser humano a beleza do mundo.”⁶⁰

A importância de manter, no ato do trabalho, a unidade humana (como ser material e espiritual intelectual) já se fazia sentir nas reflexões sindicais da juventude de nossa autora. No texto *O capital e o operário*,⁶¹ de março de 1932, Weil fala da superioridade do trabalho artesanal sobre a linha de produção, típica da estrutura capitalista industrial. Tal superioridade reside no fato de que, na produção artesanal, a inteligência do operário é que determina o ritmo da produção e domina a matéria e, ao contrário, na linha de montagem de uma fábrica, é o automatismo do movimento das máquinas (portanto, a matéria) que domina os movimentos, o ritmo do trabalhador (maquinismo), desumanizando-o. Weil constata, a partir daí, que a causa principal da opressão, no sistema de produção capitalista, não é tanto a posse dos meios de produção não pertencer ao trabalhador, mas, sobretudo, o fato de que, na estrutura produtiva capitalista (a grande fábrica), a dinâmica do trabalho é invertida, ou seja, é a matéria prima e o ritmo da fábrica que dominam o trabalhador e, deste modo, a unidade entre a inteligência do trabalhador e o ato do trabalho é rompida.⁶²

⁵⁸ “Le salut s’opère par mouvement non ascendant, mais descendant.” WEIL. OC VI, 2 p. 376. [itálico nosso]

⁵⁹ Para mais detalhes sobre a noção weiliana de leitura, cf. LOPES, T. F. *Falar de Deus: uma conversa entre David Tracy e Simone Weil*. Tese de doutorado. Belo Horizonte, FAJE, 2019. Disponível em < <https://www.faculdadejesuita.edu.br/teses-teologia-227/falar-de-deus-uma-conversacao-entre-david-tracy-e-simone-weil-23012020-115718> >. Acessado em Janeiro de 2020, p. 101-111.

⁶⁰ WEIL. *E(P)*, p. 88.

⁶¹ Cf. WEIL. OC II 1, p. 92-94.

⁶² Ver também GABELLIERI. *Être et Don*, p. 113-117 (especialmente a p. 114).

Há outra reflexão filosófica weiliana (*Sobre o pensamento e o trabalho*), também de 1932, comentando a analogia de Proudhon do trabalho como “eucaristia social”. O que é visado naquele momento é substituir uma lógica do conflito e da dominação por um pensamento do dom de si mesmo, definindo o agir humano e as relações entre os homens em termos não de poder, mas de fraternidade e serviço.⁶³

O projeto de 1943 do *Enraizamento*, completa e aprofunda, em termos metafísicos e com incidência direta sobre a proposta de organização social do trabalho na nova sociedade, aquela reflexão de 1932 segundo a qual, pelo trabalho, “o homem come-se a si mesmo; ele come seu trabalho. O homem doa seu sangue, sua carne ao homem sob a forma de trabalho. O homem se doa ao homem enquanto trabalho.”⁶⁴

A espiritualidade do trabalho, proposta no *Enraizamento*, visa a que o trabalho seja organizado de tal modo que os trabalhadores não sejam alienados, desumanizados no ato do trabalho, isto é, que o trabalho esteja organizado de modo que a inteligência esteja junto à ação física do trabalho e, além disso, conheça as finalidades às quais esta ação se destina.⁶⁵ Assim, o trabalho pode, então, ser vivido com aquela dimensão amorosa, auto-oblativa (indicada em *Sobre o pensamento e o trabalho* e aprofundada no *Enraizamento*) e pode cumprir o papel de mediação, de articulação entre transcendente e imanente, entre o mais alto e o mais baixo no ser humano.

Tal espiritualidade do trabalho possibilita encarnar a inspiração transcendente nas estruturas concretas da vida social, ao mesmo tempo em que ajuda a manter a distância ou bem e necessidade bem absoluto transcendente (Deus) e a necessidade intramundana. É por isso que nossa autora considera que a constituição de uma sociedade fundada sobre esta espiritualidade do trabalho é o único projeto de sociedade, a única “vocação suficientemente grande para propor aos povos, em vez do ídolo totalitário”⁶⁶ e que “é fácil definir o lugar que o trabalho físico deve ocupar numa vida social bem ordenada. Ele deve ser seu centro espiritual.”⁶⁷

⁶³ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 95.

⁶⁴ “L’homme se mange lui-même ; il mange son travail. L’homme donne son sang, sa chair, à l’homme, sous forme de travail. L’homme se donne à l’homme en tant que travail.” WEIL. *OC I*, p. 379.

⁶⁵ Cf. n. 56 . Diversamente do que ocorre na linha de produção em série, onde, além da inversão da dinâmica humana do trabalho (resultado do maquinismo da fábrica que vimos acima), ocorre também que, com as fases de produção fragmentadas em várias etapas, executadas por inúmeros trabalhadores diferentes, na maioria das vezes, os operários não tinham a menor ideia de como aquilo que era produzido por seu extenuante esforço repetitivo de trabalho iria ajudar a compor o produto final.

⁶⁶ WEIL. *E(P)*, p. 90.

⁶⁷ WEIL. *E(P)*, p. 272.

Mas, neste ponto, podemos nos interrogar: será, então, que a proposta da edificação da sociedade nova residiria apenas numa filosofia do trabalho e Simone Weil não conseguiu pensar uma teoria da ação, uma filosofia política realmente consistente?

3.1.3 – A política como arte da “ação não-agente”

A espiritualidade do trabalho é um dos pilares da nova sociedade, mas não o único. Ela precisa ser sustentada também por estruturas políticas, instâncias de organização da sociedade civil, que garantam o desenvolvimento harmonioso da vida social, mas sem reproduzir os esquemas totalitários (idolátricos do poder), que conduziram ao caos, às atrocidades das Grandes Guerras.

Como indicamos em 3.1.1, uma das marcas do pensamento político de Simone Weil é a suspeição em relação aos partidos políticos (bem como aos sindicatos e grupos similares), na medida em que eles tendem ao fechamento ideológico sobre as próprias ideias e programas e reproduzem assim a idolatria do social, ou seja, acabam por considerar a visão de mundo do partido como sendo um absoluto inquestionável.

Devido a esta suspeição, nossa autora considera que uma característica essencial da vida pública autêntica, isto é, da atividade política e social que promove realmente o bem comum e escapa ao esquema do “grande animal social”, é a espontaneidade, ou seja, a ação imprevisível e irrefreável do povo que inventa seus próprios tipos de ação e expressão, como nos moldes da Assembleia de 1789 na França, que floresceu como uma planta e se alastrou por todo o país, a partir de inúmeros círculos de livre discussão, independentemente de toda estrutura ideológico política institucionalizada.⁶⁸ Este tema da ação espontânea como uma marca da vida pública autêntica guarda um paralelo muito significativo com o tema da “nova santidade”, necessária para o tempo contemporâneo, que deve ser também uma invenção, um jorro espontâneo: ao falar da santidade nova, Weil critica Maritain que

⁶⁸ Cf. WEIL. *EL*, p. 62-63. Ver também GABELLIERI. *Être et Don*, p. 473, n. 74.

não sentiu o quanto a santidade de hoje deve encerrar [...] de novidade miraculosa. Um tipo novo de santidade, um jorro, uma invenção [...] quase o análogo de uma revelação nova.⁶⁹

A espontaneidade da vida pública autêntica está relacionada com dois princípios fundamentais do pensamento político de Simone Weil. Um deles, o *princípio de descentralização* da vida social, está presente desde a “grande obra” de 1934 (*Opression et Liberté*), onde a descentralização é definida como a única maneira de evitar o totalitarismo moderno e a destruição da própria estrutura social, acarretada por ele (evitar que a “máquina social” voe em pedaços).⁷⁰

O outro princípio, já perceptível na citação de *Attente de Dieu* (p.82) que aparece acima, é o *princípio da invenção* social e histórica, que diz respeito à capacidade humana de criar o novo, de construir o presente.⁷¹ Este princípio se assenta sobre a convicção de que há uma virtude criadora na ação, no sentido de que

a ação confere a plenitude da realidade aos móveis [*sic*] que a produzem. A expressão desses móveis, ouvida de fora, não lhes confere ainda senão uma semi-realidade. [...] Ela confere não somente realidade a móveis que, antes, existiam num estado semi-fantasmagórico. Faz também surgirem na alma móveis e sentimentos que antes não existiam absolutamente.⁷²

Noutras palavras, a ação concretiza, faz passar da potência ao ato, as motivações (os móveis) anteriores que impulsionam o agir e, ao mesmo tempo, produz motivações e inspirações novas nas pessoas e grupos que compartilham da mesma ação. Portanto, na filosofia weiliana da ação, há uma mútua implicação entre inspiração e ação.⁷³

Esta convicção weiliana acerca da necessidade de invenção no campo da ação política aparece claramente expressa no *Enraizamento* quando, por exemplo, se analisa o

⁶⁹ “n’a pas senti combien la sainteté d’aujourd’hui doit enfermer [...] de nouveauté miraculeuse. Un type nouveau de sainteté, c’est un jaillissement, une invention [...] presque l’analogie d’une révélation nouvelle”. WEIL. *AD*, p. 82.

⁷⁰ Cf. WEIL. *OL*, p. 157.

⁷¹ Sobre a proximidade conceitual entre o princípio weiliano da invenção e o conceito de “natalidade” em H. Arendt, cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 474-475.

⁷² WEIL. *E(P)*, p. 188-189.

⁷³ Podemos pensar numa analogia possível, tirada do âmbito da física, para esta mútua implicação entre inspiração e ação: a propagação das ondas eletromagnéticas. Neste fenômeno, uma variação elétrica produz uma variação magnética que, na sequência, produz uma nova variação elétrica e, assim, sucessivamente. É essa interação entre o eixo elétrico e o eixo magnético da onda que permite a propagação da mesma no vácuo. No plano humano, para Simone Weil, é a interação entre as motivações (os móveis) e as ações que permite a geração da novidade na vida social.

problema do método à luz do qual se deve insuflar no povo francês a inspiração que deveria orientar a reconstrução pós-guerra do país. Neste caso, não bastaria conhecer a história ou uma teoria geral acerca deste tema, pois a situação radicalmente nova pede a invenção de uma solução radicalmente nova. Assim,

se Platão por exemplo tivesse formulado para isso uma solução geral, não nos bastaria estudá-la para nos livrarmos; pois estamos frente a uma situação em relação à qual a história nos é de pouca ajuda. Ela não nos fala de nenhum país que tenha estado numa situação parecida mesmo de longe com aquela em que a França estará susceptível de se encontrar em caso de derrota alemã. [...] Assim, mesmo se soubéssemos como se insufla uma inspiração a um país, ainda não saberíamos como proceder para a França.⁷⁴

Deste modo de compreensão da ação deriva uma filosofia política que busca teorizar, refletir de modo sistemático, sobre a forma de articular, de um lado, a espontaneidade da ação coletiva e, de outro, um conjunto de instituições sociais e políticas que sejam inspiradas por aquela espontaneidade e, ao mesmo tempo, sejam capazes de mantê-la, isto é, capazes de estimulá-la e não a sufocar.

Tal articulação é necessária para evitar a clássica redução do político ao puro poder do Estado. Ela visa também a escapar do caráter efêmero da ação coletiva espontânea, pois em

certos momentos da história, um grande sopro passa sobre as massas [...] Então, nada resiste a elas, [mas...] momentos como este não duram [...] Eles não podem durar, porque esta unanimidade que se produz no fogo de uma emoção viva e geral não é compatível com nenhuma ação metódica. Ela tem sempre como efeito suspender toda a ação, e parar o curso cotidiano da vida. Este tempo de parada não pode se prolongar; o curso da vida cotidiana deve ser retomado.⁷⁵

Distinguem-se, nesta citação de 1934, dois significados da palavra “ação”: um é entendido como ação coletiva espontânea, como uma efervescência revolucionária, e o outro, como ação no sentido de “vida cotidiana” (a que é interrompida pela “ação”, tomada no

⁷⁴ WEIL. *E(P)*, p. 171.

⁷⁵ “certains moments de l’histoire, un grand souffle passe sur les masses [...] Alors rien ne leur resiste [mais...] de pareils moments ne durent pas [...]. Ils ne peuvent pas durer, parce que cette unanimité, qui se produit dans le feu d’une émotion vive et générale n’est compatible avec aucune action méthodique. Elle a toujours pour effet de suspendre toute action, et d’arrêter le cours quotidien de la vie. Ce temps d’arrêt ne peut se prolonger; le cours de la vie quotidienne doit reprendre”. WEIL. *OL*, p. 189-190.

primeiro sentido). É devido à oposição entre estes dois sentidos de “ação” que toda a interrogação do pensamento mais maduro de Simone Weil em Londres (1943) é construída com o intuito de descobrir como articular a inspiração revolucionária e a criação de instituições sociais compatíveis com esta inspiração.⁷⁶ Trata-se, assim, de pensar uma *mediação* entre a ação espontânea e a regulação reflexiva (instituições), a fim de garantir uma transmissão metódica e progressiva da inspiração originadora da ação espontânea, sem que aquela se perca na efemeridade própria da espontaneidade.

É neste sentido que Simone Weil entende a atividade política como uma *arte*, uma vez que o fazer político deve articular uma inspiração espontânea e uma sistematização (técnica, institucionalização), tal como ocorre no fazer para produzir uma obra de arte. “O problema de um método para insuflar uma inspiração a um povo,”⁷⁷ que é o tema central que ocupa nossa autora no *Enraizamento*, é justamente o problema de como fazer da política esta arte conjugadora de inspiração e técnica e não permitir que a política se torne uma pura (e perversa) *techné* para a obtenção e manutenção do poder.⁷⁸ No *Enraizamento*, a técnica é necessária para organizar a vida social em instituições criativas, mas ela está subordinada à inspiração espontânea, do mesmo modo que, na arte, a técnica aplicada ou criada pelos grandes mestres é reconhecível numa obra prima, mas é a originalidade da inspiração que distingue a obra prima de um produto comum da técnica.

Mas, tal como ocorre com o termo “ação”, o termo “inspiração” tem dois sentidos relacionados, mas distintos, no *Enraizamento*. A arte política deve utilizar a técnica dos fazeres institucionais, a partir da inspiração da ação coletiva espontânea e com a finalidade de sustentar esta inspiração (superando o caráter efêmero da ação espontânea). Entretanto, para Simone Weil, a “inspiração” imediata dos movimentos sociais espontâneos tem outra “inspiração” superior e mais profunda, que é o desejo humano pelo bem e beleza puros, os quais nossa autora identifica com Deus, que é transcendente ao mundo. Por isso, ela afirma com tranquilidade que

quanto mais a linguagem humana está longe da beleza divina, tanto mais as faculdades sensíveis e intelectuais dos homens estão longe da verdade, tanto mais as necessidades da vida social estão longe da justiça. Por consequência,

⁷⁶ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 477, n. 88.

⁷⁷ WEIL. *E(P)*, p. 169.

⁷⁸ “Quase nunca se vê a política como uma arte de espécie tão elevada. Mas é porque se está acostumado há séculos a vê-la simplesmente, ou em todo caso principalmente, como a técnica da aquisição e da conservação do poder.” WEIL. *E(P)*, p. 197. Ver também GABELLIERI. *Être et Don*, p. 478.

não é possível que a política não precise de esforços de invenção criadora tanto quanto a arte e a ciência.⁷⁹

Assim, na arte política, o uso da técnica (método para produzir estruturas institucionais e sociais) está subordinado à inspiração da ação coletiva espontânea, a qual, por sua vez, é inspirada pelo modelo que é o bem divino transcendente. Além desta subordinação da técnica à inspiração, a própria necessidade e habilidade de articular ou compor aqueles diferentes níveis (o técnico-institucional, o da ação coletiva e o da inspiração transcendente) mostra claramente que

a política tem uma afinidade estreita com a arte; com artes como a poesia, a música, a arquitetura.

A composição simultânea em vários planos é a lei da criação artística e constitui sua dificuldade.⁸⁰

Mas, neste ponto, pensando especificamente no modelo que é o bem divino transcendente, podemos nos interrogar: como Deus pode servir de inspiração/modelo para a arte do fazer político sem que a política fique confundida ou misturada com a religião?

Para responder a essa questão, temos que recorrer ao modo weiliano de compreensão da criação como um ato não de expansão divina, mas sim, como ato de retração e renúncia de Deus, no qual Ele permite, no âmbito geral, a existência de todas as realidades que não são Deus e, no que diz respeito especificamente ao ser humano, permite a existência de uma liberdade criada e assume os riscos desta permissão, na medida em que aquela pode acolher o dom amoroso divino ou fechar-se a ele.⁸¹ Portanto, a política que pode edificar uma sociedade nova, diversa do “grande animal social” e inspirada em Deus, o bem transcendente, precisa ser uma política feita não nos moldes da expansão de influências para a máxima manutenção de poder, mas, ao contrário, deve ser concebida e realizada como um ato de renúncia e dom abnegado, que imita o dom divino da criação.

⁷⁹ WEIL. *E(P)*, p. 197.

⁸⁰ WEIL. *E(P)*, p. 195.

⁸¹ Cf. tópico 2.1.5, especialmente as n. 141 (WEIL. *AD*, p. 131) a 145 (WEIL. *OC VI 2*, p. 368). Ver também o tópico 1.2: O modo como Weil vê a permissão amorosa divina à existência da liberdade criada tem uma grande proximidade com a reflexão que H.U. von Balthasar faz, acerca do mesmo tema, em sua *Teodramática* (vol. III, *L’Action*), na qual a “*imprudência divina*” do gesto eterno das duas processões encontra um eco ou é, por assim dizer, estendida no risco assumido pela permissão criadora da existência da liberdade humana; ver ainda o capítulo II, n. 151.

Para entender e fazer a política como arte, no sentido apresentado acima (arte inspirada pelo e no agir divino), é preciso recorrer à noção de “ação não agente”⁸² em Simone Weil. Esta noção tem uma expressão no nível do indivíduo e encontra uma correspondência e complementação no nível coletivo da ação política.

No que tange a cada sujeito, a “ação não agente” não significa uma renúncia ao agir, mas sim, uma ação na qual o sujeito agente se reconhece não como o princípio absoluto, como origem primeira do agir, e nem como sua finalidade última, ou seja, como o beneficiário que desfrutará dos resultados da ação. Essa é a condição para que a ação, no nível do sujeito, seja uma verdadeira ação criadora e não uma mera reprodução do esquema da força, característico do “grande animal”.

O sujeito que pensa e realiza a ação política reconhecendo não ser seu autor exclusivo (não ser a origem absoluta da ação) e realizando-a como promoção do bem comum e não como mero instrumento para proveito próprio (não ser o fim da ação) vivencia, ainda que implicitamente, a experiência de “ser impulsionado por Deus rumo ao próximo como o lápis é apoiado por mim sobre o papel”⁸³.

Esta regra do agir individual que define uma ação criadora autêntica, a ação que nasce do assentimento a uma inspiração que não vem do próprio sujeito e se realiza como renúncia de si em favor do outro, é expressa com ainda mais clareza no *Cahiers 7 (K7)* de Simone Weil, quando ela escreve: “não ir ao próximo para Deus, mas ser impulsionado por Deus rumo ao próximo como a flecha rumo ao objetivo pelo arqueiro. Ser um instrumento de contato entre o próximo e Deus, como a caneta [o é] entre mim e o papel.”⁸⁴

No nível coletivo, a “ação não agente” não se opõe à institucionalização, mas, como já vimos acima,⁸⁵ visa à criação de instituições inspiradas pela ação social espontânea e que, ao mesmo tempo, sejam capazes de mantê-la e não tentar substituí-la. Para tanto, estas novas instituições precisam ser guiadas pelo princípio da descentralização social, já apontado em

⁸² Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 476.

⁸³ “Être poussé par Dieu vers le prochain comme le crayon est appuyé par moi sur le papier.” WEIL. OC VI, 3, p. 385.

⁸⁴ “Non pas aller au prochain pour Dieu, mais être poussé par Dieu vers le prochain comme la flèche vers le but par l’archer. Être un instrument de contact entre le prochain et Dieu, comme le porte-plume entre moi et le papier”. WEIL. OC VI, 2, p. 485.

⁸⁵ Cf. acima as notas 74 (citando WEIL. *E(P)*, p. 171) a 78 (comentando GABELLIERI. *Être et Don*, p. 478).

OL,⁸⁶ e que se especifica no *Enraizamento*⁸⁷ como um *princípio de subsidiariedade*, à luz do qual, as instituições devem deixar a máxima autonomia possível para as diversas instâncias da vida social, ou seja, devem dar autonomia à vida pública e o Estado deve interferir o mínimo possível, exercendo apenas uma função reguladora, tal como Deus age em relação à criação, visto que Ele renuncia “a comandar em todo lugar onde Ele tem poder.”⁸⁸

3.1.4 – Metafísica e práxis: correspondências

Após apresentarmos os dois eixos fundamentais para a construção da nova sociedade na proposta do *Enraizamento* (espiritualidade do trabalho e política como arte da “ação não agente”), podemos destacar melhor como nossa autora aplica os temas levantados em suas pesquisas metafísicas às suas reflexões políticas. Destacaremos três correspondências:

1a - *Metafísica do ser como passagem e política como “ação não agente”*: a primeira correspondência que ilustra a aplicação da metafísica weiliana à reflexão sociopolítica é a que se verifica entre a metafísica da relação e do ser como passagem,⁸⁹ dos escritos de Marselha, e a concepção da política como arte da “ação não agente,” que vimos logo acima.⁹⁰

No texto de *IPC*, conforme já exposto no cap. 2, é pelo fato de que o mundo é constituído pelos cinco níveis da mediação divina que o ser de todas as coisas deve ser visto como uma passagem do amor de Deus. Então, não há nenhuma realidade no mundo, nem mesmo a liberdade do homem e seu desejo de autoconservação,⁹¹ que possa ser tomada como um fim em si mesmo. Ou seja, nenhuma realidade criada é autorreferente.⁹²

⁸⁶ Cf. 70 (citando WEIL. *OL*, p. 157).

⁸⁷ Cf. a longa crítica ao Estado-Nação, na seção “Desenraizamento e Nação” (*E(P)*, p. 92-168), que é a segunda maior parte do *Enraizamento*, atrás apenas da última seção (homônima à própria obra). Ver também GABELLIERI. *Être et Don*, p. 479, especialmente a n. 97.

⁸⁸ Cf. n. 141, cap. II (citando WEIL. *AD*, p. 131).

⁸⁹ Cf. tópico 2.1.3 (especialmente a n. 80, citando WEIL. *IPC*, p. 165) e o tópico 2.1.6 (especialmente a n. 179, citando WEIL. *IPC*, p. 166-167).

⁹⁰ Cf. n. 82 – 88 acima.

⁹¹ Sobre como Simone Weil recusa a redução antropológica da metafísica da mediação e do amor sobrenatural a uma mera preocupação com a salvação individual do homem, cf. cap. II, notas 184 (citando WEIL. *CIII*, p. 243) e 185 (citando GABELLIERI, E. *Pensar a Kenosis*, p. 796).

⁹² Cf. n. 102 e 103 do cap. II (citando GABELLIERI. *Être et Don*, p. 326 e 327 respectivamente).

Esta verdade metafísica toma corpo na reflexão sociopolítica dos escritos de Londres, na medida em que a ação política só pode ser autenticamente criadora (e não reprodutora do esquema do “grande animal” social) quando não é uma ação autorreferencial por parte do sujeito agente, ou seja, quando ela cumpre as três exigências básicas vistas acima:⁹³ primeira, que aqueles que atuam se reconheçam não como a origem, mas como receptores e transmissores de uma inspiração que vem de outro lugar;⁹⁴ segunda, que os mesmos agentes tenham a clara intenção de não agir em benefício próprio, mas sim, como canais, mediadores do bem em favor dos demais;⁹⁵ terceira, que, no nível das instituições, seja respeitado o princípio da subsidiariedade.⁹⁶

Estas exigências refletem a referência ao princípio primeiro, à fonte que inspira toda ação criadora e que, ao mesmo tempo, se constitui como seu ponto último de desague: a própria Trindade, pois o amor de autoentrega que é, ao mesmo tempo, a força motriz da “ação não agente” e o dom transmitido ao mundo e à sociedade através desta ação, tem no Deus Relação o seu fundamento ontológico e a sua destinação última.

Neste sentido é que a autora afirma que o consentimento livre do ser humano em “ser passagem ininterrupta do amor de Deus”⁹⁷ acaba a criação:⁹⁸ ele realiza a vocação suprema do ser humano, chamado a ser imagem e semelhança do Deus Relação que se dá sem reservas no amor.

Assim, tal como na metafísica pitagórica de Simone Weil, na qual todo o ser criado é passagem e mediação do amor de Deus, no âmbito da práxis, toda a ação sociopolítica estruturada em torno das três exigências gera uma organização social nova e distinta do “grande animal” e, por conseguinte, torna-se também passagem e mediação do amor divino no mundo.

Deste modo, a ontologia e a filosofia política, no pensamento weiliano, convergem, animadas pelo amor sobrenatural como sua inspiração transcendente,⁹⁹ para mostrarem como a

⁹³ Cf. seção 3.1.3

⁹⁴ Cf. n. 83 (citando, WEIL. OC VI, 3, p. 385, S. OC VI, 3, p. 385).

⁹⁵ Cf. n. 84 (citando, WEIL. OC VI, 2, p. 485).

⁹⁶ Cf. n. 88 (citando, WEIL. AD, p. 131).

⁹⁷ Cf. n. 136, 178 e 179 do cap. II (todas citando e comentando trechos de WEIL. IPC, p. 166-167). Ver também o texto de referência da n. 180 do cap. II, que explicita como a presença do Espírito Santo, no homem, é decisiva para o agir individual decriativo; tal agir será transposto, no *Enraizamento* de Londres, como a ação coletiva “não agente”.

⁹⁸ Cf. n. 1.

⁹⁹ Sobre a dinâmica inspiração/obra de arte no pensamento político de Simone Weil, cf. n. 15 - 17. Ver também a n. 97: o Espírito santo, presença divina de decriação no homem é também a fonte da “ação não agente” no âmbito sociopolítico.

criação em geral e a arte política, que é fruto da ação humana, podem realizar sua vocação de servir como passagem e mediação do amor divino.¹⁰⁰

2a - *Atenção criadora e ação criadora*: neste ponto, destacaremos como as reflexões sobre a missão humana de acabar a criação em *SG*¹⁰¹ e, especialmente, o tema da atenção criadora em *IPC*¹⁰² apresentam uma nítida correspondência com o tema da ação criadora (ou virtude criadora da ação) no *Enraizamento*. Do mesmo modo como é dito, em *IPC*, que a atenção criadora suscita a verdadeira realidade, o mesmo se afirma sobre a ação no *Enraizamento*,¹⁰³ pois ela não apenas dá plenitude de realidade a motivações (móviles) antes existentes apenas em estado “semi fantasmagórico”, como também faz surgir novos móveis e sentimentos nos sujeitos agentes. Assim, podemos afirmar que a atenção criadora está para o novo nascimento do sujeito (o santo incumbido de acabar a criação de *SG*, p. 106), tal como a ação criadora está para o nascimento (construção) da nova sociedade do *Enraizamento*.

Mas esta correspondência só é válida caso sejam ativados os móveis certos para a ação, visto que há móveis que são perversos como impulsionadores da ação, ainda que o resultado da ação seja tecnicamente válido. O caso da ciência nos ajuda a compreender melhor a questão da autenticidade ou não dos móveis do agir pois,

a técnica tem um lugar tão grande no prestígio da ciência que se tenderia a supor que o pensamento das aplicações é um estimulante poderoso para os sábios. De fato, o que é um estimulante não é o pensamento das aplicações, é o próprio prestígio que as aplicações dão à ciência. *Como os políticos estão inebriados por fazer história, os sábios estão inebriados por se sentirem numa grande coisa. Grande no sentido da falsa grandeza; uma grandeza independente de toda consideração do bem.*¹⁰⁴

Portanto, a ciência e a política desprovidas de ética e de senso do bem comum não colaboram para a construção da nova sociedade, mas, pelo contrário, apenas reproduzem os esquemas de força e dominação que caracterizam o “grande animal social”. A marca distintiva central da ação criadora no *Enraizamento* é a mesma marca que distingue a atenção criadora da

¹⁰⁰ Cf. n. 179 do cap. II (citando WEIL. *IPC*, p. 166-167).

¹⁰¹ Cf. n. 1 deste cap. (WEIL. *SG*, p. 106).

¹⁰² Cf. n. 86, cap. II (WEIL. *IPC*, p. 155).

¹⁰³ Cf. n. 72 acima (WEIL. *E(P)*, p. 188-189).

¹⁰⁴ WEIL. *E(P)*, p. 230. [grifos nossos]

mera atenção intelectual em *IPC* e esta marca não é outra senão o amor, pois se a atenção criadora é a “inteligência animada pelo amor”¹⁰⁵, a ação humana (seja na política, na pesquisa científica, etc.) só pode ser uma ação criadora de uma sociedade nova e melhor, caso seja animada pelo amor à verdade e ao bem comum e não pela satisfação individual.¹⁰⁶

A correspondência entre a atenção criadora de *IPC* e a ação criadora do *Enraizamento* fica ainda mais evidente quando percebemos que, tanto num escrito quanto no outro, o amor que anima a inteligência, na atenção criadora, e que é o móbile legítimo da ação criadora tem uma identidade pessoal divina: o Espírito Santo. Ele é a fonte do amor que anima a inteligência, no processo da atenção criadora (e possibilita, assim, o agir individual decriativo),¹⁰⁷ e é a mesma fonte amorosa que possibilita e impulsiona a coletividade para a ação criadora da nova sociedade, pois

o amor real e puro é por si mesmo espírito de verdade. *É o Espírito Santo*. A palavra grega que se traduz por espírito significa literalmente sopro ígneo, sopro misturado a fogo, e designava, na Antiguidade, a noção que a ciência designa hoje pela palavra *energia*. O que traduzimos como “espírito de verdade” significa a energia da verdade, *a verdade como força agente*. *O amor puro é essa força agente, o amor que não quer a nenhum preço, em nenhum caso, nem mentira nem erro.*¹⁰⁸

3a - Decriação, enraizamento e princípio da invenção: Por fim, o princípio weiliano da invenção,¹⁰⁹ que preside o *Enraizamento*, é a concretização, no âmbito da práxis, daquela complementaridade metafísica entre decriação e enraizamento de *SG* (p. 106), que já comentamos.¹¹⁰ Essa correspondência aponta para uma das distinções que destacamos no início da tese, apresentada no primeiro capítulo (ao final do tópico 1.2 - Trindade, kenosis e salvação): a diferença entre seguimento e imitação.

O seguimento supõe necessariamente uma dinâmica de criatividade, frente às novas situações de cada tempo e contexto sociocultural, sem a qual a ação política não seria promotora da nova sociedade, mas sim, reprodutora do esquema do “grande animal”.

¹⁰⁵ WEIL. *IPC*, p. 131 (cf. texto original na n. 61, cap. II).

¹⁰⁶ Cf. WEIL. *E(P)*, p. 229.

