

Tiago de Freitas Lopes

FALAR DE DEUS:

UMA CONVERSAÇÃO ENTRE DAVID TRACY 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
2019

Tiago de Freitas Lopes

FALAR DE DEUS:
UMA CONVERSAÇÃO ENTRE DAVID TRACY E SIMONE WEIL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuítica 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 Jesuítica de Filosofia e Teologia
2019

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

L864f	<p>Lopes, Tiago de Freitas Falar de Deus: uma conversação entre David Tracy e Simone Weil / Tiago de Freitas Lopes. - Belo Horizonte, 2019. 224 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Deus. 2. Tracy, David. 3. Weil, Simone. I. Sureki, Luiz Carlos. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título</p>
CDU 231	

Tiago de Freitas Lopes

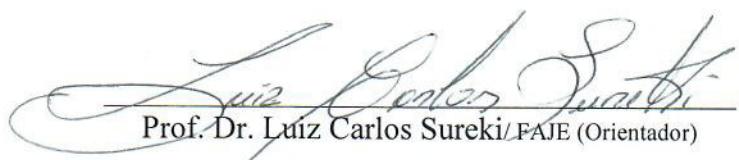
FALAR DE DEUS

UMA CONVERSAÇÃO ENTRE DAVID TRACY E SIMONE WEIL

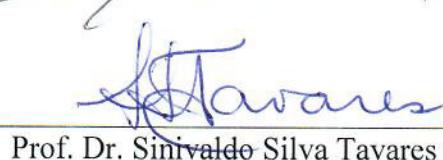
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 14 de junho de 2019.

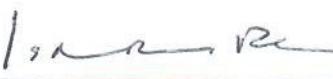
COMISSÃO EXAMINADORA:



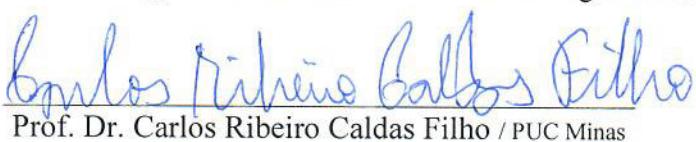
Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki / FAJE (Orientador)



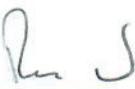
Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE



Prof. Dr. Luis Augusto Dario Tomás Herrera Rodriguez / FAJE



Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho / PUC Minas



Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner / PUC Paraná

*Ao Pe. Ulpiano Vazquez Moro
(In memoriam)*

AGRADECIMENTOS

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

À CAPES pela bolsa de estudos e à FAJE pelo acolhimento.

Ao orientador prof. Luiz Carlos Sureki, ao apoio e amizade do prof. Luiz Herrera Rodríguez e à atenção do Secretário Acadêmico Bertolino. Aos professores Fernando Rey Puente (UFMG) e Maria Clara Bingemer (PUC-RIO) pelas conversas sobre Simone Weil. Agradeço ainda aos professores Elisabeth Guesnier, Márcio Menezes e Rita Petinelli pelas revisões de texto.

À minha esposa Mayana por acreditar e me ajudar o tempo todo na proposta desta pesquisa. À minha família (Pedro Lopes, Neuza, Patrícia, Eliel, Pedro Genilhú, Geraldo, Neire e Rodrigo).

Aos amigos de curso Luiz Felipe, Davi Chang, Pr. Rubens Cordeiro, Carlos Loredo, Daniel, Pe. João e Ozenildo Santos, pelo apoio e pelas orações. Agradeço também aos amigos Gustavo, Laís, Ivan, Natália e Gabriel pelas palavras de incentivo.

Aos estudantes e colegas do Colégio Batista Mineiro e ao amigo e conselheiro, Pr. José Paulo da Silva.

Soli Deo Gloria.

“Não há, não pode haver outra relação do homem com Deus a não ser o amor. Aquilo que não é amor não é relação com Deus. O objeto que convém ao amor é Deus, e qualquer homem que ame outra coisa que não Deus engana-se, erra, como quando se corre na direção de um desconhecido na rua porque se julga tratar-se de um amigo”.

(Simone Weil)

RESUMO

O objetivo da pesquisa é refletir a respeito do falar de Deus a partir de uma conversação entre David Tracy e Simone Weil. A pesquisa está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo apresenta David Tracy, seu trabalho teológico e a maneira pela qual o autor comprehende a presença de Deus na pós-modernidade. O segundo capítulo apresenta Simone Weil. Partindo de sua biografia, mostramos o pensamento da autora sobre religião e sobre Deus, mediante aportes dos *Écrits de Marseille*. O terceiro capítulo propõe a conversação propriamente dita, compreendendo cinco temas teológicos: a convergência do método dos autores, a Trindade, Deus como amor gracioso, o diálogo inter-religioso e a ação mística e profética. A conclusão apresenta contribuições do falar de Deus na pós-modernidade à teologia sistemática, à espiritualidade cristã e ao trabalho teológico-pastoral.

PALAVRAS-CHAVE: Deus. Conversação. Teologia. David Tracy. Simone Weil.

ABSTRACT

This research aims to reflect on the talk of God from a conversation between David Tracy and Simone Weil. It is divided into three chapters. The first chapter presents David Tracy, his theological work and the way the author understands the presence of God in postmodernity. The second chapter introduces Simone Weil. From her biography, we can identify her thinking about religion and God, which is furthered in her *Écrits de Marseille*. The third chapter consists in the conversation between both authors, through five theological topics: the Trinity, God as gracious love, interreligious dialogue and the mystical and prophetic action. To conclude, we will examine how the talk of God in postmodernity can contribute to systematic theology, Christian spirituality and theological-pastoral work.

KEYWORDS: God. Dialogue. Theology. David Tracy. Simone Weil.

RÉSUMÉ

L'objectif de cette recherche est de réfléchir à ce que signifie le parler de Dieu en proposant une conversation entre David Tracy et Simone Weil. Cette recherche est composée de trois chapitres. Le premier chapitre présente David Tracy, son travail théologique et la manière dont l'auteur comprend la présence de Dieu dans la postmodernité. Le deuxième chapitre est consacré à Simone Weil. Nous partirons de sa biographie et de sa pensée sur la religion et sur Dieu que nous approfondirons dans les *Écrits de Marseille*. Le troisième chapitre concerne la mise en dialogue de ces deux auteurs autour de cinq thèmes théologiques : la convergence de leur méthode, la Trinité, Dieu comme amour gracieux, le dialogue entre les religions et l'action mystique et prophétique. En guise de conclusion, nous examinerons comment le parler de Dieu dans la postmodernité peut contribuer non seulement à la théologie systématique, mais aussi à la spiritualité chrétienne et au travail théologique-pastorale.

MOTS-CLES: Dieu. Dialogue. Théologie. David Tracy. Simone Weil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 FALAR DE DEUS A PARTIR DA TEOLOGIA DE DAVID TRACY.....	15
1.1 Apresentação de David Tracy.....	16
1.2 Tracy e a proposta de uma teoria da pós-modernidade.....	21
1.2.1 Nomear Deus no presente pós-moderno.....	26
1.3 Modelos teológicos para falar de Deus.....	29
1.3.1 O modelo ortodoxo.....	30
1.3.2 O modelo do liberalismo e do modernismo.....	32
1.3.3 O modelo da teologia neo-ortodoxa.....	33
1.3.4 O modelo da teologia radical.....	35
1.3.5 O modelo revisionista: as correlações mutuamente críticas.....	36
1.4 A Teologia como discurso público.....	40
1.4.1 Os públicos do teólogo.....	43
1.5 A teoria dos clássicos.....	47
1.5.1 Os clássicos religiosos.....	48
1.5.2 O Evento Jesus Cristo.....	52
1.5.3 Reflexões sobre a Trindade.....	58
1.6 A imaginação analógica e a conversação.....	63
1.7 O retorno de Deus na Teologia contemporânea.....	67
1.7.1 A teoria dos fragmentos.....	69
1.7.1.1 A forma mística-meditativa.....	71
1.7.1.2 A forma profética-apocalíptica.....	73
1.7.2 Deus como desejo infinito: considerações a partir da mística de Gregório de Nissa.....	76
1.7.3 Deus como compreensível e incompreensível: considerações a partir do Pseudo-Dionísio.....	81
1.7.4 Deus como oculto-revelado: considerações a partir de Lutero.....	84
1.8 Conclusão do capítulo.....	88

2	SIMONE WEIL E O FALAR DE DEUS.....	92
2.1	A vida de Simone Weil.....	92
2.2	A importância de Simone Weil.....	96
2.3	A noção de leituras e as leituras sobrepostas.....	101
2.4	Deus nas fontes gregas.....	112
2.4.1	Primeiro nível de leitura: reflexões sobre a miséria humana.....	112
2.4.1.1	Vencedores e vencidos: a <i>Ilíada</i>	114
2.4.1.2	To πάθει μάθος: “Pelo sofrimento, o conhecimento”.....	121
2.4.1.3	Lamentos de Electra e reconhecimento de Orestes.....	126
2.4.1.4	Antígona: a desmedida do amor.....	132
2.4.2	Segundo nível de leitura: a beleza do mundo.....	138
2.4.3	Terceiro nível de leitura: Deus e a transcendência.....	144
2.4.3.1	Encarnação e justiça.....	145
2.4.3.2	A conversão a partir da imagem da caverna.....	151
2.5	Uma leitura sobreposta da oração do Padre Nossa (Mt 6, 9-13).....	154
2.6	Conclusão do Capítulo.....	156
3	UMA CONVERSAÇÃO TEOLÓGICA ENTRE DAVID TRACY E SIMONE WEIL.....	159
3.1	Considerações de David Tracy a respeito de Simone Weil.....	159
3.2	Uma conversação a partir dos métodos dos autores.....	163
3.3	Uma conversação teológico-trinitária.....	168
3.3.1	A Trindade como harmonia sobrenatural.....	169
3.3.1.1	A relação entre Deus e Deus.....	172
3.3.1.2	A relação entre Criador e criatura.....	176
3.3.1.3	A relação entre Deus, o ser humano e seus semelhantes.....	181
3.4	Uma conversação a respeito de Deus como amor gracioso.....	183
3.5	Uma conversação a respeito dos diálogos inter-religiosos.....	190
3.6	Uma conversação sobre o falar de Deus de maneira mística e profética	198
3.7	Conclusão do Capítulo.....	201
	CONCLUSÃO: FALAR DE DEUS	204
	REFERÊNCIAS.....	214

INTRODUÇÃO

“Deus é amor” (1 Jo 4,8.16)

Este trabalho apresenta formas pelas quais Deus é pensado a partir de uma conversação entre David Tracy, teólogo norte-americano, professor emérito na *The University of Chicago*, e Simone Weil, filósofa francesa. Os autores são de grande importância para a tradição cristã e para além dela. Eles propõem cada um à sua maneira, que o falar de Deus não pode estar desvinculado do “viver Deus” por meio de experiências que tocam a espiritualidade e também uma *práxis* libertadora. A percepção dessa proposição se dá por meio da conversação, que não é um confronto, ou um debate, ou um exame. É diálogo, referindo-se à interação de dois ou mais indivíduos, sem que haja algo de imposto ou violento à discussão.

O título da tese, *Falar de Deus: uma conversação entre David Tracy e Simone Weil*, refere-se à necessidade da teologia falar “de” Deus e não “sobre Deus”. Para falar de Deus é imprescindível ter uma experiência com ele. A questão norteadora é que Deus pode ser experimentado na pós-modernidade como amor gracioso.

Para Tracy, a pós-modernidade refere-se ao tempo presente marcado por pluralidades e ambiguidades que destacam a situação de incredulidade frente às narrativas da modernidade. Com isso, há uma valorização dos diálogos policêntricos e a busca de novas possibilidades para interpretar questões contemporâneas, tais como a violência, a noção de pecado, o perigo dos fundamentalismos, questões raciais e de gênero, entre outras. Assim, a volta de Deus para o “outro” e para o “diferente” ganha expressividade.

O autor utiliza o método revisionista das correlações mutuamente críticas, que consiste na recuperação crítica da teologia liberal e moderna, corrigindo as limitações teológicas desses modelos, recuperando também o significado dos modelos neo-ortodoxos e radicais da teologia. Ao considerar os desafios da pós-modernidade, voltou sua atenção para os temas da alteridade e da diferença.

Consideram-se ainda as tradições apofática, catafática e mística de Gregório de Nissa, do Pseudo-Dionísio e de Lutero; em diálogos com a hermenêutica e a teologia contemporânea, insistindo que a volta de Deus na pós-modernidade se dá de maneira escondida e incompreensível. Essa “estranha volta de Deus”, como ele escreve muitas

vezes, aparece na face do outro e do diferente que foram esquecidos pelo projeto da modernidade. Dessa forma, falar de Deus é falar de um amor excessivo e relacional.

Por outro lado, Weil ao falar de Deus tem como ponto de partida o mundo e a ciência grega. Ela percebia centelhas do divino na *Ilíada* de Homero, nas tragédias Áticas, na filosofia de Platão e nos textos dos pitagóricos. Seu método é a analogia e a contradição para aproximar a Grécia do cristianismo e vice-versa, por meio de um recurso hermenêutico criado por ela, denominado “leitura sobreposta”. A autora também reflete sobre doutrinas cristãs como Deus, Trindade, Graça, buscando novas “leituras” entre a Grécia e os clássicos religiosos do cristianismo.

Entre Tracy e Weil destacam-se pontos de conversação que interessam a este trabalho: a maneira pela qual pensam Deus, recolocando a questão de Deus como amor; a maneira que pensam o outro: valorizando a alteridade e a diferença; a proposta de uma teologia e filosofia *kenótica*, em que a relação trinitária e o amor são mais importantes do que o individualismo moderno; o diálogo intercultural e inter-religioso dos clássicos; uma teologia e filosofia de orientação mística e profética.

A relevância da tese está nas possibilidades de conversação sobre temas teológicos que tratam do falar de Deus como uma esperança não só à Igreja, mas a outros públicos do teólogo, a Sociedade e a Universidade. Entretanto, há um limite nesse trabalho. Esperava-se que Tracy publicasse a obra *This side of God* como vem anunciando há décadas. Como isso ainda não ocorreu, houve a necessidade dessa pesquisa contentar-se com os textos já publicados do autor.

A tese está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo estrutura-se a partir da apresentação do projeto teológico de Tracy. O destaque é a abordagem a respeito da volta de Deus na pós-modernidade.

O segundo capítulo estrutura-se por meio da apresentação de Weil e do recorte nos *Écrits de Marseille*. Nesses textos, ela relaciona as fontes gregas (as tragédias Áticas, a *Ilíada*, Platão e os pitagóricos, etc.) com as fontes cristãs e vice-versa.

O terceiro capítulo apresenta a conversação propriamente dita, destacando cinco temas teológicos: a convergência do método dos autores, a Trindade, Deus como amor gracioso, diálogos inter-religiosos e uma conversação sobre a ação mística e profética da teologia.

A conclusão reflete sobre os principais desdobramentos da conversação, compartilhando também contribuições que permitem à teologia expressar o falar de Deus na pós-modernidade.

CAPÍTULO 1

FALAR DE DEUS A PARTIR DA TEOLOGIA DE DAVID TRACY

A tarefa central dos teólogos e teólogas em cada cultura é falar de Deus de maneira apropriada e contextual. Ao aceitar essa tarefa, assume-se também, em nossos dias, o desafio de falar de Deus em um tempo marcado pelo pluralismo, pelo secularismo e por discursos que ignoram a presença dele no mundo. Diante disso, a teologia, na pós-modernidade, tem por tarefa perceber a pluralidade dentro de suas tradições, notar a importância das contribuições de outras tradições religiosas e identificar o público para o qual o falar de Deus é direcionado.

Este capítulo tem por objetivo apresentar o desenvolvimento da teologia de Tracy para falar de Deus na pós-modernidade. O capítulo está dividido em três partes. Na primeira parte, após a apresentação do autor, passa-se a sua proposta teórica para a compreensão de pós-modernidade: um tempo marcado por uma crítica às metanarrativas, pela morte do sujeito moderno, mas que apresenta uma oportunidade à teologia de valorizar o outro e o diferente, esquecidos pelo projeto da modernidade.

Por projeto da modernidade o autor comprehende a história evolutiva do triunfo e suposta superioridade do Iluminismo científico, tecnológico, pluralista e democrático do ocidente. Esse triunfo se refere à exaltação do sujeito burguês ocidental como o centro da história, que marginalizou alguns grupos sociais, entre eles, os místicos, os artistas de vanguarda, os dissidentes. A resposta do autor a essa superioridade ocidental é o pensamento pós-moderno que propõe olhares e oportunidades policêntricas em relação ao suposto triunfo burguês ocidental.¹

Afirma-se por pós-modernidade a situação de um tempo presente que não consegue nomear-se a si mesmo, marcado pela incredulidade e crítica às grandes narrativas da modernidade. Nessa perspectiva valorizam-se os diálogos policêntricos e buscam-se novas possibilidades para interpretar as questões contemporâneas, dentre elas, à volta para o outro e para o diferente ganham expressividade.

A segunda parte do capítulo apresenta a problemática do método em teologia. O autor questiona os métodos teológicos da década de 1970, no que se refere ao falar de Deus. Sua proposta é o método revisionista das correlações mutuamente críticas, que

¹ TRACY, David. *Dar nome ao presente*. *Concilium*, 227, 1990/1. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

possui por função, corrigir, atualizar e revisar questões do método teológico. Depois disso, o capítulo avança apresentando perspectivas do falar de Deus como uma teologia pública. É nesse momento que Tracy desafia à teologia a sair de seu gueto eclesial e perceber que o falar de Deus precisa alcançar outros públicos do teólogo que não sejam a Igreja, são eles: a Sociedade e a Universidade.

O alcance da teologia pública está na discussão sobre a teoria dos clássicos religiosos. Na tradição cristã, o clássico por excelência é o evento Jesus Cristo. É a partir desse evento e pessoa que os outros temas da teologia cristã como a Trindade e a graça são pensados. Nesse sentido, clássicos religiosos cristãos necessitam ser interpretados e jamais repetidos, e isso, é uma tarefa do teólogo sistemático. Por isso, o autor constrói uma estratégia heurística, que é também uma convicção teológico-hermenêutica: a imaginação analógica. Para ampliar essas interpretações e em especial, propor um diálogo entre clássicos religiosos de outras culturas, Tracy propõe, aliado a seu método teológico, a conversação como uma estratégia pós-moderna que proporciona o diálogo entre os clássicos religiosos.

A terceira parte do capítulo apresenta a maneira pela qual o autor comprehende o falar de Deus na pós-modernidade. Essa proposta teológica destaca as formas mística e profética, e resgata a espiritualidade de teólogos como o Pseudo-Dionísio, Gregório de Nissa e Lutero para falar de Deus como oculto-revelado; comprehensível-incompreensível.

Por fim, a conclusão do capítulo faz uma análise do projeto teológico de Tracy e da importância dele para falar de Deus na pós-modernidade.

1.1 Apresentação de David Tracy

Tracy é reconhecido como um dos mais originais teólogos católicos da América do Norte, em especial por suas pesquisas sobre o método hermenêutico em teologia para o contexto pluralista e atualmente, pela maneira de refletir a respeito da nomeação de Deus na pós-modernidade. Ele nasceu em 6 de janeiro de 1939, em Yonkers, New York. Aos 13 anos sentiu-se chamado ao sacerdócio. Desde criança, era muito religioso, curioso e possuía também um intenso amor pela literatura.²

² GIBSON, David. God-obsessed. Disponível em <https://www.commonwealmagazine.org/print/31308>. Acessado em outubro de 2017.

Foi ordenado presbítero em 1963 para a Diocese de *Bridgeport*. Passou um ano na Paróquia em *Stamford, Connecticut*, servindo integralmente. Tracy era amado como sacerdote e brilhante em suas homilias. Recebeu a licenciatura em Teologia no ano de 1964 e o Doutorado no ano de 1969 pela Universidade Gregoriana em Roma com uma tese sobre Bernard Lonergan. Dos trabalhos pastorais em *Stamford*, Tracy passou a ensinar na *The Catholic University of America*, por dois anos, antes de ir para Chicago.

De suas obras destacam-se: *The Achievement of Bernard Lonergan*³, que aborda as questões e influências do tomismo transcendental de Lonergan. *Blessed Rage for order*⁴, expõe a necessidade de um método teológico capaz de interpretar os desafios pluralistas da década de 1970. Em *Talking about God*⁵, texto que primeiramente foi apresentado como *Lectures* em 1979, Tracy anuncia o trabalho que será feito em sua obra mais sistemática, *The Analogical Imagination*⁶: uma compreensão hermenêutica da teologia centrada na noção de “clássicos” que enfatiza a interpretação e o caráter necessariamente público da teologia e *Plurality and ambiguity*⁷, livro que trata do assunto da conversação como modelo hermenêutico. *Dialogue with the Other*⁸ e *On Naming the Present*⁹ são artigos de Tracy agrupados em livros, que tratam de diversos temas da teologia dele.

As raízes do pensamento de Tracy estão no tomismo transcendental de Bernard Lonergan que foi seu professor e mentor durante o tempo em que estudou na Universidade Gregoriana na década de 1960. A influência de Lonergan pode ser vista especialmente nos usos que Tracy fez do *Method in theology*.¹⁰

Lonergan insistia que o “método” estava preocupado com o processo de se fazer teologia. Método para Lonergan é “um padrão normativo de operações recorrentes e correlatas produzindo resultados progressivos e cumulativos”¹¹. As operações que um

³ TRACY, David. *The achievement of Bernard Lonergan*. New York: Herder & Herder, 1970.

⁴ TRACY, David. *Blessed rage for order. The new pluralism in theology*. New York: Seabury, 1975.

⁵ TRACY, David; COBB, John B. *Talking About God: Doing Theology in the context of modern pluralism*. New York: The Seabury Press, 1983.

⁶ TRACY, David. *The Analogical Imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad 1981. Na Tese é utilizada em versão a tradução em português: TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

⁷ TRACY, David. *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco, CA: Harper and Row, 1987. Na Tese é utilizada a tradução em espanhol: TRACY, David. *Pluralidad y Ambigüedad: Hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.

⁸ TRACY, David. *Dialogue with the Order: The Inter-Religious dialogue*. Based of the Dondayne Lectures, University of Leuven. Leuven, MI: Peeters Press, 1990.

⁹ TRACY, David. *On Naming the present: God, hermeneutics, and church*. New York: SCM Press, 1994.

¹⁰ LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*: University of Toronto Press, 1990.

¹¹ “A normative pattern of recurrent and related operations yielding cumulative and progressive results”. TRACY, *The Achievement of Bernard Lonergan*, p. 235.

teólogo realiza ao tratar o método em teologia são quatro: empírico, intelectual, racional e responsável.¹² Dessa maneira, o padrão básico de operação nesses quatro níveis constituem-se em um método transcendental, que não está vinculado apenas à investigação teológica, mas aberto a qualquer campo ou assunto que pode ser investigado pela mente humana.¹³

Além de Lonergan, Tracy dialoga com outros pensadores e tradições, tais como o trabalho hermenêutico de Ricoeur e Gadamer, reflexões acerca da história das religiões de Eliade, a teologia do processo de Schubert Ogden e a aproximações à Weil. Pode-se acrescentar também Hans Küng, Edward Schillebeeckx e teólogos da libertação sul-americanos como Juan Luís Segundo. Além desses teólogos, Tracy mantém diálogos contínuos com estudiosos judeus, budistas e muçumanos.¹⁴ Sobre as influências teológicas e hermenêuticas, Tracy escreveu em 2018:

ao mesmo tempo, aprendi com mentores como Bernard Lonergan com seu amor ao raciocínio científico moderno e teoria cognitiva e de Paul Ricoeur com seu brilhante corretivo de Gadamer adicionando teorias explicativas ao modelo de conversação.¹⁵

Relendo o percurso de quinze anos (1975-1990), constata-se que a ideia inicial seria estabelecer um método em teologia em *Blessed rage for order* e *The analogical imagination*. Em *Blessed rage for order* ele utilizou-se do método revisionista (do qual falaremos adiante), propondo uma reflexão da teologia fundamental para o público Universidade. Em *The analogical imagination* utilizou-se a “imaginação analógica” como uma estratégia heurística para o diálogo, que considera a necessidade das semelhanças-nas-diferenças, buscando na teologia sistemática uma resposta para o público Igreja.¹⁶

¹² LONERGAN, Méthod in Theology, p. 9.

¹³ OKEY Stephen. The Plural and Ambiguous Self: The Theological Anthropology of David Tracy. *Boston College Electronic Thesis*, 2013, p. 49. Disponível em <<http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:104392>>. Acessado em dezembro de 2018.

¹⁴ KENNEDY, A dissenting voice: catholic theologian David Tracy. *New York Times magazine*. November 9, 1986. Disponível em <<http://www.nytimes.com/1986/11/09/magazine/a-dissenting-voice-catholic-theologian-david-tracy.html?pagewanted=all>>. Acessado em Outubro de 2017.

¹⁵ “At the same time I have learned from mentors like Bernard Lonergan with his love of modern scientific reasoning and cognitional theory and from Paul Ricoeur with his brilliant corrective of Gadamer by adding explanatory theories to the model of conversation. OKEY, Stephen. *A Theology of Conversation: An Introduction to David Tracy*. Foreword by David Tracy. LITURGICAL PRESS ACADEMIC: Collegeville, Minnesota, 2018. p. 10.

¹⁶ TRACY, God, dialogue and solidarity. *The Christian Century* October 10, 1990, pp. 901-904. Disponível em <<https://www.religion-online.org/article/god-dialogue-and-solidarity-a-theologians-refrain/>>. Acessado em janeiro de 2019. Foi utilizada a versão extraída do site supracitado.

Tracy ainda relata sua infelicidade de não conseguir contemplar em seu projeto um volume sobre a teologia prática para responder ao público Sociedade. A esse respeito escreve:

se algum dia conseguir pensar com sucesso o caminho para a tarefa mais complexa de todas, a teologia prática, a mesma proporção será válida: a principal questão metodológica será a relação entre teoria e prática em termos pessoais e sociais e os principais tópicos teológicos, a Igreja e o Espírito. Eu posso nunca estar pronto para tentar aquele terceiro volume da trilogia projetada. Eu sei que não estou pronto agora. Fiz essa infeliz confissão não apenas porque ainda não conheço o suficiente, clara e sistematicamente, minha própria mente sobre quatro questões centrais daquela tarefa prática da teologia: a teoria social contemporânea, a ética, a eclesiologia e a história da espiritualidade. E também, na verdade principalmente, porque mudei o foco do meu pensamento teológico.¹⁷

Na avaliação de Sanks¹⁸, um ponto negativo no projeto teológico de Tracy foi não estabelecer o link entre o método e a prática da teologia, e isso fica evidenciado na não conclusão da obra sobre a teologia prática. O motivo do projeto inacabado de Tracy foi uma mudança de foco em seu projeto teológico. Essa mudança consistia em deixar o eurocentrismo e as esperanças modernas que falharam, e considerar opções policêntricas, que representam melhor os desafios da pós-modernidade, em especial, um olhar para o outro e para o diferente. Pode-se notar pistas dessas mudanças na época que Tracy publicou *Plurality and ambiguity*, texto que marca suas reflexões sobre a pós-modernidade.

As opções policêntricas admitiam: uma questão cultural, pois a pós-modernidade não assume a superioridade cultural da modernidade ocidental; uma questão eclesial nova, em que a teologia cristã é mais policêntrica, uma vez que as teologias de outros continentes têm sido ouvidas e praticadas, a exemplo da Teologia da Libertação que se centra no sofrimento do outro; as luta das teologias feministas e afro-americanas, dentre outras; uma mudança de paradigma: deixar o “self” moderno e assumir o “outro” pós-moderno, uma guinada para a alteridade.

¹⁷ “If I can ever successfully think my way forward to the most complex task of all, practical theology, the same ratio will hold: the principal methodological issue will be the relationship of theory and praxis in: both personal and social terms, and the principal theological topics will be Spirit and church. I may never be ready to attempt, that third volume of the projected trilogy; I know that I am not ready now. I make that unhappy admission not just because I still do not know my own mind clearly and systematically enough about four central issues of that practical theology task- contemporary social theory, ethics, ecclesiology and the history of spirituality. It is also, indeed primarily, because I have changed the focus of my theological thought.” TRACY, God, dialogue and solidarity: a theologian’s refrain.

¹⁸ SANKS, Howland T. David Tracy’s Theological Project: An overview and some implications. *Theological Studies*, n. 54, 1993, p. 726.

No entorno dessas mudanças a teologia de Tracy afirma-se por duas considerações: a de uma hermenêutica que confere primazia ao outro e não ao *self* e a insistência em um caráter místico-profético para a teologia. Nesse sentido, o autor buscou no modelo hermenêutico do diálogo, a esperança de fazer a mudança do *self* moderno para o outro pós-moderno, tendo como pressuposto que o diálogo exige uma habilidade moral e intelectual de escutar e de responder dentro de uma relação que também seja dialogal.¹⁹

Tracy trabalha atualmente em uma obra a respeito de Deus, *This side of God*. Ele escreveu a esse respeito em uma entrevista, no ano de 2002:

[...] Durante os últimos dez anos eu tenho trabalhado na questão de Deus ou na nomeação de Deus de maneiras que recuperam as línguas do Deus revelado oculto e do Deus Compreensível-Incompreensível. Seus leitores viram algo disso no meu artigo sobre o Deus oculto de Lutero e no meu artigo sobre o pós-modernismo dos místicos apofáticos. Este projeto será de três volumes. O primeiro livro e agora completo é intitulado *This Side of God*. O segundo volume abordará Cristo ou a Cristologia e o volume três irá discutir o Espírito e o cristianismo em relação às outras religiões.²⁰

O autor vem anunciando publicá-la, mas isso ainda não aconteceu. Essa obra começou a partir de palestras de Tracy na prestigiosa *Gifford Lectures*, Edimburgo, entre os anos de 1999-2000²¹. O atraso deu-se por alguns problemas pessoais: uma grave doença que sofreu e o falecimento de sua mãe. Após sua aposentadoria em 2007 era esperado pelos amigos, alunos, colegas e editores de Tracy, que *This side of God* fosse publicada logo. Esperava-se ainda que essa obra pudesse ser tão marcante para a teologia norte americana como foram *Blessed rage for order* e *The analogical imagination*.

Em linhas gerais, o objetivo de Tracy nessa tão esperada obra sobre Deus seria a de nomear Deus no presente pós-moderno, marcado pelo pluralismo religioso, pela fragmentação social e intelectual e pelo ceticismo em relação às reivindicações relativas

¹⁹ TRACY, God, dialogue and solidarity: a theologian's refrain.

²⁰ “[...] For the past ten years or so I have been at work on the question of God or the naming of God in ways that recover the languages of both the Hidden-Revealed God and the Comprehensible-Incomprehensible God. Your readers have seen some of this in my article on Luther's Hidden God and in my article on postmodernism of the apophatic mystics. This project will be three volumes. The first and now completed book is titled, *This Side of God*. The second volume will address Christ or Christology and volume three will discuss Spirit and Christianity in relationship to the other religions.” HOLLAND Scott. *This side of God: a conversation with David Tracy*. *Cross Currents*, Spring 2002, Vol. 52, n. 1. Disponível em <http://www.crosscurrents.org/Tracyspring2002.htm>. Acessado em outubro de 2017.

²¹ GIBSON, David. God-obsessed.

a Deus. A mudança de foco no projeto teológico de Tracy busca valorizar o “outro” pós-moderno no lugar do “self” moderno, assumindo assim, uma teologia que tende para a alteridade e para a pluralidade. Com isso, o autor valoriza aspectos místicos e proféticos, que unem razão e espiritualidade e que apresentam uma nomeação de Deus como incompreensível e oculto.

1.2 A compreensão de Tracy sobre a pós-modernidade

Os usos mais antigos do termo pós-modernidade, datam de 1870, pelo pintor John Watkins Chapman, que falava de “pintura pós-moderna” para se referir a uma pintura mais avançada que a pintura moderna de seu tempo (o impressionismo francês). Em 1917 Rudolf Pannwitz aplicava o conceito à análise da cultura contemporânea, vista como manifestação de decadência. Em 1934, o espanhol Frederico de Oniz, utilizou o termo aplicando-o à literatura denominando um curto período já passado (1905-1914) como correção do modernismo e como interlúdio, antes do ultramodernismo.²²

A conceituação de pós-modernidade instaurou-se nos debates sobre fenômenos que aconteceram nos Estados Unidos nos anos de 1950. Na Europa, o debate esteve mais ligado a fenômenos dos anos de 1970. Essa conceituação apareceu na América nos escritos do crítico literário e social Irving Howe. Ele pretendia caracterizar uma tendência na literatura, marcada por uma fase de dormência sem força inovadora. Howe usou a expressão pós-modernidade em 1947 para “designar a fase atual da cultura ocidental, marcada pela passagem de um pensamento político de Estados Nacionais para o de interação global, passagem que ele situa, já no ano de 1875”²³.