¹⁰⁷ Cf. tópico 2.1.6 (O Espírito Santo: nosso mistagogo no amor sobrenatural).

¹⁰⁸ WEIL. *E(P)*, p. 229. [itálicos nossos]

¹⁰⁹ Cf. n. 71 - 74.

¹¹⁰ Cf. n. 1.

A carta de 26 de maio de 1942, dirigida ao Pe. Perrin, que é um testemunho privilegiado da transposição dos temas metafísicos de Marselha para as reflexões políticas de Londres,¹¹¹ ilustra bem em que sentido o par complementar constituído pelo consentimento a morrer por amor, em auto-oferta livre (decriação), e a missão de acabar a criação (enraizamento) exige uma invenção, uma criatividade radical, ou seja, uma novidade.

Nesta carta, a abordagem do tema da *santidade nova*, permite ver como o par metafísico complementar decriação-enraizamento¹¹² de *SG* fundamenta o princípio sociopolítico da invenção que permeia o texto do *Enraizamento*. A criatividade para construir novas estruturas sociais e uma nova organização política, capazes de fazer frente à barbárie dos totalitarismos (a idolatria do social), é uma necessidade tão radical que uma santidade que não seja calcada nessa coragem inventiva não serve para o tempo presente, pois

hoje ainda não é nada ser um santo, é preciso a santidade que o momento exige, *uma santidade nova, também ela sem precedente*. [...] Maritain o disse, mas ele somente enumerou os aspectos da santidade de outrora, os quais hoje são, por um tempo ao menos, caducos. No entanto, ele não percebeu o quanto a santidade de hoje deve conter de *novidade miraculosa*.¹¹³

É esse o sentido profundo da afirmação do *Enraizamento*, segundo a qual não basta conhecer as soluções históricas passadas, para encontrar um método de insuflar uma inspiração a um povo e que, portanto, é preciso buscar um novo método, adequado ao tempo presente (o contexto pós II Guerra).¹¹⁴ O novo método vem da ousada fidelidade criativa, a qual, por sua vez, é oriunda da nova santidade.

É nesta mesma direção que fazemos a distinção entre *seguimento* e *imitação* nesta tese. A fidelidade ao princípio inspirador do agir não se faz por mera imitação, isto é, repetição

¹¹¹ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 454, n. 8. Esta nota ilustra bem tal transposição; nela, o autor mostra, olhando *AD*, p. 82 (que é uma parte da carta de 26 de maio de 1942), as correspondências entre as ideias lançada ali, a estrutura do texto do *Enraizamento* e as reflexões dos outros escritos políticos de Londres, a partir das palavras chave *necessidades e obrigação*: à necessidade radical de uma nova santidade para fazer frente às exigências do tempo presente de *AD*, correspondem as reflexões sobre as necessidades da alma da primeira parte do *Enraizamento* (*E(P)*, p. 7-41); à obrigação de prover o mundo destes novos santos de que ele precisa em *AD*, correspondem o escopo geral do *Enraizamento*, indicado já em seu subtítulo (*Prelúdio a uma declaração de obrigações para com o ser humano*) e o *Estudo para uma declaração das obrigações para com o ser humano* de WEIL. *EL*, p. 74-84.

¹¹² Cf. n. 1.

¹¹³ “Aujourd’hui ce n’est encore rien que d’être un saint, il faut la sainteté que le moment exige, une sainteté nouvelle, elle aussi sans précédent. [...] Maritain l’a dit, mais il a seulement énumère les aspects de la sainteté d’autrefois qui aujourd’hui sont pour un temps au moins périmés. Il n’a pas senti combien la sainteté d’aujourd’hui doit enfermer en revanche de nouveauté miraculeuse.” WEIL. *AD*, p. 81. [grifos nossos]

¹¹⁴ Cf. n. 74 (citando WEIL. *E(P)*, p. 171).

do modelo fundamental da ação criadora, que é o próprio Jesus Cristo, o princípio metafísico¹¹⁵ encarnado de toda a criação. Mas antes, a fidelidade a Jesus Cristo deve ser expressa na coragem inventiva que, sem deturpar a verdade fundamental do próprio homem, ou seja, sua vocação ao amor sobrenatural (entrega despojada e livre de si em favor dos outros, a exemplo de Cristo), descobre meios novos e diferentes de realizar essa autoentrega, na concretude das coordenadas de espaço e tempo onde vive, as quais são completamente diferentes das coordenadas em que viveu e se autoentregou a nós o *Logos* Encarnado.

Quando escrevemos aqui, comentando Simone Weil (e em outros pontos da nossa reflexão), sobre imitação de Deus ou imitação da encarnação, isto quer dizer: orientarmo-nos sempre pelo princípio geral, o gesto eterno de Deus que se esvazia por amor para se auto-oferecer (tanto na criação quanto na encarnação), um gesto original de amor que nunca se modifica e que pertence à própria essencial da divindade.¹¹⁶ Mas quando pensamos na aplicação deste princípio amoroso kenótico geral¹¹⁷ às situações de nosso contexto pessoal e sociocultural concreto, o nosso agir, confrontando-nos com os desafios próprios do nosso tempo e lugar de vida, pede invenção e criatividade, sendo, portanto, um seguimento a Cristo e não uma simples repetição de suas palavras ou gestos¹¹⁸.

3.1.5 – Encarnação e enraizamento: um modelo de inserção no tempo

Tendo clara a distinção que fazemos entre seguimento e imitação, podemos entender melhor a que se refere a metáfora central da obra *O Enraizamento*.

Diversamente do que a imagem evocada pelo título da obra sugere à primeira vista, o enraizamento postulado por Simone Weil nos escritos de Londres *não* diz respeito, de modo prioritário, a uma inserção no espaço (um país ou cidade), como erroneamente interpretou, por exemplo, E. Lévinas, o qual identificou o enraizamento weiliano com o nacionalismo, isto é,

¹¹⁵ Sobre o pancristismo metafísico de Simone Weil, cf. tópico 2.1.3 do cap. II, especialmente as n. 88 (citando WEIL. *IPC*, p. 166) a 93 (citando WEIL. *IPC*, p. 170). O Cristo é o fundamento primeiro que dá consistência a toda realidade e que está, ao mesmo tempo, ausente e presente em todo ser criado (imagens do buraco e do cubo). Para Weil, Ele é a chave pitagórica que encerra juntos o Criador e a criatura, sem confundi-los nem misturá-los.

¹¹⁶ “Quem não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor” 1Jo 4,8.

¹¹⁷ Sobre a ligação essencial entre amor e *kenosis* em Deus e sobre como a liberdade humana de escolha se fundamenta na *kenosis* divina, cf. tópico 1.2. Ver também n. 151, cap. II.

¹¹⁸ Para mais sobre a distinção entre seguimento e imitação, cf. cap. I, notas 114 (citando a Pequena Via de Santa Teresinha como exemplo de seguimento ou fidelidade criativa a Cristo) a 116 (citando a *Gaudete et Exultate* do Papa Francisco).

com o apego idolátrico a um território, equiparando-o ao paganismo e este à barbárie. Ele chega a esta conclusão criticando dois dos pilares centrais do *Enraizamento*, ou seja, que

o divino seria absolutamente universal [e que ele] não poderia ser servido com pureza senão através da particularidade de cada povo, particularidade que se nomeia enraizamento.[...] *O paganismo é o enraizamento*, [...] a substituição da letra ao solo. O espírito é livre na letra e é acorrentado na raiz [...] O paganismo é o espírito local: o nacionalismo naquilo que ele tem de cruel e implacável.¹¹⁹

Mas, exatamente ao contrário do que afirma Lévinas nesta crítica,¹²⁰ *O Enraizamento*, como já vimos desde o início deste capítulo, é uma denúncia ao nacionalismo (isto é, às formas concretas que o totalitarismo tomou na primeira metade do século XX: o nazifascismo e o comunismo soviético) e é, sobretudo, a busca de uma nova organização sociopolítica pós-guerra, contrária ao espírito nacionalista.

O eixo central da obra é o princípio geral da imitação da encarnação (através da espiritualidade do trabalho e da vida pública como “ação não agente”), a qual é compreendida, pela autora, como uma extensão, no tempo, do ato kenótico eterno de Deus, que se contrai ou retira (autolimita seu poder) ao criar.¹²¹

Ora, imitar a encarnação significa dizer que o enraizamento que nossa autora defende nesta obra é uma *inserção no tempo* mediada, isso sim, pelo espaço, ou seja, pelos lugares de vida dos povos, o seu “meio vital”. Noutras palavras, os lugares são mediações, *metaxy* para o enraizamento no tempo, do mesmo modo que o Verbo entrou no tempo através de um lugar específico (a Galileia), numa cultura e religião também determinada (a judaica), mas não absolutizou (ao contrário, relativizou) esse lugar e essa religião, em seu ensino sobre o Reino de Deus e em sua práxis libertadora.

Os espaços de vida das pessoas, as coletividades (pátria, família, etc.), têm um valor relativo, ou seja, devem ser respeitados não por si mesmos, mas pelo alimento essencial que

¹¹⁹ “le divin serait absolument universel [...] ne pourrait être servi dans la pureté qu’à travers la particularité de chaque peuple, particularité qui se nomme enracinement [...]. Le paganisme c’est l’enracinement [...] la substitution de la lettre au sol. L’esprit est libre dans la lettre et il est enchaîné dans la racine [...] Le paganisme c’est l’esprit local: le nationalisme dans ce qu’il a de cruel et d’impitoyable”. LÉVINAS, E. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 1963, p. 193-195. [*passim*; itálico nosso]

¹²⁰ Para mais detalhes sobre a crítica de Lévinas a Simone Weil (e o conflito geral em torno da interpretação weiliana do Antigo Testamento), cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 381- 396.

¹²¹ Cf. tópicos 2.1.2. Ver também tópico 1.2, n. 104 (citando BALTHASAR, H. U., *La dramatique divine (vol.III)* – L’Action, p. 304 e LOREDO. *TAE*, p. 917).

forneem às pessoas, tal como o respeito que se deve a um campo de trigo.¹²² Mas, embora tenham um valor relativo e não absoluto, as coletividades são, ao mesmo tempo, mediações indispensáveis, já que, sem elas, o enraizamento no tempo, que só pode se dar através de uma cultura determinada, é impossível porque

Primeiro, *cada coletividade é única*, e, se for destruída, não será substituída. Um saco de trigo pode sempre substituir outro saco de trigo. O alimento que uma coletividade fornece à alma dos seus membros não tem equivalente no universo inteiro.

Em seguida, por sua duração, a coletividade *penetra já no futuro*. Ela contém alimento, não só para as almas dos vivos, mas também para as de seres ainda não nascidos [...].

Enfim, por essa mesma duração, a coletividade *tem suas raízes no passado*. Ela constitui o único órgão de conservação para os tesouros espirituais reunidos pelos mortos...¹²³

Mas que tipo de inserção no tempo é postulada no *Enraizamento*?

Em primeiro lugar, trata-se de uma inserção no tempo que rechaça tanto o conservadorismo e o saudosismo passadista quanto o progressismo acrítico. O *Enraizamento* é uma proposta de viver ativamente o presente como um duplo movimento: como recepção do patrimônio do passado e como construção do futuro, de modo complementar e inseparável, pois

a oposição entre o passado e o futuro é absurda. O futuro não nos traz nada, não nos dá nada; somos nós que para o construir [*sic*] devemos dar-lhe tudo, dar-lhe a nossa própria vida. Mas para dar é preciso possuir, e não possuímos outra vida, outra seiva, senão os tesouros herdados do passado e digeridos, assimilados, recriados por nós.¹²⁴

Esta dupla relação dinâmica, com o passado herdado que precisa ser recriado por nós e com o futuro que precisa ser construído pela doação de nossa vida, delinea a noção weiliana de tradição¹²⁵, que é de capital importância, pois, sem ela, perde-se de vista a vocação do ser humano à transcendência, uma vez que

¹²² Cf. WEIL. *E(P)*, p. 11.

¹²³ WEIL. *E(P)*, p. 12. [grifos nossos]

¹²⁴ WEIL. *E(P)*, p. 50.

¹²⁵ Neste ponto, o pensamento weiliano se aproxima muito da noção congariana de *tradição*, apresentada em CONGAR, Y. M. J. *La tradition et les traditions* – Essai Théologique. Paris: Artheme Fayard, 1963. Em ambos os autores, uma boa imagem ilustrativa é a da tradição como uma marcha que só é possível com um dos pés no depósito do passado, enquanto o outro se projeta para o futuro.

a única coisa terrestre que tenha [*sic*] um vínculo direto com o destino eterno do homem é a irradiação daqueles que souberam tomar consciência completa desse destino, *transmitida de geração a geração*.¹²⁶

Esta concepção de tradição aprofunda a ideia que sublinhamos, no tópico anterior, da práxis sociopolítica decorrente da experiência trinitária de Deus como sendo um seguimento criativo a Jesus Cristo e não uma simples imitação deste.

Assim, a inserção no tempo postulada no *Enraizamento* significa unificar a temporalidade sucessiva dos meios (o trabalho, a política e a cultura em geral) na temporalidade superior da aspiração coletiva ao bem,¹²⁷ de tal modo que a organização institucional não anule a espontaneidade da ação social, mas se articule em torno dela e, ao mesmo tempo, a fomenta, pois

quando tal organização não foi fabricada artificialmente, mas brotou como uma planta no meio das necessidades cotidianas, e ao mesmo tempo foi *modelada por uma vigilância paciente segundo a visão clara de um bem*, esse é talvez o mais alto grau de realidade possível.¹²⁸

Organizando a política e a sociedade nova deste modo, tem-se a *imitação do princípio* kenótico do amor divino, ou seja, imitação do Pai que cria de modo livre retraindo-se, do Filho que salva inserindo-se no tempo pela mediação do espaço (seu lugar de nascimento e vida) e do Espírito Santo que impulsiona a ação política “não-agente” (correspondência, no âmbito coletivo, do agir individual decriativo) como a sua fonte primeira.

Entretanto, esta imitação do princípio basilar, o agir amoroso e kenótico da Trindade, deve concretizar-se de novos e diferentes modos, especificar-se em cada tempo e lugar distintos, ou seja, traduzir-se segundo as situações específicas de cada indivíduo e coletividade, em um *seguimento inventivo*, isto é, em uma *fidelidade criativa* que está, sempre e ao mesmo tempo, modelada¹²⁹ segundo o bem divino transcendente, seu horizonte referencial.

Em suma, a práxis weiliana expressa nos escritos de Londres, de modo especial no *Enraizamento*, está em estreita conexão com a metafísica desenvolvida em Marselha, espelha

¹²⁶ WEIL. *E(P)*, p. 12. [itálico nosso]

¹²⁷ Cf. GABELLIERI. *Être et Don*, p. 479.

¹²⁸ WEIL. *E(P)*, p. 193. [itálico nossos]

¹²⁹ Segundo a dinâmica inspiração/obra de arte, cf. n. 99.

a tensão fecunda entre unidade e diversidade, característica da experiência cristã de Deus, ou seja, a experiência Trinitária.

Noutras palavras, essa práxis caracteriza-se necessariamente por uma postura de equilíbrio rigoroso que, no pensamento de nossa autora, podemos denominar como um habitar a contradição no nível praxiológico ou da ação. Este equilíbrio deve orientar a ação coletiva, nos diferentes âmbitos que compõem a vida pública:

- no que tange ao trabalho, ele não deve ser nem apenas intelectual e nem apenas físico/manual;¹³⁰

- no que diz respeito às realidades sociais (a pátria, as cidades, a família e demais instituições), não se deve nem sacralizar (o que configura o totalitarismo, típico do “grande animal social”) e nem abandonar, ou seja, deve ser mantida a dialética entre os movimentos populares espontâneos e as estruturas sociais que devem sustentá-los, fomentá-los e transmiti-los, superando seu caráter efêmero;¹³¹

- por fim, no atinente à religião, ela não pode ser nem somente mística (com excesso de transcendência, apressada em “fugir do mundo”) e nem somente institucional (caso em que se torna aparato ideológico para o “grande animal social”).¹³²

Esse saudável e rigoroso equilíbrio que orienta o agir humano, configurando-o como imitação do princípio encarnatório e seguimento concreto a Jesus Cristo, na especificidade das coordenadas históricas de cada coletividade, une o mais baixo (sujeição à necessidade que rege o mundo, isso é, à materialidade) e o mais alto (o desejo de um bem absoluto, ou seja, a espiritualidade) que há no ser humano “sem confusão [destas duas dimensões] e sem separação¹³³ [ou seja, sem cisão da unidade da pessoa humana]”, para recordar a fórmula cristológica clássica de Calcedônia.

Destarte, o seguimento a Cristo, no âmbito coletivo, se dá como iniciação, ou seja, processo complementar de morte do “grande animal social” e de surgimento de uma vida social nova e melhor (a construção da nova sociedade), mediante a união de esforços e cooperação

¹³⁰ Cf. n. 56 (citando WEIL. *E(P)*, p. 89). Ver também WEIL. *E(P)*, p. 51: dar aos operários chances frequentes de fazer estágios nas oficinas de montagem que juntam as peças que eles fabricam em separado, bem como dar-lhes a chance de formar aprendizes, são exemplos concretos de modos de promover esta unidade indispensável que deve haver entre os aspectos físico e intelectual do trabalho, na nova sociedade.

¹³¹ Cf. n. 75 (citando WEIL. *OL*, p. 189-190).

¹³² Cf. n. 44 e 43 (citando WEIL. *S. E(P)*, p. 124).

¹³³ Cf. n. 56 (citando WEIL. *E(P)*, p. 89): “não fazer do trabalhador uma coisa compartimentada que ora trabalha e ora pensa”.

das pessoas engajadas, tanto na proposta da espiritualidade do trabalho, quanto na arte do fazer político como “ação não agente”.

Tal “iniciação coletiva” corresponde e completa a “iniciação pessoal”¹³⁴ dos escritos de Marselha, conforme interpretamos estes escritos ao longo do capítulo II desta tese. Em ambos os processos iniciáticos, o pessoal e o coletivo, o princípio impulsionador e o mistagogo, isto é, o acompanhante do processo, é o Espírito Santo, a presença divina de decriação no sujeito (*IPC*) e fonte que possibilita tanto o trabalho como imitação de Deus¹³⁵ quanto a organização política como “ação não agente”.¹³⁶

Depois do percurso feito até aqui, nos capítulos dois e três, recapitularemos, para sistematizar melhor, a compreensão dos múltiplos significados de “habitar a contradição” no pensamento de Simone Weil¹³⁷. Podemos identificar três planos complementares e convergentes de habitar a contradição que são:

Plano lógico (nível das proposições):¹³⁸ é a técnica de reflexão para avançar em questões difíceis, sem que se tente anular uma das proposições contraditórias entre si, nem reduzir uma à outra;

Plano ontológico ou metafísico (nível das realidades):¹³⁹ é a via intelectual para aproximarmos-nos de Deus, isto é, usar as realidades contraditórias e irreduzíveis umas às outras (que descobrimos por um exercício dedicado de atenção) como os degraus de uma escada para acender na direção de Deus, até o ponto onde é possível, ou seja, até o ponto onde não podemos mais subir por nós mesmos e devemos, então, parar e esperar pacientemente que Deus nos dê o acesso a Ele que o intelecto sozinho não alcança. É a imagem da porta que se abre do poema, *A Porta*, de Simone Weil (cf. WEIL, S. *Œuvres*, p. 805). Este nível, portanto, abre-nos para a via não intelectual do acesso a Deus ou via do amor;

Plano praxiológico ou sociopolítico (nível das ações):¹⁴⁰ é o nível descrito nos escritos de Londres (com destaque para o *Enraizamento*). Neste nível, agimos coletivamente, imitando a encarnação, inspirados pelo Espírito Santo, através da espiritualidade do trabalho e da política como arte da “ação não agente,” tendo a consciência de que a nova sociedade, que

¹³⁴ Cf. n. 24 e 25 (citando WEIL. *OL*, p. 192-193).

¹³⁵ Cf. n. 57 (citando WEIL. *OC VI*, 2, p. 376).

¹³⁶ Cf. n. 107 e 108 (citando WEIL. *E(P)*, p. 229).

¹³⁷ Um dos quais já acenado no tópico 3.1.1, especialmente na n. 23, citando nosso artigo *Habitar a Contradição*, p. 930-938).

¹³⁸ Cf. n. 94, cap. II.

¹³⁹ Cf. tópico 2.1.1 e 2.1.2, especialmente as n. 48-50.

¹⁴⁰ Cf. tópicos 3.1.2 e 3.1.3.

vai sendo assim construída, não é um absoluto, isto é, não é o divino (ou, na linguagem estritamente teológica, não é a plenitude realizada do Reino de Deus), mas “é o grau máximo de realidade possível nesse mundo.”

Esses três planos são alicerçados num *princípio teológico* do mundo (que é a pedra de toque a filosofia weiliana da mediação e do amor sobrenatural), ou seja, é possível usar (ou habitar) a contradição, nos termos apresentados nos três planos acima, porque o mundo guarda relação com seu Criador, isto é, guarda em si as marcas da Trindade, como já vimos no tópico 2.1.2 (sobre os cinco níveis da mediação divina).

Considerando esse *princípio teológico* do mundo (o *pancratismo* da metafísica da mediação), podemos extrapolar sua aplicação do âmbito da natureza (criação divina) para o âmbito das culturas (criação humana) nos seguintes termos: a presença universal do *ritos de passagem*, nas múltiplas culturas (1.1.3) pode indicar que, assim como o mundo guarda as marcas trinitárias do seu criador, essas marcas aparecem igualmente nas mais diversas culturas, as quais produzem e conservam os *ritos de passagem*, isto é, os ritos que falam da experiência de morte e de vida renovada em uma condição superior. Noutras palavras, a presença universal dos *ritos de passagem*, em diversas culturas e épocas, pode ser lida como uma indicação de que só podemos atingir a maturidade integral como seres humanos imitando o despojamento divino da Trindade.

Por tudo isto, Simone Weil (com toda peculiaridade de sua leitura do pitagorismo e do platonismo) se reúne, de modo admirável, no que diz respeito à práxis cristã decorrente da fé trinitária, ao mais legítimo caudal da ortopraxis exigida pela ortodoxia, como ensinou e viveu São Basílio de Cesareia, conforme veremos a seguir.

3.2 – Seguir a Cristo pelo Espírito Santo em Basílio

Em São Basílio, a dimensão do pessoal e do coletivo são inseparáveis e a santificação pessoal se faz conjuntamente com o caminho comunitário de transformação da sociedade, segundo os valores da justiça do Evangelho. Noutras palavras, o caminho pessoal do morrer com Cristo e participar da sua vida de ressuscitado, ou seja, o caminho da iniciação, tal como é entendido e vivenciado no cristianismo, é inseparável da renovação da sociedade, pois “quem não sabe que *o homem é um ser social* e manso e não isolado e fero? Nada é tão

peculiar à nossa natureza como vivermos em comum, necessitarmos uns dos outros, amarmos os semelhantes.”¹⁴¹

Conforme veremos ao longo desta seção 3.2, o reconhecimento da natureza social do ser humano em Basílio e, conseqüentemente, a inseparabilidade entre o amor a Deus e o amor ao próximo, não se restringem apenas aos laços e obrigações recíprocas entre os irmãos, na comunidade de fé, mas antes, o preceito do amor e serviço ao próximo deve expandir-se para toda a estrutura social, de modo a penetrá-la e fecundá-la, tal como o sal na terra e o fermento na massa, promovendo, assim, uma grande transformação em todas as relações no corpo social, à luz do evangelho, tal como promove, no nível pessoal, a transformação das relações do sujeito com o seu próprio corpo físico e com a realidade material em geral.

Esta observação é de capital importância para a compreensão do pensamento e ação social basilianos, pois ainda que, no tempo do bispo de Cesareia, a ligação estreita entre religião e estado (cristandade) já fosse um dado bem consolidado, o imperativo ético cristão da responsabilidade pelo cuidado do próximo não encontrava ressonância, em inúmeros casos, nas relações e práticas sociais dos indivíduos entre si e entre os grupos sociais distintos. Um exemplo cabal desta dicotomia entre fé e práxis é a realidade de extrema pobreza de boa parte dos habitantes da Capadócia e a grande concentração de renda na mão de poucos abastados (quadro ainda mais agravado por um sistema jurídico favorecedor das classes mais altas), contra as quais nosso autor se defrontou com seu magistério firme, com suas práticas e seu exemplo de vida.¹⁴²

Para começar, vejamos um rápido apanhado de comentadores que se dedicaram ao estudo da práxis basiliana, nossas prioridades de comentadores e texto de Basílio e suas razões.

3.2.1 – O “Basílio Social”: alguns comentadores e opções metodológicas

Esta seção não pretende, nem de longe, ser um status quaestionis das análises sobre o ensino e ação social basilianos, mas apenas uma brevíssima apresentação dos comentadores que nos nortearam, dos motivos de nossa escolha e do uso que faremos destas análises, em

¹⁴¹ BASÍLIO DE CESAREIA. *As regras monásticas*. Petrópolis: vozes, 1983, p. 51 (Regra Maior, nº 3). [doravante citado apenas como *RM*] [itálico nosso]

¹⁴² Para uma visão geral do contexto socioeconômico da Capadócia à época de Basílio, cf. SIEPIERSKI. P. D. *A “leitourgia” libertadora de Basílio Magno*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 19-28 [doravante citado apenas com *LL*]; MEULENBERG, L. *Basílio Magno – fé e cultura*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 28-39.

função dos objetivos específicos de nossa própria pesquisa. Para os interessados em aprofundar o tema, cada uma das obras que citamos abaixo possui farta referência a outros estudos na mesma linha, tanto nas suas respectivas listas bibliográficas quanto nas numerosas notas de rodapé.

Um dos primeiros estudos mais extensos e sistematizados a respeito do magistério e ação social de São Basílio é a obra de E. Giet.¹⁴³ Trata-se de uma tese doutoral na área de teologia, mais focada nos textos e menos atenta à contribuição historiográfica. Outro limite significativo deste estudo é que ele se situa em período anterior à renovação dos estudos patrísticos. Um importante estudioso posterior do corpus basiliano, J. Gribomont, também faz objeção ao estudo de Giet¹⁴⁴ pelo fato de este ignorar as contribuições da análise marxista das sociedades, que era uma sensibilidade bem típica no ambiente universitário francês da primeira metade do século XX.

Já o próprio Gribomont, no trabalho supracitado, evidencia sua perspectiva de análise no título da obra, pintando um “Basílio social” com as feições de um típico revolucionário, que muda inclusive de classe social em sua defesa dos mais pobres, tornando-se um deles.

Gribomont não pretende cometer anacronismo, fazendo do bispo de Cesareia um comunista “*avant la lettre*,” no sentido contemporâneo do termo, mas vai comparando a vida, magistério e ação social de Basílio com outros movimentos monásticos e revolucionários mais ou menos contemporâneos a ele na Ásia Menor, tais como o monaquismo de Eustácio de Sebaste e os Messalianos (do siríaco) ou Euquitas (do grego), nome que significa “os orantes”, ambos movimentos vigorosamente condenadas pelo Concílio de Gangra (entre outros), em meados dos anos 350 d.C., por aceitarem em seus núcleos cônjuges separados sem consentimento, soldados desertores, bem como escravos fugidos de seus donos, o que representava, na avaliação dos bispos conciliares, gravíssima ameaça à integridade do tecido

¹⁴³ GIET, S. *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*. Paris: Librairie Lecoffre, 1941.

¹⁴⁴ GRIBOMONT, J. Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile. In: *Augustinianum*, Roma, v. XVII, 1977, p. 179-180. Na p. 184 do mesmo trabalho, ele também critica a pesquisa de Giet, quando este analisa as cartas de Basílio do período presbiteral e do período episcopal. Segundo Gribomont, Giet tenta anular as diferenças no modo como Basílio trata os temas social nas suas correspondências dos dois períodos; tratamento que, na avaliação do próprio Gribomont, tem acentos nitidamente distintos, refletindo uma maior radicalidade revolucionária nas cartas presbiterais e um tom mais conciliador na correspondência do período episcopal.

social e eclesial.¹⁴⁵ São apresentados também os Donatistas¹⁴⁶ e Circuncelianos,¹⁴⁷ movimentos mais ou menos semelhantes aos anteriores quanto à contestação social e religiosa, situados na África.¹⁴⁸

Apresentadas as características destes grupos, o autor vai definindo, por contraste, o pensamento e ação social de Basílio, a fim de chegar a definir os traços de um “*accomunismo*” basiliano,¹⁴⁹ de feições mais moderadas que estes outros movimentos mais radicais acima citados, mas que continha, porém, uma firme e decidida denúncia contra a acumulação dos bens nas mãos das elites dominantes e suas nefastas consequências para a população mais humilde. Na sequência, o autor mostra como Basílio propõe a superação desta citação escandalosa e anti-evangélica, orientado pela aplicação do ideal estoico da *chreia* (apenas o necessário, o essencial):¹⁵⁰ a medida do uso ou fruição humana das coisas que é sã e feliz, para além da qual está o luxo, o qual é danoso para o indivíduo (porque degrada o ser humano e, portanto, corrompe a bela ordem estabelecida pelo criador) e para a sociedade (porque o luxo leva a acumulação de bens por alguns, privando os pobres do necessário).¹⁵¹

Um ponto interessante do estudo de Gribomont é que ele mostra, fundamentado no corpus basiliano, como o bispo de Cesareia tinha clara consciência de que não era apenas o egoísmo dos indivíduos, mas sobretudo, a concentração do capital nas mãos de uma pequena classe privilegiada que desorganizava a dinâmica da produção, no império romano do séc. IV, e era a causa primordial da fome e da carestia enfrentada pelo povo.¹⁵² *Mutatis mutandis*, esta é uma leitura semelhante à que a teologia da libertação latino-americana, à luz das mediações sócio analíticas contemporâneas, fez, muitos séculos após o magistério basiliano, do chamado *pecado estrutural*, ou seja, a situação de pecado que gera a injustiça social e que não é fruto

¹⁴⁵ Cf. GRIBOMONT, J. Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile, p. 186. Para mais características dos dois movimentos, bem como referências a eles no epistolário basiliano. Ver também, MORESCHINI, C. *Basílio Magno*. São Paulo: Loyola, 2005, p 21-25.

¹⁴⁶ Cf. GRIBOMONT, J. Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile, p. 186: o Donatismo foi um movimento cismático rigorista que teve lugar na África entre os sécs. IV-VII, influenciado por uma certa recepção das ideias de São Cipriano (martirizado 50 anos antes) e de Tertuliano. Eles se opunham ao perdão concedido aos chamados *traditori*, ou seja, os cristãos que apostataram durante a perseguição de Diocleciano (303 – 305 a. C.) e depois foram novamente acolhidos na comunhão eclesial. Para os donatistas, os sacramentos ministrados pelos clérigos *traditori*, após sua reintegração, seriam inválidos.

¹⁴⁷ Cf. *id. ibid.*: Circuncelianos, literalmente, “aqueles que rondavam os celeiros”, eram grupos de resistência armada à exploração dos camponeses (inspirados pelo donatismo) que, diante da penúria extrema daqueles, assaltavam os silos dos grandes latifúndios que concentravam a maior parte dos grãos, resultado da cobrança abusava de impostos e arrendamentos sobre os pequenos agricultores. Ver também, SIEPIERSKI. *LL*. p. 25.

¹⁴⁸ Cf. GRIBOMONT, J. Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile, p. 183-188, para mais detalhes sobre os quatro movimentos revolucionários citados acima e alguns outros da mesma época.

¹⁴⁹ GRIBOMONT, J. Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile, p. 179.

¹⁵⁰ Cf. n. 186.

¹⁵¹ Cf. GRIBOMONT, J. Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile, p. 185-191

¹⁵² GRIBOMONT, J. Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile, p.186.

somente das escolhas dos indivíduos, mas que encontra-se já cristalizado nas estruturas e na ordem social vigentes.

Um comentador bem mais recente, C. Moreschini, analisando o epistolário e as homilias de cunho mais social de Basílio (homilias VI-VIII e XIVb), critica a análise de J. Gribomont acerca do *accomunismo* basiliano como sendo exagerada, chegando a afirmar que a caracterização que aquela faz de Basílio como sendo um revolucionário seria uma “interpretação notavelmente forçada.”¹⁵³ Podemos dizer que Moreschini avaliou que aquilo que Gribomont considerou ter faltado à perspectiva de Giet (uso do instrumental marxista de análise), o próprio Gribomont exagerou ao usar.

Outros dois comentadores recentes serão priorizados para auxiliar nossa análise porque, além da crítica textual, da filosofia (para identificar as influências de outros pensamentos no texto) e da historiografia, eles incorporam as contribuições mais recentes de outras ciências (sociologia, arqueologia, economia e antropologia cultural) e, além disto, fazem a análise do texto basiliano com uma constante preocupação de haurir elementos, em sua teologia e práxis, para dialogar com a realidade e com os desafios eclesiais e sociais atuais, a fim de iluminar nosso fazer teológico hoje. São eles P. Siepierski (já citado logo acima) e F. Rebaque.¹⁵⁴

No trabalho de Siepierski, a análise historiográfica dos textos, no dizer do próprio autor, é comprometida com o processo de libertação dos pobres. Como ele mostra na introdução da obra, retomando as contribuições de vários epistemólogos contemporâneos, esta opção que conduz a leitura do texto de Basílio não diminui a cientificidade da mesma, pois não existe uma ciência neutra, ou seja, todo fazer científico está comprometido com uma perspectiva específica e com interesses sociais subjacentes.¹⁵⁵

Mas nossa principal referência para o estudo do “Basílio social” será o trabalho de F. Rebaque, devido aos pressupostos epistemológicos dos quais parte este trabalho, suas opções metodológicas e o objetivo da obra, o qual já se deixa entrever na pergunta da primeira linha do prólogo: “o que um Santo Padre do século IV pode dizer a nós, pessoas do século XXI, a respeito dos pobres?”

¹⁵³ MORESCHINI, C. *Basílio Magno*, p. 27.

¹⁵⁴ REBAQUE. *Defensor pauperum – Los pobres en Basilio de Cesarea: homilias VI, VII, VIII y XIVb*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2005. [Doravante citado apenas como DP]

¹⁵⁵ SIEPIERSKI. *LL*, p. 15-18.

Ao refletir sobre o fazer teológico, no prefácio da obra (preparado por Rafael Aguirre Monasterio), afirma-se que as diversas teologias ao longo da história e suas diferenças entre si têm sido apresentadas, muitas vezes, como mero debate de teorias, sem considerar seus condicionamentos e as funções sociais concretas que elas desempenham.¹⁵⁶ Esquecer tais condicionamentos é incorrer num *docetismo metodológico*.¹⁵⁷ Para evitar tal perigo, a obra se serve da evolução da historiografia a partir da II Grande Guerra, isto é, da que ampliou seu método, usando a arqueologia, sociologia, economia e a antropologia, a fim de conseguir tirar o foco dos grandes personagens e grandes momentos da história para concentrar-se nas pessoas comuns.¹⁵⁸

A exegese bíblica é o primeiro lugar onde a teologia dialoga com as ciências humanas. A originalidade do estudo de Rebaque é se servir desta interdisciplinaridade, uma convicção já arraigada nos estudos bíblicos, para ler os Padres da Igreja, especificamente São Basílio de Cesareia.¹⁵⁹

Rebaque parte de uma teoria da leitura na qual o texto pressupõe todo um mundo social (valores, instituições e relações sociais, compartilhados pelo autor do texto estudado e os leitores, seus contemporâneos, aos quais se dirige). Ele vai usar o método da nova historiografia para ler o texto basiliano (especialmente as homilias VI-VIII e XIVb) e revelar, assim, os pobres e seu passado escondido, lendo as entrelinhas e buscando o não dito (latente, mas real) do texto estudado, na contracorrente da história oficial (a história que é sempre escrita pelos poderosos), com o intuito de contribuir para que o futuro dos pobres (isto é, dos de hoje) seja de fato novo e não um mero prolongamento do presente.¹⁶⁰

Destarte, nesta análise, os aspectos teológico, antropológico e sociológico estão indissociavelmente unidos, pela aplicação do método socioantropológico de leitura.¹⁶¹

O método socioantropológico é utilizado pelo autor para responder à relevante questão: “como encontrar os cenários mentais adequados para compreender os textos de uma sociedade agrária avançada de cultura mediterrânea, como era a Capadócia do século IV de Basílio?”. Para respondê-la, ele parte da análise literária dos textos, para, então, aplicar as ferramentas analíticas da antropologia cultural e da sociologia, a fim de encontrar os cenários

¹⁵⁶ Cf. REBAQUE. *DP*, p. XIII.

¹⁵⁷ Cf. REBAQUE. *DP*, p. XVI.

¹⁵⁸ Cf. REBAQUE. *DP*, p. XIII.

¹⁵⁹ Cf. REBAQUE. *DP*, p. XIV.

¹⁶⁰ Cf. REBAQUE. *DP*, p. XIV.

¹⁶¹ Cf. REBAQUE. *DP*, p. XVII.

socioculturais subjacentes ao texto, ou seja, explicitar os grupos sociais entrevistados através das homilias, a “geografia da pobreza”¹⁶² (distribuição geográfica dos pobres no espaço da cidade), os tipos de relações sociais, etc.¹⁶³ Deste modo é possível termos acesso a uma reconstrução plausível, fundamentada nos textos, de múltiplos aspectos implícitos aos mesmos.

O pressuposto da obra é que a compreensão de um texto antigo implica um diálogo intercultural, ou seja, exige do estudioso entrar na cultura do autor e de seus primeiros destinatários para *depois*, e caso seja procedente, recontextualizá-lo em nossa própria cultura.¹⁶⁴ Este pressuposto, associado ao método socioantropológico de leitura, que faz aparecer o mundo do pobre, latente ao texto, são os motivos pelos quais priorizaremos o estudo de Rebaque para a análise do texto de Basílio.

A contextualização por ele operada permite que façamos a nossa própria recontextualização do pensamento sociopolítico basiliano à realidade contemporânea, à medida que o compararmos, na terceira parte do capítulo, com a filosofia weiliana da ação (já exposta na primeira parte deste capítulo).

Desta aproximação entre dois pensadores e agentes sociopolíticos, Basílio de Cesareia e Simone Weil, tão distanciados no tempo, indicaremos algumas perspectivas que podem ajudar a iluminar a reflexão e a ação eclesial no nosso contexto sociocultural atual; reflexão e ação que, como cristão, somos convocados a viver como uma iniciação amorosa, imitação do amor trinitário, concretizado como um seguimento kenótico a Cristo (histórico e criativo¹⁶⁵), pela força do Espírito Santo.

Sobre as fontes que priorizaremos nesta parte do estudo, estão quatro homilias de Basílio, homilias VI-VII e XIVb,¹⁶⁶ pois todos os cinco comentadores citados nessa seção (Giet, Gribomont, Moreschini, Siepierski e Rebaque) dão destaque a estes mesmos textos, quando vão analisar a questão do pensamento da práxis do bispo de Cesareia. As Regras Maiores e Regras

¹⁶² Cf. REBAQUE. *DP*, p. 536, nº 5.

¹⁶³ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 15.

¹⁶⁴ Cf. REBAQUE. *DP*, p. XVIII.

¹⁶⁵ Cf. n. 118 acima.

¹⁶⁶ Para a homilia VI, usaremos a tradução brasileira (a mesma onde consta a tradução do Tratado sobre o Espírito Santo, usada no 2º cap.) em BASÍLIO DE CESAREIA. *Homilia sobre Lucas 12, Homilia sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 25- 37 (comparada e corrigida, a partir do texto original grego, reproduzido em *DP*, p. 563-573, quando necessário). [doravante citada apenas como *Hom. VI (P)*]

Para as homilias VII, VIII e XIVb, usaremos a tradução espanhola de REBAQUE, *DP*, p. 575-616. [doravante citadas apenas pelo número da homilia e respectivas páginas na tradução de *DP*]

Menores, reunidas num único volume de tradução em língua portuguesa, o *Regras monásticas*,¹⁶⁷ também são uma referência importante para este ponto.

3.2.2 – As “homilias VI-VIII e XIVb: datação e contexto

1 - Numeração

A numeração das homilias segue o mesmo critério usado por Rebaque em sua obra, ou seja, numera-se aqui de acordo com a ordem em que homilias aparecem na Patrologia de Migne:¹⁶⁸

- homilia VI: “Destruirei meus celeiros” (Lc 12, 16-21); sobre a avareza ou o rico estulto,
- homilia VII: sobre os Ricos (Mt 19, 16ss - em torno da narrativa do jovem rico),
- homilia VIII: por ocasião da fome e da seca: (Am 3,8),
- homilia XIVb (ou 2ª homilia sobre o Salmo 14): contra os usurários (Sl 14,5).

2 - Datação

Quanto à datação, os autores são mais ou menos concordes em afirmar que as 4 homilias foram escritas entre os anos 368 e 375, ou seja, o final do período presbiteral de Basílio e início do seu episcopado, e as relaciona com o drama socioeconômico (fome, inflação, especulação no mercado de grãos, agiotagem, etc.), produzido a partir da grande seca, ocorrida na Capadócia entre os anos 368 e 369 aproximadamente, sobretudo, pela exploração deste evento climático por parte das classes mais abastadas.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Cf. n. 141 acima.

¹⁶⁸ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 1*, n. 1. Esta nota contém também um histórico das edições críticas das homilias. Uma transcrição dos originais gregos encontra-se no fim da obra, das p. 619-667.

¹⁶⁹ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 14-23; MORESCHINI, C. *Basilio Magno*, p. 27; GRIBOMONT, J. *Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine*: S. Basile, p. 184.

3 - Contexto

As 4 homilias são dirigidas a uma comunidade que, em sua maioria, não é batizada. O intuito delas é preparar o terreno para o batismo dos muitos que ainda não tinham se decidido a pedi-lo, mediante a uma ampla chamada à reforma de seus costumes e à ascese, segundo os valores próprios da partilha, justiça e sobriedade do Evangelho.¹⁷⁰

Neste contexto, o orador parece desempenhar uma tarefa de intermediação entre os diferentes grupos sociais, bem semelhante a uma das instituições dessa época no império romano, o defensor da plebe ou defensor dos pobres (*defensor plebis, defensor pauperum*).¹⁷¹

Alguns exemplos, tirados de suas cartas, mostram como Basílio assume, na prática, o papel de *defensor pauperum* que ele tomou para si literariamente, como orador das homilias: nas cartas 86 e 87¹⁷², ele faz a defesa de Doreteo, que teve seu trigo saqueado por autoridades; nas cartas 107-109,¹⁷³ defende uma viúva contra um agiota; na 110, faz um pedido, ao prefeito Modesto, para reduzir impostos dos produtores de ferro da região do Tauro.¹⁷⁴

4 - Tema geral de fundo

Ainda que haja os temas específicos de cada pregação, com um modo próprio de abordagem de cada um, uma vez que todas elas têm como pano de fundo, mais ou menos direto, a situação da grande seca e a exploração da mesma, por parte dos mais ricos, podemos dizer que o tema geral de todas elas é a denúncia contra o comportamento rapace daqueles frente aos pobres.

Mas aqui, a análise literária dos textos apresenta um limite. São dois os termos gregos principais¹⁷⁵ utilizados para dizer “pobres” nas homilias. Um deles é “*penetes*” (sing.: “*penes*”), termo cujo campo semântico é extraordinariamente amplo, designa toda a não elite, portanto, aplica-se a uma multiplicidade de estratos abaixo do topo da pirâmide social e designa toda pessoa que precisa trabalhar para viver, independentemente do nível de comodidade que

¹⁷⁰ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 15.

¹⁷¹ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 532.

¹⁷² BASILIO DE CESAREIA. *Lettres*. Paris: Belles Lettres, 1957 (vol.I), p. 190-192.

¹⁷³ BASILIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p. 8-11.

¹⁷⁴ BASILIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p. 11-12.

¹⁷⁵ Além destes, outros termos frequentes nas homilias basilianas para se referir aos pobres são “necessitado” (*endees*), “carente” (*aporos*). O número total de ocorrências desses quatro termos correlatos para “pobre” nos principais escritos do bispo de Cesareia é de 297. Para ver a distribuição destas ocorrências ao longo dos textos, cf. o quadro em REBAQUE. *DP*, p. 5*.

alcança. O outro termo é “*ptokhoi*” (sing.: “*ptokhos*”), que são os indigentes (mendigos e marginalizados).¹⁷⁶

A imprecisão semântica dos termos¹⁷⁷ será suprida pela análise do método socioantropológico, a qual permite descobrir os rostos concretos dos “pobres” seja na estrutura social, nos espaços da cidade (e fora dela), nas relações sociais e na economia, conforme veremos melhor abaixo.

5 - Destinatários

De acordo com a estrutura, conteúdo e contexto das homilias, pode-se aferir que os destinatários principais das mesmas são, respectivamente, os ricos comerciantes de Cesareia (homilia VI) e os grandes latifundiários da Capadócia (homilia VII). No caso da homilia VIII, o público é mais heterogêneo: há os comerciantes ricos da homilia VI, além de artesãos e pequenos comerciantes locais. Para a homilia XIVb são, na maior parte do texto, os pobres *penetes*, e, no capítulo quinto, dirige-se aos ricos da cidade que praticam a usura (agiotagem).¹⁷⁸

Portanto, neste ponto é importante sublinhar que, excetuando boa parte da homilia XIVb, os pobres *não* são os interlocutores habituais das homilias analisadas. Mas isto se deve ao fato de que o bispo de Cesareia, sem romper com a ordem social estabelecida, tenta induzir comportamentos novos¹⁷⁹ que possam transformar, por relações mais justas, à luz da fé, aquela sociedade marcada pelas injustiças denunciadas nas quatro homilias e em outros escritos.

Isto mostra, ainda melhor, a oportunidade e utilidade de aplicar o método socioantropológico, para delinear com mais nitidez o mundo e a identidade dos pobres daquela época e apreciar, com mais justiça, a força do pensamento de Basílio que

reflete em seus escritos uma das novidades históricas que supôs o cristianismo, como herdeiro do judaísmo, dentro da civilização greco-romana: a decidida vontade de dar corpo e fazer presente o mundo dos pobres, até então, praticamente invisível.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Cf. REBAQUE. *DP*, 110-113. Ver também p. XVI e p. 542-543 (quadro de síntese).

¹⁷⁷ Sobre a dificuldade de distinguir, tanto linguística quanto historicamente, os diversos níveis da pobreza nos documentos da antiguidade greco-romana, cf. REBAQUE. *DP*, p. 114-119.

¹⁷⁸ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 18-23. Ver também a p. 533.

¹⁷⁹ Cf. REBAQUE. *DP*, p. XVI

¹⁸⁰ “Basilio refleja en estos escritos una de las novedades históricas que supuso el cristianismo, como heredero del judaísmo, dentro de la civilización greco-romana: la decidida voluntad de dar cuerpo y hacer presente el mundo de los pobres, hasta ahora prácticamente invisible.” REBAQUE. *DP*, p. 533-534.

Apresentaremos agora, brevemente, tanto os cenários levantados pela aplicação do método socioantropológico quanto o modelo global explicativo das homilias VI-VIII e XIVb, propostos pelo trabalho de Rebaque.

A seguir, faremos nosso próprio aporte a estas contribuições, interpretando-as à luz da cristologia pneumatológica. Noutras palavras, à luz da rica contextualização oferecida pelo autor espanhol para as quatro homilias do Bispo de Cesareia (ou seja, contra o detalhado pano de fundo sociopolítico e econômico refletido nas homilias, que o método socioantropológico nos permitirá ler), divisaremos, com a ajuda de outros escritos basilianos (especialmente as *Regras Monásticas* e o epistolário) a orientação pneumatológica que subjaz à reflexão e à ação social de Basílio.

3.2.3 – Os cenários socioantropológicos subjacentes às homilias

1 – Os Grupos sociais

Nas quatro homilias,¹⁸¹ encontramos refletida a seguinte pirâmide social: no topo, o imperador, os latifundiários e comerciantes ricos da cidade, abaixo, vem a maioria dos cidadãos livres da cidade (artesãos, pequenos comerciantes etc.) e, no terceiro nível, os criados e trabalhadores dependentes dos latifúndios. Os camponeses (pequenos produtores), apesar de ser a maioria da população na sociedade pré-industrial, são escassamente citados nas homilias, porque estas são centradas na vida urbana.¹⁸²

Dentro desta divisão social, o orador estabelece uma separação entre os pobres (*penetes e ptokhos*) de um lado (estamento social dominado) e os ricos (*plousioi*) do outro (estamento dominante).¹⁸³ Pelo termo “ricos”, são designadas as pessoas mais abastadas e prestigiosas da cidade que viviam de suas propriedades e tinham outros trabalhando para elas; noutras palavras, os ricos eram os que não necessitavam trabalhar para viver e podiam gozar a vida, sendo distinguidos não só por suas posses e casas luxuosas, como também por um estilo de vida ostentoso de banquetes, grandes celebrações e vultosas doações para monumentos

¹⁸¹ Para a citação detalhada de cada um dos grupos sociais no texto das homilias, conferir Cf. REBAQUE. *DP*, p. 120-135.

¹⁸² Cf. REBAQUE. *DP*, p. 535.

¹⁸³ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 135-149. Ver também n. 176-177.

públicos (evergetismo cívico).¹⁸⁴ Este modo de vida luxuoso dos ricos, contrário à *chreia*, é pesadamente criticado por Basílio, pelos motivos já citados acima¹⁸⁵, em várias passagens, como esta da homilia VI, na qual ele desmonta o falso raciocínio do rico quanto a acumular o que é seu (*idion*):

“O que faço de errado, diz ele, guardando o que é meu?”

Dize-me, de que modo é teu? Donde tiraste, tomando-o para teu sustento? É como alguém que, indo ao teatro, se apoderasse do espetáculo e quisesse excluir os que entrassem depois, pretendendo ser só seu aquilo que é comum a todos [...] Assim são os ricos. Pois, apoderando-se primeiro do que é de todos, tudo tomam para si por causa de uma falsa ideia. Se cada um tirasse para si o que lhe é necessário [*chreias*] e entregasse ao indigente [*deomenos*] o que sobra, ninguém seria rico [*plousios*], ninguém seria pobre [*penes*], nem necessitado [*endees*].¹⁸⁶

Mas deve-se ter cuidado com a separação entre pobres e ricos na sociedade pré-industrial mediterrânea, identificada nos textos das homilias, pois ela não é uma separação mecânica: tanto as porosidades entre alguns dos estratos sociais inferiores, quanto a influências das Escrituras na composição dos textos (visto que se trata de texto homiléticos) e outros motivos de ordem retórica, pedem atenção às nuances.¹⁸⁷

2 - Geografia da pobreza

No cenário da geografia da pobreza nas homilias, ou seja, da sua distribuição espacial, deve distinguir-se ainda entre a pobreza nos espaços públicos¹⁸⁸ e a pobreza nos espaços domésticos, sendo que, dentro de cada um desses, há ainda distinções.¹⁸⁹

Em relação ao espaço público fora das muralhas da cidade, os pobres se encontram no deserto e no campo. Os pobres do campo quase não aparecem nas homilias, pois, como já dissemos acima, o orador se concentra na vida urbana.¹⁹⁰ Uma exceção importante é a descrição

¹⁸⁴ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 113-114.

¹⁸⁵ Cf. n. 151.

¹⁸⁶ BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VI (P)*, p. 35-36, corrigido e completado segundo o original grego reproduzido em REBAQUE. *DP*, p. 627, linhas 8-10.

¹⁸⁷ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 535-536.

¹⁸⁸ Para uma representação gráfica do espaço público refletido nas homilias, cf. REBAQUE. *DP*, p. 174.

¹⁸⁹ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 167.

¹⁹⁰ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 535.

pungente, realista, que Basílio faz, na homilia VIII, do sofrimento do agricultor faminto, o qual perde toda a sua lavoura na terra crestada pela seca e vê definhar sua família:

Os agricultores, sentados nos campos, com as mãos dobradas sobre os joelhos (pois este é o gesto dos que estão abatidos), choram seus vãos esforços: ao olhar seus filhos pequenos, se entristecem, e, ao encarar suas mulheres, se lamentam; ao colher e apalpar as ervas secas de frutos, lançam grandes gritos de dor, como os pais que perderam seus filhos na flor da vida.¹⁹¹

Esta visão dramática, no campo, faz eco ao drama do pai, na cidade, que é obrigado a vender uns dos filhos como escravo, a fim de tentar salvar os outros de morrerem pela fome, provocada pela seca que já se anuncia, mas, sobretudo, causada pela carestia oriunda da especulação dos grandes comerciantes da cidade, os quais retêm o trigo para exorbitar nos preços.¹⁹²

Quanto ao deserto, como sua simbólica está ligada à austera vida monástica, a atitude deste grupo é exemplificada em Elias,¹⁹³ o profeta pobre, e serve como paradigma de como deve ser o comportamento do ser humano: aprender a viver com moderação, ou seja, viver da *chreia*, o estritamente necessário, e aprender a conservar uma atitude de confiança total em Deus, que não abandona seus eleitos. Este comportamento modelar contrasta com a opulência dos ricos, a qual Basílio denuncia com ironia e da qual demonstra a inutilidade, sobretudo, em momentos críticos da vida, como na seca generalizada de 368:

“Possuirei tudo”, dizes, mas não tens o único necessário, o poder de alimentar a ti mesmo. Faça com toda a tua riqueza uma nuvem sequer, inventa a maneira pela qual caiam umas poucas gotas, apressa a terra para que dê fruto, remedia a desgraça com tua riqueza arrogante e ostentosa. Acaso invocarás alguma pessoa religiosa, como Elias o tesbita (cf. 1Rs 17, 1), para que com suas orações te conceda o dom de sair das calamidades, uma pessoa sem riquezas, emagrecido, descalço, sem casa, sem pátria e sem meios de subsistência,

¹⁹¹ “Los agricultores, sentados en los campos, con las manos dobladas sobre las rodillas (pues éste es el gesto de los que están abatidos), lloran sus vanos esfuerzos: al mirar a sus hijos pequeños se entristecen y al fijarse en sus mujeres se lamentan; al coger y palpar las hierbas secas de frutos lanzan grandes gritos de dolor como los padres que han perdido a sus hijos en la flor de la vida.” BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VIII*, p. 592.

¹⁹² Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VI(P)*, p. 30-31.

¹⁹³ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 169-171: esta tradição comparativa é mantida, ainda ao final do século IV, na homilética de outros autores e em temas de escritos não cristãos que elogiam outras pessoas modelares por sua austeridade.

vestido com uma só túnica, como Elias com a pele de ovelha, que tem a oração como algo habitual e a *moderação* como costume?¹⁹⁴

Na sequência desse mesmo texto, Basílio afirmará, inclusive, que a atitude avarenta dos ricos, sua incapacidade de partilhar com os necessitados, é a verdadeira causa da desgraça que se abate sobre a região.

Dentro do espaço urbano, os pobres aparecem em estreita conexão com a fontes públicas de água, um meio essencial de subsistência,¹⁹⁵ que, por isso mesmo, são um forte símbolo social da partilha dos bens e símbolo teológico da generosidade de Deus. Por isso, o orador considera que a apropriação, por um particular, deste bem comum tão essencial, fere frontalmente o princípio holístico de sociedade; ele denuncia os ricos por sua sanha acumuladora, que tudo trancam com portas e selos, e os exorta a imitarem, tal como fez José do Egito, a generosidade de Deus, *fonte* comum de todos os bens.¹⁹⁶

Outros espaços públicos urbanos que estão relacionados aos pobres, nas homilias, aparecem sempre com uma conotação negativa para eles. Estes espaços são o mercado (*praterion*)¹⁹⁷ e o cárcere (*desmoterion*).¹⁹⁸ Quanto ao lugar público por excelência, a praça (*agora*), ela é visitada pelo pobre apenas na homilia XIVb e ele o faz exposto à vergonha de ser assediado pelo agiota.¹⁹⁹ Daí a ironia fina de orador que, descrevendo essa situação vexatória, apresenta-a no espaço da praça (as colunas e paredes da mesma): “Nenhum pugilista trata de evitar os golpes do adversário tanto quanto o devedor, o encontro com o agiota, ocultando a cabeça atrás das colunas e das paredes.”²⁰⁰

¹⁹⁴ “‘Poseeré todo’, dices, pero no tienes lo único necesario, el poder de alimentarte a ti mismo. Haz con toda tu riqueza una sola nube, inventa la manera de que caigan unas pocas gotas, métele prisa a la tierra para que dé fruto, pon remedio a la desgracia con tu riqueza arrogante y ostentosa. Acaso invocarás a alguna persona religiosa, como Elias el de Tesbis (cf. 1Re 17, 1), para que con sus oraciones te conceda el don de salir de las calamidades, una persona sin riquezas, demacrado, descalzo, sin casa, sin patria, sin medios de subsistencia, vestido con una sola túnica, como Elias con la piel de oveja, que tenga la oración como algo habitual, y la moderación como costumbre.” BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VIII*, p. 597. [itálico nosso]

¹⁹⁵ REBAQUE. *DP*, p. 173.

¹⁹⁶ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VI(P)*, p. 28.

¹⁹⁷ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VI(P)*, p. 30 (o drama do pai que venderá um dos filhos no mercado); *id.* *Hom. XIVb*, p. 614 (a mesma situação só que, neste caso, não apresentada como hipótese, como na citação anterior, mas antes, narrada diretamente em 1ª pessoa pelo orador, como testemunha ocular de fatos).

¹⁹⁸ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VII*, p. 584 (o pobre apela ao tribunal contra o rico, mas acaba, ele mesmo, encarcerado, porque o rico usa seu poder econômico para corromper o processo judicial); *id.* *Hom. XIVb*, p. 615 (a dívida paterna leva os filhos ao cárcere (da escravidão)).

¹⁹⁹ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. XIVb*, p. 611.

²⁰⁰ “Ningún púgil trata de evitar los golpes del adversario tanto como el deudor el encuentro con el prestamista, ocultando la cabeza tras las columnas y las paredes.” BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. XIVb*, p. 613.

Por isso, o lugar habitual dos pobres *penetes* é sua própria casa (*oikos*), que representa seu refúgio e defesa contra um mundo exterior que lhes é adverso, mas, ao mesmo tempo, é o lugar onde a necessidade se mostra de modo mais inequívoco.²⁰¹ O contraste da casa modesta dos *penetes* com a casa suntuosa dos ricos é evidente nas homilias.²⁰²

No caso dos pobres *ptokhos*, caracterizados justamente por não ter casa própria, seu espaço habitual é a porta da casa alheia, sobretudo, a dos ricos. Um texto paradigmático a respeito desta situação marginal dos pobres *ptokhos* é aquele em que Basílio denuncia o luxo frívolo e a insensibilidade dos ricos, frente à necessidade dos indigentes à sua porta, interpelando-os:

Que necessidade especial, diz-me, tens dos leitos e mesas de prata, das camas e cadeiras de marfim, de modo que, por isso, a riqueza não passa aos pobres [*ptokhois*], por mais que se amontoem em multidão à porta, lançando as vozes mais lastimosas? Porém, tu te negas a dar, dizendo que é impossível satisfazer aos que te pedem...²⁰³

Esta prevalência dos pobres no espaço doméstico (ou no seu limiar, no caso dos *ptokhos*) contribui para dar-lhes um certo ar de invisibilidade.²⁰⁴

3 - As relações sociais dos pobres

Neste ponto, nos concentraremos no evergetismo,²⁰⁵ já citado acima, porque ele é uma das relações sociais mais exploradas pelo orador nas homilias, mas com um tratamento próprio que altera sua significação em relação à sua vertente cívica, a mais comum. Trata-se também de um tipo de relação social na qual os pobres são o polo passivo, sujeitos ao cuidado (ou, como na maioria dos casos atestados pelas próprias homilias, padecendo pela sua ausência) dos ricos, o polo ativo da relação evergética. Esta característica mais passiva dos pobres e ativa

²⁰¹ REBAQUE. *DP*, p. 175-176.

²⁰² Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VII*, p. 578-579; *id.* *Hom. XIVb*, p. 612.

²⁰³ “¿Qué necesidad especial, dime, tienes de los lechos y mesas de plata, las camas y sillas de marfil, de modo que por esto la riqueza no pasa a los pobres, por más que se amontonen multitud a la puerta, lazando las voces más lastimeras? Pero tú te niegas a dar diciendo que es imposible satisfacer a los que te piden...”. BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VII*, p. 582, cotejado com o original grego, à p. 635, linha 56. [itálico nosso]

²⁰⁴ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 536.

²⁰⁵ Cf. n. 184 (citando REBAQUE. *DP*, p. 113-114). Para a história do desenvolvimento e dos múltiplos aspectos do evergetismo na sociedade greco-romana, ver também REBAQUE. *DP*, p. 283-298.

dos ricos vale, inclusive, no evergetismo cristão defendido por Basílio, que abordaremos abaixo.

Contemporaneamente a Basílio, um dos fatores determinantes do evergetismo é o fato de que as cidades greco-romanas eram dirigidas por grupos de notáveis, ricos e prestigiados, que consideravam a política como um dever moral²⁰⁶ e não como uma profissão, por isso, chegavam mesmo a pagar para exercê-la, por exemplo, financiando (por liberalidade e não por obrigação legal) obras para a cidade, como as muralhas, e espetáculos públicos, como as lutas, em troca do reconhecimento público destes seus feitos.²⁰⁷

Trata-se, portanto, do evergetismo cívico, motivado pelo “desejo de honra” (*philotimia*).²⁰⁸ Os nobres dirigem a cidade porque dispõem de muito tempo livre e sua atividade econômica permite-lhes viver tranquilamente, sem dificuldades. Eles o fazem também porque, no mundo clássico, não se separa o dever de atuar na política (cada cidadão com um nível próprio de obrigações) do resto da vida social.²⁰⁹

Mas o evergetismo que mais interessa a Basílio nas homilias é o alimentício, pois, ainda que, à época do orador, esta forma de evergetismo não tenha o caráter coativo de lei e esteja mais na expectativa do povo (*ethos*) do que na efetividade da prática dos estamentos superiores,²¹⁰ Basílio vai usá-lo como ilustração para propor um evergetismo de tipo cristão.