Lyotard em *A condição pós-moderna*, diferenciou as concepções de moderno e pós-moderno. O moderno designa “qualquer ciência que se legitima com referência a um meta-discurso [...] fazendo um apelo explícito a uma grande narrativa”²⁴. A condição pós-moderna marca a incredulidade em relação às grandes narrativas. Por isso, “a marca da condição pós-moderna de conhecimento é um afastamento da autoridade da ciência universal para as narrativas do conhecimento local”²⁵.

²² DUQUE, João Manoel. *Para dialogar com a pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 14.

²³ DUQUE, *Para dialogar com a pós-modernidade*, p. 14.

²⁴ LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009, p. xvi.

²⁵ LYOTARD. *A condição pós-moderna*, p. xvi.

Para Lyotard todo saber pressupõe uma forma narrativa de conhecimento que é mais vasta do que o saber apenas científico. As narrativas constituem-se no contexto em que se enquadra todo o resto do saber. Assim, “uma cultura que concede a primazia ao saber narrativo não precisa legitimar todos os saberes que se dão no seu contexto. Estes saberes se encontram inseridos no seio da grande narrativa (‘metanarrativa’) legitimadora”²⁶.

Há três formas legitimadoras que marcam a modernidade: um discurso de emancipação esclarecida, que possui a humanidade como herói da liberdade, partindo do princípio de que todos os povos têm direito à ciência; um discurso legitimador especulativo, o qual é constituído pelo idealismo alemão de Hegel, que se pretende legitimar, orientando teleologicamente para o espírito absoluto; a transformação histórica e hermenêutica do discurso legitimador especulativo, marcado pelo domínio do sentido único.

Na dissolução das metanarrativas (emancipatória, especulativa e hermenêutica), resta o recurso a “pequenas narrativas”, sem pretensões a uma legitimação última do saber. Isso fará com que a pós-modernidade tenha como resposta uma “afirmação positiva real da diferença e da pluralidade”²⁷.

Na percepção de Tracy, vivemos em uma época que não consegue nomear a si mesma. Alguns pensadores acreditam que vivemos na modernidade que busca o triunfo do sujeito burguês, outros falam do nivelamento de um sujeito tradicional, comunitário reprimido e outros pensam ainda que estamos na época da morte do sujeito, e consequentemente da morte de Deus. O fato é que a cultura ocidental está no centro da história para a modernidade e “o presente é outra vez a mesma coisa: a mesma história evolutiva do triunfo e suposta superioridade do iluminismo científico, tecnológico, pluralista e democrático do Ocidente”²⁸.

A pós-modernidade é uma palavra à procura de definição. Ela é mais do que um reconhecimento de que se vive em uma época que não pode nomear a si própria e que não pode ser nomeada simplesmente por rejeitar a modernidade.²⁹ Ao desenvolver uma

²⁶ DUQUE, Para dialogar com a pós-modernidade, p. 70.

²⁷ DUQUE, Para dialogar com a pós-modernidade, p. 72.

²⁸ TRACY, David. Dar nome ao presente. *Concilium*, 227, 1990/1. Rio de Janeiro: Vozes, 1990, p. 68. Tracy ao falar da teologia na pós-modernidade, utiliza palavras sinônimas como “teologia na pós-modernidade”, “teologia contemporânea”. Há também palavras sinônimas para sua teoria da pós-modernidade, tais como “tempo presente” ou mesmo “presente”.

²⁹ TRACY, God, dialogue and solidarity. *The Christian Century* October 10, 1990, pp. 901-904. Disponível em < <https://www.religion-online.org/article/god-dialogue-and-solidarity-a-theologians-refrain/>>. Acessado em janeiro de 2019. Foi utilizada a versão extraída do site supracitado.

teoria da pós-modernidade, Tracy considera três ideias conceituais: a modernidade, a antimodernidade e por fim, a pós-modernidade.

As grandes realizações da modernidade foram a consciência histórica na humanidade e a teoria evolutiva nas ciências naturais e biológicas. Essas realizações estão envolvidas em uma grande narrativa que conta a história moderna como possuidora de um clímax nos “ocidentais”, os também chamados “modernos”. A grande narrativa, para Tracy, é falsa e torna-se o álibi para todos os pecados modernos, como o darwinismo social, que ofereceu caminhos e recursos para o neocolonialismo e a subjugação de povos e nações não europeias; além de um álibi mais silencioso, fazendo com que a diversidade cultural e dos clássicos de valor fossem reduzidos à produção ocidental.³⁰

A principal marca da modernidade é o positivismo, em que a ciência é o ponto definidor de toda a pesquisa; a razão é reduzida a uma função técnica, e a tecnologia se inscreve neste contexto sem direção enquanto as possibilidades libertadoras são conduzidas sem reflexão para formar um poder que tudo domina e tudo nivela. Isso tornou a modernidade naquilo que ela temeu: mais uma tradição prisioneira de uma noção técnica da razão, que “não oferece nenhuma saída e nenhuma ética ou política verdadeira”³¹.

Para nomear o presente, tendo a modernidade como modelo, Tracy pensa ser relevante a noção de esfera pública, “aquela esfera onde todas as pessoas sensatas podem entrar para discutir o sentido e as esperanças de uma vida boa, de felicidade, história e sociedade”³². Pode-se compreender a crítica de Tracy ao pensamento dominado pela técnica e pela ciência no sentido de que, a modernidade, com suas realizações na técnica, deixou de refletir sobre a esfera pública. Por outro lado, a esfera tecnocientífica, tomou o lugar daquilo que deveria ser público. Temas como a ética, a política, o cuidado e o reconhecimento do outro são sufocados pela técnica e pela crítica.

A partir dessas marcas da modernidade, algumas críticas são apresentadas à teologia. Primeiramente, a teologia necessita participar na crença e evolução social do Ocidente. A esperança da razão e as grandes questões humanas como a finitude, a culpa,

³⁰ TRACY David. TRACY David. Theology and the Many Faces of Postmodernity. *Theology Today*. Princeton Theological Seminary, v. 51, n. 1, p. 104-114, abril de 1994. Disponível em <<http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/004057369405100109>>. Acessado em novembro de 2017.

³¹ TRACY, Dar nome ao presente, p. 71.

³² TRACY, Dar nome ao presente, p. 71-72.

a angústia e a morte, na situação moderna, só se manterão vivas pela filosofia e pela teologia ao se tornarem históricas e políticas. Mais do que isso, para Tracy essas grandes questões devem tornar-se “místico-políticas”. Com isso, o desafio para os teólogos e para a teologia não é outro senão recuperar a noção de verdade teológica.

É neste sentido que é retomada uma discussão muito presente em suas obras e sua forma de teologar: “precisamos de uma nova compreensão de teologia, tanto do *self* quanto do tempo presente. Precisamos de sujeitos históricos com memória, esperança e resistências”³³.

A antimodernidade possui como uma de suas principais marcas o fundamentalismo. Entre os exemplos citados por Tracy como modelos fundamentalistas, temos a revolução islâmica e os fundamentalismos norte-americanos. Na percepção do autor, “está caindo sobre nós uma explosão de movimentos fundamentalistas por todo globo”³⁴.

Considerando que a reflexão de Tracy sobre a nomeação do presente foi na década de 90, devemos relembrar o ataque às torres gêmeas no ano 2000 e outros intentos fundamentalistas como as explosões em lugares públicos, especificamente, Shoppings e Estações na tentativa de se implantar uma visão fundamentalista de mundo, na qual não existe a noção de respeito.

Parece que, quando o modelo da modernidade de certa maneira “falhou”, houve uma tentativa de voltar para modelos que parecessem mais “seguros”, que, no final das contas, acabaram se transformando em formas mais do que fundamentalistas, autoritaristas e totalitaristas. Conhecemos bem essa amarga história: todo o totalitarismo na Europa, todo autoritarismo ditatorial na África com Ammin Dada, na Líbia com Muamar Kadaf, sem se esquecer da América Latina, em que países como o Peru, El Salvador e Brasil também sofreram de alguma forma.

Os limites dessas formas de fundamentalismos se revelam na apropriação dos produtos da modernidade, por um lado, e na rejeição de valores autênticos do mundo moderno, tais como os direitos individuais, o pluralismo, o *ethos* democrático, a confiança na razão pública, o reconhecimento do outro, etc., por outro lado.³⁵

³³ TRACY, Dar nome ao presente, p. 74.

³⁴ TRACY, Dar nome ao presente, p. 75.

³⁵ TRACY, Dar nome ao presente, p. 75-76.

Tracy refere-se também a uma segunda leitura acerca da antimodernidade, mais positiva, que pode ser melhor reconhecida como neoconservadorismo. Entre os que agem de tal forma encontram-se os cristãos evangélicos conservadores, mas não fundamentalistas das Américas, e as teologias católicas tradicionais diferentes das de Lefebvre. O neoconservador consegue enxergar o vazio do presente e a pobreza do sujeito moderno, pois “um presente sem memória do passado e sem tradição é autoenganador e autodestrutivo”³⁶.

Os ganhos dessas teologias foram a recuperação da narrativa bíblica como elemento que forma a identidade dos cristãos; a valorização de teologias como a de Hans Urs von Balthasar (para os católicos). Aprendemos com essas vozes neoconservadoras a defesa da tradição e do passado para compreender no momento presente, que não precisa ser um presente vazio³⁷.

Já a pós-modernidade é uma tentativa de pensar os aspectos não pensados da modernidade, o que põe ênfase na hermenêutica da suspeita, na mudança para o “outro” e na fragmentação do todo (crítica às metanarrativas). O ponto de partida dessa leitura teológica pós-moderna é falar significativamente da presença e da ação de Deus no mundo. Por isso, a pós-modernidade testemunha um estranho retorno da volta de Deus, que aparece na face do outro e do diferente.

Os pós-modernos definem-se como apresentadores de uma hermenêutica da morte de Deus e da morte do sujeito. O sujeito está morto por suas próprias pretensões de se fundamentar em si mesmo toda a realidade. O foco dos pós-modernos é reescrever a história do presente. As implicações disso revelam que os outros esquecidos e reprimidos do projeto da modernidade, os histéricos, os loucos, os místicos, os dissidentes, os artistas de vanguarda, ganham espaço para falar e despedaçar um presente moderno vazio. Com isso, “alteridade, diferença e excesso tornam-se alternativas à debilitante mesmidade do sistema totalizador, à falsa segurança do moderno sujeito autofundante”³⁸.

Dessa maneira, a pós-modernidade é uma forma de compreender o tempo contemporâneo, marcado por alguns aspectos, quais sejam: o foco na categoria dos “diferentes” e do “outro”; o abandono das formas modernas e tradicionais de filosofia e teologia, as quais não conseguem explicar seu próprio caráter linguístico e histórico; a

³⁶ TRACY, Dar nome ao presente, p. 76-77.

³⁷ TRACY, Dar nome ao presente, p. 78.

³⁸ TRACY, Dar nome ao presente, p. 80.

inconsistência da tentação ocidental em acreditar na própria superioridade intelectual; o foco em modelos mais “policêntricos” do que “eurocêntricos”, fazendo com que pensadores ocidentais possam aprender com as tradições não ocidentais; o surgimento de novas hermenêuticas da suspeita acerca das questões modernas propondo uma volta para os “outros” marginalizados e oprimidos da própria tradição ocidental, mostrando assim, uma preocupação com a alteridade e com a diferença, (a exemplo das teologias femininas contemporâneas e dos estudos de Lévinas sobre a alteridade).³⁹

Sinteticamente os pós-modernos resistem à autoimagem humanista da modernidade; a um conceito de presente que traz apenas uma ilusão de pura presença; a uma consciência a-linguística e a-histórica e ao que Foucault chamou de “o mais da mesma coisa”.

Os pensadores pós-modernos ajudaram a recuperar os grandes místicos, especialmente a tradição apofática, além de sentirem-se livres para desconstruir a história do passado e do presente em vez de realizar qualquer esperança ético-política concreta, propondo uma ética da resistência voltada para a alteridade. Os pós-modernos propõem que a esperança do presente está na realidade da alteridade e da diferença, que são também, o desafio da teologia e da filosofia em nosso tempo presente, um voltar-se para o outro e para o diferente.⁴⁰

Ao falar de Deus para a pós-modernidade, Tracy tem proposto um deslocamento do “self” moderno para o “outro” pós-moderno. A mudança que a pós-modernidade traz não é a “palavra” ou o “conceito”, mas o desfazer da arrogância do *self* moderno.⁴¹

1.2.1 Nomear Deus no presente pós-moderno

Nomear Deus no presente é refletir sobre o papel do teólogo em correlacionar *Theos* e *Logos*. A teologia no tempo presente propõe uma “tentativa de deixar que Deus como Deus seja ouvido novamente”⁴². A pergunta que se coloca não é só quem é Deus, mas como nomear Deus em nosso presente policêntrico.

³⁹ TRACY, The uneasy alliance reconceived: catholic theological method, modernity, and postmodernity. *Theological Studies*, 50, 1989, p. 550-551.

⁴⁰ TRACY, Dar nome ao presente, p. 80.

⁴¹ MALCOLM, Lois. An Interview with David Tracy. Disponível em <www.christiancentury.org>. Acessado em 29 de setembro de 2010.

⁴² TRACY, David. A volta de Deus na teologia contemporânea. *Concilium*, 256, 1994/6. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 50.

Para responder quem é Deus no viés cristão podemos pensar uma resposta por meio do evento e pessoa de Jesus Cristo. Em Cristo, no poder do Espírito, os cristãos descobrem em sua experiência cristã quem é Deus. Mas juntamente com Tracy, nossa pesquisa ousa a também perguntar se, para nosso tempo presente, marcado por tantas ambiguidades e desafios, Deus estaria disponível a outros que não sejam necessariamente, ou confessadamente cristãos.

Uma maneira de pensar o presente, na perspectiva de Tracy, é a proposta do pluralismo, em que já não existe um centro com margens. Existem muitos centros. Com isso, nosso presente é um presente policêntrico em que os outros “não são marginais em relação a nossos centros, mas são centros autônomos”⁴³.

Esse processo policêntrico além do reconhecimento do outro e da cultura, também pode ser percebido na religião, uma vez que vivemos em tempos nos quais a Igreja busca deixar o eurocentrismo para ser tornar uma Igreja policêntrica, uma reflexão que para Tracy, não é exclusiva do cristianismo, mas está presente em outras tradições religiosas como a judaica, a islâmica, a budista, a hindu, a taoísta e indígena. Dessa maneira, se faz necessário o desenvolvimento de um “novo ecumenismo”⁴⁴ que compreenda um policentrismo, outras tradições religiosas não mais como um apêndice da teologia, o pensar uma igreja mundial, e uma comunidade global.

A proposta de um novo ecumenismo considera que outras tradições religiosas se tornam fundamentais para uma genuína autocompreensão cristã, em que a questão do outro também se constitui fator imprescindível para a consciência intraeuropéia e global. A consciência inter-religiosa surgiu primeiro nas culturas não europeias das novas teologias cristãs da Ásia, e África, e em seguida na redescoberta das tradições indígenas nas Américas.

Dessa forma, a ideia de um novo ecumenismo em um presente policêntrico tem a exigência teológica de falar de Deus a partir de um novo itinerário espiritual, em que se considere o impacto de outras religiões. Este itinerário espiritual é composto pelas seguintes exigências: permanecer fiel à sua própria tradição, conhecer de modo mais profundo as particularidades da tradição religiosa, defender e esclarecer sua identidade, colocar-se de boa vontade a percorrer outros caminhos e voltar à sua terra natal,

⁴³ TRACY, Dar nome ao presente, p. 68.

⁴⁴ TRACY, David. Para além do fundamentalismo e do relativismo: a hermenêutica e o novo ecumenismo. *Concilium*, 240, 1992/2. Petrópolis: vozes, 1992, p. 115, 117, 120.

procurar aprender algo da sua beleza e verdade, concentrar-se em sua alteridade e diferença como o novo caminho para a identidade.⁴⁵

Na consideração desse presente policêntrico, ou caímos no fundamentalismo, ou fugimos da discussão, caindo no relativismo ou reconhecemos nossa segunda ingenuidade (para lembrar Ricoeur) em relação à própria tradição, que nos levará a uma genuína abertura à alteridade e à diferença. Como a bela imagem da *Ilíada* e da *Odisséia* de Homero, Tracy comenta que deveríamos pensar esse novo ecumenismo a partir de Ulisses, que percorreu longes terras e por longo tempo, mas acabou retornando ao lar"⁴⁶.

Para compreender o presente policêntricos, destaca-se a presença da teologia cristã:

[...] somente enfrentando nosso perigo presente com a memória dessa Paixão e ressurreição, tendo esperança no Deus que prometeu vencer a opressão, a alienação, a culpa e a própria morte, podemos aprender juntos a designar o presente, unindo-nos em convivência e solidariedade às lutas históricas de todos os centros no mundo e em uma Igreja policêntrica.⁴⁷

Por isso, “uma mensagem para assegurar a alteridade e a diferença de nosso tempo é a mensagem transformadora e salvadora do evangelho, que revivescida é capaz de ouvir e aprender com os outros”⁴⁸. Alguns desafios para a teologia dialogar com o presente também podem ser elucidados aqui: as exigências de justiça para a mulher na sociedade e na Igreja; a necessidade de uma teologia da natureza em um tempo de crise ecológica e a abertura do cristianismo para dialogar com outras tradições religiosas.

Em relação aos muitos conceitos de pós-modernidade, Tracy aproxima-se do trabalho de Lyotard, destacando a incredulidade do discurso das metanarrativas. O que deve ser considerado não é uma conceituação do que seja pós-modernidade, mas a percepção de um tempo presente marcado por pluralidades e ambiguidades que forçam uma reinterpretação da história ao considerar opções mais diversas e policêntricas em relação à modernidade ocidental.

Ao propor uma teoria da pós-modernidade, Tracy demonstra a necessidade de deixar a impressão egoísta do *self* e acolher o outro e o diferente. Com isso, valoriza-se não somente a cultura ocidental europeia, mas diversas outras culturas, maneiras de

⁴⁵ TRACY, Para além do fundamentalismo e do relativismo, p. 120-121.

⁴⁶ TRACY, Para além do fundamentalismo e do relativismo, p. 121-122.

⁴⁷ TRACY, Dar nome ao presente, p. 69.

⁴⁸ TRACY, Dar nome ao presente, p. 83.

pensar e formas religiosas, sem precisar da autorização da ciência moderna para afirmar-se, como pretenderam o positivismo e o darwinismo social.

A importância dessa leitura para a teologia é fundamental. O conhecimento de Deus não pode estar restrito ao pensamento dominante, branco e europeu. Se a teologia se abrir à pós-modernidade tal como é apresentada pelo autor, o conhecimento de Deus poderá ser falado e ouvido por vozes mais diversas. Mas isso exigirá, por parte do teólogo, alargar seus horizontes e valorizar a experiência do “outro” mais do que a imposição do *self*. Isso é o que pode ser chamado nas discussões de Tracy de valorizar a alteridade e a diferença.

Assim, a contribuição de Tracy para pensar Deus na pós-modernidade é conduzir-nos a uma reflexão que traga esperança, mas sem deixar de lado a memória do sofrimento e das atrocidades que destroem a vida, a beleza do mundo e a história, como foi o caso do neocolonialismo, dos totalitarismos, das bombas atômicas, das duas grandes Guerras Mundiais, entre outros.

Deus volta na pós-modernidade, para aqueles que, como disse o Cristo, estão enfermos e precisam de um médico (cf. Mt, 9,12; Lc 5,31). Deus volta para os pobres, os fracos, os órfãos, os que estão em vulnerabilidade, esquecidos, deixados de lado pelo projeto da modernidade. Nesse sentido, se faz necessária uma teologia que também seja mística, política e profética, que antes de falar, ouça e faça memória do Deus crucificado e ressurreto. Agir assim exigirá também métodos teológicos adequados para que a teologia enquanto uma disciplina que fala do *Theos* e do *logos* possa dialogar com outras disciplinas e mostrar a verdadeira realidade de Deus.

1.3 Modelos teológicos para falar de Deus

Em 1975, Tracy escreveu que “nenhuma discussão teológica é mais importante no presente do que a dos modelos teóricos que os teólogos empregam para todo falar de Deus.”⁴⁹ Durante os anos Conciliares, ele estudou na Universidade Gregoriana sobre a tutoria do teólogo jesuíta Bernard Lonergan, estando a par das principais discussões teológicas da época, anos esses que foram decisivos para ele.

⁴⁹ “No theological discussion is more important at present than that of the theoretical models which the theologian employs for any ‘God-talk’.” TRACY, The Achievement, p.5.

Nesse contato com Lonergan, Tracy pretendia elaborar um método para a teologia que pudesse, ao mesmo tempo, ser ecumênico e relacionado às ciências humanas. Após ministrar aulas na *The Catholic University of America* e na *The University of Chicago Divinity School*, ele pensava que a questão de um paradigma adequado para a teologia como forma pública de discurso permanecia a questão mais importante para a pauta teológica contemporânea.⁵⁰

O pluralismo é compreendido por Tracy como um elemento positivo que inclui a afirmação da verdade e dos critérios públicos para tal afirmação, amparando o teólogo a formular estratégias que lhe ajudariam a fugir do particularismo por meio da “articulação das alegações genuínas que a religião tem em relação à verdade”⁵¹. “Este pluralismo é autêntico porque respeita ambos, a subjetividade do conhecimento humano e a distintiva variedade dos fenômenos objetivos a serem conhecidos”⁵².

A partir da situação de pluralismo colocada para a teologia, Tracy refere-se a cinco modelos básicos que refletiam, na década de 1970, as principais discussões da teologia contemporânea: o modelo ortodoxo, o modelo liberal, o modelo neo-ortodoxo, o modelo da teologia radical e por fim, o modelo revisionista.

1.3.1 O modelo ortodoxo

O *modelo ortodoxo* tem por foco expressar uma compreensão adequada para a crença dentro da própria tradição particular da Igreja. O perfil das teologias ortodoxas não é o de impressionar-se com as reivindicações da erudição da fé cristã sobre a compreensão da realidade, a partir das reflexões científicas, modernas, históricas ou filosóficas.

Esse modelo também reconhece um amplo espectro de opções teológicas específicas, que podem ser encontradas nas posições fundamentalistas de várias teologias chamadas “bíblicas” e de várias compreensões sistemáticas de muitas igrejas e tradições.

⁵⁰ TRACY, Theology as public discourse. *The Christian Century*, March 19, 1975 pp. 280-284. Disponível em <http://www.religion-online.org/article/theology-as-public-discourse/> Acessado em agosto de 2017.

⁵¹ TRACY, A Imaginação Analógica, p. 11.

⁵² “*This pluralism is authentic because it respects both the subjectivity of the human knowledge and the distinctive variety of the objective phenomena to be known.*” JEANROUND, Werner G; RIKE, Jennifer L. (ed.) *Radical pluralism & truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991, p. 12-13.

O modelo ortodoxo possui como seu *self-referent* uma crença a partir de uma tradição ou igreja específica. Tracy cita como exemplo o Concílio Vaticano I, segundo o qual o objetivo da teologia católica não era a “prova” dos mistérios da fé católica, mas a “compreensão” desses mistérios, a qual é realizada pelo seguimento do modelo clássico medieval.⁵³ O *object-referente* do modelo ortodoxo é a manifestação da compreensão sistemática analógica das crenças dessa tradição. Com isso, o teólogo ortodoxo entende que sua tarefa é elaborar uma teologia dogmática e apologética.⁵⁴ Para Tracy, esse modelo destaca-se por

encontrar analogias na natureza para essas crenças; usar tais analogias para suprir uma compreensão sistemática da interconexão do principal mistério da fé (Cristo, Graça, Trindade); tentar relacionar-se àquela compreensão análoga com o fim último do homem.⁵⁵

Dessa forma, a tarefa dos teólogos ortodoxos não é a prova das crenças, nem o estudo dessas crenças (fideísmo), mas a necessidade distinta para sustentar uma compreensão análoga e sistemática da fé católica (teologia dogmática), a defesa racional e não a prova dessas crenças que se desenvolve na apologética ou na teologia fundamental.⁵⁶

A força do modelo ortodoxo está na habilidade para desenvolver modelos sofisticados e para sustentar a compreensão sistemática da crença básica de sua comunidade cristã. A maior fraqueza está na inabilidade para fazer uso de outras disciplinas eruditas em virtude do foco intrateológico e na inabilidade teológica para dialogar com os desafios cognitivos, éticos e existenciais das reivindicações da modernidade; marcada pelas crenças e valores da própria igreja e tradição cristã.⁵⁷

Avaliando o modelo teológico ortodoxo, o problema levantado por Tracy é o do fechamento da teologia em si mesma num discurso privado dentro de uma única tradição.

⁵³ TRACY, Blessed rage for order, p. 24.

⁵⁴ TRACY, Blessed rage for order, p. 25.

⁵⁵ “Find analogies in nature for these beliefs; use these analogies to provide a systematic understanding of the interconnections of major mysteries of faith (Christ, Grace, Trinity); Try to relate that analogos understanding to the final end of man.” TRACY, Blessed rage for order, p. 24.

⁵⁶ TRACY, Blessed rage for order, p. 25.

⁵⁷ TRACY, Blessed rage for order, p. 25.

1.3.2 O modelo do liberalismo e do modernismo

Nos modelos teológicos do *liberalismo* e *modernismo*⁵⁸ encontram-se o compromisso explícito do teólogo cristão para com as afirmações cognitivas básicas e valores éticos do período secular moderno. Tal desafio é provocado pela ampla aplicação das disciplinas eruditas para a afirmação cognitiva e histórica do cristianismo. Tais disciplinas envolviam novas filosofias, novos olhares para as ciências naturais e também para a história. Com isso, teólogos cristãos de várias igrejas e tradições encontraram afirmações muito desafiadoras. O coração das noções liberais, para Tracy, tem a ver com o compromisso existencial e ético para com a fé secular. Teólogos liberais e modernistas aceitam o compromisso moderno para com os valores da liberdade e abrem julgamentos autônomos e investigações críticas de toda afirmação religiosa, filosófica, histórica e ética.⁵⁹

Na maior parte dos casos (exceto Feuerbach), o investimento da teologia cristã liberal encontra seu valor no comprometimento com uma interpretação coerente da história dos dogmas do cristianismo, reconciliando a verdade cristã de suas afirmações com a sensibilidade do tempo presente. A genialidade do modelo teológico liberal e modernista constitui seu posicionamento crítico, franco e honesto no intuito de reformular a tarefa da teologia cristã. Dessa maneira, “é necessário repensar a visão e os valores fundamentais do cristianismo tradicional em harmonia com a visão e os valores fundamentais da modernidade”⁶⁰.

Diferentemente do modelo ortodoxo, o *self-referent* do liberalismo está vinculado ao sujeito teológico moderno, comprometido com os valores básicos da modernidade, em especial, a insistência sobre o valor da investigação crítica de todas as afirmações para o sentido e a verdade religiosa. Já o *object-referent* é a própria tradição cristã que precisa buscar novas formas de expressão e ser reformulada de acordo com as novas exigências crítico-metodológicas dos tempos modernos. Um exemplo disso foi o

⁵⁸ Na Igreja Católica, similar ao liberalismo teológico, tem-se o chamado “modernismo”, “um conceito abrangente para os esforços reformistas de uma série de teólogos católicos do fim do século XIX e início do século XX”. O que era comum a esses pensadores, assim como no liberalismo protestante, era o desejo de superar o abismo entre a Igreja e o mundo moderno, entre teologia e ciência. LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIRE, Peter; BAUER, Johannes et al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 283.

⁵⁹ TRACY, Blessed rage for order, p. 25.

⁶⁰ “*The need to rethink the fundamental vision and values of traditional Christianity in harmony with the fundamental vision and values of modernity.*” TRACY, Blessed rage for order, p. 26.

novo modelo teológico-sistemático proposto por Friedrich Schleiermacher, na forma teológica sistemática em que formulou um novo modelo para a teologia cristã.

A teologia liberal e modernista levou adiante em relação ao modelo ortodoxo, o uso de métodos científicos e análises críticas de outras disciplinas, considerando, assim, os valores da modernidade para interpretar a fé cristã.⁶¹

1.3.3 O modelo da teologia neo-ortodoxa

No modelo da teologia neo-ortodoxa percebe-se uma crítica à teologia liberal e modernista. A neo-ortodoxia foi mais do que um modelo alternativo para a teologia. Foi um tipo de modelo crítico direcionado à ampla tradição teológica liberal. Citando o teólogo protestante Wilhelm Pauck, Tracy destaca a força do modelo neo-ortodoxo: “[...] teologias ortodoxas dão origem a mais ortodoxia. Teologias liberais dão origem à neo-ortodoxias”⁶².

Entre os representantes da neo-ortodoxia, Barth, Brunner, Bultmann, Tillich e os irmãos Niebuhr foram capazes de aceitar interfaces tanto da ortodoxia quanto do liberalismo como adequados para as necessidades contemporâneas. Tais teólogos partilharam a repugnância do período cultural pós-guerra, tanto frente a um otimismo evolucionista quanto com relação ao novo modelo modernista opressivo da possibilidade do ser humano autônomo difundido no último período liberal do século XIX-XX.⁶³

Em relação ao *self-referent* da teologia neo-ortodoxa, a realidade do sujeito não são alguns conjuntos de crenças do crente tradicional, mas uma atitude básica da fé, amor e verdade cristã. Contudo, este *self-referent* pode incluir elementos da consciência contemporânea pós-moderna distinta da moderna (ou iluminista) e da consciência do modelo liberal. O modelo neo-ortodoxo possui a capacidade de sempre buscar o caráter dialético da existência humana e com isso, construir uma atitude crítica em relação às ilusões da consciência liberal e secular, que está presente em pensadores como Marx, Freud e Nietzsche.⁶⁴

⁶¹ TRACY, Blessed rage for order, p. 26-27.

⁶² “[...] *Orthodox theologies give rise to more orthodoxies: liberal theologies give rise to neo-orthodoxies*”. WILHELM, Pauck. *Harnack and Troesltsch: two historical theologians*. Oxford University press: New York, 1968, p. 43-45 *apud* TRACY, Blessed rage for order, p. 25.

⁶³ TRACY, Blessed rage for order, p. 27.

⁶⁴ TRACY, Blessed rage for order, p. 29.

Na neo-ortodoxia protestante, o *object-referet* é “a palavra de Deus operativa na existência humana como evento inesperado, imerecido e justificador”⁶⁵; já na perspectiva neo-ortodoxa católica, o objeto referente é “o Deus radicalmente misterioso”⁶⁶.

Os ganhos desse modelo teológico foram a recuperação da narrativa bíblica como elemento que forma a identidade dos cristãos e a valorização de teologias como a de Hans Urs von Balthasar (para os católicos). Na avaliação de Tracy, deve-se aprender com essas vozes a “defesa da tradição e do passado para compreender no momento presente”, que não precisa ser um presente vazio.⁶⁷

Em relação às críticas da teologia neo-ortodoxa à teologia liberal, destacam-se: a insistência de que as análises liberais da situação humana foram suficientes para ressaltar as possibilidades no âmbito da finitude humana, mas insuficientes para expor os elementos mais negativos da existência humana como a tragédia, o terror e o pecado.

As realizações do modelo neo-ortodoxo são, em especial, a análise profunda de elementos negativos na situação humana como a morte, a culpa, a tragédia, o pecado; permitindo dessa forma uma conversação mais dialética, mais contemporânea e mais acertada da condição humana, melhor que a proposta do modelo liberal.⁶⁸

A reformulação da questão liberal feita pela teologia neo-ortodoxa amplia e aprofunda a compreensão da tarefa teológica que envolve não apenas critérios de adequação para a experiência humana, mas também “critérios de convivência” para o sentido central da tradição cristã. Dessa maneira, Tracy entende que as realizações neo-ortodoxas foram mais hábeis para permitir maior adequação do aspecto intrinsecamente hermenêutico da tarefa teológica contemporânea.