Nosso autor partirá de um exemplo de “*philantropia*” (bem típico do estoicismo): “o relato de amor à humanidade dos gregos nos envergonhe: entre alguns deles uma lei humanitária frequentemente converte um povo numeroso em uma só mesa, os alimentos comuns e uma só casa.”²¹¹ Entretanto, mostrará, logo a seguir, o exemplo cristão da partilha, na clássica imagem dos Atos dos Apóstolos (At 2, 24.41.44; 4, 32-35), e outros exemplos do Antigo Testamento, que estão na base da sua proposta de evergetismo cristão.

²⁰⁶ Sobre o dever moral da participação política no mundo helenístico, cf. REBAQUE. *DP*, p. 290, n° 6, n. 23.

²⁰⁷ Ambas as modalidades evergéticas, de raízes pagas, são fortemente criticadas por Basílio nas homilias, por serem gastos inúteis, em comparação com os sofrimentos dos pobres que não são socorridos pelos ricos. Em BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VII*, p. 581-582, os dispendiosos gastos para erguer muralhas suntuosas em torno da cidade (as quais já se tornaram ruínas à época do orador) são comparados aos castelos de areia que as crianças gostam de fazer para brincar e que logo são desmanchados. Em relação aos espetáculos públicos, custear lutas corporais, comédias e combate contra as feras serve apenas para obter uma honra efêmera (*tima*) e, portanto, vã, ao passo que o orador exorta os ricos a obterem uma honra duradoura (*doxa*), através do exercício da caridade: BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VI(P)*, p. 29. Ver também REBAQUE. *DP*, p. 322-324 para mais detalhes destas críticas basilianas.

²⁰⁸ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 289, n° 5, n. 22.

²⁰⁹ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 287.

²¹⁰ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 315 (especialmente as n. 95 e 96).

²¹¹ BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VIII*, p. 603.

O evergetismo alimentício grego tinha por objeto o povo em geral e estava centrado sobre a importância da comunhão de mesa para o fomento da unidade social.²¹² Como podemos verificar na homilia VI, esta lógica geral não está ausente em Basílio, que exorta os ricos à magnanimidade e à filantropia. Entretanto, há inovações no evergetismo cristão postulado pelo bispo de Cesareia, pois ele não visa ao povo em geral e nem tem apenas um intuito genérico de reforçar laços cívicos, mas antes, visa ao benefício dos famintos e necessitados (*peinonton* e *endeeis*) e, contrariamente à avareza denunciada na homilia, é fundamentado no dever moral de imitar (tal como fez José do Egito) a generosidade de Deus, o qual é apresentado, deste modo, como *o grande evergeta universal*,²¹³ aquele alimenta a todos, presenteando-os [*dedomenos*] com seus dons:

Embora tenhas tudo bem fechado com portas trancadas, amarrado e selado, todavia, as preocupações te impedem o sono [...] Seria, ao invés, ocasião de dizer: saciarei quem tem fome [*peinonton*], abrirei meus celeiros e chamareis todos os indigentes [*endeeis*]. Imitarei o benéfico edito de José: “Quantos não tenham pão, vinde a mim; tome cada um o suficiente do dom concedido [*dedomenos*] por Deus, como de uma fonte comum” (Gn 47, 13-26).²¹⁴

Como fica claro neste texto, a propriedade dos bens não é dos ricos, mas de Deus, sendo que os mais afortunados devem ser seus administrados em favor do bem comum e, sobretudo, da proteção dos mais vulneráveis.

Por esta administração (boa ou ruim), os ricos serão julgados no tempo escatológico, pois, como o orador desenvolverá no número sete, encaminhando a conclusão da homilia: a riqueza não vem do acaso; se vem de Deus, não pertence ao rico. Ora, Deus não é injusto, distribuindo desigualmente os dons. Portanto, o rico recebeu de Deus esta condição para distribuir os dons, administrando-os com bondade; ao passo que o pobre é pobre, a fim de receber o prêmio pela sua paciência.²¹⁵

²¹² REBAQUE. DP, p. 324.

²¹³ Outros pontos em que Deus é descrito como evergeta universal: BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VI(P)*, p. 26 (citando Mt 5, 45: Deus que faz chover sobre bons e maus); *id. Hom. VII*, p. 583 (Deus, Criador do universo, fez o “pássaro selúcida” ser insaciável para o benefício [*evergesia*] dos seres humanos; *id. ibid.* p. 589 (não se oferecem sobras ao Deus, que é o grande Benfeitor [*evergete*] dos homens); *id. Hom. VII*, p. 594 (louvamos a Deus pelo benefício [*evergesian*] recebido, mas privamos os necessitados [*tos deomenos*] deste mesmo benefício); *id. ibid.*, p. 598 (os ricos dão graças a Deus, o Benfeitor [*to evergete*], pelo seus dons, mas começam a blasfemar se a situação muda e eles se tornam pobres). Para mais sobre Deus como o evergeta universal nas homilias basilianas, cf. REBAQUE. DP, p. 326-340.

²¹⁴ BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VI(P)*, p. 28, cotejado com o original grego em REBAQUE. DP, p. 621.

²¹⁵ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VI(P)*, p. 36.

Deste modo, neutraliza-se a *espontaneidade* e a liberdade do evergetismo clássico e fica sublinhada a *exigência* do evergetismo cristão, isto é, a *obrigação* de administrar os bens com liberalidade em favor dos pobres, imitando a Deus, evergeta universal, à luz do “acerto das contas” da administração, no juízo escatológico.²¹⁶

Nessa seção da homilia VI, a distinção entre a *propriedade* dos bens, que é divina, e o seu *uso* pelos homens, tomando cada um somente o estrito necessário (*chreia* x luxo), a administração do supérfluo em favor dos necessitados e a obrigação da prestação escatológica de contas pelo rico, responsável por aquela administração, ilustram, de modo paradigmático, aquilo que é denominado como *economia de bens limitados*,²¹⁷ que significa: minha legítima busca de bens não pode supor nem produzir, sob hipótese alguma, a carência, o impedimento à satisfação das necessidades básicas das outras pessoas, pois, nesse caso, há algo radicalmente errado.²¹⁸

Mas o que se define por necessidade básicas das outras pessoas? Aqui se introduz o conceito de *economia moral*, ou seja, aquela que está ligada, na cultura mediterrânea daquela época, à consecução dos bens essenciais para a manutenção da vida: a *roupa*, a *casa* e o *alimento*, o qual, às vezes, funciona como símbolo ou condensação dos outros dois.²¹⁹

Assim, a *economia moral* está intimamente associada à *economia de bens limitados*,²²⁰ que, por sua vez e conforme já vimos acima, supõe, sobretudo para os ricos, a tarefa de administrador [*oikonomos*],²²¹ imitando a Deus, evergeta universal, no cuidado aos necessitados. Esta tarefa de administração, sobre a qual pesa a grave ponderação acerca da futura prestação escatológica de contas, está diretamente relacionada ao próximo tópico: as relações econômicas.

4 - As relações econômicas dos pobres

Uma primeira observação importante a destacar neste ponto, a fim de não cometer anacronismo é que, no contexto das homilias (sociedade agrária pré-industrial mediterrânea), a categoria “economia” não tinha este caráter tão abrangente (quase onipresente, se assim pode-

²¹⁶ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 538.

²¹⁷ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 434-441.

²¹⁸ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 554.

²¹⁹ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 339.

²²⁰ Juntos, esses dois conceitos atuam como chave de abóboda para a definição do uso moral ou não dos bens em Basílio.

²²¹ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 539.

se dizer), típico do nosso contexto contemporâneo. Ela estava inserida no interior de outras realidades sociais prévias que eram mais determinantes e que a configuravam.²²²

Nas homilias, as relações econômicas dos pobres mais enfatizadas por Basílio são as de reciprocidade, enquanto o comércio tem uma representação bem menor. Concentrar-nos-emos, por isso, nas relações de reciprocidade.

A reciprocidade pode ser definida como um *continuum* de intercâmbios econômicos modulados por certas relações sociais, que vão de um extremo a outro, segundo o nível de importância que têm o aspecto social e o material neste tipo de relação.²²³ Assim, há três tipos diferentes de reciprocidade:²²⁴

- *reciprocidade generalizada*: que é a assistência prestada gratuitamente a alguém e que pode ser expressa sob formas como a hospitalidade, a ajuda mútua ou a generosidade entre parentes ou chefes. É denominada como *homenagem* quando o dom é feito daquele que tem menor posição na pirâmide social àquele que tem posição superior; como *esmola*, quando se dá em sentido contrário e como *generosidade*, quando se dá entre iguais. Na reciprocidade generalizada, o aspecto social da relação supera o aspecto material;

- *reciprocidade equilibrada*: nesta, o que é recebido tem aproximadamente o mesmo valor do que é dado, tal como ocorre nos contratos matrimoniais, nos pactos de fraternidade de sangue e nos acordos de paz. Nesta, o aspecto material da transação é tão importante quanto o social;

- *reciprocidade negativa*: aqui, todo o assento é colocado sobre o aspecto material da relação, sem consideração alguma pelo aspecto social. Seu objetivo é tirar o máximo de vantagem econômica possível do outro e se dá sob formas como a trapaça, o engano, o roubo e outras variantes de apropriação.

O objetivo principal de Basílio, nas homilias, é levar os ricos à ampla prática da *reciprocidade generalizada*, levando-os a considerar, mediante as múltiplas estratégias argumentativas dos textos, as condicionantes da *economia de bens limitados* e da *economia moral*, bem como suas respectivas consequências escatológicas. Deste modo, a prática da *reciprocidade generalizada*, sob sua forma concreta de *esmola* aos mais necessitados pretende,

²²² Cf. REBAQUE. *DP*, p. 385.

²²³ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 387.

²²⁴ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 388.

no futuro, ser um mecanismo equilibrador das consequências sociais nefastas produzidas pela *reciprocidade negativa* praticada, no presente, pelos ouvintes ricos de Basílio.²²⁵

No que se refere à estratégia argumentativa das homilias, a *reciprocidade generalizada* é apresentada como uma exigência normativa tomada da Escritura.

A Escritura, a ascese e a esmola, estão no centro do modelo explicativo global das quatro homilias basilianas abordadas aqui.

3.2.4 – Um modelo explicativo global dos cenários das homilias

O modelo explicativo global das quatro homilias basilianas, usado por Rebaque em seu estudo, está baseado nos esquemas do método socioantropológico da antropóloga Mary Douglas, que falam de três corpos ou níveis diversos e inter-relacionados de realidade. São eles:

- *corpo físico*: o corpo humano e suas relações com a natureza;
- *corpo social*: o conjunto de relações sociais que permitem ao indivíduo tornar-se pessoa;
- *corpo teológico*: o conjunto de relações com a divindade, ou seja, conjunto de crenças e ritos de uma sociedade que dão sentido último a todo o seu conjunto e o legitimam.²²⁶

Segundo Rebaque, na estrutura do pensamento sociopolítico (e religioso, pois, no período de composição dos textos, social, político e religioso se interpenetram) basiliano, entrevisto nas homilias, existe em cada um dos três corpos, identificados à luz do método socioantropológico de M. Douglas, um elemento chave que permite uma mudança.²²⁷

Antes, porém, de apresentar os elementos chave, os catalizadores da mudança nos três corpos segundo o pensamento de Basílio, precisamos fazer um breve, mas importante aparte, a fim de explicitarmos, com mais clareza, a importância de todos aqueles aspectos socioantropológicos, latentes às homilias e levantados acima, para o conjunto de nossa presente pesquisa.

A mudança nos três corpos, referida logo acima, é o centro do nosso interesse no estudo de Rebaque, pois trata-se de uma transformação para uma condição superior e melhor,

²²⁵ Cf. REBAQUE. *DP*, p. 538.

²²⁶ Cf. REBAQUE. *DP*, p. XVII.

²²⁷ Cf. REBAQUE. *DP*, p. XVII.

o que identificamos, segundo a lógica de nosso próprio estudo (apresentada com detalhes no capítulo I desta tese), como sendo uma dinâmica de iniciação.

O percurso de todo o tópico 3.2, até aqui, visou a caracterizar esta dinâmica iniciática na reflexão ético social de Basílio, levantando alguns de seus traços fundamentais, para, a seguir, no tópico 3.2.5, destacar o papel decisivo do Espírito Santo neste caminho de iniciação ao seguimento kenótico concreto a Cristo, servidor dos pobres.

Noutras palavras, veremos como a divindade do Espírito Santo, que Basílio defendeu no plano sistemático (que exploramos no cap. II), incide sobre sua prática pastoral e social, ou seja, como ela se traduz, no plano da práxis, e de que modo esta incidência prática pode ser lida em chave de iniciação.

Aparte feito, vejamos, pois, quais são os três elementos chave que podem operar, no pensamento de Basílio, a transformação dos três corpos ou níveis de relacionalidade humana:

- *ascese*: modifica a relação do sujeito com seu próprio corpo e com a realidade material em geral;

- *esmola*: é a chave para a transformação das relações com o próximo;

- *Sagrada Escritura*: como palavra normativa de Deus, ela é a chave para a transformação do corpo teológico, possibilitando que ele não seja apenas um conjunto de narrativas e ritos, mas seja, de fato, uma mediação eficaz para nos dirigir para a vida eterna.²²⁸

Assim, a *ascese*, que se dá, no nível físico pessoal, para promover o desapego do luxo e a abertura à fraternidade e a partilha; a *esmola*, que é, no nível social, uma consequência direta da atitude de conversão promovida pela *ascese* e, por fim, a *Escritura*, que promove, no nível teológico, toda a fundamentação para a transformação individual e social, são os elementos chave do modelo explicativo global das homilias sociais do bispo de Cesareia.

Os pobres aparecem como o elemento disfuncional e ponto de referência essencial da atitude dos ricos nas quatro homilias, as quais têm, majoritariamente, os ricos como seus interlocutores²²⁹ (conforme já destacamos alhures). Noutras palavras, os pobres são o contraponto comparativo do qual Basílio se serve para denunciar as atitudes de avareza, egoísmo, etc. dos ricos; atitudes que têm, no evento da grande seca e fome de 368/369 d.C. sua moldura contextual, o pano de fundo concreto sobre o qual as homilias se desenrolam.

²²⁸ Cf. REBAQUE. DP, p. XVII.

²²⁹ Cf. REBAQUE. DP, p. XVII.

Mas agora, estamos em condição de colocar uma questão interessante, uma questão que está fora do escopo do estudo de Rebaque, mas que nos interessa de modo direto aqui: na teologia de Basílio, sempre decididamente trinitária e não apenas dual (cap. II), como o caminho proposto nas homilias, ou seja, o caminho da imitação de Deus, *evergeta* universal, e do Cristo, ápice da benevolência [*evergesia*] do Pai e seu dom supremo para nós, está ligado à missão divina do Espírito?

Dito de outro modo, qual é o papel do Espírito Santo em todo o caminho de transformação dos três corpos, que é possibilitado pelos três elementos chave que referimos acima? É isso que exploraremos no tópico seguinte, como um dos pontos sublinhados por nossa contribuição pessoal.

3.2.5 – O Espírito Santo: condutor da transformação social

Nesta seção, acrescentaremos ao modelo explicativo global das quatro homilias sociais de Basílio a dimensão pneumatológica, aquela que nos interessa mais de perto em nosso estudo, interpretando-o na chave da soteriologia kenótica, tema da nossa pesquisa, tal como enunciamos ao final da seção 3.2.2.

Conforme vimos no modelo global, o que Basílio pretende nas quatro homilias é promover uma transformação não apenas nos comportamentos individuais, mas sim, em todos os níveis de relacionalidade humana, sintetizados pelos três corpos (físico, social e teológico), através dos três catalizadores da transformação (ascese, esmola e Escritura).

Ao acompanhar o desenvolvimento das quatro homilias, seus cenários socioantropológicos subjacentes e modelo explicativo global, podemos verificar que a transformação social postulada por Basílio não pretende ser uma reforma de tipo revolucionário que rompe com a ordem social e com os modelos culturais estabelecidos, mas sim, tenta reformá-los, a partir de dentro, à luz das exigências de justiça e fraternidade, os valores da Escritura.

Assim, por exemplo, Basílio não tenta destruir a tradicionalíssima instituição greco-romana do *evergetismo*, mas a ressignifica, apresentando a moderação, simplicidade e

generosidade dos guias do povo de Deus (tais como Moisés²³⁰, Elias²³¹ e José do Egito²³², e da comunidade cristã de Jerusalém²³³), como intermediários concretos da bondade e liberalidade divinas. Deste modo, o orador pinta Deus, aproveitando a instituição sociocultural do evergetismo, como o grande evergeta universal, que alimenta a todos e cuida e todos, e apresenta seus intermediários bíblicos como modelos a seguir, na constante exortação das homilias, para que os ricos de Cesareia se convertam em novos canais, novos intermediários da *evergesia* divina em favor dos pobres.

Mas se, por um lado, a intenção de Basílio não é uma reforma revolucionária que quebra as instituições para promover outras novas, por outro lado, a operação de apropriação e ressignificação das imagens e instituições sociais, indicada acima, não visa, nas homilias, à manutenção do *status quo* e nem pretende ser uma mera reforma superficial para aliviar pressões sociais excessivas.

Ao contrário, como mostra o estudo das homilias, nosso autor pretendia promover, pela mediação da ascese, da esmola e da Escritura, a superação das injustiças sociais. Ou seja, exortando os ricos a renunciar à *reciprocidade negativa*, a adotar um estilo de vida moderado, baseado na *chreia*, e, sobretudo, exortando-os a praticar a *reciprocidade generalizada*, a imitar Deus evergeta, no serviço aos necessitados, Basílio pretende fomentar o surgimento de uma sociedade nova, na qual “ninguém seria rico, ninguém seria pobre, nem necessitado.”²³⁴

O tema da sociedade nova reenvia-nos ao tema da diaconia, a qual, por sua vez e como já vimos nos últimos parágrafos do tópico 2.2.3, só é realizável com autenticidade (sinceridade de coração) mediante a ação do Espírito Santo. Se a salvação é, simultaneamente, graça da iniciativa de Deus que vem ao nosso encontro e resultado da retribuição, por Cristo, no juízo escatológico, do compromisso efetivo humano de imitar, no presente, a *evergesia* do

²³⁰ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VIII*, p. 592 (o povo faminto e sedento de Cesareia espera um novo Moisés para, como mediador de Deus, saciar suas necessidades); a mesma imagem é retomada em *id. ibid.*, p. 600, destacando que, pela mediação de Moisés, a bondade divina permitiu ao povo viver 40 anos no deserto, provendo-o do necessário. Ver também REBAQUE. *DP*, p. 340-341.

²³¹ Como em BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VIII*, p. 601 (a graça de Deus é generosa para prover as necessidades de quem, rico ou pobre, se dispõem a partilhar, tal como Ele providenciou à viúva de Sarepta (1Rs 17) pela mediação de Elias, com que ela partilhou do pouco que possuía). Ver também REBAQUE. *DP*, p. 341-343.

²³² Como em BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VI(P)*, p. 28, onde José é citado como exemplo de imitador da *philantropia* divina; *id. Hom. VIII*, p. 604, onde o orador exorta os ricos abandonarem a avareza e a imitarem a José em seus inúmeros exemplos de generosidade (Gn 47,12), magnanimidade até como os que lhe fizeram mal, alimentando-os (Gn 37,28) e da moderação (e desapego dos bens materiais) que José demonstrou quando não se deixou tentar por sua dona (Gn 39, 12). Ver também REBAQUE. *DP*, p. 343-344.

²³³ Como em BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VIII*, p. 604 (citando At 2 e 4).

²³⁴ BASÍLIO DE CESAREIA. *Hom. VI(P)*, p. 35-36, corrigido e completado segundo o original grego reproduzido em REBAQUE. *DP*, p. 627, linhas 8-10.

Pai, logo, em Basílio, salvação, diaconia e construção da sociedade nova estão em estreita e necessária conexão e são obra do Espírito Santo.

Como podemos visualizar melhor essa afirmação nos escritos basilianos e na obra social e pastoral do bispo de Cesareia?

Podemos enxergar melhor a conexão entre salvação, diaconia e sociedade nova, resultado da articulação entre a ação do Espírito Santo e o empenho humano no serviço amoroso aos demais, através das experiências e obras concretas do *Cenóbio*, da *Basíliade* e do que denominamos aqui como *política ecumênica*, com os respectivos textos que estão relacionados a essas obras e práticas.

1 - O Cenóbio: “germe” da sociedade nova, obra do Espírito

Na sua carta 97 (de 372 d. C.), Basílio faz um apelo à unidade, pedindo ajuda ao senado de Tiana, a capital da segunda província da Capadócia (desmembrada da sua própria sede de Cesareia), a fim de superar a oposição de Antimo, o bispo daquela nova província. Ele pede esta mediação porque tem a firme convicção de que a realidade da Igreja, enquanto corpo de Cristo, pede, necessariamente, a mútua assistência entre seus membros, pois

nós não saberíamos jamais conceber por nós mesmos uma opinião suficientemente alta para acreditar que, no nosso isolamento, nós podemos conhecer a razão das dificuldades, pois nós sabemos perfeitamente que nós precisamos mais do socorro de cada um dos irmãos, do que uma das mãos precisa da outra. Com efeito, mesmo na constituição do nosso corpo, o Senhor nos ensinou a necessidade da associação.²³⁵

Porém, essa mútua assistência só é possível através da ação do Espírito Santo, visto que é Ele que distribui os carismas e dons, em vista do bem comum, de modo que, a partir da colaboração de cada um, vá sendo construída a harmoniosa unidade do corpo de Cristo, já que

ninguém é capaz de receber todos os carismas espirituais, mas *segundo a proporção da fé* (Rm 12, 6) de cada um é dado o Espírito, o dom peculiar a

²³⁵ “nous ne saurions jamais concevoir de nous-même une opinion assez haute pour croire que dans notre isolement nous pouvons avoir raison des difficultés, car nous savons parfaitement que nous avons plus besoin du secours de chacun des frères, que l’une des mains n’a besoin de l’autre. En effet, jusque dans la constitution de notre corps le Seigneur nous a enseigné la nécessité de l’association.” BASILIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. I), p. 210 (carta 97).

um transmite-se aos seus concidadãos. *A um é dada uma palavra de sabedoria, a outro a palavra de ciência, a outro a fé, a outro a profecia, a outro a graça de curar as doenças, etc.* (1Cor 12, 8.10). Recebe-os cada um, não tanto para si, mas para os outros.²³⁶

A mútua assistência entre os irmãos e membros do corpo de Cristo, que é obra do Espírito, está na base da transformação social postulada nas quatro homilias que estudamos. Podemos dizer que este grande ideal da renovação da sociedade já se faz visível “de modo micro”, como projeto ou expressão germinal, na concepção e experiência basíliana da vida cenobítica (vida monástica em comunidade, por oposição ao estilo de vida monástica individual isolada, isto é, anacorética ou eremítica).

À luz da complementariedade dos dons de cada batizado, operada na comunidade de fé pelo Espírito, o doador e distribuidor dos carismas, Basílio afirma que a vida cenobítica é superior à experiência monástica eremítica, pois quem vive isolado como eremita tem como único escopo atender a si mesmo, o que é contrário à caridade, ao mandamento do Senhor²³⁷ e, impede, portanto, a riqueza da mútua colaboração, promovida na comunidade pelo Paráclito.²³⁸

Tanto é assim que os carismas partilhados no cenóbio (a comunidade monástica), pela graça do Espírito Santo, não se destinam apenas ao bem comum e ao aperfeiçoamento recíproco dos membros da comunidade e, tampouco, dizem respeito apenas a um progresso espiritual, alijado das necessidades concretas e das dores do mundo (sob piedosos pretextos), mas pelo contrário, os carismas, postos a serviço como trabalho, labor, destinam-se ao serviço dos irmãos, especialmente os mais pobres. Esta vinculação necessária entre carismas, trabalho e serviço aos necessitados é parte essencial da verdadeira *ascese* (aquela mesma que, nas homilias VI-VIII e XIVb, é o primeiro “catalizador” para a transformação integral de todos os níveis da relacionalidade humana) e fundamenta-se no próprio mandato evangélico, pois,

como Nosso Senhor Jesus Cristo diz que *o operário merece o seu sustento* (Mt10,10), e não simplesmente sem discriminação, qualquer um, e o Apóstolo ordena trabalhar e executar com as suas próprias mãos o que é bom (Ef 4, 28), para se ter com que socorrer aos necessitados (ibid.), evidencia-se que devemos trabalhar com diligência. A piedade não seja considerada pretexto de preguiça, nem fuga do esforço, mas ocasião de luta e de labor maior, como paciência nas tribulações [...]. Este modo de viver é proveitoso não só para subjugar o corpo, mas ainda por causa da caridade para com o próximo, a fim

²³⁶ BASÍLIO DE CESAREIA. *RM*. p. 59-60 (Regra Maior, nº 7). [itálico da edição]

²³⁷ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *RM*, p. 58 (Regra Maior nº 7).

²³⁸ Para uma lista detalhada das razões que Basílio apresenta, ao longo das *RM*, para justificar sua afirmação de que a vida cenobítica é superior à vida anacorética (eremítica), cf. SIEPIERSKI. *LL*. p. 47-48.

de que, por nosso intermédio, Deus forneça o bastante para os irmãos mais fracos...²³⁹

Como podemos constatar nesta citação, a vinculação dos carismas, dons do Espírito Santo, ao trabalho, à ascese e ao serviço aos pobres²⁴⁰ também está relacionada com os conceitos de *economia moral*²⁴¹ e *economia de bens limitados*²⁴² das homilias, pois o trabalho, no cenóbio, não visa ao luxo e à acumulação, que rouba dos irmãos os bens essenciais de que precisam (*economia de bens limitados*); também não visa apenas ao bem-estar interno da comunidade, mas ao provimento dos bens essenciais aos mais pobres, de modo que, “por nosso intermédio, Deus forneça o bastante aos irmãos mais fracos” (*economia moral*).

Portanto, na teologia do cenóbio basiliano, há uma autêntica espiritualidade do trabalho,²⁴³ que pode ser visualizada em outros pontos da *RM*: na Grande Regra, nº 9, Basílio instrui que não se deve abandonar displicentemente os bens terrenos que podem servir a Deus e aos irmãos,²⁴⁴ por isso, é preciso cuidar bem dos instrumentos de trabalho (Pequena Regra, nºs 143-146)²⁴⁵ e garantir também que a caridade feita pela comunidade seja bem organizada (Pequena Regra, nº100).²⁴⁶

Assim, o cenóbio basiliano já seria uma espécie de imagem, de projeto para a construção da sociedade nova, aquela mesma que é defendida por nosso autor nas homilias VI - VIII e XIVb. Isso porque todos os temas exortativos centrais das homilias, que destacamos acima, ou seja, a *vida sóbria* (baseada na *chreia* e na conseqüente renúncia à acumulação dos bens, ao luxo e à vaidade), a *renúncia à reciprocidade negativa* e, por fim, a vivência concreta da *solidariedade gratuita* (mediante a ampla prática da *reciprocidade generalizada*), como um compromisso de imitação de Deus, evergeta universal, já são pilares centrais da comunidade monástica basiliana, cuja proposta de vida está compendiada nas *RM*.

Esta tese de pensar a vida cenobítica basiliana como uma imagem ou projeto germinal para a sociedade nova é reforçada quando consideramos a influência de Platão e do

²³⁹ BASÍLIO DE CESAREIA. *RM*, p. 104 (Regra Maior, nº 37). [itálico do editor]

²⁴⁰ Ver também a mesma vinculação em BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p. 185-186 (carta 207), na qual Basílio exulta por ter conventos de homens e mulheres entregues à oração e à ascese e que trabalham com suas mãos para ter o que oferecer aos indigentes, levando, desse modo, “uma vida de cidadãos dos Céus”.

²⁴¹ Cf. n. 219 (citando REBAQUE. *DP*, p. 339).

²⁴² Cf. n. 217 (citando REBAQUE. *DP*, p. 434-441).

²⁴³ Que colocaremos em paralelo, mais abaixo, com a espiritualidade do trabalho de Simone Weil.

²⁴⁴ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *RM*, p. 65-67.

²⁴⁵ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *RM*, p. 198-199.

²⁴⁶ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *RM*, p. 179.

estoicismo²⁴⁷ sobre o pensamento de Basílio, pois estas filosofias têm em comum a vinculação necessária entre racionalidade (como expressão mais elevada de humanidade) e a vocação natural do ser humano para a vida em sociedade (como é expresso na *pólis* ideal da *República* de Platão, por exemplo). Inspirado no estoicismo, para o qual a vida racional individual só era autêntica quando ordenada às necessidades e objetivos da comunidade,²⁴⁸ Basílio articula essa sua convicção com o dado da fé cristã e afirma que a natureza social do homem tem origem na vontade do Criador e encontra sua expressão mais perfeita na vivência do mandamento do amor fraterno, que o Redentor entrega a seus discípulos.²⁴⁹

Portanto, como fica claro nas *RM*, se a constituição da comunidade cenobítica (que é o projeto ou “micro imagem”) é impossível sem a assistência do Espírito Santo, que distribui os carismas e promove a unidade,²⁵⁰ logo, baseados no exposto nos parágrafos anteriores, podemos ampliar esta afirmação de dizer que a transformação social postulada nas homilias, isto é, a construção da sociedade nova ou renovada (que é uma realização parcial ou um “macro ideal” na concepção basiliana) é igualmente impossível sem a ajuda do Consolador.

Mas, no itinerário iniciático coletivo, isto é, no caminho de transformação da sociedade para uma condição nova e melhor,²⁵¹ que vai da “pequena imagem” da *koinonia* e do serviço aos pobres, na comunidade cenobítica, até sua realização parcial,²⁵² na transformação social postulada pelas homilias, Basílio promoveu um lampejo e antecipação concreta (a modo de iniciação, como vimos no capítulo I),²⁵³ através de sua obra social e espiritual da chamada “*Basíliade*”.

2 - A *Basíliade*: lampejo da sociedade nova, obra do Espírito

A *Basíliade* foi um centro de acolhimento, serviço aos doentes e necessitados e um grande centro de espiritualidade, construído por Basílio logo após sua ordenação episcopal (entre 369-370 d.C.) fora e em torno dos muros de Cesareia, às portas da cidade. Esta

²⁴⁷ Para um comentário mais detalhado e referências a outros estudos mais extensos sobre a influência de Platão e do estoicismo sobre a concepção basiliana da vida em comum, cf. SIEPIERSKI. *LL*. p. 37-42.

²⁴⁸ Cf. SIEPIERSKI. *LL*. p. 41, n. 28.

²⁴⁹ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *RM*. p. 51-52 (Regra Maior, nº 3).

²⁵⁰ Cf. n. 236 (citando BASÍLIO DE CESAREIA. *RM*. p. 59-60).