O modelo neo-ortodoxo se apresenta como uma resposta ao modelo liberal. Essa resposta considera os avanços do modelo liberal, como por exemplo, os ganhos éticos e críticos da modernidade; por outro lado, Tracy comenta que os neo-ortodoxos sabem utilizar as contribuições liberais sem deixar de lado a experiência cristã fundante.

Neste sentido, as noções teológicas de pecado, graça, Deus, Trindade, etc., não são abandonadas pelo modelo neo-ortodoxo ou superadas pelo otimismo iluminista. Para o modelo neo-ortodoxo, falar de Deus deve partir de uma dialética.

⁶⁵ “*The God's Word operative in human existence as unexpected, unmerited, justifying event*”. TRACY, Blessed rage for order, p. 30.

⁶⁶ “*The radically mysterious God*”. TRACY, Blessed rage for order, p. 30.

⁶⁷ TRACY, Dar nome ao presente, p. 78.

⁶⁸ TRACY, Blessed rage for order, p. 27-28.

O próximo passo de Tracy é mostrar a resposta que foi dada às teologias neo-ortodoxas, o que ele denomina de teologia radical.

1.3.4 O modelo da teologia radical

A “teologia radical” também é conhecida também como “teologia da morte de Deus” “ateísmo cristão”, “neo-arianismo”, “teologia sem Deus”⁶⁹. Ela teve início em 1965 por meio de um artigo sensacionalista publicado sob o título *Christian atheism: The “God Is Dead” movement*⁷⁰.

O modelo da teologia radical propõe uma afirmação secular e uma negação teísta na qual destaca-se a ideia da teologia da “morte de Deus”. Tais teologias são fundamentadas pelos modelos liberal e neo-ortodoxo, mas também descritos como um modelo de teologia mais contemporânea que moderna.⁷¹

Nos termos deste modelo teológico, o *self-referent* é um tema comprometido com os valores pós-modernos, seculares, intelectuais e morais. O *object-referent* é, segundo Tracy, ao mesmo tempo, novo e familiar: “uma reformulação explícita do cristianismo tradicional que nega a crença central daquela tradição em Deus”⁷². Essa negação é também colocada ao lado de outra importante afirmação: “uma afirmação de Jesus como o paradigma de uma vida para os outros ou como a manifestação encarnacional decisiva de uma humanidade liberta”⁷³.

Na avaliação de Tracy, a força do modelo da teologia radical se encontra na sua habilidade para identificar a compreensão de Deus expressa pelo cristianismo tradicional, ao mesmo tempo que não abre mão daqueles valores autênticos da contemporaneidade, da secularidade e da visão cristã de possibilidade de vidas. Já a fraqueza desse modelo consiste em supor que a teologia cristã poderia continuar sendo algo significativo, ainda que não mais afirmasse a realidade de Deus.⁷⁴

⁶⁹ MONDIN, Battista. *As teologias de nosso tempo*. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 40.

⁷⁰ O artigo, pode ser consultado em *Theology: The God Is Dead Movement. Time*. Oct. 22, 1965. Disponível em <<http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,941410-1,00.html>> Acessado em setembro de 2017.

⁷¹ TRACY, Blessed rage for order, p. 31.

⁷² *An explicit reformulation of traditional Christianity which negates the central belief of that tradition in God*”. TRACY, Blessed rage for order, p. 31

⁷³ *An affirmation of Jesus either as the paradigm of a life for others or as the decisive incarnational manifestation of a liberated humanity.*” TRACY, Blessed rage for order, p. 31.

⁷⁴ TRACY, Blessed rage for order, p. 31.

1.3.5 O modelo revisionista: as correlações mutuamente críticas

Os modelos teológicos apresentados anteriormente faziam parte das principais discussões teológicas nos Estados Unidos da década de 1970. Contudo, esses modelos não conseguiram responder as questões levantadas sobre a tarefa da teologia e especialmente, sobre o falar de Deus para o mundo contemporâneo. Dessa forma, Tracy apresenta sua própria tentativa, que é o modelo revisionista.⁷⁵

O modelo revisionista de teologia é utilizado para explicar os intentos das teologias contemporâneas pós-neo-ortodoxas e pós-liberais de revisar a fundo os modelos apresentados anteriormente. Esse modelo teológico é ainda apresentado como uma marca das principais teologias contemporâneas, tendo por objetivo,

a confrontação dramática, as mútuas iluminações e correções, a possível reconciliação básica entre os valores fundamentais, reivindicações cognitivas e fé existencial de ambos: a consciência pós-moderna reinterpretada e um cristianismo reinterpretado.⁷⁶

O perfil do teólogo sistemático que adota o método revisionista é o de reconhecer a urgente necessidade de tentar recuperar as iniciativas das teologias liberais, neo-ortodoxas e radicais. O *self-referent* desse modelo abrange uma noção revisionista contemporânea de crenças, valores e fé de uma autêntica secularidade e de um autêntico cristianismo. Isso estabelece toda boa razão para o autoentendimento desafiador tanto da secularidade (um não-teísmo e secularismo anticristão) quanto do cristianismo (como um supernaturalismo anti-secular religioso). Tracy explica que, para o teólogo pós-liberal, entre a secularidade e o cristianismo tradicional (ortodoxo), deveria haver uma concordância a partir de critérios públicos de sentido, significado e verdade.⁷⁷

O *object referent* do modelo revisionista pode ser descrito como uma reformulação crítica do sentido manifestado por nossa experiência humana comum e pelo sentido manifestado por uma interpretação de temas centrais da tradição cristã. Esse modelo leva ainda essas formulações à seguinte reflexão: “a teologia cristã

⁷⁵ O termo “revisionismo” possui um sentido pejorativo, vinculado ao imaginário ideológico de esquerda. Contudo, Tracy dá outro significado a ele. RODRÍGUEZ, Luis Augusto Herrera. *Conversando con Qoylluritt: la hermenéutica teológica de David Tracy y el diálogo teológico intercultural con los clásicos religiosos indígenas andinos*. Tese Doutoral. Faculdade Jesuítica de Filosofia e teologia. Belo Horizonte, 2014, p. 86.

⁷⁶ “*The dramatic confrontation, the mutual illuminations and corrections, the possible basic reconciliation between the principal values, cognitive claims and existential faiths of both a reinterpreted post-modern consciousness and a reinterpreted Christianity.*” TRACY, *Blessed rage for order*, p. 32.

⁷⁷ TRACY, *Blessed rage for order*, p. 33-34.

contemporânea é melhor compreendida como reflexão filosófica nos sentidos presentes da experiência humana comum e no sentido presente na tradição cristã”⁷⁸. Para melhor compreender o método revisionista, Tracy propõe cinco teses a este respeito.

1^a tese: “As duas fontes principais da teologia são os textos cristãos e a experiência humana comum e a linguagem”⁷⁹. “Experiência humana comum” foi uma expressão que Paul Tillich chamou de “situação”⁸⁰. Para Tillich, a situação que a teologia deve considerar “é a interpretação criativa da existência, que é elaborada em todos os períodos da história. [...] A situação à qual a teologia deve responder é a totalidade da autointerpretação criativa do homem em um período espacial [...] Contudo, a situação não pode ser excluída do trabalho teológico [...]”⁸¹. Tracy comprehende que a tradição cristã utiliza-se da expressão “fato cristão” para incluir não somente textos, mas também símbolos, rituais, eventos e testemunhos.⁸²

2^a tese: “A tarefa teológica implica uma correlação crítica dos resultados da investigação sobre as duas fontes da teologia”⁸³. Influenciado pelo método da correlação de Tillich, que considerava uma correlação entre a “situação” e a “mensagem”, Tracy revisa a formulação de Tillich, como é próprio do método revisionista.

Tillich tentou correlacionar as questões decorrentes da situação com as respostas fornecidas pela mensagem cristã, Tracy, por outro lado, propõe que “somente através de um método que desenvolva critérios críticos para correlacionar as questões e as respostas encontradas na ‘situação’ e na ‘mensagem’ pode ser a tarefa teológica adequadamente realizada”⁸⁴. O autor chamou essa releitura que fez de Tillich de “correlações mutuamente críticas”⁸⁵, que considerem, além da situação e mensagem cristã, outras contribuições e leituras críticas para a compreensão da teologia enquanto

⁷⁸ “The contemporary Christian theology is best understood as philosophical reflection upon the meanings present in common human experience and the meanings present in the Christian tradition.” TRACY, Blessed rage for order, p. 34.

⁷⁹ “The two principal sources for theology are Christian texts and common human experience and language”. TRACY, Blessed Rage for Order, p. 43.

⁸⁰ SANKS, David Tracy’s Theological Project, p. 704. Sobre a influência de Tillich em Tracy, consulte a Dissertação, LOPES, Tiago de Freitas. Perspectivas hermenêuticas de uma teologia pública a partir dos clássicos religiosos cristãos uma leitura da obra A Imaginação Analógica de David Tracy. Belo Horizonte. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2013, p. 103-113.

⁸¹ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 14-15.

⁸² TRACY, Blessed rage for order, p, 15; SANKS, David Tracy’s Theological Project, p. 703-704.

⁸³ “The theological task will involve a critical correlation of the results of the investigations of the two sources of theology.” TRACY, Blessed Rage for Order, p. 45.

⁸⁴ “Only by a method which develops critical criteria for correlating the questions and the answers in both the ‘situation’ and the ‘message’ can the task of theology be adequately carried out.” TRACY, Blessed Rage for Order, p. 46.

⁸⁵ TRACY, A Imaginação analógica, p. 438.

uma tarefa pública. Entre tais contribuições, estão as leituras dos mestres da suspeita (Marx, Nietzsche e Freud) como críticos da cultura.

Correlação significa que algum tipo de relacionamento está envolvido. Esse relacionamento pode ser de três tipos: identidade, como em algumas propostas do protestantismo cristão liberal e do modernismo católico; não-identidade, um relacionamento de “existencialidade”, de confronto não religioso, antirreligioso, secularista, como nas propostas de teologia radical; e as semelhanças-nas-diferenças, relações presentes nas teologias análogas, ou as identidades-diferenças nas teologias dialéticas. O ponto central da correlação é a necessidade de relacionar as interpretações críticas da tradição e da situação.⁸⁶

3^a tese: “O principal método da investigação da fonte ‘experiência humana comum e linguagem’ pode ser descrito como uma fenomenologia da ‘dimensão religiosa’ presente no dia a dia, assim como na experiência científica e na linguagem”⁸⁷. Ao investigar as fontes da teologia, torna-se necessário explicar a dimensão pré-conceitual para a experiência partilhada que pode ser descrita como religiosa.

O método fenomenológico parece ser o mais adequado para tal tarefa. Este não é o único método possível. Aliás, é necessário que essa dimensão religiosa esteja em conversação com outros métodos filosóficos e com as ciências humanas que investigam a dimensão religiosa na existência humana.⁸⁸ Para Tracy, a expressão “dimensão religiosa” ou “horizonte”, é utilizada no lugar de “experiência religiosa” para indicar que “religião não é qualquer outra atividade humana como arte, moralidade ou ciência, mas a dimensão de todas as atividades humanas”⁸⁹.

4^a tese: “O principal método de investigação da fonte a ‘tradição cristã’ pode ser descrito como uma investigação histórica e hermenêutica dos textos clássicos cristãos”.⁹⁰ O apelo para o método histórico subtende que “teólogos, enquanto historiadores, estão atentos às reconstruções históricas dos eventos e textos cristãos que

⁸⁶ TRACY, The uneasy alliance, p. 562-563.

⁸⁷ “The principal method of investigation of the source ‘common human experience and language’ can be described as a phenomenology of the ‘religious dimension’ present in everyday and scientific experience and language.” TRACY, Blessed Rage for Order, p. 47.

⁸⁸ TRACY, Blessed Rage for Order, p. 48.

⁸⁹ “Religion is not another human activity like art, morality, or Science, but a dimension of all human activities.” TRACY, Blessed Rage for Order, p. 59.

⁹⁰ “The principal method of investigation of the source ‘the Christian tradition’ can be described as an historical and hermeneutical investigation of classical Christian texts”. TRACY, Blessed Rage for Order, p. 49.

a erudição histórica moderna tornou disponível”.⁹¹ Dessa forma, para determinar as acepções das metáforas, símbolos e imagens nesses textos, tornam-se necessárias outras disciplinas da semântica, métodos da crítica literal e hermenêutica, que no entendimento de Tracy são disciplinas capazes de explicar o referente como distinto de ambos: o sentido do texto ou a reconstrução histórica do texto.⁹²

5^a tese: “Para determinar o status de verdade dos resultados da investigação do significado tanto da experiência humana comum quanto dos textos cristãos, o teólogo deveria empregar um modelo de reflexão explicitamente transcendental ou metafísico”⁹³. Essa tese de Tracy é a mais problemática para muitos teólogos por compreender que a conscientização histórica apresentava as reivindicações de uma metafísica duvidosa. Contudo, Tracy assevera que “para avaliar a verdade do sentido revelado na experiência humana comum e na tradição cristã, um modo de análise explicitamente transcendental ou metafísico é exigido”⁹⁴.

O modelo revisionista proposto por Tracy pode ser compreendido como um método correlacional de teologia, porém, atualizado. Por isso, assume-se neste trabalho doutoral que o revisionismo, tal como o autor apresenta, pode ser entendido como um *método revisionista das correlações mutuamente críticas*. Essa construção metodológica de Tracy está presente nas teologias contemporâneas e permite atualizar os cinco modelos de teologia propostos anteriormente, percebendo, ao mesmo tempo, as contribuições deles, sem deixar de lado a sensibilidade cristã professada.

A proposta do método revisionista das correlações mutuamente críticas é, sobretudo, uma maneira de aproximar a necessidade de falar de Deus para uma condição secularista e pluralista pós-moderna, em que os valores da modernidade precisam ser considerados em relação aos valores da espiritualidade cristã. Esse caminho metodológico mostra como é plausível o diálogo e a conversação. É possível falar de Deus dentro e fora da Igreja. Mas para isso, a teologia precisa se abrir para novas percepções.

⁹¹ “Theologian as historian pay heed to those historical reconstructions of Cristian events and texts which modern historical scholarship has made available.” TRACY, Blessed Rage for Order, p. 49.

⁹² TRACY, Blessed Rage for Order, p. 53.

⁹³ “To determine the truth-status of the results of one’s investigations into the meaning of both common human experience and Christian texts the theologian should employ an explicitly transcendental or metaphysical mode of reflection.” TRACY, Blessed Rage for Order, p. 52.

⁹⁴ “To evaluate the truth of the meanings uncovered in common human experience and in the Christian tradition, an explicitly transcendental or metaphysical mode of analysis is required”. SANKS, David Tracy’s Theological Project, p. 705.

De maneira especial podem-se enumerar os elementos constitutivos do método revisionista da seguinte maneira: as fontes da teologia devem ser os clássicos cristãos e a situação; a tarefa da teologia é correlacionar a mensagem e a situação; essa correlação também necessita considerar as dimensões religiosa e científica; a investigação sobre as fontes cristãs e a situação deve ser baseada em uma hermenêutica que possa interpretar os clássicos da religião e das culturas; há necessidade do emprego de uma reflexão transcendental.

Críticos de Tracy salientam que a maior dificuldade de seu método é o emprego da reflexão transcendental. Como trabalhado por Lonergan, essa reflexão não é restrita à teologia. Ela está aberta a outras ciências. Tracy percebe grandes possibilidades de se fazer teologia considerando isso. Nesse sentido, o método revisionista das correlações mutuamente críticas é um caminho interessante, mas que necessita ser mais bem explicitado e desenvolvido.

É interessante perceber que Tracy continuou desenvolvendo esse método, tendo como ganhos a ampliação da hermenêutica, do diálogo da conversação e em seus artigos recentes, a união entre espiritualidade e razão. Um exemplo dessa continuidade com esse método é a percepção da teologia como um discurso público.

1.4 A Teologia como discurso público

A expressão “teologia pública” surgiu originalmente na década de 1970 a partir dos trabalhos do historiador da religião Martin Marty quando estudava sobre a possibilidade de uma religião pública. No artigo *Defending the public character of theology*⁹⁵, de 1981, Tracy observou que entre as décadas de 1970 e 1980, três questões teológicas chamaram atenção: a natureza pública da teologia, a realidade religiosa da confiança fundamental e o significado do pluralismo religioso. Esse artigo foi uma publicação que antecipou a obra *A imaginação analógica* (em especial os três primeiros capítulos) na qual é assumido que “toda teologia é um discurso público”⁹⁶.

⁹⁵ TRACY, David. Defending the public character of theology. *Christian Century*, April 1, 1981, pp. 350-356. Disponível em < <https://www.religion-online.org/article/defending-the-public-character-of-theology/>>. Acessado em novembro de 2017.

⁹⁶ TRACY, A imaginação analógica, p. 19.

Para Tracy, a ênfase na *publicness*⁹⁷ da teologia “diz respeito ao tipo de questões fundamentais de que a teologia trata como logicamente levando à publicidade”⁹⁸. As razões intrateológicas dessa *publicness* revelam a afirmação da doutrina de Deus e coafirmação das realidades igreja e mundo. Ele assume uma *publicness* na teologia que se contrapõe a privatização da religião. Essa privatização acontece quando o falar de Deus mantém-se restrito à interpretação particular de uma tradição religiosa.

Reflexões sobre a *publicness* da teologia são apresentadas por Tracy em 2012 por meio de um artigo publicado na revista *Perspectiva Teológica* sob o título *A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público*.⁹⁹ Nesse texto o autor atualiza seu horizonte e apresenta três tipos de *publicness*: a) a *publicness* 1: investigação racional, em que se encontram a análise lógica, a dialética e o debate; b) a *publicness* 2: o diálogo com os clássicos e a aplicabilidade da hermenêutica; c) a *publicness* 3: a razão místico-profética.

Na *publicness* 1, Tracy assume que a verdadeira discussão pública deve ser livre e, nesse sentido, o ato de argumentar é exigido de todos os participantes da conversa, fazendo com que a comunidade de investigação seja democrática, igualitária e pública. Estabelecer a *publicness* 1 foi a intenção de Tracy em *Blessed rage for order* e *The analogical imagination*. Pode-se perceber nesse caso também uma ligação com a teologia fundamental, uma vez que nessa forma de teologia busca-se o diálogo da ciência com a tradição religiosa, fazendo com que o falar de Deus se torne público e razoável não apenas para a religião, mas para ambas, religião e ciência.

Na *publicness* 2, Tracy destaca a necessidade da investigação hermenêutica para que o falar de Deus esteja aberto a todas as pessoas. A reflexão sobre os clássicos da cultura, da religião cristã e de outras tradições religiosas levaram-no a uma nova reflexão: buscar, mais do que argumentos racionais, o diálogo com e entre esses clássicos. Essa foi uma tarefa bem desenvolvida em *The analogical imagination* e *Plurality and ambiguity*. A teologia sistemática possui nesse caso a tarefa significativa de interpretar os clássicos para o tempo contemporâneo ao invés de repetí-los.

⁹⁷ A tradução do termo *publicness* para o português no sentido utilizado por Tracy é impreciso e difícil. Poderia ser traduzido por “publicidade” no sentido de “característica do que é público”. No entanto, a expressão original *publicness*, utilizada por Tracy em *The Analogical imagination* será mantida nessa pesquisa e assumida no sentido de “razão, índole, transparência, caráter, discurso público”. Cf. TRACY, David. A Teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. *Revista Perspectiva Teológica*, ano 44, n. 12, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Jan/Abr. 2012, p. 30.

⁹⁸ TRACY, A imaginação analógica, p. 21.

⁹⁹ TRACY, A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. *Revista Perspectiva Teológica*, ano 44, n. 12, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Jan/Abr. 2012, p. 29-51.

Na *publicness* 3, Tracy realça a necessidade de uma ação mística e profética. Essa ação necessita ser refletida não somente como um debate racional (*publicness* 1); ou como uma aplicação hermenêutica acerca dos clássicos (*publicness* 2), mas como uma ação que une espiritualidade, razão e ação profética (à semelhança dos profetas do A.T.). É na *publicness* 3 que Tracy coloca a rubrica do pensamento pós-moderno presente na esfera pública. Essa presença místico-profética conduziu o autor a refletir sobre a volta de Deus na pós-modernidade, que se dá a partir da percepção de Deus como compreensível-incompreensível; escondido-revelado. Mas essa percepção se dá na face do outro desesperado, injustiçado e marginalizado.

Os modelos teológicos da década de 1970 para falar de Deus mencionados anteriormente, mostraram-se insuficientes para abarcar esse *status* de *publicness* da teologia. O autor propôs o modelo revisionista da correlação mutuamente crítica como uma possibilidade de fazer com que a interpretação da religião considerasse não somente os valores da tradição religiosa, mas dialogasse também com outros valores da modernidade e com outras ciências como a filosofia, ciências sociais e crítica literária.

Nesse sentido, a teologia necessitava empreender um impulso para falar de Deus de maneira pública. Em *Blessed Rage for order*, Tracy escreveu sobre o objetivo da *publicness* na teologia “como significado e verdade disponível para todas as pessoas inteligentes, razoáveis e racionais por meio de argumentos persuasivos para as questões logicamente ordenadas de religião, de Deus e de Cristo”¹⁰⁰. Em *A imaginação analógica*, ele revisitou o tema ampliando-o, ao mostrar o caráter público da teologia sistemática no diálogo com os clássicos religiosos.¹⁰¹

A teologia pública não é mais uma disciplina acadêmica a ser incorporada nos cursos de teologia. Tampouco é uma definição conceitual restrita. Ela se torna uma tarefa central da teologia para falar de Deus em um tempo marcado pelo pluralismo na religião e na cultura. O *status* público da teologia não pode estar restrito à privatização da religião. Para reconhecer o caráter público da teologia, torna-se necessário estudar os grupos em que os teólogos estão inseridos. Daqui, levanta-se a pergunta: a quem exatamente o teólogo está tentando dirigir o discurso teológico?

¹⁰⁰ “As meaning and truth available to all intelligent, reasonable and rational persons through persuasive argument) for the logically ordered questions of religion, God and Christ.” TRACY, Defending the public character of theology.

¹⁰¹ TRACY, Defending the public character of theology.

1.4.1 Os públicos do teólogo

Os públicos do teólogo são classificados da seguinte maneira: o público Universidade, o público Igreja e o público Sociedade. A teologia fundamental responde aos anseios do público Universidade, trabalho que ele realizou na obra *Blessed rage for order*. A teologia sistemática responde ao público Igreja, tema trabalhado por em *The analogical imagination*. A teologia prática seria direcionada ao público Sociedade. Contudo, Tracy não escreveu um terceiro livro a esse respeito, uma vez que abandonou esse projeto, conforme já foi mencionado.

A “Universidade” serve como um termo genérico para descrever o *locus* em que o estudo acadêmico da teologia ocorre com mais frequência. A teologia fundamental possui uma postura ética sincera, honesta e crítica, próprias da configuração acadêmica.¹⁰² Insiste na necessidade de articular os argumentos do discurso teológico como argumentos abertamente públicos no sentido óbvio das posições argumentadas, razoáveis, abertas a todas as pessoas inteligentes, razoáveis e responsáveis.¹⁰³ Tracy escreve a esse respeito:

a teologia fundamental é necessária para investigar criticamente as afirmações centrais do cristianismo. Continuo a acreditar que esse tipo de empreendimento é realmente fundamental para a tentativa de romper o pântano de privacidade que aflige a religião e a teologia em nossos dias.¹⁰⁴

Os ganhos da teologia fundamental estão na capacidade do diálogo entre a teologia e outras ciências. Essas aberturas podem ajudar a inserção da religião no espaço da Universidade. Nos Estados Unidos, diferente do Brasil, a religião tem um lugar na reflexão universitária.

No Brasil, falar de religião na universidade parece ser sinônimo de “salvacionismo” ou “doutrinação”. Contudo, o desafio que Tracy propõe é que para falar de Deus nesse ambiente mais intelectualizado não basta partir da situação e da tradição. É necessário partir dos diálogos com outros saberes. As alegações da teologia fundamental podem ajudar na compreensão do método teológico e na capacidade de que

¹⁰² TRACY, *Talking about God*, p. 3.

¹⁰³ TRACY, A imaginação analógica, p. 90-91.

¹⁰⁴ “*The discipline of fundamental theology is necessary to investigate critically the central claims of Christianity. I continue to believe that this kind of enterprise is indeed fundamental for the attempt to break through the swamp of privateness that afflicts religion and theology in our day*”. TRACY, Defending the public character of theology.

a teologia tem, em perspectiva moderna e pluralista, de participar dos grandes debates atuais.

O teólogo também fala muito especificamente, ao público Igreja. “Toda teologia cristã, em algum sentido expressivo, é teologia da igreja”¹⁰⁵. Em termos sociológicos, a Igreja significa para o teólogo um grupo de referência (um público) ao qual é dirigido o discurso teológico. A Igreja como público do teólogo, pode também ser considerada uma “comunidade do discurso moral e religioso”¹⁰⁶.

Dessa maneira, o público Igreja não pode ser reduzido teologicamente ao *status* de apenas mais uma instituição social. Ela precisa ser entendida como uma dádiva e como participante na graça de Deus, revelada na automanifestação divina em Jesus Cristo. Uma vez que a Igreja constitui uma realidade sociológica e teológica, como poderia um teólogo relacionar essas compreensões da mesma realidade social? Para o autor,

o teólogo deveria usar, em princípio, um modelo de correlação para relacionar uma com a outra: as compreensões sociológicas e teológicas da realidade da Igreja, da mesma maneira que usa um modelo de correlação para estabelecer a inter-relação mais familiar entre a filosofia e a teologia.¹⁰⁷

A principal tarefa do teólogo sistemático é interpretar o “clássico religioso cristão” (conceito que será trabalhado adiante) para a situação contemporânea. A teologia sistemática apresenta-se, assim, com uma preocupação para com a reinterpretação do poder revelador sempre presente e transformador da tradição religiosa específica a que pertence o teólogo¹⁰⁸. Ela ainda assume a postura ética da lealdade ou da fidelidade criativa e crítica própria de sua relação eclesial, além de um envolvimento pessoal e um compromisso com uma tradição religiosa particular ou com um movimento prático particular que possua um sentido religioso. A teologia sistemática tem como objetivo focar as reinterpretações e novas aplicações daquela tradição para o presente. Por isso possui um caráter primordialmente hermenêutico.¹⁰⁹

Tracy concorda com a afirmação de Tillich de que “a igreja é a casa da teologia sistemática”. Contudo, deve-se entender que a teologia sistemática, diferentemente da teologia prática e da teologia fundamental, possui uma orientação intra-teológica. Entre

¹⁰⁵ TRACY, A imaginação analógica, p. 56.

¹⁰⁶ TRACY, A imaginação analógica, p. 54.

¹⁰⁷ TRACY, A imaginação analógica, p. 61.

¹⁰⁸ TRACY, Talking about God, p. 3.

¹⁰⁹ TRACY, A imaginação analógica, p. 89-93.

os seus desafios está a vocação hermenêutica: a interpretação da tradição cristã para o horizonte atual, uma interpretação (na acepção de Tillich) da Escritura, da história da Igreja, da perspectiva teológica particular.

O teólogo sistemático tem a vocação de interpretar de dentro da Igreja para fora dela, atualizando as doutrinas centrais e fazendo com que elas sejam compreendidas pelas próximas gerações. Então, o falar de Deus para a teologia sistemática considera o mistério, o místico e, ao mesmo tempo, o científico, mas sem perder o olhar para a mensagem.

Tracy considera também o público Sociedade. Para ele, a melhor alternativa para o termo “sociedade” é “cultura”. Sua compreensão de “cultura” é baseada na definição do antropólogo estadunidense Clifford Geertz:

um padrão de significados historicamente transmitido e corporificado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais as pessoas comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento sobre a vida e suas atitudes em relação a ela.¹¹⁰

Para pensar a cultura nesses termos, é essencial considerar três esferas sociais: a tecnoeconômica, a política e a cultural. A esfera tecnoeconômica “ocupa-se com a organização e alocação de bens e serviços. Dá forma aos sistemas de ocupação e estratificação da sociedade e usa a tecnologia moderna para fins instrumentais”¹¹¹. Tracy assume o valor da tecnologia, mas, ao mesmo tempo, reconhece o perigo da racionalidade instrumental. A racionalidade instrumental impõe-se como único paradigma para o discurso público e “uma discussão verdadeiramente pública sobre as questões de valor para a sociedade como um todo [...] é inapropriada para a nossa sociedade tecnológica complexa”¹¹².

A esfera política “dedica-se aos significados legítimos da justiça social e do uso do poder [...], visando concretizar as concepções particulares da justiça corporificada nas tradições ou na constituição de uma sociedade”¹¹³. É nessa esfera que se reúnem todos os cidadãos da *polis* em que o discurso público não é um luxo, mas uma necessidade. A discussão política sobre a afirmação de valores correspondentes às liberdades individuais não pode ser deixada para uma elite burocrática. O discurso

¹¹⁰ TRACY, A Imaginação analógica, p. 28.

¹¹¹ TRACY, A imaginação analógica, p. 27.

¹¹² TRACY, A imaginação analógica, p. 30-31.

¹¹³ TRACY, A imaginação analógica, p. 27.

ético-político deve ser público, e não privado. O domínio do político não pode passar para as mãos de uma elite tecnológica e burocrática.

A esfera da cultura tenta explorar e expressar o sentido e os valores da existência individual, grupal e comunitário. Fazem parte dessa esfera a arte, a religião e a reflexão sobre as mesmas nas várias formas de crítica cultural.¹¹⁴

Ao público Sociedade Tracy oferece como resposta a teologia prática. A *práxis* é assumida como critério apropriado para o sentido e a verdade da teologia, sendo entendida genericamente como transformadora de toda a teoria que tenha relação com as preocupações legítimas e auto-implicadas numa necessidade cultural, política, social ou particular que possui importância religiosa genuína.¹¹⁵

Os teólogos da *práxis* insistirão que “a transformação pessoal é a chave para a verdade teológica como ato de falar a verdade”¹¹⁶. A ênfase na *práxis* na pesquisa de Tracy reforça a atenção teológica na situação “socioética do sofrimento em massa e da opressão e alienação amplamente difundida numa cultura global emergente”¹¹⁷, mais do que na crise intelectual do cristão moderno.

A teologia prática possui como ponto de partida a “situação”. Teologias como a Teologia da Libertação, a Teologia Negra, a Teologia Feminista, a Teologia Asiática, entre outras, têm o *status* de teologias práticas porque propõe falar de Deus não a partir de uma tradição específica, mas de uma situação. Pode-se observar ainda a solidariedade ecumênica e o diálogo inter-religioso que essas teologias podem promover, uma vez que, rechaçar a violência não é um papel de teologias ortodoxas, liberais ou neo-ortodoxas, mas é um papel de toda e qualquer teologia.

Reconhecer o público ao qual se dirige o discurso teológico é fundamental para que o falar de Deus possa ecoar na Igreja e nos demais públicos do teólogo. Essa é a tarefa por excelência de uma teologia pública. Tal reflexão contribui para a interpretação do cristianismo na cultura. Para tanto, Tracy desenvolve uma teoria dos clássicos, em que o clássico cristão é percebido de maneira pública na pessoa e evento de Jesus Cristo.

¹¹⁴ TRACY, A imaginação analógica, p. 37.

¹¹⁵ TRACY, Talking About God, p.3.

¹¹⁶ TRACY, A imaginação analógica, p. 120.

¹¹⁷ TRACY, A imaginação analógica, p. 129.

1.5 A teoria dos clássicos

Toda obra de arte atinge o *status* público por meio de sua particularidade. O mesmo acontece com as principais religiões que permanecem enraizadas nas próprias experiências, eventos e símbolos particulares. Em *Blessed rage for order* (1975), por mais que argumentos de Tracy sobre o caráter público da teologia fundamental fossem sólidos, eles não propunham uma diferença entre a teologia fundamental e a teologia sistemática. Por isso, *A imaginação analógica* propõe um paradoxo central: “por que as teologias sistemáticas clássicas, como as clássicas obras de arte, funcionam de forma tão reveladora, de fato, tão publicamente, apesar de sua particularidade”?¹¹⁸ Para compreender esse paradoxo, o autor desenvolveu uma teoria do clássico que pensa sobre as características do clássico religioso e em especial, do clássico religioso cristão: a pessoa e o evento de Jesus Cristo.

Por clássico compreende-se “aqueles textos, eventos, imagens, pessoas, rituais e símbolos a respeito dos quais se assume que revelam possibilidades permanentes de sentido e verdade”.¹¹⁹ Um clássico só pode ser produzido quando a imaginação em ação numa obra impele, pressiona, liberta o criador a expressar o significado. O gênero textual produz o significado do texto e direciona a “libertar a imaginação [...] recuperar, descobrir, inventar, criar um gênero e um estilo para traduzir o significado dessa experiência intensificada¹²⁰”. Dessa forma, “os clássicos não podem ser confinados às normas da privatização burguesa ou tecnológica”¹²¹.

Dialogando com a teoria da interpretação de Ricoeur¹²², Tracy pensa que os clássicos necessitam ser interpretados, uma vez que, à medida que a obra vai se desapegando do autor, há a necessidade de uma reorientação, de maneira que as reconfigurações que o texto clássico propõe sejam transformadoras. Para interpretar um clássico é preciso experimentar um texto, um gestual, uma imagem, um evento, uma pessoa.¹²³

¹¹⁸ “Why do the classic systematic theologies, like the classic works of art, function so disclosive, indeed so publicly, in spite of their particularity?”. TRACY, Defending the public character of theology.

¹¹⁹ TRACY, A imaginação analógica, p. 110.

¹²⁰ TRACY, A imaginação analógica, p. 190.

¹²¹ TRACY, A imaginação analógica, p. 192.

¹²² RICOEUR, Paul. A função hermenêutica do distanciamento. In: _____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977. p. 43-60.

¹²³ TRACY, A imaginação analógica, p. 165.

O texto clássico explora os distanciamentos e as compreensões por meio dos gêneros textuais, pois o texto é um todo estruturado; o significado é na e pela obra que opera no texto e qualquer texto permite que seu significado escape aos limites da intenção do autor, pois o significado mantém-se para a interpretação. A condição para preservação do significado é o distanciamento em relação ao autor, à situação original e à audiência original. Assim, os clássicos não são discursos finais, por isso precisam ser interpretados.¹²⁴

Existem clássicos na literatura, na arte, na filosofia e nas religiões. Assume-se aqui uma noção “não classicista” dos clássicos: “os clássicos não podem ser confinados em normas neoclassicistas, entusiasmos românticos ou, sobretudo, no discreto charme da privatização burguesa ou tecnológica. Os clássicos têm de ser postos em liberdade.”¹²⁵ Na teologia de Tracy as expressões clássicas não são apenas aquelas relacionadas à determinados períodos da história da humanidade como o período clássico Grego (séculos V-IV a.C.) ou da Roma Antiga (séculos I-II d.C.). As expressões clássicas revelam formas de vida autêntica e por isso, são características permanentes de qualquer expressão cultural e não de determinados períodos da humanidade.¹²⁶ Na cultura norte-americana os movimentos culturais dos anos de 1960 mostraram que o *jazz* e o *spiritual* nas músicas, nos filmes e na cultura popular, se colocaram como candidatos à clássicos¹²⁷. Tracy interessa-se em *A imaginação analógica*, refletir sobre os clássicos religiosos.

1.5.1 Os clássicos religiosos

Para compreender a noção de clássicos religiosos, deve-se considerar a religião como um indicativo da cultura e que os clássicos religiosos, diferente dos clássicos da arte, da ciência da economia, da política, etc.; possuem uma condição *sui generis*: eles articulam uma visão divina, radical, transcendente, de puro dom, que valem para toda a esfera pública.¹²⁸ Esses clássicos implicam também uma alegação da verdade como evento de descobrimento-encobrimento do todo da realidade mediante o poder do todo

¹²⁴ TRACY, *A imaginação analógica*, p. 187, 243.

¹²⁵ TRACY, *A imaginação analógica*, p. 192, 151 ss.

¹²⁶ RODRÍGUEZ, *Conversando con Qoylluritt*, p. 125-127.

¹²⁷ TRACY, *A imaginação analógica*, p. 151.

¹²⁸ TRACY, *A teologia na esfera pública*, p. 34-35.

como um mistério radical, gracioso e não violento à vontade humana, gerando em quem participa desse evento, uma consciência daquilo que R. Otto chamou de “numinoso”¹²⁹.

O que faz dos clássicos religiosos uma experiência peculiar é que eles são experimentados a partir da doação do participante, tendo como resposta uma experiência religiosa, o que também supõe abertura, de quem se ingressa nessa experiência, e doação, por parte do sagrado.

Partindo dessa compreensão de clássico religioso entende-se que há livros sagrados em diversas religiões que são seus “clássicos religiosos”. No caso das chamadas “religiões monoteístas”, têm-se no cristianismo a Sagrada Escritura (AT e NT), no judaísmo a *Tanakh*, no Islã o *Alcorão*.

A experiência realizada com os clássicos religiosos desenvolvia-se a partir do que o autor denominava como trajetórias da “manifestação” e da “proclamação”. Na teologia cristã, essas expressões são formuladas como “sacramento” (manifestação) e “palavra” (proclamação)¹³⁰. A principal referência de Tracy ao tratar dessas trajetórias é o trabalho de Mircea Eliade (no caso específico da manifestação) e de Paul Ricoeur (na dialética entre manifestação-proclamação).

Ao ter alguma experiência com o sagrado, o participante religioso, como insistia Eliade, “nada pode senão sentir e crer, ao menos naquele momento e na memória que ‘somente o paradigmático é o real’”¹³¹. Esse paradigmático não se encontra nas ilusões do tempo ordinário e na história, mas nas realidades do atemporal, do extraordinário, que pode ser percebido, por exemplo, nas narrações míticas, rituais, imagens e símbolos do verdadeiro tempo.¹³²

A linguagem da manifestação inclui a dialética do desvendamento-encobrimento que pode ser notada em Eliade. É na manifestação da experiência religiosa que o sagrado pode ser considerado e vivenciado por meio de expressões religiosas como os ritos e mitos. Essa manifestação está presente na história e na cultura humana. Ela é revelada nas doutrinas, nos livros sagrados, nos gestuais, nas narrativas míticas, nos símbolos religiosos, etc. Nela, o verbal, como o poder da palavra dirigida a nós, não desempenha um papel dominante.¹³³

¹²⁹ TRACY, A imaginação analógica, p. 221-222, 234, 248.

¹³⁰ TRACY, A imaginação analógica, p. 267.

¹³¹ TRACY, A imaginação analógica, p. 252.

¹³² RODRÍGUEZ. Conversando com Qoylluritt, p. 145.

¹³³ TRACY, A imaginação analógica, p. 273.

O sagrado só é experimentado quando se ingressa no evento da manifestação. Nos trabalhos de Eliade há uma dialética do Sagrado e do profano em que a manifestação do Sagrado se dá pela hierofania (do grego “*hieros*”, santo/sagrado; “*fainein*”, manifestar). Para o cristão a encarnação de Deus em Cristo é uma hierofania. Tudo isso é “a manifestação de algo de ‘ordem diferente’ de uma realidade que não pertence ao nosso mundo”¹³⁴.

A noção de profano tem a ver com a dessacralização que caracteriza a “experiência total do homem não religioso das sociedades modernas e que por consequência, esse último sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas”¹³⁵. As contribuições de Eliade norteiam uma teologia que não esteja orientada nem pela história nem pelo *ethos*; mas pelo cosmos e pela estética”¹³⁶, pela experiência vivenciada no encontro com o sagrado.

Teologicamente, a manifestação é vinculada por Tracy à prática da tradição católica, presente no sacramento, nos rituais, nos gestos, na contemplação, uma experiência religiosa que abarca a união do ser humano com o sagrado não apenas pela proclamação da palavra, mas pela participação.

A outra ênfase elucidada por Tracy é a trajetória da proclamação, que é própria do protestantismo e herdeira da dialética da teologia neo-ortodoxa. Os teólogos da palavra mostram a necessidade de negações teológicas radicais para construir toda a linguagem teológica cristã. Para esses teólogos, toda linguagem não dialética não expressa a fé cristã, uma vez que “somente Deus pode falar de maneira não-dialética. ‘Deixem Deus’ ser Deus torna-se a senha dos teólogos da palavra”¹³⁷.

Pode ser tomado como exemplo, o programa teológico querigmático de Bultmann da demitológização e reinterpretação existencial que “demandou uma negação das mitologias tanto bíblicas como doutrinais e de todas as pretensões culturais humanas. Ao mesmo tempo, Bultmann insistiu na existência de um discurso humano,

¹³⁴ ELIADE, Mircea. *O sagrado e profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, [s/d], p. 26.

¹³⁵ ELIADE, O Sagrado e o profano, p. 27. Nas sociedades arcaicas os mitos designavam uma história verdadeira e preciosa porque era sagrada, exemplar e significativa. “O mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve um lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos [...] . É sempre narração de uma ‘criação’, [...] só fala daquilo que realmente aconteceu. [...] Os mitos mostram a sacralidade (ou a sobrenaturalidade) das suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e dramáticas eclosões do sagrado (ou do sobrenatural) no mundo”. ELIADE, M. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1908, p. 12-13.

¹³⁶ TRACY, A imaginação analógica, p. 277.

¹³⁷ TRACY, A imaginação analógica, p. 529.

teológico, apropriado para falar de Deus, a linguagem da analogia e assim, articulou uma linguagem teológica do tipo analógico-dialética que correlaciona a realidade de Deus e a realidade do humano.

Outro exemplo é o de Tillich ao desenvolver o método de correlação e sua doutrina do novo ser, o qual “nunca cedeu na sua convicção teológica original da necessidade que toda correlação tem de incluir um momento de dialética negativa (“o princípio protestante””)¹³⁸. A importância da dialética, para relembrar Bonhoeffer, desmascara a “graça barata”, “todas as continuidades demasiado cômodas e similaridades relaxadas entre o cristianismo e a cultura, entre Deus e o humano, Deus e o mundo”.¹³⁹ Sem essa força do negativo, os conceitos analógicos tornar-se-ão uma “falsa harmonia, na esterilidade frágil, na graça barata de uma univocidade cômoda ou de um compromisso irreal que não agradará a ninguém que entende as questões reais”.¹⁴⁰

Diferentemente da manifestação, a proclamação quer mostrar que no judaísmo e no cristianismo a ênfase na palavra proclamada ocasionará expressões em palavras por meio de diferentes gêneros literários: narrativas, profecias, hinos, prescrições e parábolas. As palavras normativas são a expressão religiosa, especialmente por meio da categoria “Escritura”, que deve ser reinterpretada, aplicada e pregada “por indivíduos e comunidades capacitadas pela palavra da proclamação”¹⁴¹.

A palavra proclamada está às voltas de uma dialética, na qual a palavra querigmática demandará alguns distanciamentos: propor uma dessacralização das religiões cósmicas e da natureza familiar ao caráter profético, tanto do judaísmo quanto do cristianismo; perceber que a palavra proclamada é “uma palavra dirigida por Deus à comunidade e ao eu; uma palavra que abala sua segurança e seus ídolos”¹⁴² e é também uma expressão religiosa maior da experiência religiosa percebida mediante a palavra e em relação a Deus que dá a palavra como mandamento.

Por fim, entender que na proclamação há “necessidade de buscar meios de codificar essa palavra através dos textos normativos, chamados Escritura e pelas formas de respostas produzidas pela imaginação criativa dos crentes”¹⁴³.

¹³⁸ TRACY, A imaginação analógica, p. 533.

¹³⁹ TRACY, A imaginação analógica, p. 531.

¹⁴⁰ TRACY, A imaginação analógica, p. 536.

¹⁴¹ TRACY, A imaginação analógica, p. 281.

¹⁴² TRACY, A imaginação analógica, p. 282.

¹⁴³ TRACY, A *imaginação analógica*, p. 282. No trabalho teológico de Tracy, normatividade não significa uma obediência à uma norma extrema fundada pelo autoritarismo. O caráter normativo é

Na perspectiva de Tracy, “o cristianismo vive no e pelo poder paradigmático tanto da manifestação quanto da proclamação”¹⁴⁴. No entanto, é feita uma crítica ao apego único à proclamação: o cristianismo pode correr o risco de se tornar fanático, árido e abstrato.

O apego unicamente à manifestação também traz um perigo: ela poderia se tornar um sistema-totalidade, oferecendo um relato completo e absoluto de toda a realidade¹⁴⁵. Mas, por outro lado, sem a manifestação não há lugar para que a palavra seja ouvida e cumpra suas tarefas abaladoras e afirmativas”¹⁴⁶. Por isso, a jornada real da religião cristã demanda que prevaleçam ambos, manifestação e proclamação.

A palavra proclamada apresenta-se em sua expressão clássica, as Escrituras e ao mesmo tempo enfoca o entorno sacramental cristão de toda a realidade; as narrativas do Êxodo repercutem não apenas a realidade da aliança, mas o drama do universo sagrado; os provérbios não falam apenas para a mente e para a vontade, mas para o coração e para a imaginação; as parábolas repercutem o grande ciclo simbólico da natureza; a encarnação-cruz-ressurreição são símbolos que revelam atos de Deus no tempo, na história mas também no cosmos.¹⁴⁷

Há uma evolução nas reflexões de Tracy em *A imaginação analógica*. Ele começa da compreensão de clássico na arte, filosofia, literatura, etc; passa o clássico religioso, e depois para o clássico religioso cristão, em que ele proporá uma leitura cristológica em que Cristo e os símbolos encarnação, cruz, ressurreição e segunda vinda são valorizados como experiências clássicas *sui generis*.

1.5.2 O Evento Jesus Cristo

A cristologia é uma questão central para Tracy. Ele comprehende que a doutrina de Cristo é a principal candidata a um clássico religioso porque Cristo é o evento focal do N.T. Os demais candidatos a clássicos em termos cristãos necessitam de uma relação intrínseca com Cristo. A compreensão cristã tanto do divino quanto do humano só pode ser compreendida no contexto do evento Cristo.

refletido como um ato de aceitação livre e pelo reconhecimento de uma autoridade exemplar ou paradigmática. Reflexões a esse respeito podem ser encontradas no capítulo 3 de *A imaginação analógica*.

¹⁴⁴ TRACY, *A imaginação analógica*, p. 282.

¹⁴⁵ MALCOLM, Lois. An interview with David Tracy.

¹⁴⁶ TRACY, *A imaginação analógica*, p. 282.

¹⁴⁷ TRACY, *A imaginação analógica*, p. 293.

Por isso, “alegar um cristocentrismo não significa necessariamente optar por uma cristologia exclusivista ou por um cristomonismo”¹⁴⁸.

O cristão crê de verdade em Jesus Cristo somente ao arriscar o tipo de vida narrada como a do próprio Jesus. O cristão crê em Jesus Cristo como a automanifestação mais própria de Deus, ao confiar que o risco está fundado na natureza da própria realidade e ao viver nessa confiança. O cristão crê, com Paulo e com todas as demais pessoas clássicas da tradição que “tudo é vosso e vós sois de Cristo e Cristo de Deus” (1Co 3,22b-23).¹⁴⁹

A cristologia como evento focal é também um trabalho a ser desenvolvido pelo teólogo sistemático. Em *Blessed rage for order*, a teologia fundamental possui seu ponto de partida na lógica da questão da religião, seguida da questão de Deus, depois do evento Cristo e assim por diante. Já a teologia sistemática, especialmente em *A imaginação analógica*, diferente da teologia fundamental, tem seu ponto de partida na concretude do evento Cristo, por meio da interpretação para compreender Deus e o ser humano, Igreja e mundo.

Em se tratando do evento Cristo, o N.T. é considerado como uma riqueza de pluralidade, por causa de uma linguagem religiosa rica em muitas formas. Considerando a pluralidade de gêneros textuais, o autor destaca a proclamação-confissão, o evangelho, em especial, as narrativas, os símbolo-imagens, a teologia e as doutrinas reflexivas de Paulo e João e a apocalíptica.

O gênero proclamação é experimentado como uma alocução querigmática. É uma palavra questionadora, provocativa, promissora, libertadora de que um evento está acontecendo agora. Nesse sentido, a proclamação apela ao senso de audição que depois é reconhecido e confessado como o “evento decisivo do autodesvendamento de Deus”¹⁵⁰.

A palavra querigmática “não confessa a fé de Jesus, mas a fé em Jesus”¹⁵¹. Com isso, as narrativas tornam-se narrativas proclamadoras, contando a história do mistério, da vida, das palavras, ações, Paixão e ressurreição do evento Cristo. Caso se perca a realidade da proclamação, as narrativas perdem o caráter de narrativas de confissão e tornam-se histórias reveladoras, mas não querigmáticas; e com isso, os símbolos

¹⁴⁸ TRACY, A imaginação analógica, p. 300.

¹⁴⁹ TRACY, A imaginação analógica, p. 427.

¹⁵⁰ TRACY, A imaginação analógica, p. 353.

¹⁵¹ TRACY, A imaginação analógica, p. 358.

encarnação, cruz e ressurreição perdem a realidade religiosa, tornando-se apenas reflexões estéticas, éticas, histórias e metafísicas.¹⁵²

As narrativas revelam o sentido da vida vivida sob a tensão e lutas reais, uma realidade vivida na esperança, na tragédia, na resignação no amor e na justiça. Elas compartilham pressuposições comuns à vida cotidiana. Contam a história de Jesus fazendo que o poder revelador dele efetue alguma transformação na vida cotidiana. Elas narram a vida, o ministério e o reino de Deus proclamado por Jesus. As narrativas da Paixão são elementos chave do Novo Testamento. Elas se situam no contexto da proclamação da presença de Deus à comunidade e a partir da experiência do crucificado e ressurreto.

A forma narrativa da Paixão “permite que os símbolos da cruz e da redenção desempenhem seus papéis reveladores na pessoa de Jesus de Nazaré”¹⁵³. Portanto, “o reino de Deus não é apenas proclamado em parábola, provérbio e dito escatológico com base em sua própria autoridade, mas é narrado como acontecimento já agora em seus feitos”¹⁵⁴.

A teologia dialética de Paulo e o pensamento meditativo de João aludem aos três símbolos clássicos encarnação, cruz e ressurreição. A encarnação desvenda “a realidade do único Deus que existe como aquele que está aqui sempre, que esteve aqui no passado, está no presente e estará no futuro, mediante a automanifestação decisiva desse mesmo Deus na cruz e na ressurreição de Jesus Cristo.”¹⁵⁵

A cruz “desvenda o poder, a dor, a seriedade e o escândalo do negativo: o conflito, a destruição, a contradição, o sofrimento do amor, que é a realidade da vida. A cruz desvenda o poder de Deus como um amor que se mostrou como fraqueza aos poderes do mundo”¹⁵⁶.

A ressurreição fundamenta a esperança num futuro real para todos os vivos e os mortos; desvenda o poder capacitante dessa realidade como estando aqui agora mesmo e também como uma realidade que sempre já está aqui: a realidade da encarnação.¹⁵⁷

¹⁵² TRACY, A imaginação analógica, p. 360-361.

¹⁵³ TRACY, A imaginação analógica, p. 368-369.

¹⁵⁴ TRACY, A imaginação analógica, p. 370.

¹⁵⁵ TRACY, A imaginação analógica, p. 378.

¹⁵⁶ TRACY, A imaginação analógica, p. 377.

¹⁵⁷ TRACY, A imaginação analógica, p. 377.

A teologia de Paulo “força o leitor a encarar o ‘escândalo’, a ‘loucura’ da cruz de Cristo”¹⁵⁸. Deus na cruz aparece por meio da fraqueza, do sofrimento e do perdão. É no escândalo da cruz que a realidade do “já, mas ainda não” é evocada porquanto o dom narrado por Paulo é a cruz.¹⁵⁹

No pensamento meditativo de João a força do amor reside na capacidade de renunciar, de sacrificar a si mesmo pelos outros; de deixar-se ir para dentro da manifestação do amor de Jesus Cristo. Nas teologias de Paulo e de João, tudo é graça. Para Paulo, graça é revelada no poder da cruz proclamada; para João graça é dom da manifestação, da glória, da palavra que é amor.¹⁶⁰

O gênero apocaliptismo é utilizado geralmente em tempos de crise e empregado para evidenciar a *parousia*. Esse gênero questiona as atuais interpretações cristãs, criticando as compreensões privadas do evento cristão, propondo assim um reconhecimento do caráter público político e histórico da autocompreensão cristã.

Nesse reconhecimento, destaca-se o desafio de se considerar os oprimidos, o pobre e o sofredor.¹⁶¹ Ele é um corretivo à teologia, pois ao apresentar a expectativa da segunda vinda, apresenta Cristo como o “Filho do Homem”, mostrando assim, as negações da dimensão do “já, mas ainda não” da expectativa cristã. Em relação à encarnação, Cristo é apresentado como o Filho do Homem. A cruz é a manifestação da esperança do “já, mas ainda não”. A ressurreição mostra a realidade da presença de Cristo e assinala igualmente para a esperança futura na qual o destino é o amor.¹⁶²

Em *A imaginação analógica* Tracy propôs uma cristologia em torno dos símbolos da encarnação, da cruz e da ressurreição. O símbolo segunda vinda apareceu alinhado ao apocaliptismo. Em uma entrevista concedida a Lois Malcolm em 2002, o autor assume que ampliou os horizontes a passou a tratar, na cristologia, os símbolos encarnação, cruz, ressurreição, segunda vinda, pois a segunda vinda destaca o apocalíptico.¹⁶³

Sem a encarnação, pergunta Tracy, em que lugar estaria a afirmação cristã do corpo e de toda a criação? Sem a cruz, a vida e o pensamento cristão correriam o perigo de sentimentalizar o cristianismo.

¹⁵⁸ TRACY, A imaginação analógica, p. 381.

¹⁵⁹ TRACY, A imaginação analógica, p. 381.

¹⁶⁰ TRACY, A imaginação analógica, p. 383.

¹⁶¹ TRACY, A imaginação analógica, p. 346.

¹⁶² TRACY, A imaginação analógica, p. 346.

¹⁶³ MALCOLM, Lois. An interview with David Tracy.

A cruz revela com João a manifestação da beleza e da glória de Deus. Estão também presentes na cruz o sofrimento, a dor, a morte, e a desgraça de Jesus. Sem o símbolo da segunda vinda e sem a apocalíptica, o cristianismo corre o risco de assumir a forma de uma religião que perdeu o sentido profundo do ainda-não e, dessa forma, um sentido profundo do próprio Deus escondido na história.¹⁶⁴

O evento Cristo não é pensado de maneira isolada, mas a partir dos símbolos encarnação, cruz, ressurreição e segunda vinda. Essa valorização tem por fonte a Escritura cristã, a história e a tradição eclesial, incluindo a teologia moderna e contemporânea. A segunda parte de *A imaginação analógica* é dedicada ao tema da cristologia presente nos clássicos religiosos cristãos. Jesus Cristo é apresentado por ele como

um evento clássico e uma pessoa clássica, que normativamente julga e molda todos os demais clássicos e também serve como enfoque cristão clássico para compreender Deus, eu, outros, sociedade, natureza e tudo de modo cristão.¹⁶⁵

Por isso a teologia de Tracy possui como centro a experiência de Jesus como Cristo. Ele valoriza os símbolos cristãos para pensar a cristologia. Falar de Cristo é falar do seu nascimento à ressurreição, sem abandonar a cruz e a segunda vinda. O autor não propõe uma cristologia só da glória ou só da cruz. Ele valoriza todos os elementos que compõe o evento Cristo.

A cristologia proposta em *A imaginação analógica* destaca também o aspecto *kenótico* da cruz. Esse aspecto é muito importante porque é o caminho seguido por inúmeras teologias na pós-modernidade. Juntamente com Tracy pode-se citar Moltmann, Metz, as teologias da libertação, em especial os textos de Gutiérrez, Boff, Segundo, Sobrino, os trabalhos de Panikkar, entre outros.

A mudança no projeto teológico de Tracy, do “*self*” moderno para o “outro” pós-moderno, o fez perceber a força transformadora do símbolo cristão aplicado à vida. Nesse sentido, Deus volta à pós-modernidade não como Deus dos privilegiados, mas por meio da cruz. É na fraqueza, na loucura da cruz que Deus mostra seu amor. É na cruz que ele é nomeado Deus de amor. Essa experiência radical de Deus constrange,

¹⁶⁴ TRACY, David. Forma e fragmento: a recuperação do Deus escondido e incomprensível. In: GIBELLINI, Rosino (ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. São Paulo: Santuário, 2005, p. 240. TRACY, Forma e fragmento, p. 240.

¹⁶⁵ TRACY, A imaginação analógica, p. 300.

transforma e liberta. Por isso, cada um dos gêneros literários do N.T., revela não apenas a história, mas o evento e a pessoa de Jesus.

Refletir acerca do evento Cristo é falar de um acontecimento que parte de Deus e considerar a conexão entre “toda a experiência presente com o evento e a pessoa de Jesus de Nazaré. Jesus rememorado como Cristo é a presença entre nós do próprio eu de Deus”.¹⁶⁶

O evento Cristo também é compreendido na teologia de Tracy como o evento “sempre-já, ainda não”. Esse evento é ainda representador da realidade “sempre-já presente” para a humanidade e, como a realidade “ainda-não” realizada em cada pessoa e na história. Ao reconhecer Jesus como Jesus Cristo, o cristão comprehende a relação entre o evento e a pessoa de Jesus de Nazaré. Esse reconhecimento também leva os cristãos a afirmarem que esse evento é mediado por meio da tradição, da comunidade e da Igreja, que mantém viva a memória de Jesus no evento Jesus Cristo.

O cristianismo fundamenta-se no evento e na pessoa de Jesus Cristo, os quais, além das novas expressões da comunidade que faz mediação do significado dos textos para a tradição, estão codificados normativamente nos textos chamados Escrituras. Na perspectiva cristã, “a Bíblia é a expressão normativa da comunidade de fé em resposta à fonte de autoridade, o evento de Deus em aliança com o povo de Israel e em Jesus Cristo”¹⁶⁷. Os cristãos votam-se às Escrituras para compreender sua própria experiência presente neste evento, um evento que aconteceu, que acontece e que acontecerá.

Três aspectos são fundamentais na cristologia proposta por Tracy: o compromisso e profissão de fé cristã do autor, o método revisionista e o reconhecimento da importância do pluralismo. A partir dessas compreensões, há de se considerar que no centro do cristianismo está a pessoa e o evento Jesus de Nazaré, confessado como o Cristo. Por meio dos diversos gêneros, símbolos, imagens se pode entender a constância dessa confissão, por meio da experiência “da comunidade no Senhor crucificado e ressurreto”¹⁶⁸.

Para que o pluralismo seja uma contribuição, dois critérios de adequação relativa para desenvolver uma cristologia apropriada para o N.T. necessitam ser considerados. O primeiro critério é a concentração na resposta de fé que toma a forma de uma experiência realizada do reconhecimento do evento Cristo.

¹⁶⁶ TRACY, A imaginação analógica, p. 302.

¹⁶⁷ TRACY, A imaginação analógica, p. 319.

¹⁶⁸ TRACY, A imaginação analógica, p. 404.

Em uma resposta de fé autêntica ao evento Cristo, o crente confia em Cristo e, desse modo, no poder último, Deus, cujo poder não é coerção, mas amor. [...] Contudo, a resposta de fé jamais é meramente individualista. O evento chega a nós mediado na e pela comunidade da igreja cristã.¹⁶⁹

O segundo critério envolve a tradição¹⁷⁰ da Igreja e o pluralismo. É a tradição da Igreja que constitui a presente experiência com o evento Cristo mediado que impulsiona a fé nele. A tarefa do intérprete, nesse sentido, é a de entender historicamente essa tradição e seu pluralismo mediante o desenvolvimento de métodos críticos. Essa rememoração do evento Cristo responde a questão sobre o que significa ser cristão, tendo como resposta, “confiar, que, autorizado, dotado, e ordenado pelo evento de Cristo da parte de Deus, eu possa, porque devo, tentar arriscar viver uma vida como aquela que foi revelada nessas narrativas do evangelho”¹⁷¹.

O evento Cristo na teologia de Tracy é o ponto de partida para pensar outras doutrinas cristãs. Uma doutrina cristã central nessa discussão é a Trindade. Apesar de Tracy não ter ainda publicado uma obra sistemática a esse respeito como vem prometendo, há vários textos dele que revelam uma preocupação trinitária. Em suas discussões, é recorrente uma pesquisa sobre a realidade de *Deus Trinitas*.

1.5.3 Reflexões sobre a Trindade

Os modernos interpretaram mal os pensadores cristãos antigos, uma vez que se perdeu a capacidade de relacionar a teoria com a prática, com o modo de vida. No período medieval muitos filósofos e teólogos se mudaram para as universidades, o que trouxe grande benefício para a teologia. Teólogos do século XIII como Tomás de Aquino distinguiu, mas não separou, a teoria e o modo de vida. No século XV, com no nominalismo teológico¹⁷², se acentuou a distância entre a teologia e a espiritualidade.

¹⁶⁹ TRACY, A imaginação analógica, p. 409.

¹⁷⁰ Em relação à tradição, Tracy comenta sobre a “memória da igreja”, que, “inclusa todas as pessoas clássicas: os santos e as testemunhas desse evento, os reformadores, místicos, teólogos, ativistas, profetas, sábios, [...]. A memória da igreja inclui todos os símbolos, imagens, rituais, doutrinas e tradições clássicas que testemunham esse evento e rememoram essa pessoa. Na medida em que aceitamos essa tradição, também aceitamos nossa responsabilidade para com todas aquelas testemunhas clássicas do evento e da memória de Jesus.” TRACY, A imaginação analógica, p. 413, 414.

¹⁷¹ TRACY, A imaginação analógica, p. 418.

¹⁷² O nominalismo teológico foi uma corrente epistemológica, metafísica e teológica da Escolástica tardia, tendo como um de seus principais representantes, Guilherme de Ockham. Para os nominalistas, os conceitos universais não são propriamente conceitos essenciais, mas palavras aplicadas a diversas coisas que são em si absolutamente individuais. Isso traz consigo uma atitude céтика frente à metafísica, que

Nos séculos XV e XVI, nem os humanistas da Renascença, nem os reformadores protestantes suportaram esse estrangulamento da teologia. Os protestantes se apoiavam nas teologias espirituais do século XII. Lutero e Calvino admiravam a teologia de Bernardo de Claraval.¹⁷³ Claraval e outros teólogos do século XII temiam a separação entre teologia e espiritualidade. Ele foi conhecido em sua época como “o grande teólogo do amor”. Aliado a ele, St. Thierry, William de Conches, Alan de Lile, Pedro Abelardo, Heloise de Argenteuil, entre outros, propuseram um modo novo de teologia para o século XII. Essas teologias baseavam-se

numa recuperação humanista da *conversatio* e numa afirmação central da dignidade intelectual e afetiva de uma humanidade construída como em conversação com ambos: a *natura* e Deus. O Renascimento do século XII foi de rica diversidade em formas de teologia: monástica, mística, emergente, escolástica, humanista.¹⁷⁴

Para Tracy, Claraval e St. Thierry¹⁷⁵ elaboraram suas teologias sempre comprometidas com a união entre teologia e espiritualidade. A discussão trinitária que Tracy propõe é a partir do trabalho de St. Thierry. Esse teólogo medieval trabalhou em uma doutrina sobre a Trindade alicerçada na espiritualidade da inter-relação do amor e da razão de uma nova teologia trinitária. Essa doutrina baseava-se em uma experiência do amor divino e era articulada em três estágios da jornada espiritual e intelectual do teólogo¹⁷⁶. Esses estágios podem ser tratados em uma escala, como: do homem animal (primeiro estágio) para o homem racional (segundo estágio) e, assim, para o homem espiritual (terceiro estágio).¹⁷⁷

No primeiro estágio, o amor é guiado pela *ratio fidei* para aprender a ler as Escrituras de maneira meditativa. Nesse momento, aprende-se a amar a Deus porque ele nos amou primeiro (1Jo 4,19). O amor também busca a cura dos impulsos, desejos e

produz uma teologia de puro fato. NOMINALISMO. In: RAHNER Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Diccionário teológico*. Barcelona: Editorial Herder, 1966 p. 482.

¹⁷³TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality: Retrieving William of St. Thierry for Contemporary Theology. In: WOZNIAK Robert J.; MASPERO Giulio. (ed.). *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*. T &T Clark: New York, 2012, p. 387-388. Bernardo de Claraval é Doutor da Igreja. Foi um dos maiores teólogos gauleses do século XII.