²⁵¹ Através dos “três catalizadores” da mudança nas homilias, *ascese*, *esmola*, e as *Escrituras* e sob a guia do Espírito Santo.

²⁵² Dizemos que a realização da sociedade renovada, proposta nas homilias VI-VII e XIVb, é apenas uma realização parcial porque a realização definitiva só se dará, segundo a perspectiva expressa nas mesmas homilias, no momento da retribuição escatológica, promovida por Cristo, juiz universal.

²⁵³ Cf. tópico 1.1.1, especialmente a n. 34.

localização representa um espaço tipicamente ocupado pelos pobres e excluídos, conforme vimos acima, no cenário socioantropológico “geografia da pobre”.

Era um grande complexo constituído por um hospital geral, um asilo, uma hospedaria para os viajantes e visitantes, um hospital para doenças infecciosas e uma instituição para os indigentes, *onde o próprio Basílio passou a residir*. Sua existência, características e o engajamento radical de seu fundador nesta grande obra são atestados em diversos documentos.²⁵⁴ Outras instituições semelhantes foram criadas por Basílio na província da Capadócia e seu impacto não apenas social e espiritual, mas também *político*, preocupou as autoridades, que questionaram Basílio acerca das suas intenções nestas obras.²⁵⁵

A rapidez com que a *Basiliade* cresceu atesta a sua necessidade urgente. Ela foi denominada por Gregório de Nazianzo como “*a cidade nova*” e “intendência da piedade.”²⁵⁶

Basílio utilizou toda sua herança materna para realizar a construção (sendo depois auxiliado por outros na empreitada). Quanto à sua herança paterna, ele já havia distribuído a maior parte aos pobres em 360, quando se decidiu pelo estilo de vida monástica, e o restante, utilizou com a mesma finalidade em 368, para socorrer os necessitados, à ocasião da grande seca.²⁵⁷

Na carta 150²⁵⁸, o bispo de Cesareia tenta convencer seu amigo e discípulo, Anfilóquio, a aderir ao tipo de ascetismo caritativo da *Basiliade* ao invés do isolacionismo da montanha, com o mesmo tipo de lógica argumentativa que presidiu a constituição dos cenóbios basilianos, ou seja, que quem vive e trabalha em comunidade não busca apenas o proveito próprio (como quem vive isolado), mas sim, trabalha pelo bem comum e, deste modo, tende verdadeiramente à perfeição do amor cristão.²⁵⁹

Ao considerarmos todos estes dados em torno da *Basiliade*, vemos que o bispo de Cesareia não apenas faz dela um testemunho concreto de toda a exortação que ele fez nas “homilias sociais”, e do compromisso de cada membro da comunidade na solidariedade

²⁵⁴ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. I), p.112-115 (carta 94); *id.* *Lettres* (vol. II), p. 71-75 (carta 150); *id. ibid*, p. 112-113 (carta 176); GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Discours 42-43*. Paris: CERF, 1992, p. 203-205; 261-264. Ver também SIEPIERSKI. *LL*. p. 103.

²⁵⁵ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. I), p. 204-207 (carta 94). Ver também SIEPIERSKI. *LL*. p. 103.

²⁵⁶ GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Discours 42-43*, p. 261 e 263.

²⁵⁷ Cf. SIEPIERSKI. *LL*. p. 105.

²⁵⁸ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p. 71-75.

²⁵⁹ Cf. n. 237 (citando BASÍLIO DE CESAREIA. *RM*, p. 58 (Regra Maior nº 7)) e 249 (citando BASÍLIO DE CESAREIA. *RM*, p. 51-52 (Regra Maior, nº 3)).

gratuita, que ressoa nas *RM*. Muito mais do que isso, conforme observa Siepierski, Basílio muda de lugar social, escolhe tornar-se um pobre, servidor dos pobres no meio dos pobres.²⁶⁰

Deste modo, Basílio realiza, em sua própria vida, a *diafania dos batizados*, que está necessariamente vinculada ao tema da diaconia, conforme vimos no tópico 2.2.3, no qual comentamos as passagens dos caps. IX e XXI do Tratado sobre o Espírito Santo que versam sobre esses temas e sua ligação.

Dito de outro modo, ao olhar para a obra socio espiritual da *Basiliade*, somos capazes de divisar, no testemunho de Basílio (e das inúmeras pessoas associadas a este serviço), a diafania dos batizados, da qual ele falou no Tratado sobre o Espírito Santo; conseguimos ver, através da *Basiliade*, o resplendor da luz do Espírito Santo que brilha naqueles que são batizados e que passam, por sua vida e serviço aos irmãos, a transmitir a graça e a luz do mesmo Espírito.

É possível ver também, como fica evidente pela própria natureza social do trabalho da *Basiliade*, que a diafania e a diaconia, produzidas pelo Espírito nos batizados (que assumem, junto com Cristo, a tarefa de ofertar a sua vida pelo bem do próximo) é uma iluminação ou experiência de salvação de cunho coletivo e não só individual.

Dito de outro modo, a diafania e a diaconia (dons do Espírito nos batizados) produzem, na coletividade, na sociedade toda, uma experiência de salvação e de justiça, um brilho novo, uma imagem concreta da sociedade nova e querida por Deus. Esse brilho novo contrasta radicalmente com a situação sombria de exploração e injustiça, denunciada pelas homilias VI-VIII e XIVb.

Destarte, pode-se dizer que a *Basiliade* (bem como a vida de seu fundador) funciona como um lampejo ou visão antecipada e provisória da salvação cristã, cuja visão definitiva a escatologia apresenta belamente, através das imagens do “novo céu e nova terra” e da “cidade nova, a nova Jerusalém”, de Ap 21.

Entretanto, como já vimos em várias passagens da nossa pesquisa, até o advento da plenitude escatológica, nosso caminho individual e coletivo é percorrido, na “penumbra da fé”²⁶¹, sob o influxo do Espírito Santo que, em seu mistério de amor, liga indissociavelmente,

²⁶⁰ Cf. SIEPIERSKI. *LL*. p. 104-106.

²⁶¹ Conforme rezamos, por exemplo, no prefácio da missa de Todos os Santos: “Festejamos hoje a cidade do céu, a Jerusalém do alto, nossa mãe, onde nossos irmãos, os santos, vos cercam e cantam eternamente o vosso louvor. Para essa cidade caminhamos pressurosos, peregrinando na penumbra da fé. Contemplamos alegres, na vossa luz, tantos membros da Igreja que nos dais como exemplo e intercessão.” *MISSAL DOMINICAL: MISSAL DA ASSEMBLEIA CRISTÃ*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 591.

em nossa vida, salvação, diaconia e esforço comunitário pela construção da sociedade nova (que é, ao mesmo tempo, graça e tarefa).

Mas o esforço pela construção da sociedade nova não pode unir só os irmãos no cenóbio e não apenas os concidadãos de uma cidade ou região. Como graça do Espírito Santo, aquele mesmo que “encheu o universo; mantém unidas todas as coisas e conhece todas as línguas,”²⁶² Basílio considera que o esforço pela comunhão fraterna deve reunir, num só desejo e numa só colaboração amorosa, a *oikoumene* inteira, ou seja, o conjunto de todos os batizados, em todos os lugares ao longo do orbe da terra, que são convocados juntos ao seguimento kenótico amoroso a Cristo, conforme veremos a seguir.

3 - A política ecumênica: unidade intereclesial, obra do Espírito

O empenho de Basílio em favor da colegialidade episcopal e colaboração de todas as igrejas locais no serviço mútuo, no enfrentamento dos desafios doutrinários (tão intensos e frequentes no séc. IV, como abordamos no cap. II) e na busca de soluções para os sofrimentos do povo (tanto oriundos de desastres naturais, quanto da exploração dos pobres pelos mais ricos e das políticas fiscais e administrativas imperiais, por exemplo) é fartamente documentado em seu epistolário e está relacionado à eclesiologia paulina da Igreja, corpo de Cristo,²⁶³ que o inspira.

O bispo de Cesareia entende que o empenho em favor da unidade e da mútua assistência, que deriva da sua convicção de que a realidade de Igreja, experimentada como corpo de Cristo (bem como as implicações e exigências éticas que desta experiência decorrem), não pode se restringir apenas a um território, a uma diocese em particular, mas antes, diz respeito a todas as igrejas locais. Por isso, o cuidado da Igreja toda, em todos os lugares, é uma corresponsabilidade e uma tarefa sinodal, um caminho conjunto que deve ser trilhado por todo o colégio episcopal em comunhão,²⁶⁴ bem como é um dever de amor, do qual cada batizado,

²⁶² MISSAL DOMINICAL: MISSAL DA ASSEMBLEIA CRISTÃ, p. 479 (antífona da entrada da missa de Pentecostes).

²⁶³ Cf. SIEPIERSKI. *LL.* p. 53.

²⁶⁴ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. I), p. 164-166 (Carta 70, a respeito de um sínodo, embora omita o destinatário é, segundo a n. 1 da mesma página, dirigida ao Papa Dâmaso). Nesta carta, podemos divisar os traços essenciais da eclesiologia de Basílio e o modo como ele concebe as relações de corresponsabilidade e mútua assistência entre as igrejas particulares. Ainda sobre a sinodalidade na igreja universal em Basílio, ver também *id. ibid.*, p. 194-203 (Cartas 90-92) e MORESCHINI, C. *Basílio Magno*, p. 40-48 (que faz um rico levantamento, baseado especialmente no epistolário basiliano, sobre a atuação de Basílio juntos às outras sedes episcopais).

membro do corpo de Cristo, em seu respectivo ofício e com seus carismas próprios, é convocado a participar.²⁶⁵

Este caminho em comum das igrejas locais, a *sympnoia* (“acordo unânime” da Igreja inteira) visava à superação das dolorosas divisões e disputas provocadas pela *diaphoria* (“visão divergente”), seja no campo teológico (quando as divisões são provocadas pelas heresias, tais como o arianismo, sabelianismo, a heresia pneumatômaca, todas citadas no nosso cap. II, entre outras), seja na disciplina eclesiástica (como no caso dos novacianos,²⁶⁶ cuja recusa em aceitar de volta na comunhão eclesial os batizados que tinham apostatado durante a perseguição de Décio em 250 d.C., lembra, nesse ponto, o Donatismo africano, do qual já falamos²⁶⁷) ou nos governos das igrejas (clérigos insubordinados que não aceitam as sanções ou penitências impostas pela igreja em caso de desvios pessoais e formam, juntos com os que os seguem, o que Basílio denominou como “parasinasagogas”).²⁶⁸

O princípio que norteia Basílio em sua luta pela unidade de todas as igrejas espalhadas pela *oikoumene* é o mesmo que já o guiava desde a constituição e normatização de suas experiências monásticas cenobíticas: nenhum membro individual (e, no caso da *sympnoia*, nenhuma igreja particular sozinha) é capaz de cuidar de si isoladamente dos demais.²⁶⁹ Vale ressaltar que Basílio reconhece que é ao bispo que compete, em primeiro lugar, o cuidado da sua igreja particular, mas que ele não pode cumprir bem essa missão, que recebeu da graça de Deus, se não contar com a ajuda fraterna de seus pares e a colaboração dos presbíteros²⁷⁰ e dos demais batizados.²⁷¹

É em razão deste princípio da interdependência entre as igrejas que nenhuma delas poderia ter *autarcheia* (autossuficiência) e autonomia absoluta em relação às demais para

²⁶⁵ O recurso de Basílio ao senado de Tiana (cf. n. 235, acima) é um bom exemplo desta convicção de que os leigos também são chamados a colaborar na resolução das dificuldades entre as igrejas locais.

²⁶⁶ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p. 121, n. 1.

²⁶⁷ Cf. n. 146.

²⁶⁸ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p. 120-131: Nesta carta 188, dirigida a Anfíloquio, bispo de Icônio, que trata sobre os Cânones (o ordenamento jurídico, as leis que a tradição foi fixando ao longo da caminhada da igreja para organizar sua vida e missão), Basílio não menciona textualmente os novacianos, mas, pelo contexto, fica claro que fala deles. Nela, ele discorre, especialmente das p. 121-124, sobre as três razões pelas quais pode ocorrer a *diaphoria* (divisão na Igreja): a heresia (desacordo quanto a fé em Deus), o cisma (desacordo quanto a questões eclesiológicas de natureza frequentemente disciplinar) e, por fim, a insubordinação de líderes locais, sedentos de poder (sem que haja desacordo quanto a questões teológicas ou disciplinares). Para mais detalhes sobre a *sympnoia* e a *diaphoria*, ver também MEULENBERG, L. *Basílio Magno – fé e cultura*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 55-56 e SIEPIERSKI. *LL*. p. 53-54.

²⁶⁹ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p.81-84 (carta 156); *id. ibid*, p. 167-172 (carta 203).

²⁷⁰ A carta 156 se dirige justamente ao presbítero Evágrios, que era de outra diocese e havia escrito a Basílio anteriormente pedindo ajuda para uma tarefa de reconciliação em sua comunidade.

²⁷¹ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p.83.

cumprir sua missão, ao contrário, elas só conseguiriam fazê-lo bem na colaboração fraterna e no acolhimento recíproco. É através deste amor e colegialidade que Basílio acreditava firmemente que se manifestaria

a glória da Igreja, que de uma extremidade a outra da terra, *os irmãos vindos de cada Igreja particular*, munidos de pequenos sinais de reconhecimento, como de provisões de viagem, poderiam encontrar em todos os lugares pais e irmãos.²⁷²

Assim, na eclesiologia basiliiana e, conseqüentemente, na sua “política intereclesial”, isto é, no padrão de relacionamento que o bispo de Cesareia estabeleceu com as outras igrejas locais e seus bispos (atestado por suas cartas), se revela a convicção (e a prática efetiva) de que, através da *koinonia* eclesial buscando a *sympnoia*, todas as igrejas particulares devem assistir-se umas às outras,²⁷³ porque “todos aqueles que esperam em Cristo não formam senão *um só povo*, e porque os fiéis de Cristo não formam agora senão *uma só Igreja*.”²⁷⁴

Ora, se no caso do cenóbio basiliano, como já vimos acima, a unidade da comunidade é obra e graça do Espírito Santo, que concede e distribui os carismas a cada um, visando o bem comum,²⁷⁵ logo, *a fortiori*, a unidade e corresponsabilidade entre as igrejas particulares, que é uma obra muito maior de comunhão na diversidade de carismas e dons, é também resultado da ação do Espírito Santo, que suscita a caridade entre as igrejas e supera as divisões e disputas diversas, visto que é ele mesmo, o Consolador, que “move os corações, de modo que os inimigos voltem à amizade, os adversários se dêem [*sic*] as mãos e os povos procurem reencontrar a paz”.²⁷⁶

Depois de percorrer, com Basílio de Cesareia neste tópico 3.2, o caminho do seguimento kenótico comunitário a Cristo pelo Espírito Santo, ou seja, o caminho da iniciação cristã vivida na práxis coletiva, como empenho concreto de morte ao egoísmo (cristalizado em estruturas e práticas sociais e culturais injustas) e construção de uma sociedade nova, em acordo

²⁷² “la gloire de l’Église, que d’une extrémité de la terre à l’autre les frères venus de chaque Église particulière, munis de petits signes de reconnaissance comme de provisions de voyage, pussent trouver partout des pères e et de frères.” BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p. 145 (carta 191, a Anfilóquio, bispo de Icônio). [itálico nosso]

²⁷³ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p. 167-172 (carta 203, dirigida aos bispos do litoral).

²⁷⁴ “ tous ceux qui espèrent dans le Christ ne forment qu’un seul peuple, et [puis] que les fidèles du Christ ne forment maintenant qu’une seule Église...” BASÍLIO DE CESAREIA. *Lettres* (vol. II), p. 93 (carta 161, dirigida a Anfilóquio, recentemente ordenado bispo). [itálico nosso]

²⁷⁵ Cf. n. 236 (citando BASÍLIO DE CESAREIA. *RM.* p. 59-60) - 238 (citando SIEPIERSKI. *LL.* p. 47-48).

²⁷⁶ MISSAL DOMINICAL: MISSAL DA ASSEMBLEIA CRISTÃ, p. 623 (prefácio da Oração Eucarística VIII, sobre a reconciliação).

com a exigências do Evangelho de Jesus Cristo, faremos agora uma aproximação mais detalhada entre nossos dois autores, Basílio e Simone Weil, no que tange à experiência e reflexão da salvação cristã como seguimento kenótico, pela graça do Espírito Santo.

3.3 - Fé trinitária e seguimento kenótico

Em todo o percurso dos capítulos II e III até aqui, mostramos nossa leitura do pensamento sistemático e o da práxis de nossos dois autores (Basílio de Cesareia e Simone Weil) interpretando-o em chave iniciática, isto é, como exemplos concretos da especificidade cristã da noção de *iniciação*, apresentada no capítulo I.

Noutras palavras, percorremos os textos dos dois pensadores a fim de defender nossa hipótese de trabalho, isto é, que ambos se constituem como grandes exemplos da concretização cristã, em distintos momentos da história, da categoria antropológica geral de *iniciação* (que, como vimos no capítulo I, é uma experiência não apenas de âmbito estritamente religioso), experiência de passagem ou morte de uma condição antiga para uma condição nova e superior.

Para tanto, analisamos e indicamos como a obra da filósofa francesa e a do bispo de Cesareia se constituem em reflexões em torno: a) da experiência pessoal de seguimento kenótico a Cristo, pelo Espírito Santo (cap. II); b) da incidência prática desta experiência pessoal na vida da sociedade (cap. III).

Ora, mas se ambos são, como mostramos no caminho dessa pesquisa, exemplos da concretização cristã da categoria antropológica geral de *iniciação* é adequado, para completarmos melhor nosso percurso, colocar em paralelo o pensamento dos dois autores, no que tange à categoria de *iniciação* que propusemos como fio condutor do trabalho.

Indicamos brevemente, ao longo dos capítulos, algumas aproximações entre Basílio e Weil. Agora, levantaremos melhor, ponto a ponto, as principais semelhanças (salvaguardando as nuances de cada um) entre o pensamento do Bispo de Cesareia e o da filósofa francesa.

O fio lógico que liga, de certo modo, os dois pensamentos e torna possível a comparação é a inspiração marcadamente trinitária de ambos. Após levantar os paralelos entre eles, destacaremos algumas *exigências fundamentais* para uma nomeação e experiência contemporâneas de Deus que sejam, de fato, cristãs. Por fim, já nas conclusões da pesquisa,

proporemos algumas perspectivas ou novas aberturas (isto é, algumas perguntas e possibilidades de pesquisa que emergem, a partir levantamento feito em nosso percurso).

Noutras palavras, veremos o que a reflexão e a ação de Basílio de Cesareia e de Simone Weil podem nos sugerir, como podem nos inspirar para vivenciarmos a salvação, nos dias de hoje, como experiência de seguimento kenótico a Cristo servidor, pela graça do Espírito Santo, Senhor que dá vida e que nos convida e habilita a dar livremente a nossa, por amor.

Como poderemos verificar, ao final deste penúltimo trecho do nosso itinerário, apesar de sua enorme distância no tempo e de sua grande diversidade contextual, a comum orientação trinitária do pensamento e da práxis dos nossos dois autores os aproxima surpreendentemente e poderá desfazer o possível estranhamento inicial de uma proposta de aproximação entre ambos, como essa, realizada em nosso trabalho.

Dividiremos, didaticamente, o paralelo entre os autores em três grupos comparativos: grupo *especulativo sistemático*, que fará as aproximações com foco nos pontos que desenvolvemos no cap. II; um grupo *práxico testemunhal*, concentrado nos dados mais éticos e políticos dos pensadores (levantados nas duas primeiras partes desse cap. III); por fim, um grupo com os temas mais diretamente *soteriológico mistagógicos*, ou seja, os que dizem respeito à contribuição mais própria e original de nossa pesquisa, isto é, a leitura da experiência cristã da salvação em chave iniciática, como seguimento kenótico a Cristo pelo Espírito Santo, à luz do percurso intelectual e biográfico de Basílio e Simone Weil.

Essa divisão didática não significa, obviamente, uma separação estanque entre os grupos de temas. Ela serve apenas para facilitar a visualização, em diferentes planos, do paralelo que fazemos entre os autores. Mas estes planos distintos se interconectam e se penetram mutuamente, segundo a riqueza multifacetada da reflexão e da ação dos nossos autores.

Mas há uma semelhança central entre Basílio e Simone Weil que é uma constante no pensamento de ambos e, portanto, perpassa, como uma “metacategoria”, todos os planos de comparação que faremos: trata-se de dois pensamentos constantemente construídos de joelhos, ou seja, em constante referência ao mistério, à transcendência. Essa afirmação, em Simone Weil, é verificável seja na sua filosofia de juventude (na qual a valorização da contradição, no plano lógico, mostra o reconhecimento claro da transcendência da verdade), seja em sua filosofia de maturidade (explicitamente aberta ao dado da revelação cristã, na *metafísica da mediação e do amor sobrenatural*, que vimos no cap. II). Essa afirmação é tanto mais verificável em Basílio de Cesareia, que articula todo o patrimônio intelectual helênico que

possuía, com a fé nicena que professava e com seu firme engajamento pastoral e sociopolítico de bispo teólogo.

Essa constante da *filosofia de joelhos* de Simone Weil e da *teologia de joelhos* de Basílio mostram a mesma convicção: a fé tem inteligibilidade, possui uma racionalidade que pode ser expressa de modo claro. Entretanto, tal inteligibilidade só é possível porque Deus, em primeiríssimo lugar e de modo especial e privilegiado na encarnação do Verbo, pela mediação do Espírito, tomou o caminho de decida ao nosso encontro e tornou, deste modo, possível nossa subida até ele. Noutras palavras, a analogia da fé não é obra puramente racional, mas depende, como sua condição de possibilidade, do movimento catalógico ou kenótico de Deus rumo ao ser humano.²⁷⁷

Estamos diante, portanto, de uma filosofia e de uma teologia autenticamente orantes, no sentido mais próprio do termo, isto é, no sentido de que são dois pensamentos sempre voltados ao mistério, à transcendência. Por conseguinte, é sem perder de vista essa característica ou metacategoria, que podemos denominar metaforicamente de “*configuração mistagógica*” da obra de Basílio e Simone Weil, que devemos percorrer os três planos de comparação que propomos.

Várias das correspondências ou proximidades entre os autores já foram indicadas, com mais ou menos brevidade, dentro da sequência argumentativa dos capítulos II e III e serão retomadas juntas, aqui neste tópico, para um melhor detalhamento e visão de conjunto. Outras serão expostas pela primeira vez para completar as aproximações.

3.3.1 - Trindade, Metafísica e Teologia: kenosis pensada

Apresentaremos, neste tópico, as comparações que fizemos do plano que denominamos acima como *especulativo sistemático*, ou seja, da metafísica weiliana e da teologia (no sentido patrístico do termo, isto é, das reflexões em torno da ontologia divina ou Trindade Imanente) de Basílio, dos quais tratamos especialmente no capítulo II.

²⁷⁷ Cf. vimos nos tópicos 2.1.3 (nº 3 – O princípio religioso do pancristismo weiliano é a *revelação* do Cristo Mediador) e 2.2.2 (no item *Luz e sombra - a salvação como iluminação*), onde vemos a afirmação de Basílio que só através da Luz do Espírito Santo somos capazes de ver a Cristo e conhecer o Pai e, portanto, participar da vida divina dos Três.

1 - Mútua implicação entre cristologia e pneumatologia

Conforme mostramos, nas primeiras páginas do tópico 2.2, Basílio desenvolve as consequências da profissão de fé de Niceia e vai elaborar, na esteira do trabalho iniciado por Atanásio, a defesa teológica da divindade do Espírito Santo.

Um dos pontos de destaque desta elaboração é o modo como ele, no *Tratado sobre o Espírito Santo*, parte das fórmulas litúrgicas (doxologia) e, apoiando-se na tradição de uso dos antepassados, vai construindo sua argumentação de que a igualdade de louvor (*homotimia*) das Três Pessoas divinas na liturgia (de modo especial, na profissão de fé batismal) indica a igualdade de natureza (*homoousia*) do Espírito com o Pai e o Filho.

Uma das consequências centrais desta equivalência é que, sem a ação do Espírito Santo, a nossa salvação, isto é, nossa participação na filiação do Cristo e, por conseguinte, na vida do Pai seria impossível (2.2.4). Mais ainda, na teologia de Basílio, essa participação na vida divina é a recepção escatológica da plenitude do Espírito Santo, que nos foi dada, como arras, no batismo (2.2.5).

Deste modo, o bispo de Cesareia mostra como a ação econômica do Filho e do Espírito Santo estão em estreita e indissociável conexão, do mesmo modo que a natureza dos dois é uma com a do Pai, na Trindade Imanente.

Essa mútua implicação entre a ação do Cristo e a ação do Espírito Santo também se verifica na reflexão metafísica de Simone Weil.

Ela pensa a Trindade como o princípio metafísico último e chave para abordar a natureza da Criação (2.1.2), a relação entre natureza e sobrenatural (2.1.3), o mistério do mal, que se apresenta no mundo seja como pecado, seja como *malheur* (2.1.4) e, por fim, para apresentar o sentido da vida humana como participação livre e consciente no mistério kenótico do amor divino (2.1.5).

Esse caminho da metafísica weiliana, que apresentamos, na leitura desta tese, como um caminho de iniciação (no sentido antropológico apresentado no cap. I), tem em conta, o tempo todo, a mútua implicação entre a ação do Filho e a ação do Espírito, pois, se por um lado, o coração da metafísica da mediação é o *pancristismo* (2.1.3), por outro lado, nós não teríamos sequer como conhecer essa grande mediação e, muito menos, participar livre e conscientemente

deste mistério divino, através do consentimento do *amor sobrenatural*, sem a decisiva presença e ação do Espírito Santo, a “presença divina de decriação”²⁷⁸, em nós (2.1.6).

2 - Inculturação da fé trinitária

Cada um dos dois autores, com seus métodos próprios e as ferramentas que tinham disponíveis em seus respectivos contextos culturais, fazem um trabalho de inculturação da fé trinitária, isto é, eles tomam os dados fundamentais da revelação cristã acerca da natureza de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo e buscam: a) tornar compreensíveis estes dados fundamentais para uma cultura distintas da qual eles nasceram; b) fazer com que as exigências éticas que decorrem dessa fé trinitária sejam assimiladas e vividas de modo eficaz na cultura para onde a fé é transposta.

Basílio, como é próprio dos Padres da Igreja (especialmente os dos primeiros séculos), se defrontou com o desafio de fazer com que a fé cristã, nascida na matriz cultural semítica (centrada na *existência* concreta), fosse assimilada e vivida no ambiente cultural helênico (centrado na preocupação acerca da *essência* da realidade), sem perder suas características fundamentais, ou seja, sem ser deturpada (2.2). O tamanho deste esforço de transposição, do qual Basílio é uma parte importante, é atestado por toda as controvérsias trinitárias, que podemos acompanhar na história dos Grandes Concílios dos séculos IV e V.²⁷⁹

A pensadora francesa, num contexto obviamente diferente, tem uma preocupação análoga à que teve Basílio, ou seja, mostrar a efetiva força renovadora da fé cristã, sua relevância e aproveitá-la, mediante uma “tradução” acessível à cultura europeia da primeira metade do século XX: cultura nominalmente cristã, mas extremamente secularizada na prática.

Ela considera que a fé (fora da autêntica tradição mística) perdeu a força de fecundar positivamente a cultura devido à acomodação dos cristãos e à deturpação política de seus princípios (com o intuito de justificar os discursos e práticas nacionalistas), como vimos no *Enraizamento* (3.1.1).

Neste sentido, podemos dizer que Simone Weil pretende realizar uma nova inculturação da fé, uma volta às fontes mais originais da experiência trinitária. Ela está

²⁷⁸ WEIL. OC VI 2, p. 468 (texto original completo na n. 137, cap. II).

²⁷⁹ Um bom quadro de síntese deste caminho, que vai dos Concílio de Niceia (325 d.C.) a Calcedônia (451 d.C.), pode ser encontrado, por exemplo, em FAUS, G. *La Humanidad nueva - Ensayo de Cristología* (vol. II). Santander: Editorial Sal Terrae, 1981, p. 419.

preocupada em repropor a fé cristã como uma fonte efetiva de inspiração para a transformação da civilização europeia pós-guerra.

É muito importante olharmos estas duas propostas de inculturação (a de Basílio e a de Simone Weil), em dois momentos distintos da história, pois o mesmo desafio enfrentado por nossos autores permanece para nós hoje: expressar a fé com uma linguagem compreensível ao contexto cultural em que estamos, sem perder a fidelidade à experiência trinitária original, que caracteriza o ser cristão, e sua força de questionamento aos sinais de morte presentes na cultura, na sociedade.

Basta olharmos, por exemplo, para a intolerância e a violência contra as alteridades (religiosas, de gênero, etc.) que são praticadas, na atualidade, por muitos que se declaram bons cristãos, para percebermos tanto a urgência dessa volta às fontes da experiência cristã, como a oportunidade de estudar propostas de inculturação como as consignadas na obra de nossos dois autores.

3 - Releitura ou apropriação da filosofia grega

Em diversos pontos deste trabalho falamos de como nossos dois autores se apropriam do vasto patrimônio cultural grego que possuíam, fazendo releituras originais, em vista de fins não apenas especulativos, mas bem práticos e concretos.

Em 3.2.5, nº 1, por exemplo, vimos como Basílio aproveita as noções do platonismo e do estoicismo na constituição da comunidade cenobítica, que deve inspirar o ideal de transformação de toda a sociedade, em vista da vida moderada (baseada na *chreia*), fraterna e de uma espiritualidade do trabalho, ordenada à santificação geral. Outro exemplo que acompanhamos também (2.2.2) foi o modo como ele se serviu de temas familiares à alegoria platônica da caverna, para apresentar, no Tratado sobre o Espírito Santo, seu ensinamento sobre a tipologia bíblica e sacramental.²⁸⁰

Vimos ainda, em 2.1.1, como Simone Weil se apropria das imagens da alegoria da caverna da *República* e da cosmologia do *Timeu* de Platão para definir, em *Source Grécque*, as ideias força da dinâmica complementar de decriação e enraizamento, ou ainda, apresentamos (2.1.2) sua apropriação totalmente original dos fundamentos do pitagorismo, para definir os cinco níveis da mediação divina, em *Intuitions Pré-Chretienne*. Também o *Enraizamento* tem

²⁸⁰ Uma referência importante para estudar os princípios orientadores da apropriação dos clássicos gregos, por parte de Basílio, que ficou fora do nosso estudo devido ao escopo do mesmo, é a sua *Carta aos Jovens*. Cf. n. 4.

vária referências ao estoicismo grego,²⁸¹ do qual Weil toma, por exemplo, a noção de *amor fati*, que ela *lerá*²⁸² como amor pela ordem do mundo; a ordem por trás da qual é possível enxergar a Providência Divina.²⁸³ Ela chega a afirmar que o estoicismo e o cristianismo são pensamentos gêmeos.²⁸⁴

Essas leituras originais dos gregos, empreendidas por nossos dois autores, sua originalidade teórica e sua aplicação no pensamento da práxis podem e devem inspirar, para nós hoje, a recepção criativa da tradição cultural, a fim de promover um diálogo mais fecundo entre ela o Evangelho, de modo a favorecer uma práxis eclesial que seja, de fato, inculturada, mas sem perder os valores essenciais da fé trinitária.