¹⁷⁴“On a humanist recovery of *conversatio* and a central affirmation of the intellectual and affective dignity of a humanity construed as in conversation with both *natura* and God. The twelfth century Renaissance was a century of rich diversity in forms of theology: monastic, mystical, emerging Scholastic, humanist.” TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 389-390.

¹⁷⁵ Teólogo, místico e abade em Saint-Thierry. Ele possuía uma grande amizade com Bernardo de Claraval.

¹⁷⁶ TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 391

¹⁷⁷ PAPA BENTO XVI, AUDIÊNCIA GERAL, Quarta-feira, 2 de Dezembro de 2009.

afeições. A alma (mente e vontade) é purificada e transformada gradualmente em uma alma amorosa que se deleita na presença de Deus.¹⁷⁸

No segundo estágio encontra-se a relação entre fé e razão e novas formas de discernimento das realidades espirituais nas Escrituras, na liturgia, na oração, oferecendo ainda novas leituras hermenêuticas e meditativas. O segundo estágio rende-se ao amor. Agora, na *ratio fidei* o intelecto descobre que é dirigido pelo desejo do Bem, o amor autêntico de Deus.

Com isso, a razão progride por meio e exercícios espirituais e se torna mais meditativa. A fé, nesse estágio, funciona por meio do amor e a alma cura sua *imago Dei* danificada, mas não perdida, o que leva a alma a se mover naturalmente através das práticas espirituais. Uma vez que a fé foi transformada pela graça em um amor puro mais próximo a Deus e aos outros, acontece a obediência do amor. Assim a alma não vive mais por dever e ordem, mas somente pelo amor em uma obediência da caridade.¹⁷⁹

No estágio final, da sabedoria contemplativa, há uma harmonização que integra razão e amor na alma. A razão se torna mais especulativa e contemplativa e a *scientia* se rende à *sapientia*. *Sapientia* é o amor da sabedoria que agora pode ser provado. No primeiro estágio o amor é guiado pela *ratio fidei*. No segundo estágio a própria fé se torna amor, e a razão é guiada por um amor purificador. No terceiro estágio a alma entende e experimenta a *imago* e similitude como uma *imago Trinitas*. Então, a alma descobre conscientemente e amorosamente que participa do amor que é Deus. Deus amoroso é a Trindade. Essa nova sabedoria amorosa, fruto da graça santificadora do Espírito, a *Unitas Spiritus*, permite que a alma viva em espírito.¹⁸⁰

Na interpretação de Tracy há na teologia de St. Thierry uma descoberta teológica do amor: “a realidade do amor que é o Deus tri pessoal no Espírito Santo em seu novo dom/graça, para a alma do *Unitas Spiritus*”¹⁸¹. A inovação teológica que Tracy chama a atenção é de que a alma descobre nesta vida a presença do Espírito, e só então o “self” saberá que sua *imago Dei* não é apenas a *imago* construída por uma abertura e capacidade para Deus, mas é algo totalmente inesperado: a alma torna-se *imago Trinitas*.

¹⁷⁸ TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 398, 401-402.

¹⁷⁹ TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 396, 398-399, 402-403.

¹⁸⁰ TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 398-399, 402, 404.

¹⁸¹ “*The reality of the love who is the tri-personal God in the Holy Spirit in its new gift-grace to the soul of unitas Spiritus.*” TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 404.

Tracy inspira-se na teologia do *Unitas Spiritus* e entende que St. Thierry “formulou um caminho teológico e espiritual conectado para esclarecer como a crença mais profunda do N.T. ‘Deus é Amor’ é a primeira maneira cristã de dizer que Deus é um Deus em três Pessoas divinas”¹⁸², o que exige uma teologia trinitária nova, comprometida com a graça do amor divino. Essa nova teologia trinitária é, ao mesmo tempo, especulativa, metódica e sistemática, correlacionada à jornada espiritual.

Na última sessão da *Lettre aux frères du mont-Dieu: (lettre d'or)*¹⁸³ e no *Expose sur le Cantique des Cantiques*¹⁸⁴, St. Thierry apresenta uma teologia da experiência do amor como uma experiência do Espírito, além de uma teologia fundamentada no viver em Espírito. No tratado *Le miroir de la foi*¹⁸⁵, ele apresenta os contornos de uma teologia e espiritualidade do amor no Espírito. No tratado *A enigma fidei*¹⁸⁶, ele articulou uma teologia trinitária como expressão teológica necessária da espiritualidade do amor no Espírito.

Esses textos mostram que não pode haver separação entre teologia e espiritualidade. Segundo Tracy somente o teólogo que é espiritual poderá ajudar a comunidade cristã começar a compreender que Deus é amor e que Deus é Trino.¹⁸⁷ Assim, a alma pela graça da *Unitas Spiritus* “experimenta sua participação na união amorosa do eu interior da Trindade. Na Trindade, o Espírito Santo é a unidade-harmonia-comunhão do Pai e do Filho”¹⁸⁸.

Na tentativa ousada de St. Thierry, o contato com o verbo encarnado (primeiro estágio) torna-se cada vez mais purificador, interior e meditativo (segundo estágio), até que essa vida de união com Deus se expanda, tornando-se uma participação do amor trinitário de Deus. “Na Trindade, o Espírito é a unidade do amor”¹⁸⁹.

¹⁸² “Formulated a linked theological and spiritual way to clarify how the New Testament deepest belief ‘God is Love’ is the first Christian way of saying God is One God in three divine Persons”. TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 390.

¹⁸³ SAINT-THIERRY, Guillaume de. *Lettre aux frères du mont-Dieu: (lettre d'or)*. Paris: Cerf, 975. (SC, 223).

¹⁸⁴ SAINT-THIERRY, Guillaume de. *Expose sur le Cantique des Cantiques*. Paris: Cerf, 1962. (SC, 82).

¹⁸⁵ SAINT-THIERRY, Guillaume de. *Le miroir de la foi*. Paris: Cerf, 1982. (SC, 301).

¹⁸⁶ MIGNE, J.-P. (Org.). *Patrologiae cursus completus. Séries Latina*. Paris: Garnier Fratres, 1902, p. 397-440, v.180. (Segundo a citação de Tracy, o texto encontra-se em PL 180:397-440).

¹⁸⁷ TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 405.

¹⁸⁸ “Experiences its participation in the loving union of the Trinity’s own inner self. In the Trinity the Holy Spirit is the unity-harmony-communion of the Father and the Son.” TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 405.

¹⁸⁹ TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 406.

Na conversação de Tracy com a teologia de St. Thierry percebe-se que a teologia trinitária aprimora e enriquece a compreensão do mistério de Deus. Mesmo com o maior nome catafático para Deus, “Deus é amor”, a teologia permanece apofática.

Tracy também faz uma crítica a St. Thierry. A jornada para a espiritualidade e para a experiência da *Unitas Spiritus* é, na maioria das vezes, dirigida apenas aos monges. Especialmente em seu texto mais lido, *Lettre aux frères du mont-Dieu: (lettre d'or)*, a lição que St. Thierry deixa é a de que os “esforços teóricos de um teólogo na teologia trinitária devem ser informados pela prática espiritual, seja essa prática incipiente ou como a de Willian, explícita, direta e metódica (os três estágios harmonizando fé, amor e razão)”¹⁹⁰.

Distintamente de St. Thierry, Tracy afirma que não é um místico, mas isso não o impede de ler teologias místicas. O que fica de desafio para os teólogos é a necessidade de ler, meditar e interpretar os místicos clássicos. Contudo isso também exige que o teólogo leve a sério sua vida espiritual não separando teologia e espiritualidade. O problema que Tracy levanta é que a maioria dos teólogos além de “não místicos” são “não poetas”. A reflexão mística e a poesia, na opinião do autor, merecem um lugar especial no labor teológico.

Na cultura pós-moderna muitos teólogos e filósofos tornaram-se mais abertos à poesia e aos modos religiosos e proféticos de pensar. Pensadores como Derrida, Deleuze, Lévinas e Balthasar permitiram que a arte e a poesia os desafiassem para oferecer-lhes novas interpretações, novas leituras, e não apenas sentimentos, como os modernos fizeram. Ao meditar na teologia Trinitária de St. Thierry, comenta Tracy,

o desejo próprio do leitor se estende (*epektasis*) enquanto o seu entendimento se aprofunda catafaticamente (o amor é o nome mais elevado de Deus) e apofaticamente (o mistério da Trindade foi enriquecido com o entendimento teológico para se tornar ainda mais ricamente apofático).¹⁹¹

¹⁹⁰ “A theologian’s theoretical efforts in Trinitarian theology should be informed by spiritual practice whether that practice be inchoate or, like Willian’s, explicit, direct and methodical (the three stages harmonizing faith, love and reason).” TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 416.

¹⁹¹ “The reader’s own desire stretches (*epektasis*) while the reader’s understanding is deepened both cataphatically (Love is God’s highest name) and apophatically (the mystery of the Trinity has been enriched theological understanding to become even more richly apophatic).” TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 410

O texto *Trinitarian Theology and Spirituality* desafia a teologia a assumir alguns desafios, entre eles, a união entre teologia e espiritualidade, filosofia e modo de vida como uma guinada para o aspecto místico; o reconhecimento de novas formas de pensar a teologia como a *Unitas Spiritus*; as apropriações que a pós-modernidade tem feito da mística e da poética, apresentando-as como uma esperança por acolher o “outro” e não o “self”; a importância da espiritualidade na vida do teólogo uma vez que fazer teologia não é uma tarefa apenas racional, mas também espiritual; a necessidade de pensar Deus como amor, mesmo um amor apofático e incompreensível; e, por fim, a necessidade da teologia sistemática estabelecer-se por meio das formas mística, profética e trinitária.

1.6 A imaginação analógica e a conversação

A linguagem analógica foi criação de Aristóteles ao procurar uma linguagem unívoca (o que é igual) e equívoca (o que é diferente). Uma autêntica linguagem analógica pretende articular diferenças reais como genuinamente diferentes, mas, às vezes, similares ao que já se conhece.¹⁹² No uso de imaginação analógica o diferente pode ser pensado como possível e a semelhança pode ser compreendida como “semelhança-na-diferença”, isto é, analogia. A analogia é compreendida por Tracy como

uma linguagem das relações ordenadas, que articulam a similaridades na diferença. Um dos principais objetivos de todas as linguagens propriamente analógicas é a produção de alguma ordem, em caso extremo, de alguma harmonia entre os diversos análogos, as similaridades nas diferenças, que constituem o todo da realidade. A ordem é desenvolvida pela explicação das relações análogas entre várias realidades (eu, outros, mundo, Deus), pelo esclarecimento da relação de cada uma com o análogo precípicio.¹⁹³

Por imaginação analógica entende-se a visão de que a realidade é confiável; há motivos para a esperança; a realidade é benigna e uma amostra de “extraordinária resiliência” como capacidade de resistir em situações limite e de sobrepor-se a elas.¹⁹⁴ Em uma entrevista concedida à *IHU on-line* no ano de 2006, Tracy informa sobre como surgiu sua concepção de imaginação analógica:

¹⁹² TRACY, Pluralidad y ambigüedad, p. 142, 146.

¹⁹³ TRACY, A imaginação analógica, p. 518.

¹⁹⁴ RODRÍGUEZ. Conversando com Qoylluritt, p. 182.

[...] eu estava trabalhando em teoria hermenêutica, em parte como resultado de conversas com Gadamer e lecionando com Paul Ricoeur na Universidade de Chicago. Eu estava convencido de que a teologia precisava de se voltar para a hermenêutica. A minha própria maneira de me voltar a ela eu chamei de “imaginação analógica”, principalmente em homenagem às tradições hermenêutica e analógica na teologia católica por meio dos séculos.¹⁹⁵

Em outro artigo, *Defending public character of theology*, o autor afirma: “a fim de continuar uma verdadeira afirmação do pluralismo, apesar das profundas realidades negativas na confusão fervilhante e florescente desse momento pluralista, voltei-me para uma estratégia que chamo de ‘imaginação analógica’”¹⁹⁶. Dessa forma, uma imaginação analógica constitui-se em uma estratégia e convicção teológica adequada para propor o diálogo com os clássicos religiosos.

Em *Pluralidad y ambigüedad* Tracy propõe a imaginação analógica como uma estratégia para a conversação. Ele escreve:

uma imaginação analógica sugere uma vontade de entrar na conversação, este lugar inquietante em que alguém está disposto a arriscar toda sua autocompreensão atual ao levar a sério as posições do outro que reclama para si serem reconhecidas como autênticas e verdadeiras.¹⁹⁷

A conversação não é um enfrentamento nem um debate e nem um exame. É um diálogo. Conversação refere-se à interação entre dois ou mais indivíduos. Não há nada violento ou imposto a essa discussão. Quando não se permite perguntar, a conversação é impossível. “Se conversamos com outra pessoa podemos também conversar com textos. Se lemos bem, estamos conversando com o texto. Nenhum ser humano é simplesmente um receptor passivo dos textos. Perguntamos, questionamos e conversamos”¹⁹⁸.

A imaginação analógica propõe uma vontade de entrar na conversa, participar do diálogo. Então, se a pluralidade religiosa deve ser respeitada, não se pode ignorar a

¹⁹⁵ TRACY, David. A imaginação analógica da teologia cristã: entrevista com David Tracy. In: NEUTZLING, Inácio (ed.). *Cadernos IHU em formação*. Ano 2, n. 8, 2006. São Leopoldo: UNISINOS, 2006, p. 90.

¹⁹⁶ “In order to continue a genuine affirmation of pluralism despite the profound negative realities in the buzzing, blooming confusion of this pluralistic moment, I have turned to a strategy I name ‘the analogical imagination’”. TRACY, Defending the public character of theology, p. 10.

¹⁹⁷ “Una imaginación analógica sugiere una voluntad de entrar en la conversación, ese lugar inquietante en el que uno está dispuesto a arriesgar toda su autocompreensión actual al tomar en serio las posiciones del otro que reclaman para sí ser reconocidas como auténticas y verdaderas.” TRACY, Pluralidad y ambigüedad, p. 142.

¹⁹⁸ “Conversamos con otra persona. Podemos también conversar con textos. Si leemos bien estamos conversando con el texto. Ningún ser humano es simplemente um receptor passivo de los textos. Preguntamos, cuestionamos, conversamos.” TRACY, Pluralidad y ambigüedad, p. 38.

manifestação de outros grandes caminhos religiosos, entre esses, o hinduísmo, o judaísmo e o budismo. Do mesmo modo os teólogos deveriam se abrir a uma hermenêutica capaz de interpretar os eventos religiosos, utilizar de métodos interdisciplinares e começar uma conversação crítica com os textos e símbolos religiosos clássicos e a qualquer teoria crítica que ajude a detectar as possíveis distorções dos próprios clássicos religiosos.¹⁹⁹

No uso da imaginação analógica para a conversação, Tracy percebe a necessidade da teologia abrir-se para um diálogo que seja racional, mas que também tenha sensibilidade e hospitalidade hermenêutica, em que os participantes desse diálogo possam conversar. Aliás, entrar em interação com os textos clássicos é conversar com a diferença e com a alteridade.

Desse modo, compreender é interpretar e interpretar é conversar. “Conversar com qualquer texto clássico é encontrar-se imerso em toda uma série de perguntas e respostas próprias de uma mente livre”²⁰⁰. A união de um modelo revisado da imaginação analógica a um modelo conversacional de interpretação apresenta-se como uma esperança para a teologia.²⁰¹

Do ponto de vista hermenêutico, os clássicos são textos que possuem uma “permanência” e um “excesso” de sentido. Por isso, resistem a uma interpretação definitiva. Nenhum texto clássico, nenhuma tradição ou intérprete são inocentes. Interagir com textos clássicos é conversar com a “alteridade” e com a “diferença”²⁰². Isso ressalta o papel da imaginação analógica para a conversação: promover um diálogo a partir das semelhanças-nas-diferenças. É também uma marca da teologia pós-moderna de Tracy a qual considera o “outro”, criticando dessa maneira, a subjetividade do “self” moderno.

A interpretação teológica é uma maneira de tornar possível uma autêntica conversação com os clássicos religiosos, que em termos mais técnicos pode ser formulado como “um modelo de relações mutuamente críticas entre as interpretações da

¹⁹⁹ TRACY, Pluralidad y ambigüedad, p. 148.

²⁰⁰ “Conversar con cualquier texto clásico es encontrarse inmerso en toda una serie de preguntas y respuestas propias de una mente libre.” TRACY, Pluralidad y ambigüedad, p. 38.

²⁰¹ TAYLOR Mark Kline; MCFAGUE Sallie; STOUT Jeffrey; WELCH Sharon D; TRACY David. REVIEW SYMPOSIUM. Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope. New York, Harper & Row, 1987. 148. *Theology Today, Princeton Theological Seminary*, 1988, n. 44, p. 515.

²⁰² TRACY, Pluralidad y ambigüedad, p. 40.

tradição de um lado e a situação do outro, referindo-se às três subdisciplinas da teologia fundamental, teologia sistemática e teologia prática”²⁰³.

Ainda na proposta de Tracy, as religiões oferecem resistências e esperanças por meio do diálogo. Os teólogos, como intérpretes dos clássicos da religião, podem fazer com que o exercício da ética, da alteridade, da equidade e da justiça torne as pessoas mais acolhedoras, e com isso, o poder do diálogo envolverá todos aqueles que foram deixados pelo projeto da modernidade. Nesse sentido, a pluralidade na religião é mais que uma mera tolerância. Ela requer uma imaginação analógica. Como insiste Tracy, “a conversação entre as religiões não é só possível, mas necessária no momento presente”²⁰⁴.

Para interpretar um clássico religioso é necessário colocar em questão o que pode ser considerado como “possível” e iniciar os questionamentos por meio de uma hermenêutica da crítica, da recuperação e da suspeita, voltando-se também para a alteridade.²⁰⁵ A hermenêutica da crítica é “uma pretensão de encontrar erros conscientes e eliminá-los seja por argumentos ou evidências”. Um exemplo são os papéis impróprios de Constantino no Concílio de Nicéia.²⁰⁶

A hermenêutica da suspeita é mais complexa, pois não é uma discussão sobre os possíveis erros conscientes presentes em alguma expressão da ortodoxia. Uma suspeita revela por outro lado, a crença a ser provada de que alguma distorção está embutida em certas expressões históricas da ortodoxia.

Entre essas distorções destacam-se distorções inconscientes como as questões de gênero, de raça, de classe, do elitismo, do eurocentrismo, do antisemitismo, da islamofobia, do colonialismo, etc. Dentre as distorções conscientes têm-se o papel marginal das mulheres em todas as decisões conciliares na ortodoxia e o patriarcado existente na cultura, na religião, nas *psiques* católica e em quase todas as culturas, religiões e *psique* tradicionais.²⁰⁷

²⁰³ “Un modelo de relaciones mutuamente críticas entre las interpretaciones de la tradición por una parte y de la situación por otra, referido a las tres subdisciplinas de teología fundamental, teología sistemática y teología práctica.” TRACY, Pluralidad y ambigüedad, p. 130.

²⁰⁴ “La conversación entre las religiones no sólo es posible, sino necesaria en el momento presente.” TRACY, Pluralidad y ambigüedad, p. 140.

²⁰⁵ TRACY, Pluralidad y ambigüedad, p. 130; TRACY, God, dialogue and solidarity.

²⁰⁶ Trata-se de uma reabilitação de Ário uma vez que suas doutrinas haviam sido rejeitadas. LENZENWEGER; STOCKMEIER; BAUER; *et al.* História da Igreja Católica, p. 62-65.

²⁰⁷ TRACY, David. Ortodoxia cristã hoje: uma hermenêutica da ortodoxia. *Concilium*. 335, ano 2014/2. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 76.

A recuperação e a suspeita são colocadas por Tracy como tarefas para teologia em “recuperar constantemente, a visão cristã mais fundamental do amor ilimitado de Deus manifestado na vida, mensagem, cruz, ressurreição e esperança escatológica de uma salvação universal em Jesus Cristo”²⁰⁸.

Propor uma recuperação da suspeita voltada para a alteridade exige uma *práxis* da solidariedade, reflexões que o próprio Tracy relatou precisar “escutar melhor” e “olhar” para uma nova prática hermenêutica atualizada que se tornará teologia viva, melhor representada pela opção místico-profética.²⁰⁹

A imaginação analógica e a conversação revelam uma convicção teológica e uma estratégia hermenêutica para compreender a tradição cristã e assim, propor um diálogo da tradição cristã para com outras tradições religiosas. Essa leitura do autor dá pistas de como Deus pode ser pensado na pós-modernidade.

1.7 O retorno de Deus na teologia contemporânea

O retorno de Deus na teologia contemporânea é um “retorno estranho”, pois não é mais percebido por qualquer “ismos consoladores” (teísmo, deísmo, panteísmo, panenteísmo, ateísmo, agnosticismo, etc.).²¹⁰

Cabe ressaltar aqui a impressão de Tracy sobre a teologia do processo. Esse tema foi trabalhado especialmente em *Blessed rage for order*. Não é objetivo da tese aprofundar nesse assunto, mas é necessário uma breve alusão a ela para melhor compreensão do que Tracy chama de panenteísmo.

Para o autor, os teólogos do processo procuram recolocar em questão o teísmo clássico para que o cristão possa, ao mesmo tempo, “dizer e significar ‘Deus é amor’ segundo uma nova conceituação racional do processo, que permite afirmar que Deus, e somente Deus, afeta e é afetado por toda a realidade”²¹¹.

Nessa concepção, Deus é colocado como um ser perfeito que se ultrapassa, mas não pode ser ultrapassado pelos outros. Deus é um Deus do processo. A principal pretensão deste tipo de teologia é que uma compreensão panenteísta e dipolar de Deus é mais adaptada que os conceitos clássicos teístas que negam ou são incapazes de afirmar

²⁰⁸ TRACY, Ortodoxia cristã hoje, p. 77.

²⁰⁹ TRACY, God, dialogue and solidarity, p. 26-27.

²¹⁰ TRACY, A volta de Deus na teologia, p. 57.

²¹¹ “Dire et signifier ‘Dieu est amour’ selon une nouvelle conceptualisation relationnelle du process que permet d'affirmer que Dieu, et Lui seul, affecte et est affecté par toute réalité.” TRACY, L’herméneutique de la désignation de Dieu p. 54.

de maneira corrente, que Deus, enquanto Deus, modifique toda a realidade ou seja modificado por ela²¹².

Em *A imaginação analógica* ele escreveu:

A minha opção é basicamente pela tradição da teologia do processo, mas espero que não sem um tratamento mais adequado de algumas das sutilezas e complexidades da posição tomista [...]. Continuo acreditando (como em *Blessed rage for order*) que as teologias do processo necessitam desenvolver-se e serem corrigidas pelo aspecto simbólico da tradição e necessitam igualmente um senso profundo para o negativo nos seus desenvolvimentos da linguagem analógica. Todavia, eu continuo convencido da maior adequação básica da tradição do processo para interpretar a compreensão cristã central de que Deus é amor [...].²¹³

Para Tracy, essa ideia de um Deus afetado pelo sofrimento humano é encontrada em numerosas teologias proféticas, nas teologias políticas e na teologia da libertação. Contudo, a teologia do processo possui uma força e uma fraqueza.

A força é afirmar a realidade relacional intrínseca de Deus, até que não se possa mais (como Hegel e Schleiermacher) tomar como única opção o teísmo, o ateísmo ou o panenteísmo clássicos, mas que se adote um panenteísmo como opção filosófica e teológica que se mostra mais fiel ao caráter radicalmente relacional da realidade divina.

A fraqueza da teologia do processo é a hesitação em atravessar as marcas trinitárias e da cruz.²¹⁴ As interpretações antimodernas e pós-modernas sobre Deus são mais fortes que as da teologia do processo. Um exemplo disso é o pensamento de Hegel sobre Deus e as teologias de Barth e Balthasar.

Criticando os “ismos”, Tracy assume que Deus é nomeado por meio de outras formas que consideram a condição pós-moderna enfatizando as dimensões apofática e mística. O autor escreveu em 1981 no artigo *Defending the public character of theology* que “os símbolos cristãos que falam das realidades da negação: a cruz, o apocalíptico, o pecado, o demoníaco, o radicalmente incompreensível, o Deus oculto e revelado, acenam para mim hoje mais do que nunca antes”.²¹⁵

²¹² TRACY, L’herméneutique de la désignation de Dieu, p. 54.

²¹³ TRACY, A imaginação analógica, p. 520.

²¹⁴ TRACY, L’herméneutique de la désignation de Dieu, p. 56, 57.

²¹⁵ “The Christian symbols that speak to those realities of negation- cross, apocalyptic, sin, the demonic, the radically incomprehensible, the hidden and revealed God-strike home to me today far more than they ever did before”. TRACY, David. Literary Theory and Return of the Forms for Naming and Thinking God in Theology, The *Journal of Religion*, v. 74, n. 3, jul. 1994, p. 305.

Em uma entrevista concedida a Lois Malcolm em 2002, Tracy afirma que sua mudança de foco na pesquisa teológica desloca-se para abordagens místicas e proféticas e por isso, Deus pode ser pensado como incomprensível, discussão que vem da tradição mística, especialmente no Pseudo-Dionísio; e como escondido, discussão baseada na teologia da cruz de Lutero.²¹⁶ Para ampliar a maneira de falar de Deus para a condição de pós-modernidade, o autor propôs uma teoria dos fragmentos aplicada à teologia.

1.7.1 A teoria dos fragmentos

Baseado no filósofo e escritor Novalis²¹⁷, o fragmento é uma parte mais ampla da discussão literária, filosófica e, para Tracy, também teológica. Os fragmentos têm por objetivo repensar as famosas separações da modernidade: razão e paixão, teoria e prática, forma e conteúdo. Pensando uma teoria dos fragmentos aplicada à teologia, Tracy propõe superar a divisão entre teoria e prática, reunindo teologia e espiritualidade. As teologias políticas, da libertação e feministas são exemplos de como isso pode acontecer.²¹⁸

A ideia central de Tracy é que o fragmento não permite uma abordagem totalizante. Pensadores do romantismo como Novalis defendia que qualquer forma que tenda à totalidade, necessita de fragmentação. Esses fragmentos foram criados para manifestar as centelhas do divino. Kant chamou essas centelhas de “intuições do divino”; James Joyce, de “epifanias”, Virgínia Woolf, de “momentos lúcidos”, Thomas Stearns Eliot, de “momentos inesperados”. A forma do fragmento era utilizada para romper a totalidade do Iluminismo e ver o infinito por meio dessas centelhas fragmentárias, ver aquilo que não poderia fechar. Pode-se pensar acerca das formas fragmentárias, “qualquer coisa fora do sistema”, e isso implica, muitas vezes, “plasmar um gênero após outro”.²¹⁹

²¹⁶ MALCOLM, Lois. An interview with David Tracy.

²¹⁷ Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (1772-1801), mais conhecido pelo pseudônimo Novalis, foi um dos mais importantes representantes do primeiro romantismo alemão de finais do século XVIII e o criador da flor azul, um dos símbolos mais duráveis do movimento romântico.

²¹⁸ TRACY, Forma e fragmento, p. 229.

²¹⁹ TRACY, Forma e fragmento, p. 228-229, 231, 234.

Antes de propor uma teoria dos fragmentos aplicada à teologia, em *A imaginação analógica*, Tracy enfatizou as distinções entre as formas religiosas da manifestação e da proclamação. A intensificação dessas formas foi, pensar a forma religiosa como “mística” e “profética”.²²⁰

A contribuição que Tracy por meio da teoria dos fragmentos é a reaproximação das tradições católicas, ortodoxas e protestantes. Pensar por meio de uma teoria dos fragmentos implica assumir posições que são radicalmente apofáticas como aquelas do Pseudo-Dionísio, João Escoto Erígena e Mestre Eckhart. O conhecimento finito para compreender o Deus infinito não é interpretado da mesma forma que nos existencialistas. Na compreensão apofática de Deus há um apelo autêntico a *Noite escura da alma* (de João da Cruz) e do existencialismo moderno em busca solitária e profundamente perturbada.²²¹

Tracy explica que a pós-modernidade “tende a suspeitar de quase todos os argumentos tradicionais modernos sobre a existência e natureza de Deus; das tentativas de encaixar a realidade de Deus num horizonte moderno de inteligibilidade e dos famosos ‘ismos’ para Deus”²²². Assim, Deus entra na história pós-moderna não como um “ismo” consolador, mas como uma esperança-além-da-esperança, pois

Deus revela a divindade no ocultamento: na cruz e na negatividade, sobretudo no sofrimento de todos aqueles outros que a grande narrativa da modernidade marginalizou como não pessoas, não acontecimento, não memória e não história.²²³

De tal modo, “o Deus de Jó fala novamente” não por meio do “eu duvido”, mas mediante a experiência e memória do sofrimento dos ignorados e marginalizados pela modernidade. Deus também é percebido na categoria da história e na categoria da linguagem. Nessas categorias, a ênfase joanina de que Deus é amor (1Jo 4,8.16) retoma as chaves clássicas do amor e inteligência, mostrando a relação da realidade divina com a mente moderna. O amor entra na pós-modernidade como transgressão, depois como excesso, e finalmente como excesso transgressivo do puro Bem.²²⁴

²²⁰ TRACY, God, dialogue and solidarity.

²²¹ TRACY, David. *L'herméneutique de la désignation de Dieu: Hommage à Claude Geffré*. In: JOSSUA, Jean-Pierre; SÉD, Nicolas-Jean. *Interpréter: Mélanges offerts à Claude Geffré*. Les Éditions Du Cerf: Paris, 1992, p. 64.

²²² TRACY, A volta de Deus na teologia, p. 57.

²²³ TRACY, A volta de Deus na teologia, p. 58.

²²⁴ TRACY, A volta de Deus na teologia, p. 59, 60.

Nesse sentido, há uma inovação no trabalho teológico de Tracy. Ele desenvolve uma teoria dos fragmentos como uma forma mais adequada para falar de Deus. Nessa inovação, além de dar um enfoque na alteridade, as experiências religiosas que envolviam a manifestação e a proclamação são intensificadas; o diálogo é colocado em um lugar central; as formas místicas e proféticas também são intensificadas; é acrescentado à teologia uma reflexão mais ampla sobre a segunda vinda (como um aspecto apocalíptico) e o papel do teólogo sistemático também intensifica-se em pensar um diálogo de proporções interculturais e inter-religiosos.

Para que a teologia possa falar de Deus de maneira mais ampla à condição de pluralismo e de pós-modernidade, Tracy constrói uma reflexão teológica fundada na reconstrução de duas formas teológicas esquecidas pela pós-modernidade: a forma mística-meditativa e a forma profética-apocalíptica,

1.7.1.1 A forma mística-meditativa

A forma mística baseia-se na tradição joanina que apresenta Deus como amor (1 Jo 4,8.16). As tradições clássicas da mística cristã a exemplo da mística trinitária, a mística do amor e a apofática, buscarão na tradição joanina uma reflexão para compreender a realidade de Deus, que se revela na realidade do *Logos*.²²⁵

Tracy considera a mística uma dimensão adjetival da vida e da cultura em que o adjetivo “místico” (em inglês “*mystical*”), tornou-se um substantivo moderno “o místico”, (em inglês, “*mystic*”). Este substantivo foi usado para designar o imenso grupo dos excluídos do projeto moderno. Toda a realidade deve ser disciplinada pelo pensamento moderno, inclusive a realidade de Deus e da religião.²²⁶

De fato, a própria palavra “mística”, como Michel de Certeau argumenta, foi uma vez, um adjetivo familiar e honrado, mas tornou-se uma palavra dispensável no moderno e centralizador século XVII. Um “místico” estava fora do centro - estranho, bizarro, enervante para a maioria.²²⁷

²²⁵ TRACY, O Deus da história e o Deus da psicologia. *Concilium*, n. 249, v.5. Rio de Janeiro: Vozes, 1993, p. 129.

²²⁶ TRACY, A volta de Deus na teologia, p. 55.

²²⁷ “Indeed, the very word ‘mystical’, as Michel de Certeau argues, was once a familiar and honored adjective but became in the modern, centralizing seventeenth century a dismissive noun. A ‘mystic’ was outside the center--strange, bizarre, unnerving to the majority. TRACY, David. Trinitarian Theology and Spirituality, p. 414.