3.3.2 - Ética e política: kenosis vivida

Apresentaremos, neste tópico, as comparações que fizemos dos dois autores no plano que denominamos acima como *práxico testemunhal*, isto é, o plano da ética e da política (das quais nos ocupamos nos tópicos 3.1 e 3.2 do presente capítulo).

1 - Da reflexão trinitária a uma práxis libertadora

Conforme mostramos ao longo das duas primeiras partes desse capítulo, a reflexão trinitária empreendida pelos dois autores (da qual tratamos no cap. II), é transposta ou traduzida por eles numa reflexão e esforço concreto de reforma social que pudesse refletir (na medida do possível) nas relações de trabalho e na política, tanto a harmonia das relações entre as Pessoas divinas na Trindade Imanente, quanto a sua amorosa autocomunicação ao ser humana na obra salvífica (Trindade Econômica).

²⁸¹ Cf., por exemplo, WEIL. *E(P)*, p. 249 e 268.

²⁸² Sobre as famosas leituras sucessivas, no pensamento de Simone Weil, isto é, sua compreensão de uma mesma realidade abordada a partir de diferentes perspectivas ou planos, podemos ver, por exemplo em WEIL. *E(P)*, p. 266: “É uma única e mesma coisa que relativamente a Deus é Sabedoria eterna, relativamente ao universo perfeita obediência, *relativamente a nosso amor beleza*, relativamente a nossa inteligência equilíbrio de relações necessárias, relativamente à nossa carne força bruta.” [itálico nosso]

²⁸³ Cf. WEIL. *E(P)*, p. 260.

²⁸⁴ Cf. WEIL. *E(P)*, p. 261.

2 - Reflexão contra a avareza

Os dois autores têm, em seus escritos éticos, reflexões sobre a avareza que, de certo se completam e aprofundam.

Toda a homilia VI de Basílio é dedicada a esse tema, que aparece também em outros pontos das demais homilias estudadas aqui.

No *Enraizamento* de Simone Weil, elas aparecem em dois contextos principais: uma análise psicológica arguta acerca do mecanismo da avareza (e sobre o modo de tentar aproveitar esse mecanismo para gerar motivações (móviles) positivas na vontade do sujeito e reduzir ao máximo possível a quantidade de mal produzida pela avareza)²⁸⁵ e depois, uma crítica ao sentimento religioso como um apego interesseiro e não gratuito a Deus.

Nas reflexões de Basílio, a avareza não é abordada apenas como um pecado individual, mas também como uma das causas estruturais de toda a desorganização da produção e do quadro de exploração social e miséria, verificado no império e testemunhado no quadro referencial das “homilias sociais” de Basílio.²⁸⁶ Trata-se, portanto, não apenas de uma chamada de conversão religiosa ao desapego, mas também de um apelo à transformação da sociedade, mediante a construção de relações sociais mais justas entre as pessoas, através da prática da *chreia* (saudável não apenas para o indivíduo, mas também para todo o corpo social).²⁸⁷

Podemos afirmar que a crítica weiliana ao sentimento religioso deturpado como avareza, isto é, praticar a religião não por reconhecer os valores de virtude que ela tem, mas sim, visando às recompensas escatológicas que podem advir desta prática (concepção pragmática da fé),²⁸⁸ completa e aprofunda a denúncia basiliana da consequência social da avareza. Weil diz taxativamente que “Deus não deve ser para o coração humano uma razão de viver como é o tesouro para o avaro.”²⁸⁹

Dito de outro modo, a denúncia contra as consequências sociopolíticas da avareza, em Basílio, é ampliada na concepção weiliana da gratuidade que deve marcar a experiência religiosa e a prática do desapego e da justiça, no âmbito político. Assim, o convite basiliano à imitação da *evergesia* divina é aprofundado na advertência weiliana de não amar a Deus como um avarento a um tesouro, isto é, devemos imitar a Deus que, em sua bondade universal, “faz

²⁸⁵ Cf. WEIL. *E(P)*, p. 189-192.

²⁸⁶ Cf. n. 152 (citando GRIBOMONT, J. Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile, p.186) e tópico 3.2.2 (no parágrafo “*tema geral de fundo*”).

²⁸⁷ Cf. n. 150 - 151.

²⁸⁸ “O pragmatismo invadiu e maculou mesmo a concepção da fé.” WEIL., S. *E(P)*, p. 227.

²⁸⁹ WEIL., S. *E(P)*, p. 226.

chover sobre justos e injustos” (Mt 5,45), estando desapegados até mesmo do desejo do prêmio eterno que a prática desta bondade indistinta pode nos lucrar: “O amor faz consentir em ser qualquer coisa ou em não ser nada. O amor fica perfeitamente satisfeito pelo pensamento de que Deus é.”²⁹⁰

3 - Espiritualidade do trabalho

Como vimos em 3.2.5, nº 1, Basílio ensina que o trabalho físico que provê os bens de primeira necessidade (isto é, os bens ligados à *chreia*) são tão essenciais quanto a oração;²⁹¹ com estas instruções, ele pretende que todos se santifiquem através do trabalho, que está, portanto, subordinando à verdadeira vida espiritual, à verdadeira cultura e à harmonia da fraternidade.²⁹² Estas são as grandes linha da espiritualidade basiliana do trabalho.

Mutatis mutandis, esta proposta da espiritualidade do trabalho basiliana, ou seja, a santificação pessoal e coletiva através do trabalho, encontra um interessante paralelo na espiritualidade weiliana do trabalho físico como imitação da Encarnação (junto com a arte política como ação “não agente)²⁹³ e que, por essa razão, deve estar colocado como “centro espiritual da vida social bem ordenada”,²⁹⁴ ou seja, como centro espiritual da sociedade nova. (3.1.2).

Uma nuance importante neste ponto: se, por um lado, Basílio tem uma visão positiva da coletividade, entendida como corpo social diversificado e hierarquizado (inspirando-se do estoicismo e da visão paulina do corpo eclesial de Cristo), Simone Weil, por outro lado, tem suas desconfianças com a metáfora corporal para a sociedade, conforme vimos²⁹⁵ em sua crítica ao “grande animal social.” Crítica que não a impediu, entretanto, de consagrar parte importante de sua reflexão (tantos em inúmeros escritos de juventude quanto nos escritos da maturidade em Londres) e de sua vida tanto ao labor manual, quanto ao engajamento sociopolítico.²⁹⁶

²⁹⁰ WEIL. CS, p. 199 (citado e comentado em 2.1.4 e 2.1.6 (sobre a impossibilidade de redução antropológica do amor sobrenatural no pensamento de Simone Weil)).

²⁹¹ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA, RM, p. 104-109 (Regras Maiores 37-38).

²⁹² Cf. BASÍLIO DE CESAREIA, RM, p. 108-109; 114-115; 199 (Grande Regra 38 e 43; Pequena Regra 147).

²⁹³ Cf. expusemos nos primeiros parágrafos do tópico 3.1.5.

²⁹⁴ Cf. WEIL. E(P), p. 272.

²⁹⁵ Em vários pontos, ao longo de 3.1, especialmente 3.1.1.

²⁹⁶ Cf. tópico 1.3.2.

4 - Harmonia entre religioso e sociopolítico

Nos dois autores há uma harmonia entre religioso e sociopolítico. Mas, segundo a diversidade de contextos culturais e objetivos dos autores, essa harmonia tem significados distintos, embora relacionados.

Em ambos os casos, princípios centrais da fé cristã, especialmente, a Trindade, a encarnação, a responsabilidade ética individual pelo outro, reconhecido como irmão, e a corresponsabilidade de todos em relação às coletividades (a comunidade, a sociedade, etc.) são eixos centrais que inspiram a reflexão ético política dos dois autores.

Mas, em Basílio, tal inspiração é *direta*, ou seja, como o *Sitz im Leben* (contexto vital) da obra basílica é o ambiente do início da cristandade, é natural que o corpo jurídico que normatiza a vida social e organiza a vida política funcione (ou, teoricamente, devesse funcionar) em conexão direta com a fonte normativa que é a Escritura (e também com as exigências a *ascese* e da *esmola*, relacionadas à Escritura), enquanto ela se constitui na consignação do ensinamento e do mandamento do Cristo, legislador do tempo presente e juiz do futuro escatológico.²⁹⁷

Diversamente, em Simone Weil, a inspiração dos fundamentos da fé cristã para organização da sociedade e para a reflexão e estruturação da ação política se dá de modo *indireto*, seguindo a dinâmica inspiração/obra de arte, conforme vimos em 3.1.3, ou seja, os fundamentos da fé devem inspirar a obra sociopolítica, mas a obra produzida é distinta do modelo (guarda relações com os modelos da fé que a inspiraram, mas não se confunde com eles).

Portanto, o fundamento ou fonte de inspiração da concepção sociopolítica, nos dois autores, é o mesmo, ou seja, é a Trindade.²⁹⁸ Porém, a harmonia entre fundamento religioso e ação sociopolítica tem sentidos distintos para cada autor.

²⁹⁷ Sobre a Escritura enquanto palavra normativa, cf. tópico 3.2.5 (especialmente a n. 228).

²⁹⁸ No que tange ao pensamento weiliano, essa afirmação é válida, especialmente, para os escritos de maturidade, que dialogam explicitamente com os conteúdos da revelação cristã. Porém, ela não pode ser considerada inválida quando tomamos os escritos políticos de juventude (que não foram objeto principal do nosso estudo, devido ao escopo do mesmo), pois, ainda que a inspiração explícita da revelação cristã não esteja ainda presente neles, o fundamento da ação política, nos escritos weilianos de juventude, é igualmente transcende, no sentido de que não se trata de uma convenção social, estabelecida por pacto, como nos pensadores contratualistas. Dito de outro modo, o fundamento da ação, nos escritos weilianos de juventude não é a Trindade cristã, entretanto, é um valor incondicionado, assemelhado ao Bem platônico da *República*, o qual é o fundamento último da justiça na *polis*. Essa influência platônica se aprofunda ainda mais na maturidade de Weil e aparece, por exemplo, em WEIL. *E(P)*, p. 193 (citado e comentado por nós em 3.1.5), onde ela afirma que as instituições na nova sociedade devem ser modeladas segundo a visão clara de um bem.

Para Basílio, é uma harmonia como unidade completar do religioso e do político. Já para Weil, é uma harmonia naquele sentido pitagórico, típico da autora, isto é, uma composição de realidades opostas (contradição)²⁹⁹: a Trindade, que é transcendente ao mundo (ou seja, é distinta das realidades criadas) e a arte de construção (*techné*) sociopolítica, que, enquanto é uma obra humana, é imanente ao mundo.

5 - Centralidade da pessoa humana na reflexão política

A convergência entre os autores, que analisamos nesse ponto, é, em certa medida, uma decorrência da anterior (harmonia entre religioso e sociopolítico), ou seja, se a Trindade é o fundamento e modelo para o agir no mundo, a ação política, nos dois autores, é pensada não como arte para a obtenção e manutenção do poder (como no *Príncipe*, de Maquiavel, por exemplo), mas como uma arte em vista da promoção da plena humanização e da defesa da pessoa humana.

Visualizamos bem esta centralidade da pessoa no pensamento sociopolítico de Basílio através, por exemplo, dos conceitos de *economia moral* e *economia de bens limitados*, que estão entre os pilares da lógica que preside a argumentação das quatro “homilias sociais” das quais tratamos.³⁰⁰

A centralidade da pessoa humana no pensamento sociopolítico de Simone Weil é facilmente visualizável em toda primeira parte do *Enraizamento*,³⁰¹ que descreve as necessidades da alma, e começa com a consideração acerca da noção fundamental que deve presidir a reflexão e a ação política, isto é, a noção de obrigação para com o ser humano, a qual é superior à noção de direito porque se impõe por si mesma e, portanto, vincula com a força de um dever moral:

A noção de obrigação ultrapassa a noção de direito, que lhe é subordinada e relativa. Um direito não é eficaz por si próprio, mas somente pela obrigação à qual corresponde; a realização efetiva de um direito provém não daquele que o possui, mas dos outros homens que se reconhecem obrigados a alguma coisa para com ele. A obrigação é eficaz desde que seja reconhecida. Uma obrigação

²⁹⁹ Sobre a contradição como método de correlação entre os opostos, no pitagorismo de Simone Weil, cf. tópico 2.1.2 (especialmente a n. 45, comentando WEIL. *IPC*, p. 118-119, que fala sobre a Trindade, princípio transcendente de toda mediação que existe no mundo).

³⁰⁰ Cf. tópico 3.2.3, n^{os} 3 e 4.

³⁰¹ Cf. WEIL. *E(P)*, p. 7-42.

não reconhecida por ninguém não perde nada da plenitude de seu ser. Um direito que não é reconhecido por ninguém não é grande coisa.³⁰²

Portanto, podemos afirmar que, nos dois autores, a centralidade do respeito e do cuidado para com a pessoa humana, dentro da reflexão política, não é resultado de um pacto social, mas sim, tem a força de um imperativo ético metafísico.

6 - Antignosticismo traduzido como engajamento sócio-histórico

Basílio e Simone Weil reconhecem que a salvação cristã não é fruto de um mero conhecimento (gnose), mas, ao contrário, ela é uma graça da parte de Deus para nós e, simultaneamente, uma tarefa humana de imitar a Deus, no serviço ao mundo.³⁰³

Portanto, ambos recusam a *fuga mundi* e isso será traduzido, no plano da práxis, na intensa reflexão e engajamento sociopolíticos dos dois pensadores, dos quais tratamos de modo especial nas duas primeiras partes do presente capítulo (tópicos 3.1 e 3.2).

3.3.3 - Iniciação e Trindade: kenosis e salvação

Apresentaremos, neste tópico, as comparações que fizemos dos dois autores no plano que denominamos acima como *soteriológico mistagógico*, agrupando as contribuições mais específicas da leitura que propusemos nesta tese, ou seja, tomando o pensamento dos dois autores como marco referencial, apresentar nossa leitura da salvação cristã em chave iniciática, isto é, como uma experiência de seguimento kenótico e amoroso a Cristo, pela mediação do Espírito Santo.

1 - A salvação como iniciação integral (transformação individual e coletiva)

Pondo em paralelo os capítulos II e III, vimos como, em Basílio, a fé professada e defendida arduamente na divindade do Espírito Santo, portanto, na Trindade, é “traduzida” ou

³⁰² WEIL. *E(P)*, p. 7.

³⁰³ Sobre a rejeição do gnosticismo por Basílio, cf. 2.2.2 (item: *o tema do arcano*); para Simone Weil, cf. 2.1.5.

testemunhada como uma práxis pessoal e coletiva que tem por finalidade transformar a sociedade inteira e não apenas os indivíduos isoladamente uns dos outros.

O mesmo vale para Simone Weil pois, como vimos, o duplo movimento da decriação e do enraizamento visa a “acabar a criação”,³⁰⁴ isto é, fazer com que “o próximo, os amigos, as cerimônias religiosas, a beleza do mundo”³⁰⁵ sejam realidades completas e não mais apenas “semi-realidades”. Noutras palavras, o que começa na vida do santo que deixou a caverna (em *SG* e *IPC*) se completa na profunda reforma social, através do exercício da arte política como ação não agente (3.1.1), fundamentada na virtude criadora da ação.³⁰⁶

2 - A dimensão ou polo pessoal da iniciação, seguimento kenótico a Cristo

Aqui, olhamos de modo especial os traços biográficos dos dois autores como um testemunho da passagem iniciática. Ambos fazem uma profunda experiência de despojamento pessoal como opção consciente e livre que testemunha a reflexão metafísica e teológica que cada um deles fez.

Como podemos levantar através do resumo da biografia dos autores, aquilo que já destacamos mais explicitamente para Basílio, ou seja, sua passagem da aristocracia à pobreza ou mudança deliberada de lugar social, fazendo-se, ele mesmo, primeiro exemplo do que propunha em seu pensamento da práxis³⁰⁷, é igualmente válido para Simone Weil, a qual, sendo de família abastada, sempre optou por uma vida austera, simples e engajada junto aos mais fracos: estudando na melhores escolas quis ser professora na periferia, como intelectual não se contentou em comentar de fora a vida operária e as dores da guerra, mas, ao contrário, mergulhou de cabeça no trabalho braçal (na fábrica, no campo e até na pesca) e nas lutas de resistência (no engajamento sindical, na guerra civil espanhola, sua participação na resistência francesa e o projeto de enfermeiras de primeira linha, na II Grande Guerra,³⁰⁸ etc.).

Quando comparamos o “conjunto da obra vivida” de ambos a semelhança é a mesma: saúde frágil, morte precoce por provável exaustão, advinda do excesso de trabalho, intenso trabalho social que é surpreendentemente vinculado e concomitante a uma imensa bibliografia produzida, em diversas áreas distintas.

³⁰⁴ WEIL. *SG*, p. 106 (citado em cap. III, n. 1).

³⁰⁵ WEIL. *AD*, p. 214 (citado em cap. II, n. 99).

³⁰⁶ Cf. WEIL. *E(P)*, p. 188-189 (citado em cap. III, n. 72).

³⁰⁷ Cf. tópico 3.2.5 (especialmente a n. 260 (citando Cf. SIEPIERSKI. *LL*. p. 104-106) e ss.).

³⁰⁸ O projeto de enfermeiras de primeira linha pode ser lido em WEIL. *OC VI* 1, p. 401-411.

Assim, olhando as obras intelectuais e observando a vida dos nossos autores, é possível afirmar que aquilo que eles inteligiram da Trindade foi admiravelmente traduzido ou testemunhado, por eles, como uma experiência de seguimento kenótico a Cristo, pela graça do Espírito Santo e imitação do Pai, ou seja, como uma experiência de iniciação, no sentido antropológico que propusemos neste trabalho.

3 - A dimensão ou polo universal da iniciação, seguimento kenótico a Cristo

Além do que já foi exposto no número 1 deste tópico a respeito da dimensão coletiva ou social do movimento de transformação, iniciado em cada indivíduo, destacamos, nessa seção, que tal movimento não fica restrito a apenas uma região, cidade (no caso de Basílio) ou país (considerando a reflexão sociopolítica do *Enraizamento*).

Pode-se dizer que a política ecumênica de Basílio (tópico 3.2.5, nº 3 - *A política ecumênica: unidade intereclesial, obra do Espírito*) e a crítica weiliana do nacionalismo e dos totalitarismos, feita nos escritos de Londres,³⁰⁹ têm em comum uma abertura ao universalismo.

Para explicar melhor essa ideia, podemos recorrer a um exemplo bem familiar à cultura mineira, vindo do ambiente da literatura: a obra de João Guimarães Rosa, especialmente o *Grande Sertão: Veredas*³¹⁰. Uma obra tão fortemente regional, até no modo da escrita, colado à fonética do modo sertanejo de falar, mas, que é, ao mesmo tempo, tão aberta às questões existenciais humanas mais universais (os conflitos psicológicos, as relações de poder entre grupos sociais distintos, o sentido da existência humana, a simbólica do mal, etc.)³¹¹ que já teve várias traduções para outros idiomas (até para o alemão³¹²). Pode-se dizer que o sertão de João Guimarães é do tamanho do mundo.

Quando olhamos para a “política ecumênica” de Basílio e para a filosofia política weiliana, ocorre algo semelhante ao que vemos na obra de Guimarães Rosa.

Basílio olha para sua Cesareia, mas deseja e trabalha para que os parâmetros de justiça e fraternidade, típicos do Evangelho, iluminem toda a *oikoumene*.

³⁰⁹ Cf. tópicos 3.1.5 – Encarnação e enraizamento: um modelo de inserção no tempo.

³¹⁰ ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

³¹¹ Entre os vários estudos a respeito da dimensão filosófica da obra de Guimarães Rosa, citamos, como exemplo a obra de Sônia Viegas: ANDRADE, S. M.V. *A vereda trágica do grande sertão: veredas*. São Paulo: Loyola, 1985.

³¹² Cf. ZILLY, B. *Reflexões sobre uma nova tradução para o alemão de "Grande Sertão: Veredas"*. Disponível em: <<https://www.itaucultural.org.br/secoes/opinioao/reflexoes-sobre-uma-nova-traducao-de-grande-sertao-veredas>>. Acessado em 19 maio 2020.

Simone Weil olha para a França e também para o mundo quando propõe os parâmetros essenciais, os fundamentos para a reforma da França pós Segunda Guerra no *Enraizamento*, pois ela tem a clara consciência de estar propondo, com essa obra que ela mesma considera de caráter puramente especulativo,³¹³ fundamentos que são válidos não apenas para a França, mas para a reforma sociopolítica de outros países, de modo a afastar o espírito nacionalista, raiz das Grandes Guerras da primeira metade do século XX.

Trata-se, portanto, de dois modelos de pensar a iniciação coletiva ao seguimento kenótico a Cristo, pelo Espírito que, mantendo cada uma as especificidades próprias do seu contexto histórico e dos objetivos específicos de cada autor, pensam esse serviço amoroso inserido nas regionalidades geográficas, mas ao mesmo tempo, com uma dimensão de abertura e corresponsabilidade em relação a outras regionalidades culturais.

4 - O seguimento kenótico integral é obra do Espírito Santo

Neste ponto de comparação, nosso foco está nos “catalizadores” da experiência iniciática individual e coletiva em cada autor.

Conforme vimos em Basílio (nos tópicos 3.2.3 e 3.2.4), o movimento de transformação começa pelo corpo físico de cada um (mediante a ascese). Entretanto, ele não se destina a parar aí, ou seja, não é uma busca privada e isolada de santidade, mas, ao contrário, é um movimento de mudança que deve transformar, santificar também o corpo social (através da esmola) e o corpo teológico, isto é, nossa relação com Deus e com a expressão objetiva desta relação, a religião (através da Escritura).

Todo este movimento acontece, necessariamente, através da ação do Espírito Santo em nós, conforme vimos no tópico 3.2.5. Portanto, podemos dizer que *ascese, esmola e Escritura*, os catalizadores da transformação que começa em cada um e se estende para a sociedade, são a manifestação visível da ação invisível, mas real e eficaz, do Espírito Santo em nós; ação que possibilita nossa iniciação a Cristo, isto é, nossa configuração a Ele.

Em Simone Weil ocorre algo análogo. Os agentes ou catalizadores da transformação do mundo e da sociedade são basicamente três: a *atenção criadora* (inteligência animada pelo amor que suscita a verdadeira realidade), o *amor sobrenatural* (o consentimento

³¹³ Como vimos nos parágrafos iniciais do tópico 3.1. - Simone Weil: *O Enraizamento* e a nova sociedade. Além do levantado nesse tópico, as críticas que Weil empreende, ao longo do *Enraizamento*, ao colonialismo (que não abordamos devido ao escopo do nosso trabalho) também é um bom exemplo dessa preocupação mundial da autora.

em nos tornarmos, de modo consciente e livre, passagem ininterrupta para o amor de Deus, esvaziando-nos de nós mesmos por amor)³¹⁴ e a *ação criadora* (a “ação não agente”, no âmbito da política).³¹⁵

Podemos dizer que a ação criadora é o resultado da combinação entre a atenção criadora (que, sendo uma nova percepção e compreensão da realidade, está no âmbito da nossa inteligência) e do amor sobrenatural (que, como consentimento e decisão, está no âmbito da nossa vontade).

Ora, tal como ocorre em Basílio, estes três catalizadores da transformação, em Simone Weil, são obras do Espírito Santo, a presença divina de decriação em nós, visto que ele é a mesma fonte divina que ilumina a inteligência, na *atenção criadora*, fortalece a vontade, no consentimento próprio do *amor sobrenatural*, e torna possível a *ação criadora*, como ação não-agente no âmbito da política.³¹⁶

5 - O seguimento kenótico integral é criativo e não apenas uma imitação

Quanto a este ponto, temos uma diferença quanto à forma da inovação ou criatividade nos dois autores, mas visando a um mesmo tipo de resultado, ou seja, a mudança efetiva ou transformação da sociedade para melhor.

Conforme vimos, ao analisar as homilias VI-VIII e XIVb, Basílio tenta favorecer a transformação social mediante uma operação de ressignificação das imagens culturais e instituições, ou seja, sem querer substituir as instituições existentes, ele tenta mudar o seu *modus operante*, induzindo comportamentos novos na sociedade.³¹⁷

Já Simone Weil, com seu *princípio da invenção* propõe não uma reforma das estruturas sociais já existentes, como em Basílio, mas sim a invenção de instituições radicalmente novas, as quais respondam às necessidades e desafios sem precedentes que o pós II Guerra coloca para a civilização. Como mostramos em 3.1.3, o princípio da invenção, que deve orientar e fundamentar o nascimento da sociedade nova é o paralelo, no âmbito coletivo, do tema da santidade pessoal nova, defendido por Weil.

³¹⁴ Para a *atenção criadora* e o *amor sobrenatural*, cf. tópicos 2.1.2 e 2.1.3.

³¹⁵ Cf. tópico 3.1.3.

³¹⁶ Cf. tópicos 2.1.6, 3.1.3 e 3.1.4

³¹⁷ Cf. os primeiros parágrafos do tópico 3.2.5.

Entretanto, apesar desta diferença importante, vemos que a intenção de fundo é a mesma, ou seja, gerar a novidade, promovendo mais justiça nas relações sociais e a plena humanização das pessoas.

Noutras palavras, em ambos os autores, o que se pretende é pôr em prática, no âmbito da sociedade, a *fidelidade criativa* (3.1.5) no seguimento a Cristo, seja pela aplicação direta dos princípios normativos da Escritura (e também pela ascese e a esmola, que estão relacionados à Escritura) à reforma social, como em Basílio (3.2.4), seja fazendo com que a política se faça como uma arte inspirada nos princípios do cristianismo, mas sendo, ao mesmo tempo, distinta desta inspiração, como é o caso de Simone Weil (3.1.3).

3. 4 - Algumas exigências fundamentais

À luz do estudo de Basílio de Cesareia e Simone Weil terminamos o percurso dos capítulos, levantando e apresentando algumas exigências fundamentais, que decorrem da reflexão trinitária e da práxis levadas à cabo como experiência de seguimento kenótico a Cristo, pelo Espírito Santo, na imitação do Pai.

1 - Promover novas expressões teológicas da experiência constante de salvação como autoentrega amorosa

Na experiência cristã de Deus, seu modo de vivência da experiência religiosa de salvação, a cruz é um incontornável. Não como um fatalismo masoquista, mas como consequência de um compromisso pessoal decisivo de autodoação, em favor de todas as pessoas, especialmente dos últimos, no seguimento despojado a Jesus Cristo.

Dito de outro modo, o compromisso cristão desencadeia, necessariamente e sob múltiplas formas (ostensivas ou sutis), a reação violenta do império da força social (a necessidade, ou a “gravidade”, segundo o vocabulário weiliano), contrário aos valores de solidariedade, justiça e fraternidade universal, isto é, os valores distintivos do Reino de Deus, pelo qual o Cristo, consagrado pela unção do Espírito Santo, trabalhou e deu sua vida a fim de instaurar.

É preciso levar a sério e até as últimas consequências as implicações da fé trinitária na vida concreta, tanto para empreender uma reflexão trinitária que seja iluminadora e transformadora da realidade presente (a fim de não incorrerem no “docetismo metodológico”,

criticado no prefácio do *Defensor Pauperum*, de F. Rebaque), quanto para fundamentar o agir legitimamente cristão, feito “vida eucarística”, vida ofertada por amor, no seguimento kenótico a Cristo, pelo Espírito, na imitação da *evergesia* do Pai. A reflexão e a vida dos nossos dois autores testemunha bem tal exigência fundamental.

2 - Cristocentrismo e “pneumatologia encarnada” na práxis eclesial

Esta é outra exigência fundamental da reflexão em torno da experiência cristã de Deus e da práxis que deve decorrer desta experiência. Trata-se da exigência de superação dos esquemas mentais do Segundo Milênio cristão no ocidente, que promovem praticamente uma dicotomia entre o Deus onipotente, onipresente e o onisciente da teodiceia e o Deus Amor misericordioso da teologia neotestamentária; dicotomia cuja consequência é uma experiência distorcida ou desintegrada, na Igreja, das Três Pessoas divinas.

O cristocentrismo é um dado claro da fé ortodoxa, pois cremos que a revelação da Trindade e nossa participação em sua vida só poderiam se dar de modo pleno, completo, mediante a Encarnação, na qual, através da humanidade de Jesus, indissociavelmente unida à sua divindade, podemos conhecer a Deus em nossos modos humanos pela vida verdadeiramente humana de seu Filho; podemos encontrar-nos efetiva e concretamente com Deus através da humanidade de Jesus, que nos faz participar da vida de seu Deus e Pai, mediante nossa adoção filial com Ele, isto é, nossa inserção na filiação única dele.

Esta fé cristocêntrica é expressa, por exemplo, quando louvamos e agradecemos ao Pai, na liturgia, pela graça salvífica e reconciliadora que é Jesus Cristo, dizendo-lhe:

Deus de amor e de poder, louvado sois em vosso Filho, Jesus Cristo, que veio em vosso nome. *Ele é a vossa palavra que liberta e salva* toda a humanidade. *Ele é a mão que estendeis* aos pecadores. *Ele é o caminho* pelo qual nos chega a vossa paz.³¹⁸

Entretanto, o cristocentrismo não significa, de modo algum, um cristomonismo. Como pudemos constatar em vários momentos, acompanhando a reflexão de nossos autores, a obra da salvação é Trinitária e não dual. Às duas processões divinas, no plano da Trindade Imanente, correspondem as duas missões divinas na ação amorosa da Trindade Econômica. Dito de outro modo, o Espírito Santo não é apenas um avalista da obra de Jesus e, tampouco, um prêmio passivo para nós, dado como arras no batismo e esperado em plenitude na

³¹⁸ MISSAL DOMINICAL: MISSAL DA ASSEMBLEIA CRISTÃ, p. 623 (prefácio da Oração Eucarística VIII, sobre a reconciliação). [itálicos nossos]

escatologia. A obra, a ação do Espírito Santo, é ativa e decisiva tanto na missão divina de Cristo³¹⁹ quanto na missão da Igreja.³²⁰

O cristomonismo comumente resvala, no plano da práxis, para uma postura eclesial autoritária que reforça o poder da hierarquia e não tolera bem outros modos de organização prática, nem leituras teológicas diferentes das que estão estritamente consagradas nos cânones mais clássicos (sejam os do Direito Canônico, na esfera da organização, sejam os da “teologia oficial”, na esfera da reflexão). É uma visão engessada da fé, não aberta à diferença, ou, como diria Weil, é uma visão totalitária, derivada da união promíscua entre fé e poder temporal que começou no séc. IV, na chamada “idolatria romana”, tal como é definida no *Enraizamento*.³²¹

O perigo que se encontra no extremo oposto à compreensão cristomonista da fé é uma compreensão pneumatológica desencarnada, que degenera, muitas vezes, num espiritualismo vazio e numa mentalidade mágica acerca da ação do Espírito, reforçada por certas “releituras” da teologia veterotestamentária da prosperidade.³²²

A ação do Espírito Santo na obra da salvação é ativa e não independente da ação de Cristo; ambas são interdependentes, se implicam mutuamente em equilíbrio fecundo.