Em *Plurality and ambiguity*, Tracy alinha à forma mística e profética a um aspecto político²²⁸. Mais do que propor uma definição do que seja místico-político, Tracy quer desmascarar o elitismo de boa parte do discurso teológico acadêmico que resiste em escutar as interpretações bíblicas libertadoras dos pobres. Na Bíblia, os oprimidos são aqueles que escutam com maior abertura a voz dos profetas, o que também não significa que isso seja um privilégio exclusivo para os pobres, mas sem dúvida, eles, os pobres, têm o olhar de Deus sobre si.²²⁹

O teólogo jesuíta Luiz Herrera Rodríguez aproxima a compreensão mística-profética de Tracy dos trabalhos de Gutiérrez, fazendo as seguintes considerações: é uma nova reflexão (místico-política) que possui por matriz a exigência espiritual e uma atividade transformadora orientada para a criação de uma sociedade livre e justa, é uma *práxis* libertadora e também política, uma *práxis* do amor, enraizada no amor gratuito do Pai, isso gera um compromisso com uma experiência espiritual autêntica, por fim, faz-nos encontrar com o “outro”.²³⁰

Quando a tradição de sabedoria é intensificada, ela se torna mística (e apofática), uma vez que busca a união com Deus, passando dos conceitos para uma experiência com Deus na “treva divina” (como dito na *Teologia Mística* do Pseudo-Dionísio ou na mística das trevas de Gregório de Nissa) experiência que está além dos conceitos para designar a Deus.

Nessa experiência mística/apofática, Deus é percebido em sua incompREENSIBILIDADE. O pensamento pós-moderno move-se juntamente com a teologia do Pseudo-Dionísio por causa da linguagem excessiva em relação a todos os nomes para designar Deus, sejam eles positivos (catafáticos) ou negativos (apofáticos). Isso porque se fala o nome de Deus, nessa experiência, por meio do louvor, do hino, da oração, da contemplação. Entre os nomes positivos e negativos usados para nomear Deus, há no Pseudo-Dionísio uma linguagem fragmentada, presente também na união mística como o Deus incompRENSÍVEL.²³¹ Portanto, é relevante pensar conjuntamente o binômio místico-meditativo, em relação à compreensão de Deus como incompRENSÍVEL.

²²⁸ Em uma nota de rodapé do artigo *Dar nome ao presente*, ele explica sobre o místico-profético: “Muitos fascículos de *Concilium*, após este fascículo pioneiro de 1974, podem ser interpretados como desenvolvendo essa opção místico-política (ou como eu prefiro, místico-profética). TRACY, *Dar nome ao presente*, p. 87.

²²⁹ RODRÍGUEZ. Conversando com Qoylluritt, p. 164-165.

²³⁰ Para Gutiérrez, a noção de mística aparece como algo vinculado à experiência espiritual como o centro de uma *práxis* libertadora, que é uma prática política com os pobres. RODRÍGUEZ. Conversando con Qoylluritt, p. 165.

²³¹ MALCOLM, Lois. An interview with David Tracy.

A forma bíblica meditativa ou de sabedoria, diferente do núcleo profético, possui centros mais históricos e éticos da Bíblia para refletir as relações do ser humano com o *cosmos* e o enfrentamento de situações limite (como a morte, a culpa, a ansiedade, o desespero, a alegria, a paz, a esperança) que a humanidade experimenta. Essa forma meditativa é encontrada em Jó e Lamentações, pois são textos que tratam de como se é capaz de enfrentar a tragédia na existência humana. No Evangelho de João encontra-se também a forma meditativa no amor e na Paixão de Cristo na Cruz.

Na forma meditativa promove-se também a ética com um caráter hermenêutico dialogal da realidade baseada na sabedoria, vinculadas à estética, que se unirão para constituírem alguma forma de ética profética.

Quando a forma meditativa é intensificada, torna-se transgressão, excesso. Aí, o amor torna-se, além de relação, excesso e transgressão, como nos escritos de Georges Bataille e no caso específico do segundo capítulo desta tese, de Weil.

Por isso, Tracy reconhece que a mística cristã apofática torna-se uma opção para o pensamento contemporâneo.²³²

1.7.1.2. A forma profética-apocalíptica

A forma profética remonta às tradições bíblicas. O profeta não fala porque ele deseja, mas porque Deus deseja. O profeta fala em nome do outro: o próximo, o pobre, o oprimido, o marginalizado. Jesus é o profeta escatológico que anuncia o Outro por causa de todos os outros.

Por isso, toda teologia cristã seria mantém a forma profética. Consequentemente, o núcleo profético move-se em duas direções. A primeira mais generalizadora, é o núcleo religioso visto a partir da ética. O outro, o próximo bíblico, é aquele que “nenhuma totalidade ontológica pode controlar”, pois o imperativo ético “não me mate” interrompe a tentação dos modos totalizantes.²³³ A segunda direção possibilita a ética teológica cristã pós-moderna compreendida pelas teologias políticas, feministas e da libertação. Porém, no centro profético está também a apocalíptica.

²³² TRACY, Theology and the many faces of postmodernity, p. 113-114.

²³³ TRACY, Theology and the many faces of postmodernity, p. 112.

Tracy escreve: “quando a profecia falha, o apocalíptico assume o controle”²³⁴.

Essas teologias proféticas, na verdade apocalípticas, encontram a revelação da realidade de Deus na voz do próprio sofrimento de Deus nos oprimidos de toda história. Essas novas teologias também se formularam não apenas pelo desejo (como quase toda a pós-modernidade Ocidental), mas pela ação e modo de pensamento não-eurocêntrico.²³⁵

Quando a tradição profética é intensificada, ela torna-se apocalíptica. Ao tratar do profético, Tracy também trata do apocalíptico. É prudente pensar o profético-apocalíptico em relação a Deus como oculto/escondido. Essa compreensão tem suas raízes na escatologia das Escrituras judaicas e também refletidas no N.T., na qual se espera um reinado de Deus na terra que só pode ser estabelecido com a irrupção divina na ordem atual que derruba os males.

Teologicamente, Tracy também se inspira nos escritos de Lutero, que desenvolveu um sentido profundo da cruz entendendo Deus por meio da fraqueza e como quem está além da palavra e da cruz. A teologia de Lutero é um convite para voltar-se ao outro, Deus, “fugindo para a cruz” e ao mesmo, tempo voltar-se para o próximo. Em Lutero, o outro tem um lugar primordial.²³⁶

Nas teologias políticas de Moltmann e Metz; na teologia da libertação e na teologia da história universal de Pannenberg, o apocaliptismo aparece como um gênero central que apresenta protestos proféticos e um senso de justiça.²³⁷

Pode-se incluir aqui os estudos de Mendoza-Álvares sobre a imaginação escatológica, que também possui o intento de usar da apocalíptica para questionar as metanarrativas²³⁸.

As teologias proféticas trouxeram ainda reflexões sobre a realidade de Deus, como por exemplo, uma religião “mais popular”, do “povo” e são o desejo de compreender a realidade de Deus em temas relacionais, político-éticos-proféticos.

²³⁴ “When prophecy fails, apocalyptic takes over.” TRACY, Theology and the many faces of postmodernity, p. 113.

²³⁵ “These prophetic, indeed apocalyptic, theologies find the revelation of God's reality in the voice of God's own suffering in the oppressed of all history. These new theologies have also become, not merely by desire (as does nearly all Western post-modernity), but by action and mode of thought non-Eurocentric”. TRACY, David. Rethinking God's reality in post-modern theologies. Cross Currents. Spring-Summer, 2000. Disponível em < <http://www.freepatentsonline.com/article/Cross-Currents/63300926.html>>. Acessado em Dezembro de 2018.

²³⁶ MALCOLM, Lois. An interview with David Tracy.

²³⁷ TRACY, A imaginação analógica, p. 346.

²³⁸ MENDOZA-ÁLVAREZ, O Deus escondido da pós-modernidade, p. 297-298.

Essas formulações da nomeação de Deus na teologia pós-moderna “não podem se situar unicamente na trajetória mística ou profética”. Elas devem também ser situadas na alteridade e na diferença, “para as quais Deus se manifesta ao novo “*soi*” (*ser, self*) de Deus, dotado de um poder que perturba e torna outro, recordando-se das narrativas bíblicas do Êxodo, dos profetas clássicos, assim como da tragédia grega”²³⁹.

Além disso, as teologias proféticas encontram a revelação da realidade de Deus como relacional presente na história da cruz, do sofrimento, do conflito e dos oprimidos da história. Essas teologias, recuperadas pela pós-modernidade,

entendem a voz de Deus por meio dos marginalizados típicos de nossa cultura: místicos, histéricos, loucos, artistas de vanguarda e dissidentes de toda sorte. Assim, as teologias proféticas pós-modernas trouxeram não somente uma prática político-ética, mas a realidade mesma de Deus na revelação de um Deus escondido, vulnerável e fraco, sobre a cruz do passado e do presente: é a voz de Deus expressa pelos oprimidos e marginalizados.²⁴⁰

Essas reflexões levam Tracy a integrar as formas mística-meditativa e profético-apocalípticas como “místico-proféticas”. Em *Dialogue with the other* (1990) ele explora aspectos do diálogo interreligioso. Entre esses aspectos, destacam-se: o impacto do diálogo interreligioso e a tendência das tradições religiosas particulares para incorporarem trajetórias místico-proféticas (a exemplo dos diálogos de Tracy com o judaísmo, budismo, tradições arcaicas e com a antiga religião grega), que têm ajudado o autor a pensar a tradição cristã apofática; a percepção de que as tradições monoteístas possuem debates intensos sobre a mística e a profecia; a recuperação da espiritualidade dentro da teologia, uma vez que ao separar teoria e prática, a modernidade separou também a prática espiritual e as teorias teológicas.

Na teologia contemporânea há duas realidades que precisam ser retomadas: o realismo da cruz, que admite o Deus escondido, e a teologia apofática, que expõe a incompreensibilidade de Deus.²⁴¹ Isso evidencia as aproximações que Tracy faz à uma proposta teológica que dialoga com a pós-modernidade, pois escuta as pequenas

²³⁹ TRACY, L’herméneutique de la désignation de Dieu, p. 67.

²⁴⁰ “Entendent la voix de Dieu par l’intermédiaire des marginaux typiques de notre culture – mystiques, hystériques, fous, artistes d’avant-garde, et dissidentes de toutes sortes. Ainsi, les théologies prophétiques postmodernes trouvent non seulement une pratique politico-éthique, mais la réalité même de Dieu, dans la révélation d’un Dieu caché, vulnérable et faible, sur la croix, du passé et du présent: c’est la voix de Dieu exprimée par les opprimés et les marginaux”. TRACY, L’herméneutique de la désignation de Dieu, p. 66.

²⁴¹ TRACY, Forma e fragmento, p. 227.

narrativas daqueles em situação de vulnerabilidade, propondo uma prática teológica que seja ao mesmo tempo mística e profética e que tenha compromisso com a teologia e com a espiritualidade.

O Deus Oculto-Revelado e o Deus Compreensível-Incompreensível nunca estiveram mais próximos no autoconhecimento teológico. É essa conjunção, acredito, que libertará as trajetórias apocalípticas e místico-apofáticas das teologias pós-modernas para se encontrarem novamente e, ao verem a outra, encontrarem uma nova revelação adicional do insondável Mistério de Deus como o Uno Incompreensível e Oculto.²⁴²

Dado o exposto, apresentaremos a seguir um resgate da realidade abscondita de Deus. O objetivo dessas recuperações teológicas é mostrar que são referências para pensar Deus na pós-modernidade, unindo dessa maneira, inteligência, amor e espiritualidade.

1.7.2 Deus como desejo infinito: considerações sobre a mística de Gregório de Nissa

O teólogo capadócio Gregório de Nissa (330 d.C) foi um homem casado, um padre, um bispo e um diplomata eclesiástico notável. Seu irmão Basílio e sua irmã Macrina eram dedicados à vida monástica. Basílio insistia que junto a seu monastério deveriam existir muitos hospícios, hospitais e refúgios para o pobre e o doente, incluindo também os desabrigados e leprosos da Cesaréia.

Para os irmãos capadócios, “uma vida contemplativa (individual ou comunitária) demanda também um ativo trabalho por justiça, especialmente para todos aqueles marginalizados pela sociedade”²⁴³. Macrina, era Madre Superiora, e se certificava que o monastério o qual coordenava, provesse comida para quem o procurasse, além de providenciar refúgio para garotas órfãs.

²⁴² “*The Hidden-Revealed God and the Comprehensible-Incomprehensible God have never been closer in theological self-understanding. It is that conjunction, I believe, that will free both the apocalyptic and the mystical-apophatic trajectories of post modern theologies to find one another once again, and in so seeing the other, find a new, further disclosure of the unfathomable Mystery of God as the Incomprehensible and Hidden One.*” TRACY, DAVID. Rethinking God's reality in post-modern theologies. Cross Currents. Spring-Summer, 2000. Disponível em <<http://www.freepatentsonline.com/article/Cross-Currents/63300926.html>>. Acessado em Dezembro de 2018.

²⁴³ “*A contemplative life (individual or communal) also demanded an active work for justice especially for all those marginalized by society*”. TRACY, David. God as Infinite: Ethical Implications. Chicago Conference on God and Ethics. Chicago, Abril de 2014, p. 148.

Há três obras de Gregório de Nissa que são citadas por Tracy: *Réfutation de la profession de foi d'Eunome*²⁴⁴, *La vie de Moïse*²⁴⁵ e *Homilias sobre el cantar de los cantares*²⁴⁶.

Na obra *Contre Eunome I e II*, o teólogo capadócio preocupou-se com argumentos retóricos e dialéticos rigorosos defendendo as doutrinas de Niceia e antecipando o primeiro Concílio de Constantinopla.

Já nas obras *La vie de Moïse* e *Homilias sobre el cantar de los cantares* ele se distancia de sua atenção aos debates dialéticos com Eunônio sobre o neoarianismo e assume “as maiores implicações para o modo de vida cristã e para o pensamento de um Deus que, como infinito, é necessariamente incomprensível”²⁴⁷.

O avanço espiritual proposto por Gregório de Nissa foi a interpretação das palavras de Paulo em Filipenses 3,12-15 para “estender-se” (*epektasis*):

o estender-se (*epektasis*) para Deus nesta vida e contrariamente à muitas tradições cristãs, até mesmo depois dessa vida. Para o Gregório fascinado pela etimologia, *epektasis* tem a ver com *epi* (“para a” ou “em direção ao” Infinito Deus incomprensível) e com *ek* (o “para fora” de si mesmo) na *epektasis-ectasis* do eu infinito, desejante e amoroso.²⁴⁸

*Epektasis*²⁴⁹, na aplicação teológica de Gregório, descreve uma metáfora ética infinita interminável, um estender-se espiritual pelo qual o desejo infinito por Deus e pelo próximo nunca terminam. Dessa maneira, cada desejo realizado torna-se oportunidade para um desejo maior. Esse desejo é concebido por Gregório no Deus

²⁴⁴ NYSSE, Grégoire. *Réfutation de la profession de foi d'Eunome*. Paris: Cerf, (Sources Chrétien, 584); NYSSE, Grégoire. *Contre Eunome I*: 147-691. Paris: Cerf, 2010, (Sources chrétiennes, 524); NYSSE, Grégoire. *Contre Eunome II*. Paris: Cerf, 2013 (Sources chrétiennes, 551).

²⁴⁵ NYSSE, Grégoire. *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*. Paris: Cerf, 1955. (Sources Chrétien, 1).

²⁴⁶ NYSSE, Grégoire. *Semillas de contemplación: Homilias sobre el cantar de los cantares; Vida de Moisés: historia y contemplación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001 xlvi, (Clásicos de espiritualidad, 17).

²⁴⁷ “The fuller implications for the Christian way of life and thought of a God who, as Infinite, is necessarily Incomprehensible”. TRACY, God as Infinite, p. 139.

²⁴⁸ “‘Stretching out’ (*epektasis*) to God in this life and, against most of Christian traditions, even after this life. *Epektasis*, for the etymologically fascinated Gregory, points both to *epi* (“at” or “towards” the Infinite Incomprehensible God) while at the same time pointing to *ek*: i.e., the self outside itself in the *epektasis-ecstasis* of the infinitely, desiring, loving self.” TRACY, God as infinite, p. 138.

²⁴⁹ Por meio da *epektasis* o conhecimento de Deus provoca um aumento de desejo dele na alma humana e a instiga a conhecer a Deus mais ainda; mas conhecido, aumenta ainda mais o desejo e a alma é instigada a conhecê-lo ainda mais profundamente e assim se torna mais profundo o desejo e assim por diante. O verbo *epekteínomai* significa “estender-se” e traz em si a ideia de uma “tensão para”, um movimento numa direção que está à frente. Gregório de Nissa inspira-se em Filipenses 3,13: “Irmãos, eu não julgo já tê-lo alcançado; só sei uma coisa: esqueço o passado e me lanço (*epekteinómenos*) para o futuro”. PAMPALONI, Massimo. A imersão infinita: para uma introdução a Gregório de Nissa. *Cadernos Patrísticos*, v. 5, n.9. Florianópolis: ITESC, maio de 2010, p.78.

trinitário, que é ao mesmo tempo, inteligência e amor; causando em nós um desejo amoroso infinito por Deus e para o outro.²⁵⁰

Gregório de Nissa oferece duas inovações à teologia: a primeira consiste em perceber Deus apofaticamente e a segunda em direcionar a compreensão de *epektasis* a Deus e ao próximo.

Na primeira inovação, o teólogo capadócio apresenta suas alegações para pensar Deus de maneira incompreensível. Tal análise pode ser considerada na obra *Contre Eunome*. A doutrina fundamental de Eunônio era de que a razão poderia conhecer a essência de Deus caso ele fosse nomeado como *agennetos* (não gerado). Ao sustentar essa ideia, apreende-se que nenhum conhecimento cristão autêntico nomeia Deus, a não ser o Pai não-gerado. O Filho e o Espírito, nesse raciocínio, são descritos como gerados pelo não-gerado. Para Eunônio e seus seguidores neo-arianos, nem o Filho nem o Espírito eram divinos, pois não entram na categoria de “não-gerados”, e por isso, não podem ser divinos como o Pai.²⁵¹

Na crítica feita a Eunônio a questão central era o fato dele supor que a mente humana (finita) pode saber a essência infinita de Deus. Para Gregório de Nissa Deus é positivamente infinito e por isso, incompreensível. Juntamente com o pensamento de Filo de Alexandria, Gregório assumia que a mente finita pode saber “que Deus é só o que Deus é”.²⁵² Diferentemente das discussões contemporâneas da teologia apofática, “Gregório não sustentou que Deus era infinito porque era incompreensível, mas incompreensível porque era infinito”²⁵³.

Para Gregório o Deus da Bíblia que é todo poderoso, todo amoroso, completamente sábio, libertou por meio da graça o desejo infinito do ser humano para Deus. Assim, Deus “estilhaçou” os limites, as medidas e as fronteiras da humanidade finita criada. Por causa dessa graça divina infinita, pode-se viver a nova vida cristã espiritual e ética de liberdade como uma vida ativa e contemplativa da *epektasis*: “saindo de si mesmo (*ecstasis*) em direção à (*epi*) um desejo amoroso cada vez maior por Deus e pelo próximo”²⁵⁴.

²⁵⁰ TRACY, God as infinite, p. 39.

²⁵¹ TRACY, God as infinite, p. 19.

²⁵² “*That God is but not what God is.*” TRACY, God as infinite, p. 20.

²⁵³ “*Gregory did not hold that God was Infinite because Incomprehensible but Incomprehensible because Infinite.*” TRACY, God as infinite, p. 140.

²⁵⁴ “*Moving out of oneself (ecstasis) toward (epi) ever greater loving desire for God and love of neighbor.*” TRACY, God as infinite, p. 141.

A segunda inovação da teologia de Gregório de Nissa é que a *epektasis* também deve ser direcionada para o amor ao próximo. Na ética de Gregório encontram-se “o infinito amor do Deus infinito e o tipo de amor infinito ao próximo, que poderiam ser unificados eticamente em uma única ética complexa do infinito”²⁵⁵. Esse estender-se (*epektasis*) “tornou-se metaoricamente um termo descriptivo para uma ética infinda e infinita e por um infinito prolongamento ético e espiritual, pelo qual o nosso desejo infinito por Deus e pelo próximo nunca termina”²⁵⁶.

A *epektasis* propõe para cada cristão uma vida em que as virtudes éticas e a espiritualidade aconteçam juntas e considerem a *epektasis* em relação ao desejo amoroso por Deus, mas também no reconhecimento que esse desejo amoroso deve alcançar o próximo.

Dessa maneira, todos os cristãos e não apenas aqueles que se entregam à vida religiosa, devem unir as virtudes éticas e espirituais da contemplação de Deus e ações proféticas em prol do outro, especialmente o pobre, o marginalizado e o oprimido. Na luz do amor divino, toda criatura finita possui igualdade.²⁵⁷

A ética da *epektasis* é diferente da ética grega clássica (como nas obras *Ética a Nicômaco* e *República*) porque não se constitui como uma ética da medida, do limite e da forma. Ela não se resume a um cumprimento finito dirigido pelo desejo infinito e impulsionado pelo Bem infinito. A ética da *epektasis* é uma ética do excesso, pois não é uma virtude medida a partir do meio termo entre os extremos de Aristóteles. Essa ética tende mais para o estilo *daemônico* de Sófocles (como na obra *Antígona*), ou como no *Simpósio* ou *Filebo* de Platão.²⁵⁸

A ética de Gregorio é, de fato, uma ética do Infinito, ou seja, o Deus Infinito evocando nosso infinito e, portanto, não medido, mas excessivo. A ética de Lévinas, como vimos acima, é uma ética do infinito do outro como outro. Para Gregório, como para Platão no *Simpósio*, o desejo (*eros*) não é apenas falta ou necessidade (limite), mas um excesso de excesso. A ética do Infinito de Gregorio, é aquela em que o desejo sem fim do eu, alegre, mas nunca saciado, pelo Deus Infinito Amoroso é um desejo excessivo de *epektasis* que naturalmente transborda em amor pelo próximo, por qualquer outro.²⁵⁹

²⁵⁵“The infinite love of Infinite God and the kind of infinite love of the neighbor could be ethically unified into a complex single ethics of the infinite”. TRACY, God as infinite, p. 141.

²⁵⁶“Became a metaphorically descriptive term for unending infinite ethical and spiritual stretching out whereby our infinite desire--for God and for the neighbor--never ends”. TRACY, God as infinite, p. 141.

²⁵⁷ TRACY, God as infinite, p. 27.

²⁵⁸ TRACY, God as infinite, p. 40.

²⁵⁹ “Gregory’s ethics is, in fact, an ethics of the Infinite, i.e., the Infinite God evoking our infinite and therefore not measured but excessive desire. Lévinas’ ethic as we saw above, is an ethic of the infinity of the other as other. For Gregory, as for Plato in the *Symposium*, desire (*eros*) is not just lack or need

Para Gregório não se separam o amor de Deus e o amor ao próximo, pois o amor ao próximo transborda do amor de Deus.²⁶⁰ Na condição de pós-modernidade as tradições clássicas sapienciais da Bíblia e as tradições místicas têm sido recuperadas, ajudando a aprofundar a compreensão cristã da realidade de Deus e também da realidade do *self*. Com isso, o Deus de amor se faz presente no *self* dos cristãos caso seja meditado na história como Deus escondido e revelado na história de Jesus.

A busca por Deus como sabedoria e amor não se dá apenas consigo mesmo (como no individualismo moderno). O *self* autêntico para o cristão “se dá com os outros e com a história, com o cosmos e com Deus”²⁶¹.

A característica da incompreensibilidade de Deus pode ser considerada como a melhor maneira de afirmar sua realidade como mistério. A tradição apofática permite a penetração mais intrínseca de Deus como amor, sabedoria e Trindade numa nova compreensão para toda teologia cristã contemporânea.²⁶²

A teologia medieval depositou na inteligência a melhor chave hermenêutica para se compreender Deus. Depois, com ênfase joanina de que “Deus é amor”, os cristãos foram se percebendo como trinitários, e daí em diante podiam compreender Deus manifesto na história de Jesus como o Deus que é o amor. Com isso, a pós-modernidade insiste no amor não somente como relação, mas como excesso transbordante.

Essa percepção de Deus como incompreensível está comprometida com a compreensão de Deus como amor, “um amor tão excessivo que se torna em última instância incompreensível”²⁶³. Contudo, Tracy ressalta que não é necessário optar entre Deus como escondido-revelado ou Deus como compreensível-incompreensível, mas antes, deve-se caminhar compreendendo o Deus da sabedoria e do amor.

(limit) but overflow of excess. Gregory's ethics of the Infinite is one where the self's non-ending, joyful but never satiated desire for the Infinite Loving God is the excessive desire of *epektasis* that quite naturally overflows in love for the neighbor, any other.” TRACY, God as infinite, p. 146.

²⁶⁰ TRACY, God as infinite, p. 146.

²⁶¹ TRACY, Deus da História e da psicologia, p. 130

²⁶² TRACY, L'herméneutique de la désignation de Dieu, p. 64.

²⁶³ TRACY, Deus da história e da psicologia, p. 132.

1.7.3 Deus como compreensível e incompreensível: considerações a partir do Pseudo-Dionísio

O Pseudo-Dionísio, identificado pela tradição cristã como Dionísio, o Areopagita, que se converteu em Atenas por meio da pregação de Paulo (cf. At 17,34) foi um filósofo-teólogo do final do século V ou início do século VI d.C. que utilizou-se desse pseudônimo para garantir o êxito de suas obras²⁶⁴.

No Pseudo-Dionísio Deus é pensado como “o Bem, que [...] distribui os raios de toda a sua bondade”²⁶⁵. Deus é fonte, princípio e causa.

Ele é imanente a todo ser e presente por toda parte em sua unidade e em sua identidade; sem sair de si, ele se expande inteiro em todas as coisas [...], não tem princípio, nem meio nem fim, não pertencendo a nada e não sendo nada do que existe.²⁶⁶

Deus é mais do que todas as categorias, mas todas, de alguma maneira, participam de Deus. Assim, é assegurada uma distância infinita entre Deus e a criação. Deus é o ““Sem nome”, que permanece idêntico a si mesmo, estando ao mesmo tempo dentro, por cima e ao redor do universo.”²⁶⁷ No tratado sobre a *Teologia mística* é exposta a compreensão de “treva divina”:

agora, pois, penetraremos na Treva que está além do inteligível [...] para falar afirmativamente daquele que transcende toda afirmação, seria preciso que nossas hipóteses afirmativas tomassem apoio sobre o que está mais próximo dele. Mas, para falar negativamente, daquele que transcende toda negação, começa-se necessariamente por negar dele o que está mais distante dele.²⁶⁸

A ideia de “treva divina” para o Pseudo-Dionísio consiste em perceber Deus como não visível. O texto afirma: “é no silêncio, com efeito, que se aprendem os segredos desta treva”²⁶⁹. Retoma-se a narrativa em que Moisés, diante da glória do Senhor, pede-lhe para ver sua face e Deus mostra-lhe as costas (Ex 33,12-23). A

²⁶⁴ SESBOÜÉ; LADARIA; GROSSI et al. *História dos dogmas: o homem e sua salvação*, 2.ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 59. Tomo II.

²⁶⁵ PSEUDO-DIONÍSIO, *Les noms divins*, IV,1 *apud* SESBOÜÉ; História dos dogmas, p. 59.

²⁶⁶ PSEUDO-DIONÍSIO, *Les noms divins*, V,1 *apud* SESBOÜÉ. História dos dogmas, p. 60.

²⁶⁷ PSEUDO-DIONÍSIO, *Les noms divins*, I,1 *apud* SESBOÜÉ. História dos dogmas, p. 59.

²⁶⁸ PSEUDO-DIONÍSIO, O Areopagita. *Obra completa*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 133-134.

²⁶⁹ PSEUDO-DIONÍSIO, *Obra completa*, p. 129.

aproximação a Deus é feita renunciando toda visão, todo conhecimento, pois “não se pode ver e conhecer aquele que está além de toda visão e todo conhecimento”²⁷⁰.

Há nos tratados do Pseudo-Dionísio a compreensão de Deus como “inominável”, fruto de uma teologia catafática, apofática e mística.

A teologia catafática (gr. *katáphasis*) ou “positiva” consistia em “ir afirmando de Deus as perfeições que se encontram nas criaturas, escolhendo as mais elevadas, tais como a bondade, a sabedoria, a vida, etc. Isso porque Deus como causa e princípio de todas as coisas, abarca em si mesmo todos os nomes”²⁷¹.

Uma vez que o ser divino, enquanto infinito, não se reduz a nenhuma das coisas finitas, mas transcende-as, Deus torna-se propriamente “inominável”. No método afirmativo para nomear Deus,

a natureza divina e boa é ‘una’ e ‘Trina’, que espécie de ‘paternidade’ e ‘filiação’ se invoca a respeito dela; o que pretende mostrar a teologia do Espírito; como é que, do bem imaterial e indivisível, da sua bondade íntima, surgiram as luzes que aí residem, como elas habitam nele e em si mesmas, conjunta e alternadamente, sem jamais abandonarem a morada que é coeterna com a sua propagação; como é que Jesus, que é mais que substancial, se assumiu como uma substância na verdade da natureza humana; e tantos outros aspectos relevados pelas Escrituras que são celebrados nos *Esboços Teológicos*.²⁷²

A teologia apofática (gr. *apóphasis*), negativa, tem por objetivo “descrever de Deus aquilo que ele não é, terminando assim no silêncio místico, [...] na apreensão totalmente desnudada, direta, embora além de qualquer possibilidade de conhecimento”²⁷³. Nesse sentido, o discurso sobre Deus fica mudo e totalmente unido ao inefável. Assim, “ao penetrar na treva que está acima do inteligível o que se encontra não é a escassez de palavras, mas a privação de palavras, bem como do entendimento”²⁷⁴

Outra maneira de perceber Deus é por meio da teologia mística, que é o conhecimento de Deus sem palavras, pela ignorância, uma vez que, o conhecimento de Deus está além de todo conhecimento e de todo conceito. Na *Teologia Mística*, lê-se a esse respeito:

²⁷⁰ PSEUDO-DIONÍSIO, Obra completa, p. 132.

²⁷¹ PSEUDO-DIONÍSIO, Obra completa, p. 6.

²⁷² PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia Mística*. Porto: Universidade Católica Portuguesa: 1996. Mediaevalia Textos e estudos, v. 10. p. 19.

²⁷³ PSEUDO-DIONÍSIO, Obra completa, p. 6.

²⁷⁴ PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística*. p. 21.

Moisés, liberto de tudo o que é visto e de tudo o que vê, penetra na treva do não-conhecimento, a treva autenticamente mística; renunciando às percepções intelectuais, chega à total inteligibilidade e invisibilidade; entrega-se inteiramente ao que está acima de tudo e de nada unindo-se de forma mais perfeita ao que é completamente incognoscível [...].²⁷⁵

Chega-se à treva luminosa (a treva divina), por meio da privação da visão, pelo não-conhecimento, pois “ver e conhecer Aquele que está acima da contemplação e do conhecimento precisamente pelo ato de não ver nem conhecer”²⁷⁶.

As diferenças entre a teologia apofática e mística se dão pela experiência vivida. A experiência mística está além das faculdades do intelecto. A luz divina é tão forte que nos deixa nas trevas. Nas trevas, nos unimos a Deus. Nesse tipo de experiência mística “não são as afirmações ou negações que podem chegar a um conhecimento satisfatório do divino, mas o silêncio”, e por isso, nada mais pode ser dito, apenas experimentado.²⁷⁷

Na teologia catafática, o discurso sobre Deus expande-se até atingir uma abundância de palavras. Na teologia negativa e na experiência mística, experimenta-se o silêncio, pois Deus é maior do que qualquer palavra que possa nomeá-lo. Assim para o Pseudo-Dionísio, ao partir do horizonte mais elevado para significar Deus, estabelece-se afirmações sobre Deus; ao partir das coisas que se procedem por negações, tem-se de proceder “negando os aspectos que lhe são mais alheios”²⁷⁸.

Para Tracy, no Ocidente, o Pseudo-Dionísio só vem depois de Agostinho em termos de influência sobre a teologia medieval. Por isso, não se limita em negar qualquer linguagem positiva referida a Deus, mas insiste no fato de que a linguagem deve ir além da linguagem da pregação e do melhor pensamento filosófico e do teológico para “obrigar ao pensador, tornado adorador, a entrar na linguagem, não da predicção, mas do louvor e da adoração”²⁷⁹. Isso nos direciona à uma linguagem excessiva de todas as denominações predicativas de Deus, tanto negativas quanto positivas e transgressoras de qualquer experiência.

²⁷⁵ PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística*, p. 15.

²⁷⁶ PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística*, p. 17.

²⁷⁷ RIBARIC, Sérgio Alejandro. O silêncio de Deus segundo Hans Urs von Balthasar. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011, p. 31-32. Disponível em <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/18286/1/Sergio%20Alejandro%20Ribaric.pdf>>. Acessado em setembro de 2018.

²⁷⁸ PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística*, p. 21.

²⁷⁹ TRACY, Forma e fragmento, p. 245-246.

A teologia apofática reduz em fragmentos qualquer sistema-totalidade intelectual ou linguístico. Porquanto a apocalíptica escavou o tempo e a história mediante a reflexão sobre o sofrimento e o mal, a tradição apofática escancara a linguagem e o pensamento, o que explica o interesse para com a teologia negativa por pensadores modernos de ordem desestrutiva.²⁸⁰

Nos termos da forma e do fragmento, o apofatismo desconstrói e reduz em fragmentos todas as denominações positivas ou catafáticas de Deus. Para Tracy, O Pseudo-Dionísio foi “liquidado” por seus adversários como se fosse um neoplatônico, e não um cristão, o que, na opinião dele foi algo equivocado, uma vez que, como Barth, não aceitava nenhuma denominação catafática de Deus que não tivesse base Bíblica e revelada.

Assim, nos tratados do Pseudo-Dionísio é frequente o uso de imagens para Deus como “rochedo”, “sabedoria”, “*logos*”, “ser”, “Uno” e sobretudo, “Bem”. “O Uno, embora sendo um nome apto para Deus, aparece por último no elenco dos *Nomes Divinos* positivos, e o nome mais alto para Deus passa a ser o ‘Bem’”²⁸¹.

Há uma queda na tradição dionisiana por duas razões. A primeira razão é que sobre a denominação de Deus, Tomás de Aquino mudou a principal denominação positiva ou catafática de “Bem” para “Ser”, o que, na análise de Tracy, mudou toda teologia e filosofia ocidental. A segunda razão veio do ataque de Lutero, nos comentários aos Salmos, ao perceber que a nomeação de Deus deve ser mais bíblica que filosófica. Dessa maneira, Dionísio permaneceu até nossos dias uma figura grande e controversa do cristianismo oriental.²⁸²

1.7.4 Deus como oculto-revelado: considerações a partir de Lutero

O entendimento central de Lutero sobre o *Deus Theologicus* aconteceu entre 1514-1546 ao mostrar Deus como revelado pela graça de Cristo, amoroso, gracioso, que está manifestado e, ao mesmo tempo, escondido na revelação da cruz de Cristo.²⁸³ Tal

²⁸⁰ TRACY, Forma e fragmento, p. 244.

²⁸¹ TRACY, Forma e fragmento, p. 245.

²⁸² TRACY, Forma e fragmento, p. 245.

²⁸³ TRACY, David. Martin Luther’s *Deus Theologicus*. In: MAŁYSZ, Piotr J; NELSON Derek R. (ed.). *Luther refracted: The reformer’s ecumenical legacy*. Minneapolis: Fortress 2015, p. 110-111.

“esconder” de Deus aparece no *Comentário aos Salmos*.²⁸⁴ Lutero ressalta a cruz como o lugar de Deus como escondido. Ele assumiu a partir da teologia da cruz de Paulo uma compreensão totalmente nova a respeito de Deus: o crucificado. A revelação de Deus encontra-se sob uma lei, na qual se aprende que Deus revela-se de maneira oculta. Tracy relata que sobre o Deus escondido, não leu nenhum autor cristão compatível com Lutero.²⁸⁵

Na concepção de Deus oculto *sub contrariis* de Lutero, não se encontra Deus como incompreensível e infinito, como pensavam os teólogos contemplativos gregos clássicos a exemplo de Gregório de Nissa. Ao articular o falar de Deus como revelado, *sub contrariis*, na cruz, Lutero reflete juntamente com Paulo, em Romanos e Gálatas. Por isso, a principal contribuição de Lutero foi a de ajudar os cristãos a “verem a natureza infinitamente amorosa de Deus como revelada de forma contraintuitivamente na cruz e entender que Deus não é apenas incompreensível, mas também *absconditus*”²⁸⁶.

Desse modo, Lutero apresenta Deus como escondido, sob a articulação de sua *teologia da cruz* em que “Deus revela a si mesmo aos seres humanos pecadores *sub contrariis*: na vida após a morte, na sabedoria mediante a loucura, na força mediante a fraqueza”²⁸⁷. Nesse horizonte, Deus escondido não é somente humilde, mas humilhado, *Deus incarnatus*, *Deus absconditus*, um tipo de reflexão presente nas teologias políticas e da libertação, em que a importância da Teologia da Cruz de Lutero é a de revelar Deus no sofrimento dos povos.

O *Deus Theologicus* de Lutero mostra como pensar Deus com a categoria do oculto-revelado e como amor trinitário infinito. Essa reflexão é, para Tracy, uma das maiores riquezas do trabalho de Lutero. Ele representa o *Deus Theologicus* como mistério trinitário incompreensível. Essa percepção é importante porque demonstra as continuidades de Lutero com a tradição oriental acerca das várias formas de teologia mística sobre o Deus trinitário, e não mais a partir da noção de Deus oculto.

²⁸⁴ TRACY, Martin Luther’s Deus Theologicus, p. 113. Em língua portuguesa pode-se consultar nas Obras Selecionadas de Lutero, (doravante, Osel) em seus 12 volumes, escritos selecionados do reformador. Os escritos a respeito dos Salmos referidos na Tese encontram-se em LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas: interpretação Bíblica: princípios*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. v. 8. Sobre as obras completas de Lutero, pode ser consultada uma chave linguística: ALTMANN Walter *Chave multilíngue das obras de Lutero: Alemão, latim, inglês, espanhol, português*. 4.ed. São Leopoldo, 2014.

²⁸⁵ TRACY, Forma e fragmento, p. 241.

²⁸⁶ “To view God’s Infinitely Loving nature as revealed counter-intuitively in the cross, to understand that God is not only Incomprehensible but also Hidden (*absconditus*).” TRACY, Martin Luther’s Deus Theologicus, p. 114-115.

²⁸⁷ TRACY, O Deus oculto, p. 89.

Tracy assume, então, que ao refletir acerca Deus como oculto-revelado, Lutero poderia estar sustentando um tipo de teologia da justificação como *theosis*, originada das disputas tardias de Lutero sobre a Trindade. Nelas, Cristo é o primeiro presente do justificado a partir de uma troca maravilhosa: a presença indulgente de Cristo (*Cristo pro me*), a presença de Cristo “em mim”; e a presença de Cristo “em nós” pelo poder santificador do Espírito.

A presença do crucificado encontra diferentes denominações em Lutero, uma vez que a troca a qual Cristo fez na cruz assume o pecado, a maldição, o abandono por Deus, enquanto que nessa mesma troca encontra-se a conquista justificadora da força de Cristo, a sabedoria de Cristo.²⁸⁸

A teologia da cruz de Lutero pode ser entendida também a *unio Christi*²⁸⁹. Nessa compreensão, tema que está vinculado à *theosis*. A observação que Tracy oferece a esse respeito tem a ver com o conceito de justificação na tradição ortodoxa feita por Atanásio de Alexandria (teólogo admirado por Lutero) na obra *A encarnação do verbo*. Atanásio assumiu a doutrina da *theosis*: Deus fez-se homem para nos divinizar.

Dessa maneira, o objetivo da reflexão do *Deus theologicus* de Lutero é assumir o caráter trinitário de Deus, por isso, Lutero busca inspiração trinitária na reflexão lógica medieval tardia, considerando as doutrinas clássicas da trindade como os conceitos de relação, infinito, essência, pessoa e eternidade.

A afirmação central de qualquer articulação genuinamente cristã de Deus é a afirmação trinitária. Lutero não relutou em usar a continuidade da tradição clássica e os muitos auxílios filosóficos à sua disposição para ajudar na formulação do caráter

²⁸⁸ TRACY, Martin Luther's Deus Theologicus, p. 135-136.

²⁸⁹ TRACY, Martin Luther's Deus Theologicus, p. 105-107. Essa discussão tem a ver com o diálogo ecumênico da Igreja Evangélica da Finlândia com a Igreja Ortodoxa Russa. A idealização dos diálogos começou em 1967 por meio de encontros do arcebispo luterano Simojoki com o patriarca Aleski. O primeiro encontro de diálogo das duas Igrejas aconteceu em Turku na Finlândia, em 1970, tendo como pauta de discussão a Eucaristia e a promoção da paz. O tema da central da pesquisa finlandesa, a intercessão entre a compreensão luterana de justificação e a ortodoxa de divinização (*theosis*), foi apresentada no quarto encontro, realizado em Kiev (Ucrânia), em 1977. Neste encontro, o luterólogo Tuomo Mannermaa apresentou seu estudo intitulado “*In ipsa fide Christus adest*” (Cristo está presente na fé) como palestra principal para debate” BONING Claudio. “O mundo está cheio de Deus!”: A mística na teologia de Martinho Lutero. Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação em teologia. São Leopoldo: EST, 2013. Dissertação de mestrado. Disponível em <<http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/406>>. Acessado em dez. 2017, p. 59-60. O capítulo 3 da Dissertação de Claudio Boning oferece um aprofundamento sobre o *turn* da noção de *Theosis* em Lutero, apresentando, além da perspectiva da escola finlandesa, os reflexos da pesquisa para a teologia alemã, norte-americana e latino-americana.

trinitário como elemento central. Com isso, o *Deus Theologicus* de Lutero era, firmemente, o *Deus Trinitas*.²⁹⁰

A noção de *theosis* em Lutero tem influenciado há décadas o diálogo com teólogos da Igreja Ortodoxa Russa. Talvez os intérpretes finlandeses tivessem exagerado na importância da *theosis*, o que causou uma reação negativa entre outros teólogos luteranos sobre esse assunto.²⁹¹

Para Tracy, pensar Deus como “escondido” inclui os sofrimentos, conflitos e estranhamentos que se encontram no “*self*”, “desde Paulo, passando por Agostinho, Lutero, Kierkegaard, chegando até as teologias existencialistas de nosso tempo”²⁹².

Na história moderna Deus muitas vezes não passa de algum “ismo” disfarçado, que remonta a uma parte de Deus importante (teísmo e panteísmo modernos), outras vezes, um aparte que falta (ateísmo ou agnosticismo). Contudo, o senso da modernidade em sua própria continuidade e confiança foi abalado pela irrupção de um sofrimento global na história moderna, uma vez que a presença de um sofrimento global maciço revela a realidade dos outros e dos diferentes.

Então, Deus entra na história não mais como um “ismo” consolador, nem como uma nova especulação, mas como o Deus oculto, imprevisível, libertador, incompreensível, pois Deus revela-se como *absconditus* nos místicos, na religião do povo, na cruz e na negatividade²⁹³.

A base bíblica para se pensar Deus como escondido é para o autor, especialmente, o evangelho apocalíptico de Marcos em que o Deus da história faz-se presente pela ausência, como na aparente ausência do Pai de Jesus no episódio da crucificação: “Deus meu Deus meu, porque me abandonaste?” (Mc 15,34). Mas, na narrativa de Marcos da ressurreição, o Deus ausente torna-se o Deus escondido-revelado.²⁹⁴

A compreensão de Deus como *absconditus* faz Tracy recuperar uma importante implicação teológica: a presença da apocalíptica na cristologia e na doutrina de Deus.²⁹⁵ Por isso, a segunda vinda deveria ser incluída aos símbolos cristãos com maior veemência, pois essa forma simbólica exprime o sempre “já”, mas também o profundo “ainda-não” do pensamento cristão.

²⁹⁰ TRACY, Martin Luther’s *Deus Theologicus*, p. 138.

²⁹¹ TRACY, Martin Luther’s *Deus Theologicus*, p. 141, 143.

²⁹² TRACY, Deus da história e da psicologia, p. 126.

²⁹³ TRACY, O Deus oculto, p. 88.

²⁹⁴ TRACY, Deus da história e da psicologia, p. 127.

²⁹⁵ TRACY, Forma e Fragmento; TRACY, A imaginação analógica, p. 229-429.

O problema é que, “os fundamentalistas transformaram a segunda vinda em um símbolo inútil ao interpretá-la literalmente”²⁹⁶. Com isso, deve-se acrescentar aos símbolos cristológicos da encarnação-cruz-ressurreição, o símbolo da segunda vinda, pois estes símbolos são centrais para compreender quem é Cristo e quem é Deus.

Tracy em sua proposta de uma teologia para a pós-modernidade encontra aportes em teólogos como Gregório de Nissa, Pseudo-Dionísio e Lutero para nomear Deus. O destaque recai sobre a incompreensibilidade divina e no ocultamento-revelação de Deus.

Essas reflexões levam a teologia a retomar o centro da sabedoria e do amor. Resgatam a espiritualidade e a razão. Colocam a cruz como evento focal do N.T. Em relação à maneira correta de nomear Deus, seja catafaticamente ou apofaticamente, parece-nos que a denominação “Deus é amor” serve para ambos. É amor revelado e escondido. É “um socorro sempre oferecido na angústia.” (Sl 45,2). É presença na ausência. Como dito pelo profeta Isaías, é o Deus que se esconde, mas que, ao mesmo tempo, é o Deus que salva (“*Vere tu es Deus absconditus Deus Israhel salvator*” / Is 45,15).

Então, para Gregório de Nissa, para o Pseudo-Dionísio e para Lutero, a chave para o conhecimento de Deus é a contemplação, o silêncio e o reconhecimento de que Deus age de maneira abscondita. Tracy resgata essas compreensões e traz para a teologia contemporânea uma reflexão de Deus que é mediada pela prática da sabedoria, da razão e do amor. Esse resgate da espiritualidade para a teologia constitui-se em uma contribuição significativa de Tracy, na perspectiva dessa tese, para a teologia na pós-modernidade.

1.8 Conclusão do Capítulo

Falar de Deus na pós-modernidade demanda repensar os elementos não pensados da modernidade, dando significativa atenção à alteridade e à diferença, reconhecendo as pequenas narrativas e propondo críticas às ambiguidades tanto da modernidade quanto da própria pós-modernidade. Percebe-se na pós-modernidade um tipo de esperança na qual os resgates da alteridade e da diferença podem oferecer grandes contribuições para a pluralidade de ideias e culturas, propondo a ética e o

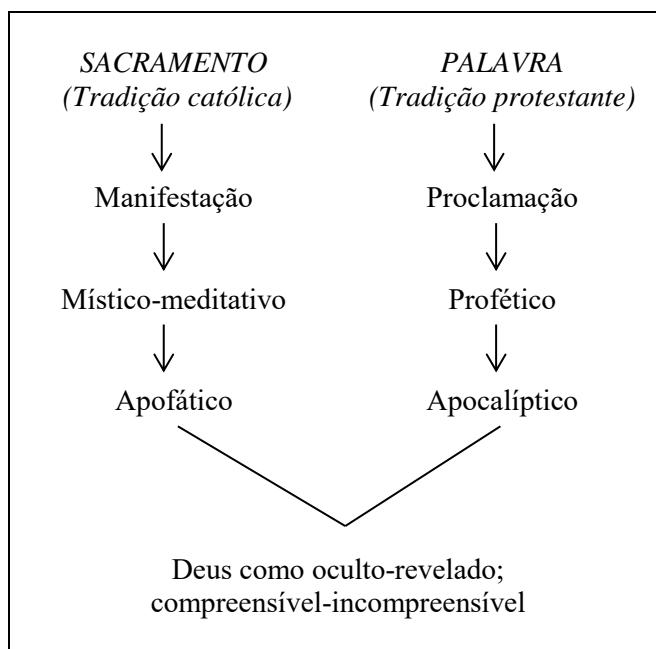
²⁹⁶ TRACY, Forma e fragmento, p. 237.

respeito como condições basilares. Ademais, pensar a condição pós-moderna requer uma abertura radical e excessiva para o outro, o próximo, e também para a possibilidade de críticas e novas formas para se pensar a sociedade, a ciência e também a religião.

A obra que marcou o pensar Deus na pós-modernidade foi *Plurality and ambiguity*. O autor assume considerar o “outro” pós-moderno no lugar do “self” moderno. O método revisionista continuou com sua função de correlações mutuamente críticas, ajudando a repensar um método teológico que fosse capaz de perceber como o falar de Deus deve ser colocado pela teologia na pós-modernidade.

A imaginação analógica também permaneceu como uma convicção hermenêutica revisada para se estabelecer a conversação não só com os clássicos religiosos na perspectiva cristã ecumênica, mas também em diálogos do cristianismo com outras tradições religiosas. Nesse sentido, a conversação fortalece as convicções teológicas considerando oportunidades policêntricas de diálogo, preservando o compromisso da tradição cristã à qual se pertence, mas ao mesmo tempo, propondo diálogos com clássicos religiosos de outras tradições a não ser o cristianismo.

O autor tem proposto uma teologia mística e profética que insiste na recuperação do “outro” pós-moderno e que propõe à teologia o desafio de unir razão e espiritualidade. Pode-se pensar um esquema das obras de Tracy ressaltando as intensificações para pensar Deus como oculto-revelado, compreensível-incompreensível:



Quadro 1 – Intensificações das vias da manifestação e da proclamação.

No Quadro 1 percebe-se uma intensificação no projeto teológico de Tracy que considera ecumenicamente a tradição católica e a tradição protestante. São tradições diferentes, mas que falam de Deus com o mesmo desvelo. Há uma insistência para que se faça teologia como Sacramento e Palavra, com manifestação e proclamação.

Há uma tendência na tradição católica de pensar Deus considerando a via da manifestação, o aspecto místico e meditativo, e dessa maneira, o apofático. Isso pode ser observado nos textos místicos de Gregório de Nissa, do Pseudo-Dionísio, mas também em outras propostas como a teologia mística de João da Cruz.

Na tradição protestante, passa-se da palavra proclamada para o núcleo profético e assim, para o apocalíptico. Isso é perceptível nas interpretações de Lutero sobre Deus escondido e na teologia dos teólogos da palavra (Kierkegaard, Barth, Bonhoeffer, Tillich, Moltmann, etc.), ao insistirem que a palavra proclamada desconstrói o otimismo fingido do tempo presente.

Dessa análise podemos entender que ambas as tradições se encontram em um ponto comum: a percepção de Deus como *abscônditus*, seja oculto-revelado ou compreensível-incompreensível.

Devemos considerar, nesse caso, que não há manifestação sem proclamação e vice-versa. A imaginação analógica, como método heurístico e convicção teológica, mostra a importância de se fazer teologia tendo como horizonte não só a univocidade ou só equivocidade, mas as “semelhanças nas diferenças”. Tracy acredita também que em toda forma analógica, há momentos dialéticos.

Com isso, a imaginação analógica, apesar de ser uma construção que valoriza a tradição católica, não se restringe a uma leitura exclusivamente católica. Ela revela uma leitura aberta ao ecumenismo cristão. Devemos lembrar que Tracy é um teólogo que atua na América do Norte, e diferente dos teólogos católicos europeus, seus diálogos com o protestantismo são muito evidentes.

O autor se volta para as tradições proféticas e meditativas para propor à pós-modernidade um olhar para Deus que seja compatível com as esperanças, resistências e memórias.

Esperanças porque ao considerar as narrativas abre-se espaço para ouvir o outro e o diferente, em especial, aqueles que estão à margem e em situação de vulnerabilidade.

Resistências porque elucida uma forma profética que se levanta contra as atrocidades e injustiças direcionadas aos indefesos; lembrando também, da possibilidade da apocalíptica: “quando a profecia falha, a apocalíptica assume”.

Memória porque não se podem esquecer os eventos da história que, em nome do progresso, transformaram o “outro” em uma coisa, como por exemplo, *Auschwitz, Hiroshima, Chernobyl*, etc. Só uma teologia mística e profética pode se levantar contra isso e falar de Deus como amor, esperança e graça.

A linguagem que a teologia assume ao incorporar os valores da mística e da profética e ao apresentar Deus como compreensível-incompreensível, oculto-revelado, mostra Deus como amor.

Assim, o falar de Deus é sabedoria, razão e amor que estão abertos a todos que queiram experimentar a presença de Deus. Falar de Deus é falar com a sabedoria meditativa, sensibilidade à mística e com a ousadia profética. Essas formas concordam em resgatar para o centro da teologia o pensamento cristológico e trinitário. É na relação que se aprende falar de Deus. É na relação e no amor, e não na falsa noção totalizante de progresso da modernidade, que se comprehende o outro.

Vale ressaltar também que Deus, para Tracy, não está preso a reflexões teológicas de gabinetes confortáveis ou de palestras teológicas. Por isso, o teólogo necessita desenvolver uma sensibilidade de fazer sua teologia a partir da relação trinitária, unindo a espiritualidade, o contato com as pessoas (os públicos do teólogo) e o esmero acadêmico.

CAPÍTULO 2

SIMONE WEIL E O FALAR DE DEUS

O objetivo deste capítulo é apresentar a maneira como a filósofa Simone Weil fala de Deus. Em relação às suas obras, destacam-se, nesse capítulo, os escritos da época em que ela esteve em Marseille (1940-1942), período em que se concentram suas principais reflexões sobre a religião.

O capítulo divide-se em duas partes. A primeira mostra a importância da filósofa através de sua biografia. Inclui-se nesse momento, uma análise da maneira pela qual ela se aproxima de Deus. Além da parte bibliográfica, segue-se uma análise sobre alguns dos desafios de se estudar os escritos de Weil.

A segunda parte assinala a noção de “leitura” e de “leituras sobrepostas”. Esse recurso conceitual é imprescindível para se compreender o diálogo entre as fontes gregas e as fontes cristãs. Destacam-se nesse sentido, três níveis de leitura, a saber: ler a necessidade por trás da sensação, uma reflexão sobre a miséria humana encontrada na *Ilíada* e nas tragédias Áticas, ler a ordem por trás da necessidade, uma reflexão que destaca a beleza do mundo encontrada no *Timeu* de Platão, ler Deus por trás da ordem, uma reflexão sobre a transcendência, a partir de excertos das principais obras de Platão: *República*, *Fedro*, *Teeteto* e *Banquete*. Além desses três níveis de leitura, no final do capítulo é apresentada uma leitura sobreposta de cunho mais teológico do texto de Mt. 6, 9-13, conhecido como a oração do Pai Nossa.

Deus pode ser compreendido como amor e pode ser experimentado por todos aqueles que percebem sua presença nos desafios da vida, na beleza do mundo e na revelação de Deus em Cristo, na cruz.

2.1 A vida de Simone Weil

Weil nasceu em 3 de fevereiro de 1909 em Paris. Filha do médico judeu alsaciano Dr. Bernard Weil e de Selma Weil, de origem russa. Religiosamente, o lar dos Weil era marcado pelo agnosticismo do pai e o judaísmo liberal da família da mãe.¹ A respeito de seu histórico religioso ela escreveu que em toda a sua vida, jamais, buscou a

¹ PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 17-18.

Deus. Não o afirmava nem o negava. Por outro lado, ela assume que foi influenciada por uma atitude cristã, e criada dentro da inspiração cristã: “minha concepção de vida era cristã. É por isso que jamais veio ao meu espírito que pudesse entrar para o cristianismo. Eu tinha a impressão de haver nascido em seu interior”².

Weil tinha um irmão, André, que se tornou um grande matemático. Ela escolheu estudar filosofia. Entre 1925-1928 foi aluna de Alain³ e conheceu Simone Pétrement, que se tornou sua amiga, e anos mais tarde, sua biógrafa.

Nos anos de 1926 e 1927, obteve os diplomas de Moral, Sociologia, Psicologia, História da Filosofia, Filosofia geral e Lógica. Na *École Normale Supérieure*, Weil era a única mulher. Terminada a *Agrégation* (1931), ela pediu nomeação para uma cidade industrial e foi designada para lecionar no Liceu de Puy. Como professora, passava noites adentro corrigindo os textos de suas alunas. Ensinava também a pescadores, operários e os filhos deles, sem esperar nada em troca. Vestia-se modestamente, gastava o mínimo consigo.⁴

Foi designada à cidade de Roanne no ano de 1933. O curso de filosofia ministrado por ela chegou a nosso conhecimento por meio das anotações da ex-aluna Anne Reynald.⁵ Aos 25 anos, em 1934, decidiu trabalhar em fábricas, ocultando sua identidade como professora universitária. Havia uma pergunta que a inquietava: “Como coordenar os trabalhos sem oprimir os trabalhadores?”⁶. Ela deixou um registro sobre suas observações e experiências desse período, o *Diário de Fábrica*, no qual registrou as “dificuldades e fadigas que dia a dia sofreu tentando alcançar as cotas de velocidade forçadas”⁷, apesar de nunca alcançá-las.

Trabalhou na fábrica da *Asthom* de 4 de dezembro de 1934 a 5 de abril de 1935. Depois, trabalhou na fábrica *Renault* como frisadora. Lá, trabalhava de 10h às 22h. Foi nesse período que Weil teve o sentimento de escravidão e de privação de direitos.⁸

² WEIL. Autobiografia Espiritual. In: _____. *Espera de Deus*. São Paulo: ECCE, 1987, p. 44.

³ Alain (Émile-Auguste Chartier, 1868-1951) foi um jornalista, ensaísta e filósofo francês. Ele foi professor de Weil e exerceu grande influência no pensamento da autora. Algumas ideias e proposições de Alain, pode-se ler em PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 59-64.

⁴ PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p.45, 150.

⁵ Cf. WEIL, Simone. *Aulas de Filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991.

⁶ PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 314, 329, 353.

⁷ “Dificultades y fatigas que, día tras día, tuvo que sufrir intentando alcanzar las cotas de velocidad obligadas”. PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 354.

⁸ PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 370-375.

Após a experiência nas fábricas que ela chamou de escravizadora, esteve um tempo em Portugal, em 1936. Foi lá que escreveu a respeito de uma, das três experiências com o cristianismo. A experiência em Portugal teve como *background* a vivência na fábrica da *Renault* onde se dizia marcada para sempre pela escravidão. Quando viu as mulheres dos pescadores em uma procissão, com um cântico de lamento, relatou ter a certeza de que “o cristianismo é por excelência a religião dos escravos e que os escravos não podiam deixar de aderir a ele, e eu, entre eles”⁹.

A segunda experiência aconteceu em Assis, no ano de 1937, quando diante da figura de São Francisco de Assis e da percepção da pureza, sentiu-se obrigada pela primeira vez em sua vida, a pôr-se de joelhos. A terceira experiência marcante com o cristianismo aconteceu em 1938, na França. Ao participar dos ofícios da Semana Santa no mosteiro Beneditino em *Solesmes*, relatou: “no curso daqueles ofícios, o pensamento da paixão de Cristo entrou em mim de uma vez para sempre.”¹⁰

Em julho de 1939, pouco antes da entrada dos alemães em Vichy, Weil refugiou-se por lá, passando depois à Marseille. Em Vichy, interessou-se pelos cátaros.¹¹ Além do mais, nesse período, refletiu sobre a história das religiões, relendo a *Ilíada*, Ésquilo e Sófocles. Fez estudos no *Livro dos Mortos* e outros textos egípcios. Leu historiadores antigos como Heródoto, Tucídides, Plutarco, Tácito, entre outros.¹² Em suas reflexões, estava também o diálogo entre a Grécia e o cristianismo. A autora amava tudo da Grécia, especialmente Platão, os pitagóricos, os poetas como Homero, Hesíodo e Ésquilo, e tudo ao que advinha da cultura grega.¹³

Durante a 2^a Guerra Mundial, Weil insistiu em um projeto denominado “*Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*” (Projeto de formação de enfermeiras de primeira linha), o qual tinha por objetivo colocá-la, junto com outras enfermeiras, no *front* de guerra para cuidar dos soldados franceses.¹⁴ Mas o objetivo era uma espécie de

⁹ WEIL, Autobiografia Espiritual, p. 46.

¹⁰ WEIL, Autobiografia Espiritual, p. 46-47.

¹¹ O interesse de Simone Weil era pela crítica que os cátaros fizeram ao A.T. Ela havia lido o A.T. e apresentado à Pétrement sua indignação em alguns pontos, como, por exemplo, a ordenação da morte dos Amalequitas e a piedade para as ovelhas, vacas, camelos e asnos (cf. 1Sm 15,1-35). Para a autora, o catarismo teria sido, na Europa, a última expressão viva da antiguidade pré-romana. Dessa maneira, o catarismo não constituía para a autora em uma “heresia”, mas uma espécie de pensamento com um acento pitagórico ou mesmo platônico-cristão. A esse respeito pode-se ter maiores informações em PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 503, 562-565.

¹² WEIL, Autobiografia, p. 48-50.

¹³ PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 532-533.

¹⁴ WEIL, Simone. *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*. In: _____. *Oeuvres Complètes IV, 1. Écrits de Marseille: Philosophie, Science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*. Paris: Gallimard, 2008, p. 401-412. Doravante, OC IV,1.

espionagem, em que ela e outras voluntárias poderiam levar informações sobre a guerra. Em maio de 1940, a Alemanha ocupou a França e a família Weil seguiu em direção à zona livre de Marseille, para dessa forma, alcançar o continente Norte-Americano.¹⁵ Em Marseille, Weil fez publicações nos *Cahiers du Sud*, a revista mais importante da zona livre. Ela assinava com o anagrama *Émile Novis*. Foi nesse tempo que conheceu o padre Dominicano Jean-Marie Perrin, com quem trocou longas cartas, e com o filósofo e escritor católico Gustave Thibon, com quem desenvolveu uma grande amizade.¹⁶

Weil queria conhecer a condição do trabalhador agrícola, e o fez na fazenda de Thibon, em 1941. Esse foi um período de grande produção escrita dela. Entre os textos estão os *Écrits de Marseille*¹⁷; numerosos ensaios nos *Cahiers du Sud*: os cinco artigos que compõem *Espera de Deus*; a maior parte das *Intuitions pré-chrétiennes*; artigos que compõem *La source grecque (A fonte grega)*, e os quatro ensaios de *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (Pensamentos desordenados acerca do amor de Deus)*. O Pe. Perrin organizou algumas reuniões em que Weil lia e comentava alguns textos, considerados por ela os mais belos e reveladores do pensamento grego. As reuniões eram feitas na cripta do convento dos dominicanos. Os textos foram reunidos em *La Source grecque*.

Em 1942, embarcou em um navio cheio de fugitivos com destino à Nova York, chegando em 6 de julho. Lá, participou do movimento gaullista da “França Livre”. Insistiu no *Projeto de Enfermeiras de primeira linha*, e recebeu uma negativa, que a deixou muito desapontada. Em novembro do mesmo ano, embarcou para a Inglaterra. Chegando a Londres, trabalhou em um escritório político da Resistência Francesa e deu vida à projetos de renascimento da Europa, conteúdo exposto em sua obra, *L'Enracinement (O enraizamento)*.¹⁸

Com sua saúde muito frágil, foi internada em um hospital de Middlesex em abril de 1943, diagnosticada com tuberculose. Além de sua enfermidade, havia outro problema: ela recusava-se a comer. Com isso, seu estado só piorava. Seus pais não sabiam de seu verdadeiro estado de saúde. Ela conseguiu esconder isso, mesmo nas

¹⁵ PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 538-542.

¹⁶ PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 560.

¹⁷ WEIL, Simone. *Oeuvres Complètes IV, 1. Écrits de Marseille: Philosophie, Science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*. Paris: Gallimard, 2008 (Doravante, OC VI,1); _____. *Oeuvres Complètes IV, 2. Écrits de Marseille: Grèce, Inde, Occitanie (1941-1942)*. Paris: Gallimard, 2009 (Doravante, OC IV,2).