A profunda e rigorosa reflexão de nossos dois autores, conforme vimos em nosso percurso, em torno da Terceira Pessoa divina e de sua ação no Cristo e em nós tem como consequência, no âmbito da práxis, um apreço profundo pela história e um engajamento sociopolítico consistente (o “*antidocetismo prático*”).

Assim, para os dias de hoje, vemos melhor, com a ajuda de Basílio e Simone Weil, que a convicção clara, no plano da doxologia e da ortodoxia, sobre o cristocentrismo (bem diverso do cristomonismo) e sobre uma indispensável “pneumatologia encarnada” (avessa ao espiritualismo vazio), devem necessariamente ser traduzidas em uma práxis enraizada na história e no compromisso de transformação sociopolítica.

³¹⁹ A começar da sua concepção no seio de Maria (cf. Lc 1, 35); na experiência decisiva e divisora de águas do seu batismo (cf. Mc 1, 9-12); ao impulsionar Jesus para o enfrentamento e superação das tentações (os projetos de messianismo estranhos à vontade do Pai) e ao longo de todo o caminho do seu ministério público, etc. (cf. Lc 4, 1-14).

³²⁰ Como vemos, por exemplo, em Jo 14, 26, o Paráclito não vai apenas recordar o que Jesus disse e fez, mas também tem a missão de *ensinar*, de instruir os discípulos diante das situações novas e desafios da missão evangelizadora. O livro dos Atos dos Apóstolos é chamado, não sem razão, de *evangelho do Espírito Santo*, pois, nele, podemos acompanhar a ação decisiva do Consolador que, partir do evento de Pentecostes, vai impulsionando os discípulos na missão de testemunhar a boa nova de Cristo pelo mundo.

³²¹ Cf. WEIL. S. *E(P)*, p. 249-250 (citado e comentado na n. 46 do cap. III).

³²² Não que o problema, em si, seja novo. O descompromisso com os mais frágeis, a fé desenraizada da vida, a dicotomia entre fé e obras, já era denunciada com vigor, por exemplo, na Carta de S. Tiago. Mas as atuais nuances do espiritualismo desencarnado, são ainda mais agravadas pela cultura individualista, hedonista e consumista contemporânea.

3 - A Trindade é Mistério de vida (não um enigma lógico)

A exigência fundamental abordada aqui é uma decorrência da anterior, ou seja, tem a ver com o dever cristão de evitar uma experiência desintegrada na relação com as Pessoas divinas que conduz, no fim das contas, a uma afirmação meramente formal e negação prática do Mistério Trinitário.

O problema pode ser expresso da seguinte forma: na prática, faria alguma diferença para nós se Deus não fosse Trino? Muitos cristãos, considerados até como bons cristãos, têm dificuldade de responder, com sinceridade, de modo afirmativo a esta questão ou, se o fazem, não conseguem justificar sua resposta.

A compreensão da noção cristã de salvação, bem como de suas consequências na vida ética de cada fiel e da comunidade (inseridos no todo da sociedade e missionados a transformá-la por seu testemunho de amor serviço), se amplia drasticamente quando nos conscientizamos melhor da inserção do mistério da salvação no mistério trinitário. Deste modo, a salvação deixa de ser considerada sob uma perspectiva intimista, solipsista e egoísta, como uma salvação meramente individual e desvinculada do destino dos outros e do mundo.

Ao percorrer a reflexão sociopolítica dos nossos dois autores, vendo (como mostramos no cap. III) como ela se liga à reflexão sistemática de ambos em torno da mediação trinitária, encontramos ótimos exemplos das consequências práticas da vinculação entre experiência da salvação e mistério trinitário. Essa vinculação, que se verifica na reflexão, é atestada com força ainda maior, ao olharmos a biografia de Basílio e Simone Weil, seu testemunho de vida ofertada por amor.

A consideração do mistério da salvação à luz do mistério divino da Trindade nos lembra a verdade mais essencial expressa pelo “creio na comunhão dos santos”: além de ser “salvos para” a comunhão com Deus, somos “salvos com”, ou seja, como corpo ou família, na qual o destino de um membro diz respeito a todos. Assim, da fé trinitária, brota necessariamente uma exigência, o imperativo ético do “fazer-se próximo”, conforme aprofundaremos a seguir.

4 - Do triunfalismo ao seguimento do Cristo servidor

O contexto fragmentário e pluricultural contemporâneo³²³ requer da Igreja, a fim de que possa cumprir com *fidelidade criativa*³²⁴ a Cristo sua missão, uma sincera conversão que a faça renunciar aos discursos e práticas eclesiais triunfalista para aderir à humildade kenótica e servidora da “Igreja em saída”, proposta pelo do Papa Francisco.³²⁵

Essa é uma exigência fundamental da experiência cristã que pode ser reavivada ou enriquecida à luz da metafísica weiliana do amor sobrenatural, da teologia basiliense dos carismas e do testemunho de serviço e autodoação dos dois autores.

A convicção de ser povo de Deus peregrino nesse mundo sempre fez parte (ou de modo mais pronunciado, ou menos destacado, segundo a época e contexto sociocultural) da autocompreensão da Igreja.³²⁶

Tal autocompreensão, que ganhou grande relevo com a teologia do Concílio Vaticano II, tem necessariamente a ver com o fato de a Igreja ser a imagem ou ícone de um Deus que é peregrino, ou seja, que está sempre pronto a sair de si mesmo, autocomunicar e auto doar-se livremente. Noutras palavras, a Igreja é, por essência, peregrina porque deve ser a imagem constante de um Deus que é amor, visto que o amor é saída de si mesmo em favor do outro, despojamento, autoentrega.

Portanto, conhecer o Deus Trindade, amá-lo e adorá-lo “em espírito e verdade” (Jo 4, 23) significa necessariamente, para a Igreja, imitar a Deus em sua peregrinação amorosa por nós. Destarte, a taxativa afirmação joanina de que “quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor” (1Jo4, 8.16), um amor cuja manifestação mais concreta e completa é o envio do Filho, para que pudéssemos ter a vida através dele (cf. 1Jo 4, 9), poderia ser assim traduzida:

³²³ A respeito da fragmentação típica da cultura contemporânea, além das já consagradas obras de Z. Bauman, podemos ter boas referências, por exemplo, em HAN, B. C. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017. *id.* *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017. Sobre a vivência ética da fé trinitária no contexto contemporâneo, ver também LOREDO. *TAE*, p. 921-932 (a segunda parte do artigo que utilizamos no capítulo I, tópico 1.2).

³²⁴ Para mais sobre a fidelidade criativa, cf. tópico 3.1.4 – Metafísica e práxis: correspondências, seção 3a - *Decriação, enraizamento e princípio da invenção*.

³²⁵ Cf. FRANCISCO. *Exortação apostólica 'Evangelii Gaudium' do Sumo Pontífice ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Loyola, 2013, nº 49. [doravante citada apenas como EG]

³²⁶ “Na Palavra de Deus, aparece constantemente este dinamismo de «saída», que Deus quer provocar nos crentes. Abraão aceitou a chamada para partir rumo a uma nova terra (cf. Gn 12, 1-3). Moisés ouviu a chamada de Deus: «Vai; Eu te envio» (Ex 3, 10), e fez sair o povo para a terra prometida (cf. Ex 3, 17). A Jeremias disse: «Irás aonde Eu te enviar» (Jr 1, 7). Naquele «íde» de Jesus, estão presentes os cenários e os desafios sempre novos da missão evangelizadora da Igreja, e hoje todos somos chamados a esta nova «saída» missionária...” FRANCISCO, EG, nº 20.

“quem não sai de si, quem não tem coragem de se fazer peregrino por amor, não conhece a Deus, porque Deus é peregrino livre, por amor”.

Embora essa vinculação entre a identidade (e experiência) de Igreja peregrina e a Trindade Santa, bem como as suas consequências práticas, não seja, por vezes, bem explicitada ou tematizada na práxis eclesial, ela é lindamente consignada no prefácio da anáfora VI - B:

...Senhor, *Pai santo*, criador do mundo e fonte da vida. Nunca abandonais a obra da vossa sabedoria, agindo sempre no meio de nós. Com vosso braço poderoso, guiastes pelo deserto o vosso povo de Israel. Hoje, com a luz e a força do *Espírito Santo*, acompanhais sempre a vossa Igreja, peregrina neste mundo; e por *Jesus Cristo*, vosso Filho, a acompanhais pelos caminhos da história até a felicidade perfeita em vosso reino.³²⁷

A teologia da “Igreja em saída” do Papa Francisco é um importante resgate desta ligação entre Igreja servidora e Trindade autocomunicação amorosa.³²⁸

Em contrapartida, aquela pergunta que pode servir de escusa para muitas consciências eclesiais (clericalis e leigas) que se recusam a sair da comodidade de sua zona de conforto - “vamos em saída para onde? - lembra bem aquela outra pergunta, de mesma finalidade, que o legista faz a Jesus: “quem é meu próximo?” (cf. Lc 10, 25-37).

A pergunta do evangelho foi respondida, por Jesus, através da parábola do bom samaritano, com a exigência cristã do cuidado responsável, amoroso e *indistinto* ao próximo que Deus coloca no nosso caminho e não apenas àquele “próximo” conveniente ou cômodo que nós escolhemos amar. Quanto à pergunta de hoje (“saída para onde?”), ela é respondida pelo Papa, como não poderia deixar de ser, na mesma direção de Jesus: devemos ir às periferias existenciais onde a vida é constantemente ameaçada.³²⁹

Essa saída da Igreja, esse êxodo de si mesma, é uma experiência kenótica, um retorno de fidelidade ao mais autêntico e próprio da experiência cristã: *imitar* ao Pai que se

³²⁷ MISSAL DOMINICAL: MISSAL DA ASSEMBLEIA CRISTÃ, p. 611-612.

³²⁸ A alegria do Evangelho, que enche a vida da comunidade dos discípulos, é uma alegria missionária. Experimentam-na os setenta e dois discípulos, que voltam da missão cheios de alegria (cf. Lc 10, 17). Vive-a *Jesus*, que exulta de alegria *no Espírito Santo* e *louva o Pai*, porque a sua revelação chega aos pobres e aos pequeninos (cf. Lc 10, 21). Sentem-na, cheios de admiração, os primeiros que se convertem no *Pentecostes*, ao ouvir «cada um na sua própria língua» (At 2, 6) a pregação dos Apóstolos. Esta alegria é um sinal de que o Evangelho foi anunciado e está a frutificar. Mas contém sempre a dinâmica do êxodo e do dom, de sair de si mesmo [... Jesus] depois de lançar a semente num lugar, não se demora lá a explicar melhor ou a cumprir novos sinais, mas *o Espírito leva-o a partir para outras aldeias*”. FRANCISCO, EG, nº 21. [itálico nosso]

³²⁹ “... cada cristão e cada comunidade há de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar este chamado: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho.” FRANCISCO, EG, nº 20.

esvazia por amor ao criar,³³⁰ *seguindo* ao Filho, o verdadeiro bom samaritano que dá sua vida pela humanidade ferida,³³¹ na graça do Espírito Santo, a “presença divina de decriação em nós”,³³² ou seja, a presença divina em nós que nos dá, com Cristo e em Cristo, o único poder que verdadeiramente importa: o poder de dar a nossa vida por amor e de recebe-la de volta, fiéis à ordem que recebemos do Pai (cf. Jo 10, 18).

A vida e a obra de Basílio de Cesareia e de Simone Weil são testemunhos preciosos, conforme pudemos acompanhar na nossa pesquisa, dessa iniciação, ou seja, desse êxodo kenótico e amoroso que faz de nós, pessoal e coletivamente, ícone da Trindade. Fazer um diálogo entre estes dois testemunhos e a proposta pastoral de Francisco, como sendo três expressões, em momentos distintos da história, desse compromisso sacramental da Igreja (ser ícone da Trindade, autoentrega amorosa) pode ser um diálogo muito frutuoso.

³³⁰ “Deus e todas as criaturas; isto é menos que Deus sozinho...”. SIMONE WEIL. *AD*, p. 131 (citado e comentado no nosso tópico 2.1.5 – Criação: Ato kenótico do amor divino).

³³¹ O mesmo Cristo que será também o grande Juiz, na retribuição escatológica, cujo critério de julgamento de cada um será sua imitação ou não da bondade do Pai, evergeta universal: cf. tópico 3.2.3 nº 3: “*As relações sociais dos pobres*” nas homilias VI-VIII e XIVb de São Basílio de Cesareia.

³³² Cf. parte final do tópico 2.1.4: O problema do mal.

CONCLUSÃO

A experiência cristã da salvação é uma experiência de participação na vida de Deus Uno e Trino, participação tornada possível somente porque Ele veio ao nosso encontro e se fez nosso irmão em Cristo, pela graça do Espírito Santo, revelando e conduzindo-nos, assim, à fonte e origem do mistério familiar divino, o Pai.

No percurso de nossa pesquisa, destacamos, com a ajuda do pensamento de Basílio de Cesareia e Simone Weil, a resposta humana à Trindade que nos procura e salva (mediante o abaixamento amoroso do Filho, pelo Espírito Santo) como resposta de seguimento kenótico a Cristo.

Com o intuito de fazer essa leitura da salvação em chave kenótica, utilizamos como chave interpretativa a categoria antropológica de iniciação, que expressa bem a dinâmica do morrer por amor, na esperança de receber, pela graça, a vida plena; aquela vida que somente quem se dá por amor é capaz de receber.

Iniciamos delimitando a noção de iniciação que guia o trabalho. Para tanto, começamos apresentando um tipo específico de ritos de iniciação, os antigos cultos gregos (escolha baseada nas relações destes cultos com a preocupação soteriológica do ser humano e com os autores de referência).

A partir da divergência de interpretações de especialistas acerca das relações entre cultos místéricos e sacramentos cristãos, indicamos elementos comuns de fundo a ambos, que permitem classificá-los como pertencentes a um conjunto maior de ritos, denominados *ritos de passagem*, os quais, por sua vez, têm uma presença constante em inúmeras culturas e em épocas diferentes, conforme observaram A. van Gennep e outros autores ligados a ele.

Os *ritos de passagem*, com sua estrutura em 3 etapas sucessivas (separação, margem e agregação), existem em tantas épocas e lugares distintos porque respondem a uma necessidade universal dos indivíduos e de suas coletividades, ou seja, a necessidade de lidar com as mudanças inerentes à própria natureza humana, sobretudo, com as transformações mais abruptas do nascimento, da puberdade e da morte.

É pelo fato de a necessidade de lidar com as transformações típicas da vida e da morte ser universal, isto é, de ela existir em todas as sociedades humanas em qualquer época,

que denominamos como “categoria antropológica de iniciação” às dinâmicas que ajudam a suprir tal necessidade.

As coletividades, em geral, lidam com o mistério do nascimento e da morte, os limites antes do qual e para além do qual o ser humano não tem nenhuma certeza, através da dimensão simbólico-ritual (os *ritos de passagem*). Mas a questão chave do nosso trabalho reside em verificar como a coletividade cristã lida com as mesmas transformações (nascimento e morte) em outros níveis que não o nível simbólico-ritual (aquele expresso na celebração dos sacramentos da iniciação).

Dito de outro modo, procuramos ver, dentro do cristianismo, como a categoria antropológica de iniciação pode ser expressa nos níveis intelectual (metafísica e teologia) e no nível da práxis (ética e política). Para tanto, tomamos a reflexão trinitária e sociopolítica de Basílio de Cesareia e Simone Weil.

Na metafísica weiliana da mediação e do amor sobrenatural, Simone Weil usa a concepção pitagórica de *harmonia* como união entre os contrários e a noção platônica de *metaxy* (intermediários) para ler o dogma da Trindade e sua relação com o mundo. Dessa leitura, emergem os cinco níveis da mediação divina, sendo o primeiro deles a própria Trindade (mediação entre Deus e Deus). Nos outros quatro níveis, a relação de Deus com o mundo é sempre definida por uma atitude de kenosis amorosa de Deus, que limita livremente seu poder, a fim de permitir a existência da criação.

O resultado dessa leitura é que toda a criação aparece como um conjunto de mediações divinas, porque Deus permanece transcendente ao mundo (na *harmonia* pitagórica, os contrários estão perfeitamente unidos sem que nenhum deles deixe de existir), mas também imanente a ele, na medida em que deixa sua marca em todo o criado, através do *Logos*, que é o princípio, fundamento e proporção de toda a criação.

A metafísica construída com base nessa tensão dinâmica entre transcendência e imanência divina em relação ao mundo reflete bem a especificidade da experiência cristã de Deus, uma vez que a fé trinitária difere tanto do monoteísmo radical, caracterizado pela separação total entre Deus e a criação, quanto do politeísmo, que parece dissolver a realidade do mundo em favor de Deus.

Por conseguinte, o sentido último da criação só é percebido quando reconhecemos sua relação com o Cristo, seu princípio sobrenatural, ou seja, não existe natureza pura (alheia à graça). Mas, reciprocamente, é impossível ter acesso à verdade do Cristo como fundamento

último de tudo o que existe se desprezamos a criação, o lugar onde é possível ler a presença do Cristo princípio, ou seja, a metafísica da mediação veta a “fuga mundi”. Essa dupla característica, a da continuidade e descontinuidade do Cristo princípio em relação à criação, permite definir a metafísica weiliana como um *pancratismo*.

Dois corolários dessa visão: 1º) - num certo sentido, a criação precisa ser acabada pelo ser humano, na medida em que ele a reconhece como aquele conjunto de mediações divinas que pontam juntas para o seu princípio último que é o Cristo; 2º) - o ser humano precisa morrer para uma visão de mundo autossuficiente, a fim de poder enxergá-lo como conjunto de mediações divinas e poder atuar nele segundo a visão do Cristo princípio. Noutras palavras, o ser humano precisa morrer para si mesmo (*decriação*), a fim de nascer para a verdade de si mesmo e do mundo e atuar nele, segundo essa verdade (*enraizamento*). Esse duplo movimento só é possível pela graça do Espírito Santo, que é a *presença divina de decriação* no homem, e se constitui como um *consentimento amoroso* de imitar a Deus, que se esvazia de si (desde a criação, ato de retração divina, até a encarnação e a paixão do Cristo).

É por essa razão que a metafísica weiliana é não apenas uma metafísica da mediação, mas também do amor sobrenatural. Os dois movimentos complementares da decriação e do enraizamento que a caracterizam são, na leitura que fazemos da autora, um claro exemplo de expressão intelectual da salvação cristã como experiência de iniciação, ou seja, como morrer para renascer na condição de maturidade e plenitude. Essa leitura é corroborada pelo apreço de Weil pelos antigos cultos de mistério (indicado pelas inúmeras referências que ela faz a eles em seus escritos) e pelas tragédias áticas (que também falam da justiça que só pode existir no mundo como amor despojado e sofredor, que se entrega em favor dos outros).

Fizemos a leitura da reflexão trinitária de Basílio de Cesareia como outro exemplo de expressão intelectual da experiência cristã de salvação como iniciação, através da análise dos três eixos estruturais que compõem o *Tratado sobre o Espírito Santo*:

No eixo polêmico: a opção argumentativa de Basílio de afirmar apenas de modo indireto a divindade do Espírito (pela equivalência estabelecida entre homotimia e homoousia), cuja finalidade é conservar na ortodoxia o maior número possível de fiéis com distintas nuances de compreensão do mistério trinitário, denota uma dimensão de morte e de vida nova, visto que morre a pretensão de ter a palavra final na discussão teológica para deixar viver o bem maior que é a unidade do cristão;

No eixo doutrinal: os temas desenvolvidos neste eixo (a tipologia bíblica e sacramental, o tema da luz e da sombra (salvação como iluminação), a salvação como experiência de participação no mistério de Cristo (*sympatheia*), o tema complementar da morte e da vida nova e, por fim, o tema do arcano) apresentam uma homologia estrutural (não identidade) com os temas chave dos cultos de mistério, apontando, assim, para o fundo antropológico comum entre eles que denominamos como categoria de iniciação (a estrutura comum aos diversos *ritos de passagem* e seu significado antropológico);

No eixo pastoral: toda especulação doutrinária do *Tratado* é movida pela preocupação pastoral de evitar as divisões na igreja (por causa das disputas em torno da divindade do Espírito Santo). A unidade entre os discípulos do Cristo é realizada pelo Espírito Santo, que faz resplandecer em cada um e para o bem de todos, a vida de Deus (tema da diafania dos batizados). Essa transfiguração pessoal e coletiva é a deificação, a participação na intimidade divina, que é o objetivo último das iniciações em geral, mas que, no caso específico do cristianismo (diversamente no que ocorre nos cultos místicos), é realizada como seguimento a Jesus no amor e no serviço ao próximo (tema da diaconia). Assim, a salvação cristã, expressa como transformação humana em diafania do divino, só se realiza verdadeiramente enquanto se traduz em diaconia.

Toda a reflexão trinitária dos autores é transposta ou desdobrada, no pensamento da práxis, em salvação vivida como iniciação, isto é, como aceitação de morrer por amor, gastando a vida para que a vida trinitária possa fecundar e transformar, através da nossa auto-oferta, a sociedade e a política.

No *Enraizamento* e nos outros escritos de Londres de Simone Weil, a transformação da sociedade pode se realizar através do seguimento kenótico coletivo a Cristo de dois meios complementares: a espiritualidade do trabalho e a política como arte da “ação não agente”.

Esses meios visam à superação de todas as formas de totalitarismo, isto é, de idolatria das estruturas sociais (representada pela metáfora do grande animal social) e se constituem como imitação da Trindade. Através deles, é possível fazer a inspiração cristã (que foi perdida na sociedade ocidental desde à segunda metade da Renascença, segundo a autora) voltar a fecundar e renovar todo o tecido social. Trata-se, portanto, de “um método para insuflar uma inspiração a um povo”¹, cujas características são:

¹ WEIL. *E(P)*, p. 169.

- *espiritualidade do trabalho*: a implementação de uma organização social em que o trabalho possa ser vivido não de um modo maquinal, mas de maneira que os fins estejam presentes ao ato mesmo do trabalho, é uma imitação da encarnação do Verbo, pois une o mais baixo no homem (sua sujeição à necessidade material) e de mais alto (o seu desejo por um bem absoluto). Noutras palavras, o trabalho torna-se imitação da encarnação quando é vivido como autoadoção amorosa e livre por parte do trabalhador e une, desse modo, a imanência e transcendência que há no ser humano;

- *política como arte da “ação não agente”*: organizar as instituições, de modo que elas nasçam a partir dos movimentos espontâneos que brotam no seio da sociedade e fazer com que elas se estruturam em torno desses movimentos, não para substituí-los, mas sim, para incentivar outros movimentos criativos. Essa é a forma de fazer política imitando o agir kenótico de Deus, que não criou o mundo por uma expansão de seu poder, mas, ao contrário, por uma autolimitação (retração de si). Trata-se de uma imitação divina porque, feita desse modo, a política não é uma *techné* para a aquisição e manutenção do poder, por parte do sujeito agente, mas sim, uma ação desapegada de interesses individuais e feita em vista do bem comum. Por fim, trata-se de uma arte, porque a inspiração (o agir divino) não se confunde com a obra (a política feita nesses moldes), mas, por outro lado, não é alheia a ela, visto que lhe serviu de modelo.

Em Basílio de Cesareia, visualizamos a práxis cristã como iniciação vivida ou desdobrada em seguimento coletivo kenótico a Cristo, pelo Espírito Santo, analisando suas “homilias sociais” (VI-VIII e XIVb), as Regras Monásticas, e as cartas de Basílio.

Nas quatro homilias estudadas, através da análise dos cenários socioantropológicos subjacentes a esses escritos e o modelo explicativo global desses cenários, vimos como o bispo de Cesareia pretende fomentar a transformação social profunda, em todos os níveis da relacionalidade humana (corpo físico, corpo social e corpo teológico), mediante os catalizadores (ascese, esmola e a Escritura), a fim de promover a superação das injustiças sociais.

Para tanto, a estratégia argumentativa das homilias não é romper com as instituições já existentes (especialmente a instituição social do evergetismo), mas ressignificá-las, de modo a levar os ricos a renunciar à *reciprocidade negativa*, a viver uma vida sóbria (baseada na

chreia) e a praticar amplamente a *reciprocidade generalizada*², imitando a bondade gratuita de Deus, que o orador apresenta como o evergeta universal.

O ideal da sociedade nova, perceptível por trás das exortações das “homilias sociais”, se faz visível na prática concreta de Basílio de Cesareia: na organização da *vida cenobítica* (Regras Monástica), na obra socioespiritual do complexo caritativo da *Basiliade* e na *política ecumênica* praticada e incentivada por ele em diversas de suas cartas. Todas essas obras humanas são imagens crescentes do grande ideal da *koinonia*, que é, ao mesmo tempo, uma obra da ação amorosa do Espírito Santo (que promove a unidade na diversidade dos carismas) e uma tarefa coletiva dos batizados, os que são transfigurados pelo Espírito em diafania do divino e, por isso mesmo, são chamados a irradiar a luz divina, dando sua vida por amor, na diaconia, a exemplo de Cristo.

Destarte, nossa leitura da salvação cristã em chave kenótica, ou seja, a leitura da salvação como iniciação amorosa à imitação do Pai, no seguimento da autoentrega de Cristo, pela graça do Espírito Santo, é ricamente exemplificada na vida e na obra de Basílio de Cesareia e de Simone Weil.

As reflexões dos dois autores, mesmo estando muito distantes no tempo e em seus respectivos contextos socioculturais, convergem em vários aspectos que identificamos nessa pesquisa e reunimos em três grupos comparativos inter-relacionados, os quais denominamos como: grupo *especulativo sistemático*, grupo *práxico testemunhal* e grupo *soteriológico mistagógico*.

O grupo *especulativo sistemático* sintetiza as convergências entre os autores no que diz respeito à reflexão trinitária de ambos (capítulo II). São elas: a mútua implicação entre cristologia e pneumatologia; um trabalho de inculturação da fé trinitária (busca de apresentar o mistério de Deus de um modo compreensível em outra cultura, diversa da cultura semítica, na qual Jesus viveu e revelou o mistério trinitário) e, por fim, por uma releitura ou apropriação da filosofia grega.

O grupo *práxico testemunhal* sintetiza as convergências na reflexão sociopolítica dos autores (capítulo III), que são: a transposição da fé trinitária para uma práxis libertadora; a reflexão contra a avareza não apenas denunciada como pecado individual, mas também como parte do pecado estrutural; a existência de uma consistente espiritualidade do trabalho como

² Para recordar os conceitos de *reciprocidade negativa* e de *reciprocidade generalizada*, cf. o tópico 3.2.3, tópico 4 (As relações econômicas dos pobres).

imitação divina; a harmonia entre religioso e sociopolítico; a centralidade da pessoa humana na reflexão sociopolítica (e não a ênfase sobre como obter e manter o poder político); e, por último, mas não menos importante, um antignosticismo metafísico traduzido como “antidocetismo prático”, ou seja, como necessidade de um engajamento sócio-histórico.

O grupo *soteriológico mistagógico* agrupa as convergências entre os autores em relação à categoria antropológica de iniciação (proposta no capítulo I). São elas: a possibilidade de interpretar, com base nas reflexões de Basílio e de Weil, a salvação cristã como experiência de iniciação integral, isto é, como transformação individual e coletiva, de acordo com o projeto de vida e amor querido por Deus; o testemunho biográfico concreto dos autores, que ofertaram a vida até o fim, por amor dos demais, ou seja, vivendo e morrendo no seguimento kenótico a Cristo; a universalidade da salvação é vivida a partir da regionalidade do testemunho (abertura ao mundo todo, a partir da vida ofertada por cada um, no seu lugar de vida e a partir da valorização da sua cultura, sem exclusão dos demais); o seguimento kenótico a Cristo é sempre uma obra do Espírito Santo nas pessoas e na sociedade; o seguimento kenótico exige criatividade no enfrentamento dos desafios novos e, portanto, não pode ser apenas uma imitação ou repetição das respostas tradicionais.

Por trás dos três grupos comparativos de convergência entre Basílio de Cesareia e Simone Weil, subjaz uma convicção central de ambos: a verdade da salvação como experiência de *mediação*, pois o acesso ao Pai, que ninguém viu, é tornado possível através do Verbo Divino (Jo 1, 18; Mt 11, 27) que se humaniza pela força do Espírito Santo (Lc 1, 35) e, deste modo, torna-se: o caminho concreto que nos leva ao Pai, a revelação definitiva da verdade do seu amor e a vida que nos é concedida pela bondade dele (Jo 14,6).

Noutras palavras, mostramos, através do pensamento de Basílio de Cesareia e de Simone Weil, que a salvação é experiência da graça amorosa do Pai que nos abraça, pelo Verbo Encarnado e pelo Espírito, mas que só se completa efetivamente em nós e na sociedade, mediante nosso amor de resposta, vivida como iniciação ao seguimento kenótico a Cristo, como auto-oferta total, como despojamento de si em favor dos outros.

E como essa experiência de iniciação ao seguimento amoroso e kenótico a Cristo, pelo dom do Espírito Santo, é constante na caminhada histórica, ou seja, se repropõe sempre, sob novas formas e frente aos novos desafios da realidade, em cada tempo e lugar concretos, apresentaremos agora algumas intuições ou novas possibilidades de pesquisa, que podem ser iniciadas à luz das contribuições dessa tese:

Quanto ao diálogo inter-religioso: ele não pode ser legitimamente praticado como estratégia de hegemonia ou apenas um propósito de tolerância das alteridades religiosas: o papel decisivo do pancristismo e da “pneumatologia integral” (cristologia pneumatológica ou pneumatologia cristológica) é decisivo neste caminho de diálogo, ou seja, a experiência trinitária de Deus, fonte e raiz de toda experiência de alteridade, deve ser o parâmetro, a bússola e regra de ouro, para uma autêntica e fecunda práxis de diálogo ecumênico e inter-religioso.

Esta convicção está implícita no pensamento de Basílio e esparsa, ao longo de diversos escritos, na metafísica weiliana da mediação, na sua filosofia política (que apresentamos no *Enraizamento*), bem como na sua filosofia das culturas e das religiões.³ Vale a pena um projeto de pesquisa que reúna (no caso de Simone Weil) e explicita (no caso de Basílio e salvaguardando a especificidade histórica do contexto do autor) a relação entre experiência trinitária de Deus e diálogo ecumênico e inter-religioso.

Basílio, Simone Weil e as relações entre fé e razão: verificar as semelhanças e diferenças no modo como os dois autores se apropriam do pensamento grego clássico através de suas respectivas releituras, fazendo, para tanto, uma comparação entre os procedimentos hermenêuticos utilizados por Simone Weil em *SG* (releitura das tragédias áticas e de Platão) e *IPC* (releitura da doutrina pitagórica da mediação) e aqueles definidos por Basílio em uma obra de cunho pedagógico, a *Carta aos jovens sobre o modo tirar proveito dos textos helênicos*.⁴

Visto que o pensamento dos dois autores tem, cada qual a seu modo, grande inspiração religiosa, pode-se haurir de um tal estudo os eixos fundamentais em torno dos quais cada um deles concebe a relação entre fé e razão. Um trabalho assim pode oferecer boas pistas sobre como podemos abordar, contemporaneamente, a relação da razão com a fé (questão com a qual nossos dois autores, ainda que tão distanciados no tempo, se ocuparam muito e para a qual deram soluções bem originais) sem apresentá-las como antagônicas e, tampouco, sem misturá-las ou confundi-las, dois erros em extremos opostos e, infelizmente, de ocorrência frequente na abordagem atual da questão.

Ênfases cristológicas diversas e pneumatologia em Basílio: Há uma diferença no destaque que Basílio dá aos diferentes aspectos de Cristo nos seus diferentes escritos. Nas homilias, por exemplo, ele aparece, sobretudo, como o grande legislador da Nova Aliança, que prescreve a vivência concreta do mandamento do amor fraterno na sociedade como um todo e,

³ Sobre a filosofia das religiões em Simone Weil e diálogo inter-religioso, cf. LOREDO, C. R. *Habitar a contradição e amar na ausência*, p. 926-938, out. 2009.

⁴ BASILE, ÉVÊQUE DE CÉSARÉE. *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Paris: Les Belles Lettres, 1935.

no juízo escatológico, aparece como o grande juiz que retribuirá a cada um segundo sua obediência ou não àquele preceito evangélico (que encarna a imitação concreta da generosidade e gratuidade do Pai, *evergeta universal*).

Já nas *RM*, Cristo aparece, prevalentemente, numa perspectiva mais orgânica, como a cabeça do seu corpo místico que é a comunidade de fé; corpo cuja coesão é realizada e garantida pelo Espírito Santo, o distribuidor dos carismas e artífice da unidade nas diferenças específicas de cada membro que compõe o corpo.

Estas diferenças de abordagem ficam ainda mais significativas quando consideramos a natureza de cada um destes grupos de textos.

Os textos das homilias, de natureza parenética, cujo constante tom exortativo tem por finalidade a indução de comportamentos novos na sociedade, privilegia a perspectiva cristológica jurídica (Cristo legislador e juiz); o que não causa estranheza. Entretanto, quando olhamos para as *RM*, textos de natureza mais jurídica e normativa (a organização da vida comunitária cenobítica, suas normas, estrutura de governo, etc.), a cristologia privilegiada não é a cristologia jurídica, como poderíamos esperar, mas sim, uma cristologia de tipo mais orgânico (Cristo cabeça do corpo eclesial).

Há alguma relação entre estas diferenças de ênfase cristológica, nas homilias “sociais” e nas *RM*, e a missão divina do Espírito Santo (mais destacada ou menos evidente, segundo a natureza e objetivos diversos destes dois grupos de escritos de Basílio)? Que relação seria essa? Essas são boas questões a serem pesquisadas. Elas não foram aprofundadas aqui, devido ao escopo da tese, mas nascem a partir do levantamento que fizemos acerca da relação, no pensamento de Basílio, entre missão do Filho e missão do Espírito na obra da salvação.

Filosofia política weiliana, moral social basiliana e economia humanista contemporânea: a convergência que já apontamos (3.3.2) entre a filosofia política weiliana, no que tange ao fundamento do engajamento social e político sobre a noção metafísica de obrigação (apresentada por Simone Weil no *Enraizamento*, a modo kantiano, como um dever incondicionado⁵ e, portanto, superior à noção de direito), e os conceitos de *economia moral* e *economia de bens limitados* que subjazem às “homilias sociais” de Basílio encontram ressonâncias significativas, contemporaneamente, nos princípios defendidos pela economia humanista ou sustentável, especialmente o conceito de *renda incondicionada* (aquela que a sociedade tem a *obrigação* de garantir à cada pessoa, pelo simples fato de ser pessoa, a fim de

⁵ Para a noção de dever incondicionado, que Kant expressa nas várias formulações do “imperativo categórico”, cf. KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

que possa prover suas necessidades básicas), tal como é apresentado pelo economista italiano Andrea Fumagalli em sua entrevista ao site do IHU.⁶

Visitar as obras Fumagalli e outros pensadores contemporâneos que trabalham a temática da renda incondicionada e colocá-los em diálogo com a noção weiliana de obrigação e as de *economia moral* e *economia de bens limitados* das homilias basilianas pode oferecer uma luz importante para quem se dedica à defesa e à construção de alternativas econômicas e políticas (sobretudo no âmbito das políticas públicas dos Estados) viáveis e animadas pelos princípios cristãos, que possam servir de contraponto ao modelo contemporâneo tão difundido de máximo liberalismo econômico e Estado mínimo.

Tal busca de modelos alternativos é tanto mais urgente e necessária quanto mais fica ausente atualmente, das decisões empresariais e governamentais, a responsabilidade ética, ocultada que é sob a justificativa inválida de serem decisões “técnicas”, conforme E. Gasda chama a atenção já na introdução de sua obra.⁷

O caminho feito nesta tese e as perspectivas para novas pesquisas, que acabamos de indicar, apontam sempre na mesma direção: a salvação, acolhida através da mediação trinitária do amor, só pode se tornar completa em nós se nos tornamos, para os outros e para o mundo, mediadores livres do mesmo amor gratuito que recebemos de Deus.

Com Basílio de Cesareia e Simone Weil aprofundamos as implicações, na existência cristã, dessa verdade fundamental de fé, isto é, a missão de ser mediadores do amor salvífico divino implica, necessariamente, aceitarmos, de modo livre, generoso e corajoso, viver uma existência kenótica, a exemplo do amor despojado da própria Trindade.

Em suma, vimos que a expressão “iniciados a Cristo pelo Espírito” é uma imagem para aprofundar nossa compreensão e vivência da salvação como iniciação ao amor auto-oblativo divino, ou seja, como uma experiência de graça da Trindade e, simultaneamente, de

⁶ Cf. INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. Enfrentamento da pandemia requer um Estado que crie condições de bem-estar e a reapropriação coletiva dos bens comuns: Entrevista especial com Andrea Fumagalli. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/598409-enfrentamento-da-pandemia-requer-um-estado-que-crie-condicoes-de-bem-estar-e-a-reapropriacao-coletiva-dos-bens-comuns-entrevista-especial-com-andrea-fumagalli>>. Acessado em 02/05/2020.

⁷ “Os mercados financeiros, de bens e serviços, o mundo do trabalho e o Estado estão interconectados. Como atuar para que seja fomentada a cooperação entre pessoas, mercados, empresas e governos?

Essa é uma pergunta moral, não apenas uma questão técnica. As dificuldades dos agentes econômicos para desempenhar suas funções incluem também as opções éticas que podem fundamentá-las. Na economia, cada indivíduo tem seu modo distinto de ver as coisas. Quem se ocupa profissionalmente dos negócios prefere ver seu trabalho como propriamente técnico. Também as falhas têm uma causa estritamente técnica. Quem aponta problemas éticos no mercado geralmente são indivíduos externos a esse mundo: sociólogos, filósofos, religiosos, professores, políticos, ONGs. Esta é a preocupação de fundo: o reducionismo técnico acabou exilando a ética dos espaços de decisão.” GASDA, E.E. *Economia e bem comum: o cristianismo e uma ética da empresa no capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 9.

tarefa nossa, na medida em que aceitamos morrer por amor, guardando a esperança de ressuscitar com Cristo e em Cristo, pelo Espírito Santo, no abraço amoroso do Pai.

Ao concluirmos o longo caminho desta pesquisa doutoral, que para nós foi um verdadeiro percurso existencial de iniciação, queremos cantar, com o salmista: “Deus me inspirou uma admirável afeição pelo santos que habitam *esta terra*” (Sl 15,3) e agradecer a tantos homens e mulheres, tais como Simone Weil, Basílio de Cesareia, Teresinha do Menino Jesus, Oscar Romero, Pedro Casaldáliga, que, ao longo da história, entenderam que “a salvação se realiza por movimento não ascendente, mas sim, descendente”⁸ e que, à luz desse entendimento, imitaram a *evergesia*, amor gratuito e universal do Pai (3.2.5), fazendo a oferta amorosa, livre e despojada de suas próprias vidas, em favor dos outros, no seguimento a Cristo, pela graça do Espírito Santo.

Que elas e eles, essa multidão imensa de todas as raças, povos e línguas que trajam branco e estão de pé, vitoriosos, diante do trono e do Cordeiro (Ap 7, 9), intercedam por nós, que ainda peregrinamos na fé, e nos ajudem a, como eles, ter a coragem de dar a vida por amor, para também com eles, podermos cantar juntos, no domingo da Nova Criação, quando as arras do Santo Espírito serão plenitude em nós⁹: “A salvação pertence ao nosso Deus, que está sentado no trono, e ao Cordeiro” (Ap 7, 10)! Amém!

⁸ Cf. n. 58, cap. III (citando WEIL. OC VI, 2 p. 376).

⁹ Cf. cap. II, notas 271 (citando BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*). Cap. XV, nº 36, p. 130-131) e 250 (citando BASÍLIO DE CESAREIA, *TES(P)*). Cap. XVI, nº 40, p. 138).

Referências

Principais

BASÍLIO DE CESAREIA. *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Paris: Les Belles Lettres, 1935.

_____. *Contre Eunome suivi de Eunome, Apologie* (2 tomos). Paris: Cerf, 1982-1983.

_____. *Homilia sobre Lucas 12, Homilia sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999. (SIGLAS: *Hom. VI (P)*, para a homilia; *TES(P)*, para o Tratado)

_____. *Lettres*. Paris: Les Belles Lettres, 1957-1966. 3v.

_____. *As regras monásticas*. Petrópolis: vozes, 1983 (sigla: *RM*)

_____. *Sur le baptême* (Sources Chrétiennes 357). Paris: Cerf, 1989.

_____. *Sur le Saint Esprit*. (Sources Chrétiennes 17 bis) Paris: Éditions du CERF, 2002.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Protreptico ai greci*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1940.

EUNÔMIO DE CÍZICO. *The extant Works*. Oxford: At the Clarendon Press, 1987.

GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Discours théologiques*. Paris: Cerf, 1992.

GREGÓRIO DE NYSSA. *Discours catéchétique*. Paris: Picard, 1908.

_____. *Homélie sur le Notre Père*. Paris: Cerf, 2018.

JOÃO CRISÓSTOMO. *Sur l'égalité du Père et du Fils. Contre les Anoméens – Homélie VII-XII* (Sources Chrétiennes 396). Paris: Cerf, 1994.

- WEIL, S. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950. (sigla: AD)
- _____. *Cahiers*. Roanne: Plon, 1974. (siglas: CI, CII, CIII, etc.)
- _____. *La connaissance surnaturelle*, Paris: Gallimard, 1950. (sigla: CS)
- _____. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris : Gallimard, 1957. (sigla: EL)
- _____. *Écrits Historiques et Politiques*. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *O Enraizamento*. Bauru: EDUSC, 2001. (sigla: E(P))
- _____. *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris: Fayard, 1985. (sigla: IPC)
- _____. *Leçons de philosophie*. Paris : Plon, 1989.
- _____. *Lettre à un religieux*. Paris: Gallimard, 1951. (sigla: LR)
- _____. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1988-2012, 10 v. (sigla: OC)
- _____. *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1999.
- _____. *Oppression et liberté*. Paris: Gallimard, 1955. (sigla : OL)
- _____. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Paris, Gallimard,1962. (sigla: PSO)
- _____. *La Pesanteur et la Grâce* (1ère éd.). Paris: Plon, 1947 (rééd. Presses Pocket, "Agora ", 1988).
- _____. *Sur La science*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. *La source grecque*. Paris: Gallimard, 1953. (sigla: SG)

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituições Decretos Declarações*. Petrópolis: Vozes, 1998.

Referências secundárias

ANDRADE, S. M.V. *A vereda trágica do grande sertão: veredas*. São Paulo: Loyola, 1985.

ANGELI, A. *Basilio di Cesarea*. Milano: Editrice Ancora Milano, 1968.

AGUIRRE, R. A múltipla herança no Cristianismo: Jerusalém versus Atenas?. In: *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, n. 330, 2009, p. 15-24.

BALTHASAR, H. U. *La dramatique divine (vol.III) – L'Action*. Namur: Culture et Verité, 1990.

BEINERT, W.; STUBENRACH, B. *Novo léxico da teologia dogmática católica*. Petrópolis, Vozes: 2015.

BELMONT, N. La notion du rite de passage. In: CENTLIVRES, P.; HAINARD, J. (dir.). *Les rites de passage aujourd'hui - Actes du colloque de Neuchâtel 1981*. Lausanne: Ed. L'Age d'Homme, 1986. (sigla: NRP)

BERNABÉ, A. *Hieros logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. São Paulo: Paulus, 2012.

BINGEMER, M. C. L. *Entre a epifania e a diafania*. Disponível em: <https://domtotal.com/artigo/3321/12/01/entre-a-epifania-e-a-diafania/>. Acessado em Janeiro de 2017.

_____. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

BINGEMER, M. C. L. (org). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio/ Paulinas, 2009.

BOROBIO, D. *Celebrar para viver: Liturgia e sacramentos da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2009.

BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: EDUSP, 1992.

_____. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Serviço de educação – Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CANCIANI, D. *Simone Weil – Il coraggio di pensare*. Roma: Ed. Lavoro, 1996.

_____. *Tra Sventura e Belleza: Riflessione Religiosa e Esperienza Mistica in Simone Weil*. Roma: Ed. Lavoro, 1998.

CASEL, O. *O Mistério do Culto no Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2016.

CAVALCANTE, P. T. *Dicionário de Santa Teresinha: pequena enciclopédia sobre Santa Teresinha*. São Paulo: Paulus, 1997.

CENTLIVRES, P.; HAINARD, J. *Les rites de passage aujourd'hui: actes du colloque de Neuchatel 1981*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1986.

CODINA, V. *Creio no Espírito Santo: pneumatologia narrativa*. São Paulo: Paulinas, 1997.

CONGAR, Y. M. J. *Creio no Espírito Santo: revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Creio no Espírito Santo: “Ele é o Senhor e dá a vida”*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Creio no Espírito Santo: o rio da vida (Ap 22,1) corre no oriente e no ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *La tradition et les traditions – Essai Théologique*. Paris: Artheme Fayard, 1963.

COURTONNE, Y. *Un témoin du IVe siècle oriental – Saint Basile et son temps d’après sa correspondance*. Paris: Belles Lettres, 1973.

DANESE, A., Di NICOLA, G. P. *Simone Weil: Abitare la contraddizione*. Roma: Edizione Dehoniane, 1991.

DEMÓSTENES; ESQUINES. *Discursos completos*. Madrid: Aguilar, 1969.

DIAFANIA. In: *Michaelis - Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=diafania>. Acessado em Janeiro de 2017.

DOERING, E. J.; SPRINGSTED, E. (ed.): *The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2004.

ELLACURÍA, I. La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. In: *Estudios Eclesiásticos*, n. 53, ano 1978, p. 457-476.

FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium do Sumo Pontífice ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Loyola, 2013. (sigla: EG)

_____. *Exortação apostólica Gaudete et Exsultate sobre o chamado à santidade no mundo atual*. São Paulo: Loyola, 2018.

GABELLIERI, E. *Être et don - Simone Weil et la philosophie*. Lovain: Édition Peeters, 2003.

_____. Pensar a Kenosis: Filosofia e teologia da misericórdia em Simone Weil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, vol.69, nº 276, p. 792-805, out. 2009.

GABELLIERI, E.; L’YVONNET, F. (orgs.). *Simone Weil*. Paris: Éditions de L’Herne, 2014.

GAZZINELLI, G (org. e trad.). *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

GENNEP, A. *Os Ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2013.

GONZÁLEZ FAUS, J. I. *La humanidad nueva: Ensayo de Cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1981.

EVDOKIMOV, P. *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*. Roma: Paoline, 1971.

_____. *O silêncio amoroso de Deus*. Aparecida: Santuário, 2007.

_____. *La vie spirituelle dans la ville*. Paris: Cerf, 2008.

GALTIER, P. *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs*. Roma: Aedes Universitatis Gregoriana, 1946.

GASDA, E.E. *Economia e bem comum: o cristianismo e uma ética da empresa no capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2016.

GASPAR, V. *Cristologia pneumatologica: in alcuni autori postconciliari (1965-1995), status quaestionis e prospettive*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2000.

GIRAUDO, C. *Eucaristia per la chiesa: prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*. Roma: Gregorian University Press.

GODOY, M.; VITÓRIO, G (orgs). *Tempos do espírito: inspiração e discernimento*. São Paulo: Paulinas, 2016.

GUARDINI, R. *The church and the catholic and the spirit of liturgy*. New York: Sheed & Ward, 1953.

_____. *O espírito da liturgia*. Rio de Janeiro: Lumem Christi, 1942.

_____. *Les signes sacres*. Paris: Spes, 1958.

_____ (org.). La liturgie, son sens, son esprit, sa methode: liturgie et theologie. *Bibliothèque d'Ephémérides Liturgiche*, v. 27, Roma: CLV – Edizioni Liturgiche, 1982.

GIET, S. *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*. Paris: Librairie Lecoffre, 1941.

Gy, P.M. La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui. In: *Bibliothèque d'Ephémérides Liturgiche*, v. 70, Roma: CLV – Edizioni Liturgiche, 1993, p. 137-143.

GRIBOMONT, J. *Esotérisme et Tradicion dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile*. Neuchâtel: Éditions Delachaux et Niestlé, 1967.

_____. Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile. In: *Augustinianum*, Roma, v. XVII, p. 179-191, 1977.

GRUAU, M. *L'Homme Rituel – Anthropologie du rituel catholique français. Essai d'une ethnologie de l'intérieur*. Paris: Éditions Métailié, 1999.

HOF, C. Kénose et histoire – la lecture de l'Hymne aux Philippiens. In: GABELLIERI, E.; L'YVONNET, F. (orgs.). *Simone Weil*. Paris: Éditions de L'Herne, 2014.

HOLOKA, J. P. *Simone Weil's The Iliad or the poem of force – A critical edition*. New York: s/n, 2003.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. *Enfrentamento da pandemia requer um Estado que crie condições de bem-estar e a reapropriação coletiva dos bens comuns: Entrevista especial com Andrea Fumagalli*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/598409-enfrentamento-da-pandemia-requer-um-estado-que-crie-condicoes-de-bem-estar-e-a-reapropriacao-coletiva-dos-bens-comuns-entrevista-especial-com-andrea-fumagalli>>. Acessado em 02 Maio 2020.

IRMÃOS GRACOS. Portal Universo On Line (UOL). Disponível em: <<https://escolakids.uol.com.br/historia/os-irmaos-graco.htm>>. Acessado em: 25 Outubro 2019.

ZILLY, B. *Reflexões sobre uma nova tradução para o alemão de "Grande Sertão: Veredas"*. Disponível em: <<https://www.itaucultural.org.br/secoes/opinioao/reflexoes-sobre-uma-nova-traducao-de-grande-sertao-veredas>>. Acessado em 19 Maio 2020.

KAHN, G. (ed.). *Simone Weil, philosophe, historienne et politique*. Paris: Aubier Montaigne, 1978.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KUHN, R. *Lecture décréative : Une synthèse de l'œuvre de Simone Weil*. 1978. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Paris-Sorbonne, Paris, 1978.

_____. *L'inspiration religieuse et philosophique en Grèce vue à partir des Mystères d'Eleusis (Éléments d'une philosophie religieuse chez Simone Weil)*. In: *Cahiers Simone Weil*, Paris, Tomo V, nº 3, p. 161-183 e 236-237, set. 1982.

LANNE, E (org). *Lo Spirito Santo e la chiesa*. Roma: A.V.E., 1970.

LADARIA, L. *La unción de Jesus y el don del Espíritu*. In: *Gregorianum*, Roma, vol. 71, nº 3, p. 547-571, 1990.

_____. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005.

LÉVINAS, E. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 1963, p. 193-195.

LOPES, T. F. *Falar de Deus: uma conversação entre David Tracy e Simone Weil*. Tese de doutorado. Belo Horizonte, FAJE, 2019. Disponível em <<https://www.faculdadejesuita.edu.br/teses-teologia-227/falar-de-deus-uma-conversacao-entre-david-tracy-e-simone-weil-23012020-115718>>. Acessado em Janeiro de 2020.

LOREDO, C. R. *EROS E INICIAÇÃO: Um estudo sobre as relações entre a Paidéia platônica e os antigos cultos gregos de Mistério a partir do Banquete*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte, FAJE, 2009. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=141026>. Acessado em Fevereiro de 2016.

_____. Habitar a contradição e amar na ausência: Apropriação weiliana de dois conceitos platônicos aplicada à filosofia da religião na *Lettre à un Religieux*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, vol.69, nº 276, p. 926-938, out. 2009.

_____. Ser iniciado ao amor – As relações entre cultos de Mistério e paidéia a partir do Banquete de Platão. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, n. 116, v. 36, p.355 – 384, 2009. (sigla: *SIA*)

_____. Trindade, Alteridade e Eclesialidade: o desafio de ser Igreja Eucarística hoje, à luz da Teodramática de Hans von Balthasar. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, vol. 76, nº 304, p. 915-932, out/dez 2016. (sigla: *TAE*)

LIÉBAERT, J. *Os Padres da Igreja – séculos I – IV*. São Paulo: Loyola, 2000.

MADONIA, N. *Cristo siempre vivo en el Espiritu: fundamentos de cristologia pneumatologica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006.

MAGGIANI, S. *et al. Iniziazione cristiana degli adulti oggi: atti della XXVI Settimana di Studio dell' Associazione Professori di Liturgia, Seiano de Vico Equense (NA), 31 agosto - 5 settembre 1997*. Roma: CLV - Edizioni Liturgiche, 1998.

MAZZA, E. *La mistagogia: le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996.

MARCHETTI, A. “Mecanisme indirect d’un crime” – Réflexions de Simone Weil sur la guerre et la paix. In: TEGA, W. *et al.* (dir.). *La philosophie et la paix – Actes du XXVIII^e Congrès International de l’Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Università

degli Studi di Bologna: 29 août - 2 septembre 2000). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

MEULENBERG, L. *Basílio Magno – fé e cultura*. Petrópolis: Vozes, 1998.

MISSAL DOMINICAL: MISSAL DA ASSEMBLEIA CRISTÃ. São Paulo: Paulus, 1995.

MISSAL COTIDIANO: MISSAL DA ASSEMBLEIA CRISTÃ. São Paulo: Paulus, 1985.

MORESCHINI, C. *Basílio Magno*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *I Padri Cappadoci – storia, letteratura, teologia*. Roma: Città Nuova, 2008.

MORGAN, V. G. *Weaving the world: Simone Weil on science, mathematics and love*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

NARCY, M. *Simone Weil: Malheur et beauté du monde*. Paris: Ed. du Centurion, 1967.

_____. Simone Weil dans la guerre, ou la guerre pensée. *Cahiers Simone Weil*, v. XIII, n. 4, 1990.

NOGUERIA, L. E. S. *O Espírito e o Verbo: as duas mãos do Pai - a questão pneumatológica em Yves Marie-Joseph Congar*. São Paulo: Paulinas, 1995.

NEUNHEUSER, B. La théologie des mystères de Dom Odo Casel dans la tradition catholique. In: *Bibliothèque d'Ephémérides Liturgiche*, v. 25, Roma: CLV – Edizioni Liturgiche, 1982, p. 143–156.

PLATÃO. *Fédon*. Brasília / São Paulo: Editora Unb / Imprensa Oficial do Estado, 2000.

PEDUZZI, A. C. I greci di Simone Weil. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano*, Milano, n. XXXIX, p. 49 – 65, 1986.

PERRIN, J. M. *Mon dialogue avec Simone Weil*. Paris: s/n, 1984.

PERRIN, J. M. et alii. *Réponses aux questions de Simone Weil*. Paris: Ed. Aubier-Montaigne, 1964.

PERRIN, J. M.; THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Paris: Fayard, 1967.

PETERSON, E. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999.

PRÜMM, K. *Il Cristianesimo come novità di vita – Il Cristianesimo di fronte al mondo pagano*. Brescia: Morcelliana, 1955.

PUENTE, F. E. B. R. O platonismo de Simone Weil. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 735 – 749, 2004.

_____. *Simone Weil et la Grèce*. Paris: L'Harmattan, 2007.

_____. Simone Weil, Friedrich Nietzsche et la Grèce. *Cahiers Simone Weil*, v. XIX, n. 1, p. 67 – 96, 1996.

_____. Simone Weil au Brésil: le témoignage d'un philosophe. *Cahiers Simone Weil*, v. XXVIII, n. 1, p. 1 – 12, 2005.

RAHNER, H. *Miti greci nell'interpretazione cristiana*. Bologna: Società Editrice il Mulino, 1971.

_____. *Simboli Della Chiesa – L'ecclesiologi dei Padri*. Torino: Ed. San Paolo, 1995.

RAHNER, K. *Não extingais o Espírito!* São Paulo: Loyola, 2018.

REBAQUE, F. R. *Defensor pauperum – Los pobres en Basilio de Cesarea: homilias VI, VII, VIII y XIVb*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2005. (sigla: DP)

RODRÍGUEZ, J. M. F. Évolución del concepto “mystêrion” en la tradition de la Iglesia oriental. In: *Proyección – Teología y Mundo Actual*, ano LVI, n. 233, 2009, p. 169-191.

ROCCHETTA, C. *Sacramentaria Fundamentale. Dal “mysterion” al “sacramentum”*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1989.

ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de Dogmática* (vol. I e II). Petrópolis: Vozes, 2000, 2001.

SESBOÜÉ, B. *Saint Basile et La Trinité – Un acte théologique au IV^e siècle*. S/L: Desclée, 1998.

SIEPIERSKI, P. D. *A “leitourgia” libertadora de Basílio Magno*. São Paulo: Paulus, 1995. (sigla: LL)

SILVA, M; GARCIA BISPO, I. C. *Os arcanos profundos do criptojudáismo: o papel da cabala na resistência cultural dos sefarditas à perseguição inquisitorial*. São Cristovão: Editora UFS, 2015.

SCHMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006

TOMIHARA, M. *La transposition de la notion grecque de médiation dans lá pensée religieuse de Simone Weil*. 1982. Tese (Doutorado em Filosofia) – Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1982.

TENACE, M. *Cristiani si diventa – dogma e vita nei primi tre concili*. Roma: Lipa, 2013.

TERRIN, A. N. *O Rito – antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.

VETO, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: L'Harmattan, 1997.

VIVEIROS, R. A. *Deificação: caminho de humanização em Paul Evdokimov*. São Paulo: Loyola, 2017.

Bibliografia complementar

AKOUN, A. (org). *L'anthropologie – Les dictionnaires du savoir moderne*. Paris: Centre d'Étude et de Promotion de la Lecture, 1972.

AMARAL, M. T. d'. *Os assassinos do sol - uma história dos paradigmas filosóficos: patrística: séculos I a VIII*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

AZRIA, R.; HERVIEU-LÉGER, D. (dir.). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: P.U.F., 2010.

BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BURKERT, W. *Da Omero ai Magi: la tradizione orientale nella cultura greca*. Venezia: Marsilio, 1999.

_____. *Homo necans: the anthropology of ancient greek sacrificial ritual and myth*. Berkeley: University of California Press, 1983.

_____. *Lore and science in ancient pythagoreanism*. Harvard: University Press, 1972.

_____. *Mito e mitologia*. Lisboa: Ed. 70, 2001.

CARDITA, A. *O Mistério, o Rito e a Fé – Para uma “recondução antropológica” da teologia litúrgico-sacramental*. Lisboa: Quimera, 2007.

EICHER, P (dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

ELIADE, M. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1989.

FITZMYER, J. A. The semitic background of the New Testament “mysterion” (parte I). In: *Biblica*, v. 39, n. 4, 1958, p. 426-448.

_____. The semitic background of the New Testament “mysterion” (parte II). In: *Biblica*, v. 40, n.1, 1959, p. 70-87.

FORTE, Bruno. *A Trindade como história: ensaio sobre o Deus cristão*. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRÈRE, J. *Les Grecs et le désir de l'être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

GIRAUDO, C. *Admiração Eucarística: para uma mistagogia da missa à luz da encíclica Ecclesia de Eucharistia*. São Paulo: Loyola, 2008.

HAN, B. C. *Sociedade da Transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.

JAEGER, W. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JARDE, A. *A Grécia antiga e a vida grega: geografia, história, literatura, artes, religião, vida pública e privada*. São Paulo: EPU, 1977.

JOUSSE, M. *L'Anthropologie du Geste*. Paris: Gallimard, 1974.

JOUSSE, M. *L'Anthropologie du Geste: la manducation de la parole*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *L'Anthropologie du Geste: le parlant, la parole et le souffle*. Paris: Gallimard, 1978.

LUBAC, H de. *Le mystère du surnaturel*. Paris: Cerf, 2000.

MOSHE, I. Conceptualizations of Tzimtzum in Baroque Italian Kabbalah. In: ZANK, M; ANDERSON, I. (ed). *The Value of the Particular: Lessons from Judaism and the Modern Jewish Experience*. S/L: Brill Academic Pub, 2015.

NESTLE, W. *Storia della religiosità greca*. Trad. Giulia Piccaluga. Firenze: La Nuova Italia, 1973.

PERTILE, N. *Manifestado pelo Espírito Santo – Paul Evdokimov: "Teologia sob o signo da epiclese"*. 2005. Tese (Doutorado em Teologia) – CES, Belo Horizonte, 2005.

PIO XII. *Mediator Dei*. Bahia: Tipografia Beneditina, 1948.

POTIN, J. (org.). *Dictionnaire des monothéismes*. Paris: Bayard, 2003.

RENARD, J. C. *Le lieu du voyageur: notes sur le mystère*. Paris: Seuil, 1980.

SASTRI, K.; NIKALANTA, A. Sur les contacts entre l'Inde et l'Occident dans l' antiquité. *Diogène*, n. 28 p. 47-74, 1959.

SETTIS, S. (Org.). *I Greci: storia, cultura, arte, società: noi e i Greci*. Torino: Giulio Einaudi, 1966.

_____. (Org.). *I Greci: storia, cultura, arte, società: i Greci oltre la Grécia*. Torino: Giulio Einaudi, 2001.

_____. (Org.). *I Greci: storia, cultura, arte, società: Atlante*. Torino: Giulio Einaudi, 2002.

TURNER, V. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VACANT, A; MAGENOT, E (dir.). *Dictionnaire de Théologie Catholique* (v.II/16). Paris: Letouzey et Ane, 1929.

VILLER, M. (ed.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1992-1995. 17 v.

VEGETTI, M. (Org.). *Introduzione alle culture antiche: L'esperienza religiosa antica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.