¹⁸ WEIL, Simone. *L'Enracinement: prélude à une déclaration de devoirs envers l'être humain*. In: _____. *Oeuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres (1943)*. Paris: Gallimard, 2006, p. 107-368.

cartas que frequentemente enviava a eles. Pediu para ser levada a um sanatório, e foi conduzida para o de Ashdorf. A tuberculose, que a tinha atacado há algum tempo poderia ser curada, mas ela não se alimentava como deveria, porque não queria comer mais do que pensava ser a ração na França ocupada. Ela faleceu em 4 de agosto de 1943, sendo sepultada no cemitério de Ashdorf na presença de poucos amigos.¹⁹

2.2 A importância de Simone Weil

Weil chamou a atenção de grandes intelectuais dos séculos XX-XXI. O romancista André Gide a considerou como “a melhor escritora espiritual de nosso século”²⁰. O poeta T.S. Eliot disse que “ela teve uma genialidade semelhante aos santos”²¹. Albert Camus a considerou como “a pensadora política e social mais penetrante e profética desde Marx”²². O Papa João XXIII e o Papa Paulo VI se impressionaram com ela, em especial no texto *Autobiografia Espiritual*.²³

Eliot, prefaciando a obra *L'enracinement*²⁴, escreveu que o leitor das obras de Weil encontra-se confrontado com uma difícil, intensa e complexa personalidade. Eliot a apresenta paradoxalmente, como francesa, judia e cristã. Francesa porque foi uma patriota que quereria ter sido enviada de volta à França para sofrer e morrer com seus compatriotas. Ela foi uma cristã devotada a Cristo; mas recusou o batismo, além de que muitos de seus escritos serem uma “formidável crítica à Igreja”.²⁵

Weil também sofreu tormentos pela agonia dos judeus na Alemanha, mas, por outro lado, “criticava a Israel com a severidade de um profeta bíblico”²⁶. E. Lévinas, em uma crítica, escreveu que ela ignorou o judaísmo, que não conhecia a *Torah* e que

¹⁹ PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 702, 703,709.

²⁰ “The best spiritual writer of this century”. PLANT, Stephen. The SPCK: Introduction to Simone Weil. London: SPCK publishing, 2007, p. 179. Kindle edition. As referências das páginas estão de acordo com as posições do e-book.

²¹ “She had a genius akin to the saints”. PLANT, The SPCK: introduction to Simone Weil, p. 182.

²² “The most penetrating and prophetic social and political thinker since Marx”. PLANT, The SPCK: introduction to Simone Weil, p. 184.

²³ PLANT, The SPCK: introduction to Simone Weil, p. 183. O texto de Weil em português encontra-se em: WEIL, Simone. Autobiografia espiritual. IN: _____. *Espera de Deus*. São Paulo: ECCE, 1987, p. 39-64.

²⁴ ELIOT, T.S. Préface à la traduction de L'Enracinement. In: *L'Herne Simone Weil*. Paris: L'Herne, 2014, p. 280-283. Originalmente, Eliot escreveu o prefácio em 1951.

²⁵ ELIOT, Préface à la traduction de L'Enracinement, p. 281.

²⁶ “Elle fustigeait Israël avec la véhémence d'une prophétesse biblique.” ELIOT, Préface à la traduction de L'Enracinement, p. 281.

odiava a Bíblia²⁷ (Lévinas chama de Bíblia, o A.T.). A definição de judeu para Lévinas era a de “acreditar na inteligência dos fariseus e de seus mestres. Por meio da inteligência do Talmude, ascender à fé na Bíblia”²⁸. Lévinas tem razão a observar que o fato de Weil possuir ascendência judia não significava que ela assumiria o judaísmo como religião. Em sua estada em Marseille, 1942, “Weil afirma ignorar a definição da palavra ‘judeu’, salienta que aprendeu a ler em Racine e Pascal, e que a tradição cristã, francesa e helênicas é a sua”²⁹.

Weil é inclassificável! De um lado, foi uma defensora das pessoas simples, em especial dos oprimidos pela força da sociedade moderna. Por outro lado, era por natureza “solitária e individualista com um profundo horror pelo que chamava de coletividade, o monstro criado pelo totalitarismo moderno. Ela se preocupava com as almas humanas”³⁰. Para Eliot, ela era possuidora de uma grande alma e de uma mente brilhante. “Simone Weil demandava de seus leitores, como provavelmente de seus amigos mais íntimos certa paciência”³¹. O que levou Eliot ter essa percepção foi a leitura dos textos dela. Para ele, é necessário reler tudo das obras dela para compreendê-la melhor, sem distração.

Tracy, concordando com Eliot, acredita que a autora deva ser conhecida por meio de seus textos. Neles, pode-se compreender que Weil foi influenciada pela tradição platônica-cartesiana-kantiana, e literariamente por Racine e Pascal. Religiosamente, ela ateve-se aos Evangelhos, especialmente João, algumas partes do A.T., (Jó, Salmos e Lamentações); Paulo e as reflexões sobre o crucificado. Entre os místicos, que ela aprendeu ler conta-se Francisco de Assis e M. Eckhart, além das interpretações preciosas que ela faz do mundo grego.³²

²⁷ “On a reproché à Simone Weil d'avoir ignoré le Judaïsme. Et, ma foi, elle l'a ignoré royalement”. “Recriminou-se à Simone Weil ter ignorado o judaísmo. E, de fato, ela o ignorou absolutamente”). LÉVINAS, Simone Weil contre la Bible. In: _____. *Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme*. France: Albin Michael, 1963. p. 178.

²⁸ “Croire à l'intelligence des pharisiens, et de leurs maîtres. A travers l'intelligence du Talmud, accéder à la foi dans la Bible.” LÉVINAS, Simone Weil contre la Bible, p. 182.

²⁹ “Elle affirme ignorer la définition du mot ‘juif’, souligne qu'elle a appris à lire dans Racine et Pascal, et que la tradition chrétienne, française et hellénique est la sienne. Veja a informação de Robert Chenavier, na introdução das OC IV, 1. Maiores informações a esse respeito podem ser encontradas em PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 554-557.

³⁰ “Solitaire, individualiste, profondément hostile à ce qu'elle appelait la collectivité, ce monstre engendré par le totalitarisme moderne. Ce qui l'intéressait, c'était l'âme humaine.” ELIOT, Préface à la traduction de L'Enracinement, p. 283

³¹ “Simone Weil exige de ses lecteurs, comme sans doute de ses amis les plus proches, une certaine patience.” ELIOT, Préface à la traduction de L'Enracinement, p. 282.

³² TRACY, David. Simone Weil: le masque et la personne. *L'Herne Simone Weil*. Éditions L'Herne: Paris, 2014, p. 301.

A partir dessas intuições, Tracy considera os escritos de Weil como: “ensaios”, à semelhança dos escritos de Descartes; “tradados”, como os de Montaigne, pela forma de seus textos como tentativas, incursões e experimentações; “pensamentos”, em homenagem a Pascal.

Por meio dessas formas literárias (o tratado, o ensaio e o pensamento), Weil escreve sobre o corpo, a necessidade, a mecânica e a estrutura da sociedade, mas também diz respeito aos mistérios divinos. A prosa e o pensamento dela são maneiras de refletir sobre o limite, mesmo em seu mais alto nível.³³

Dado o exposto, constitui-se desafiador saber como ler Weil. Miklos Vetö apresenta dois desafios para comprehendê-la. O primeiro desafio é o de ler a autora por meio de seus textos, mas lê-los corretamente, encontrando as bases filosóficas, metafísicas e teológicas de suas ideias. Isso porque em Weil, de acordo com esse autor, não há a exposição de um sistema filosófico, e ela jamais pensou em construir um. Com isso, não se encontra nos seus textos, um pensamento sistemático coerente, e, diante disso, a dificuldade de uma compreensão desses textos torna-se mais complexa.

O segundo desafio é de ordem cronológica. Lembremos que, quando Vetö escreveu sobre isso, não havia sido publicada a edição das *Oeuvres Complètes*. Então, ele dividiu as obras de Weil em três períodos: de 1925 a 1931, período marcado pela preparação filosófica no *Lycée* e em *Sorbonne*; o segundo período vai de 1931-1939, ressaltando a atividade sindicalista, o início da docência, e as experiências religiosas; no terceiro período, 1939-1942, em que Vetö destaca os escritos da maturidade dela, considerando os textos políticos e um destaque para os últimos escritos, em que ela preocupou-se com temas religiosos.³⁴

Para Robert Chenavier, em comparação à primeira publicação das obras de Weil, que seguiam uma ordem temática (a partir de 1947), as *Oeuvres Complètes* atentam à cronologia de seus escritos e nos permitem percebê-la de maneira diferente e mais ampla. Por exemplo, nos *Écrits de Marseille* (OC IV, 1 e 2), pode-se compreender melhor a simultaneidade da redação de textos filosóficos sobre a ciência, textos sobre a política e textos espirituais, anteriormente dispersos em compilações temáticas que rompiam a unidade de reflexão do pensamento de Weil.

³³ TRACY, Simone Weil et l'impossible, p. 277, 279.

³⁴ VETÖ, *La metaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: L'Harmattan, 1997, p. 10-16.

Ainda para Chenavier, pode-se interpretá-la de diversas maneiras, mas o desafio é escrever coisas relevantes a respeito dela. Assim, ele apela para os jovens pesquisadores, para que mostrem o pensamento de Weil, como um grande pensamento filosófico.³⁵

Sobre o desenvolvimento do pensamento de Weil no Brasil, destaca-se como um dos primeiros acessos a ela uma coletânea de textos sobre a condição operária, organizados por Ecléa Bosi, em 1979³⁶. No campo da filosofia, tem-se os textos de Fernando Rey Puente, (professor de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais): *Exercícios de Atenção: Simone Weil, leitora dos gregos*³⁷ e *Simone Weil et la Grèce*³⁸, além e uma obra escrita em parceria com Maria Clara Bingemer, *Simone Weil e a Filosofia*³⁹ e artigos publicados na revista *Síntese* e *Critérion*. Entre os escritos teológicos sobre Weil, destacam-se as obras da teóloga brasileira Maria Clara Bingemer: *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*⁴⁰, *Simone Weil: ação e contemplação*⁴¹, e *Simone Weil e o encontro entre as culturas*⁴².

Outro desafio que deve ser considerado ao ler Weil é a dimensão mística de sua vida e de sua obra. Miklos Vetö percebeu que após a publicação de *La Pesanteur et la grâce*, em 1947, os escritos de Weil tornaram-se um *best-seller* filosófico e religioso, fazendo com que a questão hagiográfica ocupasse uma posição predominante em relação às posições metodológicas dela levando à uma compreensão equivocada de

³⁵ CHENAVIER, Robert. Los caminos de la recepción de la obra de Simone Weil. Algunos hitos. *Ápeiron. Estudios de filosofía* , n.º 5, Octubre 2016, p. 19, 21.

³⁶ WEIL, Simone. *A condição operária e outros escritos sobre a opressão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. Outros textos de Simone Weil publicados em língua portuguesa foram: WEIL, Simone. *A gravidade e a graça*, São Paulo, ECE, 1986; _____. *Espera de Deus*, São Paulo, ECE, 1987; _____. *Pensamentos desordenados acerca do amor de Deus*, São Paulo, ECE, 1991; _____. *Aulas de Filosofia*, Campinas, Papirus, 1991; _____. *O Enraizamento*, São Paulo, EDUSC, 2001; _____. *Opressão e Liberdade*, São Paulo, EDUSC, 2001; _____. *A fonte grega*, Lisboa, Ed. Cotovia, 2006; _____. *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social*, Rio de Janeiro, Ed. Achiamé, 2008; _____. *Pela supressão dos partidos políticos*, Belo Horizonte/Veneza: Editora Áyiné, 2016.

³⁷ PUENTE, Fernando Rey. *Exercícios de Atenção: Simone Weil, leitora dos gregos*. São Paulo: Loyola, 2013.

³⁸ PUENTE, Fernando Rey. *Simone Weil et la Grèce*. Paris: L'Harmattan, 2007. Fernando Puente é também um dos organizadores de um web site que contém recursos sobre Simone Weil, e pode ser acessado em: <https://www.simoneweil.com.br/sites-sobre-s-weil>. Sobre a divulgação da escritura de Weil no Brasil, pode-se consultar PUENTE, p. 17-29.

³⁹ BINGEMER, Maria Clara L; PUENTE, Fernando Rey (org.). *Simone Weil e a filosofia*. São Paulo: Loyola, 2011.

⁴⁰ BINGEMER, Maria Clara. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

⁴¹ Giulia Paola di Nicola; BINGEMER, Maria Clara (org). *Simone Weil: ação e contemplação*. São Paulo: EDUSC, 2005.

⁴² BINGEMER, Maria Clara (org.). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. São Paulo: Paulinas, 2009. Essa obra reúne muitos intérpretes de Simone Weil, que escrevem sobre diversas perspectivas do pensamento dela, entre essas, filosofia, teologia, ciências sociais, ciências de religião, etc.

Weil.⁴³ O problema sinalizado por Vetö é transformar a filósofa em questão, em uma “mística” no sentido inadequado da palavra. A questão que se discute nesse âmbito é: em que sentido pode-se dizer de uma “mística”⁴⁴, em Weil?

Pétrement entende que a razão de acreditar na experiência mística de Weil é sua vida. Existe um mau uso da palavra “mística” quando é empregada para descrever pessoas com estranhos poderes psíquicos. A autêntica mística é vivenciada na santidade, em que se encontra um amor puro que não busca satisfações egoístas, mas unicamente o bem dos demais, um amor que não é deste mundo. Dessa maneira, nos verdadeiros místicos, a experiência do absoluto vem sempre acompanhada do desapego de si mesmo.⁴⁵ Weil escreveu a esse respeito:

O primeiro trabalho do místico é o esvaziamento. Se não nos esvaziarmos, seremos nosso próprio Deus. Por isso, é preciso o vazio, para que haja necessidade de Deus. Amar a verdade significa suportar o vazio e consequentemente aceitar a morte.⁴⁶

Mística para Weil pode ser entendida a partir de duas ideias: encarnação e esvaziamento. “Encarnar-se” ou “tornar-se carne”, é uma compreensão importante, pois os místicos, também são voltados para a política. Sabemos que houve um tempo em que Weil dedicou-se a ler místicos como João da Cruz e Francisco de Assis. Isso a fez iniciar uma busca pela verdade de Deus. Essa busca envolvia uma filosofia do corpo. No período em que ela se envolveu com o sindicalismo, experimentou no corpo as marcas da alienação do trabalho de fábrica.

Nos escritos ulteriores, sua preocupação com a religião a fez também experimentar a religião. E como ela se expressa nesse sentido? Que o cristianismo é a religião dos escravos, e ela, havia recebido a marca da escravidão.

A mística de Weil é espiritual e política ao mesmo tempo; e o mais significativo nessa experiência é o esvaziamento. A fonte da mística para ela era o platonismo e o cristianismo. Vetö entendia que a característica central do pensamento de Weil era a harmonia entre razão e mistério e que a referência dela a esse respeito seria o platonismo como critério de uma verdadeira filosofia.⁴⁷

⁴³ VETÖ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p. 7.

⁴⁴ “O ‘místico’ é o sujeito da experiência; o ‘mistério’ o seu objeto; a ‘mística’ a reflexão sobre a relação ‘místico’-‘mistério’. A derivação etimológica desses termos vem de *myein=fechar* (os lábios ou os olhos)” VAZ, Henrique C. de Lima. *Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental. Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 59. FAJE: Belo Horizonte, 1992, p. 530.

⁴⁵ PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, p. 496.

⁴⁶ WEIL, *A gravidade e a graça*, p. 12.

⁴⁷ VETÖ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p. 11.

O platonismo de Weil apresenta a dimensão política e religiosa em que a ideia de justiça é central. Ela conjuga a reflexão política, filosófica e mística. Em textos como *La Source Grecque (A fonte Grega)* e *Intuitions pré-crétiennes* (OC IV 2, p. 147-293) ela pensa política, sociedade e religião, conectando o Evangelho aos gregos e vice-versa.

Para justificar essas intuições, Weil considerava que “a cronologia não pode ter um papel determinante numa relação entre Deus e o homem, uma relação pela qual um termo é eterno”⁴⁸. Ela lia os gregos e a tradição cristã com a mesma intensidade. Para captar isso nela, torna-se necessário abrir-se para ela, sem preconceitos, para entendê-la melhor.

Com isso, assume-se na tese a ideia de que a mística em Weil realça sua experiência de vida como ação encarnada voltada para o outro, o que a levou ao esvaziamento. O encontro com Deus se dá nesses termos: cruz e Trindade.

2.3 A noção de leituras e as leituras sobrepostas

Weil possui um recurso conceitual para pensar o mundo que a cerca, que ela chama “*leitura*”. Ler significa “decodificar e interpretar os acontecimentos presentes à luz dos acontecimentos passados, sem deixar de ver, contudo, em função dessa comparação, as características próprias de uma dada situação presente”⁴⁹. Esse recurso conceitual foi escrito em 1942, um ano antes de sua morte, e publicado em 1946, sob o título *Essai sur la notion de lecture*.⁵⁰ É por meio de uma leitura atenciosa que se pode compreender a pessoa, o mundo e Deus.

Para Weil “há um mistério na leitura, um mistério cuja contemplação pode provavelmente ajudar, não a explicar, mas a apreender outros mistérios na vida dos homens”⁵¹. Leitura é diferente de opinião. Pensar a leitura como mistério consiste primeiramente em considerar que as sensações nos invadem, uma vez que elas também são imediatas, brutais e se apoderam de nós pela surpresa.⁵²

⁴⁸ WEIL, *Carta a um Religioso*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 10.

⁴⁹ PUENTE, Rey. Exercícios de atenção, p. 69

⁵⁰ WEIL, OC IV 1, p. 73-79. O texto completo se encontra em WEIL. *Essai sur la notion de lecture*. In: _____. *Oeuvres Complètes IV, 1. Écrits de Marseille: Philosophie, Science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*. Paris: Gallimard, 2008 p. 73-79.

⁵¹ “Il y a un mystère dans la lecture, un mystère dont la contemplation peut aider sans doute non à expliquer, mais à saisir d’autres mystères dans la vie des hommes.” WEIL, OC IV 1, p. 73.

⁵² WEIL, OC IV, 1, p. 73-74.

A analogia é, para a autora, uma igualdade entre duas relações tendo um termo em comum.⁵³ Em suas leituras analógicas, ela se sente confortável para pensar que o Cristo é o mediador entre o ser humano e Deus, assim como entre o ser humano e seu semelhante pela dimensão do amor (e da amizade).

Dessa maneira, “a analogia faz dos mecanismos daqui de baixo um espelho dos mecanismos sobrenaturais [...]”⁵⁴. É importante ressaltar que, as analogias oferecem um sentido capaz de resolver as contradições da vida humana no domínio do conhecimento, “o qual consiste em *pensar* as coisas particulares, mas *raciocinar* sobre o universal”⁵⁵. Dessa maneira, analogia e contradição são necessárias. Para a autora, onde há aparente contradição, há correlação de contrários, ou seja, relação⁵⁶. Por isso, tem-se de habitar a contradição: o mundo é a significação do que se lê, mas isso também é algo sofrido pelo leitor.⁵⁷

Weil apresenta algumas analogias para elucidar o tema da leitura. A primeira analogia narra a respeito de uma pessoa que recebeu um soco no estômago inesperadamente. Tudo mudou para essa pessoa por causa da sensação brutal, antes que ele soubesse de fato, o que estava acontecendo.

Com esse exemplo é demonstrado que as sensações nos invadem e vem do exterior da matéria. O espírito não toma parte nisso senão na medida em que sofre.⁵⁸ Dessa maneira, “as sensações nada nos dão do mundo: elas não contêm nem uma matéria, nem um espaço, nem um tempo e nada podem nos dar além delas mesmas e, de certa forma, elas nada são”⁵⁹.

Outra analogia para demonstrar a força das significações é o caso de duas mulheres que recebem uma carta anunciando a morte do filho. A primeira delas sabe ler e ao receber a notícia, olha para o papel “e nunca mais até sua morte, seus olhos, sua boca, seus movimentos serão tais como haviam sido”⁶⁰. A outra mulher permanece a mesma, pois não sabe ler. Neste sentido o que invadiu a primeira mulher, a que sabia ler, não foi a sensação, mas a significação, apossando-se dela de maneira brutal, como o

⁵³ WEIL, OC IV, 2, 256 e 263.

⁵⁴ WEIL, *Œ*, p. 1084 *apud* PUENTE, Exercícios de atenção, p. 177.

⁵⁵ PÉTREMENT, *apud* PUENTE, Exercícios de atenção, p. 177.

⁵⁶ WEIL, OC IV, 2, 102.

⁵⁷ PUENTE, Fernando Rey. *O Platonismo de Simone Weil*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Agosto de 2016 à Janeiro de 2017. Disciplina do Programa de Pós-graduação em Filosofia.

⁵⁸ WEIL, OC IV 1, p. 73-74.

⁵⁹ WEIL, Aulas de filosofia, p. 37.

⁶⁰ “*Et plus jamais, jusqu'à sa mort, ses yeux, sa bouche, ses mouvements ne seront tels qu'ils ont été.*” WEIL, OC IV 1, p. 74.

“soco no estômago”. Deve-se destacar nesse caso, que a mulher alfabetizada sofreu imediatamente uma transformação, e que a informação dolorosa agiu no corpo precedendo qualquer reação da mente.⁶¹

O mistério da leitura está na maneira que se significa aquilo que é lido. No caso das cartas que as mulheres receberam, não há solução para o problema da morte do filho. Elas deveriam somente aceitar. A mulher que sabia ler é invadida por uma significação dilacerante. A dor parece estar na carta e da carta salta ao rosto de quem a lê. Com isso, ler é produzir e, ao mesmo tempo, sofrer uma ação que opera em nós.

“Mundo”, nesse ensaio, é aquilo que pode ser “lido” e “sofrido”. A pessoa (no caso do exemplo da carta, a mulher que sabe ler) é um sujeito que age e que sofre ao mesmo tempo. “O mundo é um texto com muitos significados”⁶². Nisso consiste o mistério da leitura.

Weil refere-se também a um exemplo do A.T. para explicar a noção de leitura: Ester diante de Assuero (cf. Est 5,1-8). A rainha Ester não se aproxima de um homem que poderia levá-la à morte. Ela aproxima-se da majestade. O que ela lê não é a fronte do rei, mas a majestade dele, pois cremos naquilo que lemos.⁶³

Outra fonte de inspiração para Weil explicar a noção de leitura é Descartes. Ela faz isso a partir da analogia da “bengala do cego”: o cego enxerga com as mãos, e a bengala é um “órgão de um sexto sentido que lhe foi dado por carecer da vista”⁶⁴.

Então, como chegar a uma leitura verdadeira? Somos, na verdade, prisioneiros de nosso mundo de leitura, e é necessário questionar isso, ressignificando as leituras. Ler Deus como mistério e não como um problema: é nessa direção que a noção de leitura pode conduzir a reflexão teológica sobre o falar de Deus. Como mistério, Deus não pode ser objetivado, pois não se tem o controle de Deus e não se pode dominá-lo. Só nos resta calar, contemplar e esperar que ele venha a nosso encontro.

⁶¹ VOGEL, C. *La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne*. Zurich Open Repository and Archive. University of Zurich. Disponível em <https://docs.wixstatic.com/ugd/41062f_2e2a4004203e437c94c4e14f6f83068e.pdf>. Acessado em maio de 2018, p. 2-3.

⁶² “*Le monde est un texte à plusieurs significations*”. VOGEL, *La lecture comme réception et production du sens*, p. 4

⁶³ WEIL, OC IV 1, p. 74, 77.

⁶⁴ DESCARTES *apud* MARIZ, Débora. *O Corpo e o trabalho na obra de Simone Weil*. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Pós-Graduação em Filosofia. Tese. Belo Horizonte: UFMG, 2016, p. 88.

Se a leitura acontece a partir de alguma perspectiva, para falar de Deus torna-se necessário apoiar-se em uma “não-leitura”. “Não ler” pressupõe uma suspensão da leitura. Para modificar ou reverter o modo de leitura torna-se necessário, por um breve momento, de forma voluntária ou não, abster-se de ler e julgar.⁶⁵ A não-leitura pode ser compreendida como a completa integração do homem com a ordem do mundo. Dessa forma, passar da leitura para a não-leitura implica “o ápice da integração do homem com Deus”⁶⁶. A não-leitura é um descentrar-se, e acontece quando nos esvaziamos e deixamos ser preenchidos por Deus.

Há na leitura a ação de mudar a significação. Weil nota que “a guerra, a política, a eloquência, a arte, o ensino, toda ação sobre o outro consiste, essencialmente, em mudar o que os homens leem”⁶⁷. A contribuição da leitura é mudar o que se lê nas significações do mundo.

Deve-se destacar a originalidade do método da analogia e contradição utilizado por Weil para propor diferentes leituras. Ela faz uma análise comparativa de textos da tradição grega com os textos da tradição cristã, a que chama de leituras sobrepostas: “Leituras sobrepostas: ler a necessidade por trás da sensação, ler a ordem por trás da necessidade, ler Deus por trás da ordem”⁶⁸. Para ela, “a necessidade é o véu de Deus [...] A distância entre o necessário e o bem é a própria distância entre a criatura e o criador”⁶⁹. Assim,

o sol brilha sobre os justos e injustos. Deus se faz necessidade. Duas faces da necessidade: exercida e sofrida. Sol e Cruz [...] Cristo, na cruz, foi negado e abandonado por seu melhor amigo. Assim, o máximo do amor é viver esse tipo de abandono.⁷⁰

Deus nos submete à uma necessidade cega e o fruto dessa necessidade é a obediência. Por isso, torna-se fundamental amar a necessidade. Um exemplo de obediência à necessidade é a cruz de Cristo. Lemos nos Evangelhos algumas condições para o seguimento de Jesus “se alguém quer vir em meu seguimento, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23).

⁶⁵ VOGEL, *La lecture comme réception et production du sens*, p. 6.

⁶⁶ MARIZ, *O Corpo e o trabalho na obra de Simone Weil*, p. 88.

⁶⁷ “*La guerre, la politique, l'éloquence, l'art, l'enseignement, toute action sur autrui consiste essentiellement à changer ce que les hommes lisent.*” WEIL, OC IV 1, p. 78.

⁶⁸ “*Lectures superposées: lire la nécessité derrière la sensation, lire l'ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l'ordre.*” WEIL, OC VI, 2, 373.

⁶⁹ WEIL, *A gravidade e a graça*, p. 113.

⁷⁰ WEIL, *A gravidade e a graça*, p. 47.

Weil percebeu nessa passagem uma maneira de compreender a necessidade como obediência. Negar a si mesmo leva em consideração o ato de renunciar o eu, o que ela também chama de “decriação”:

Decriar é fazer passar do criado ao incriado. [...] A criação é um ato de amor e é perpétua. A cada instante nossa existência é amor de Deus por nós. Mas Deus só pode amar a si mesmo. Seu amor por nós é amor por si através de nós. [...] É Deus que por amor retira-se de nós a fim de que possamos amá-lo. [...] Renúncia. Imitação da renúncia de Deus na criação. Deus renuncia, num certo sentido, a ser tudo. Devemos renunciar ser alguma coisa. É o único bem para nós. [...] Só se possui aquilo que se renuncia. Aquilo a que não se renuncia nos escapa. Neste sentido, não se pode possuir seja o que for sem passar por Deus. [...] Ele esvaziou-se. Devemos esvaziar-nos da falsa divindade com a qual nascemos.⁷¹

Dessa renúncia o aprendizado que se têm é que

carregar a própria cruz não é, como parece acreditar-se hoje, a simples resignação ante aos pequenos inconvenientes cotidianos que às vezes se chamam cruzes, em um excesso de linguagem quase sacrílego. Só há uma cruz, é a total necessidade que coroa a infinitude do tempo e do espaço [...]. Levar sua cruz é ter conhecimento de que se está submetido por completo a essa necessidade cega, em todas as partes do ser [...].⁷²

A necessidade é algo que impera sobre a vida humana, sem que se tenha controle disso. Por isso deve-se amar a necessidade como um ato de obediência, tal como Cristo aceitou a cruz.

Nas leituras sobrepostas, a primeira leitura consiste em ler a necessidade por trás da sensação. Aqui a obediência não é uma mera sensação. A obediência é aceitar a necessidade. Em um de seus poemas, chamado *A porta*, pode-se perceber o que significa ler a necessidade por trás da sensação:

Abri-nos pois a porta e veremos os jardins,
Beberemos sua água fresca onde a lua deixou sua trilha,
Arde o longo caminho hostil aos estrangeiros.
Erramos sem saber e não nos situamos em lugar algum.

Queremos ver flores. Aqui a sede nos domina.
Vede-nos ante a porta, esperando e sofrendo
a derrubaremos a golpes se for preciso.
Pressionamos e empurramos, porém o obstáculo é muito sólido.

⁷¹ WEIL, A gravidade e a graça, p. 33-35.

⁷² WEIL, Pensamentos desordenados, p. 86.

Deve-se permanecer extenuado, esperar e olhar em vão.
Olhamos a porta; está fechado, inexpugnável.
Fixamos nossos olhos nela, choramos pelo tormento;
vemo-la sempre; o peso do tempo nos angustia.

A porta está diante de nós; de que nos serve desejar?
Melhor ir-se e abandonar a esperança.
Nunca poderemos entrar. Estamos cansados de vê-la...
Ao abrir-se a porta deixou passar tanto silêncio

que não apareceram os jardins nem flor alguma;
só o espaço imenso onde reinam o vazio e a luz
surgiu de súbito por toda parte, encheu o coração
e lavou os olhos quase cegos pelo pó.⁷³

No poema, deseja-se que a porta se abra como uma resposta à sensação imediata (matar a sede, contemplar as flores, descansar). Mas desejar e esperar são coisas diferentes. Espera (*gr. upomoné*⁷⁴), “designa um homem que espera sem se mover, apesar de todos os golpes com os quais se trata de fazê-lo abandonar esse estado de quietude”⁷⁵. A espera é explicada por meio da seguinte analogia: uma criança que na rua subitamente deixa de ver sua mãe a seu lado. Essa criança corre em todas as direções chorando. A única solução que ela tem é a de deter-se e esperar, até que sua mãe a encontre o mais depressa possível. “Só é preciso esperar e chamar”⁷⁶. Para compreender a espera, é necessário ater-se a outro conceito de Weil, a atenção, que consiste em

suspender o pensamento, deixá-lo disponível, vazio e penetrável pelo fim proposto de manter dentro de si, na proximidade do pensamento, porém num nível inferior e sem contato com ele, os diversos conhecimentos adquiridos que é forçoso utilizar. O pensamento deve ser, em relação a todos os pensamentos particulares e já formados, como um homem sobre a montanha que, olhando diante de si, percebe debaixo dele muitos bosques e planícies, ao mesmo tempo, mas sem olhá-los. E, sobretudo, o pensamento deve estar vazio, em espera, sem buscar nada, porém pronto para receber em sua verdade desnuda o objeto que o penetrará.⁷⁷

⁷³ WEIL, Pensamentos desordenados, p. 11.

⁷⁴ O verbete grego *upomoné* significa “paciência”, “perseverança”, “firmeza”, “expectativa paciente”. UPOMONÉ. In: GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick. *Léxico do N.T. Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 214. Simone Weil utiliza-o com a compreensão de “espera”.

⁷⁵ WEIL, Pensamentos desordenados, p. 142.

⁷⁶ WEIL, Pensamentos desordenados, p. 46.

⁷⁷ WEIL, Espera de Deus, p. 95.

A atenção leva a esperar por Deus, esperar que ele desça, pois os bens mais apreciados não devem ser buscados. Devem ser esperados. O problema é que encontramos dificuldades para esperar por Deus. A graça de Deus, amizade infinita entre Deus e o ser humano, se revela na espera. Outra reflexão que Weil faz é que na espera é necessário ter atenção e humildade, aspectos que remetem ao esvaziamento.

A atenção leva à humildade e ao desapego. A atenção está vinculada à possibilidade de passar do pessoal ao impessoal, o que só acontece na solidão. Para atingir o impessoal deve-se abandonar o eu, a personalidade, o pessoal. A atenção se faz solitária porque ela não se realiza na coletividade. Ela está presente em todas as áreas de nossa vida, e, por meio dela, pode-se entender tanto a beleza quanto a desgraça.⁷⁸ A atenção também “coloca o pensamento em espera, sem buscar nada, porém, pronto para receber em sua verdade desnuda o objeto que o penetrará.”⁷⁹

A humildade se coloca em oposição ao “eu, o pessoal” ao “*self*”. A dificuldade de se falar de Deus nesse caso é que Deus pode ser mais um tópico da agenda intelectual, mais um discurso racional a ser proferido ou mesmo criticado.

Em relação à necessidade, nem tudo o que se deseja pode ser obtido. A porta, no poema, ao ser aberta, revelou algo diferente do desejado. Mostrou-se silêncio. Não apareceram os jardins, nem flor, mas o vazio e a luz, que também “encheram o coração e lavou os olhos quase cegos de pó”. Jesus disse “Eu sou a porta” (Jo 10,7.9) e, nos Evangelhos, convida-nos a adentrá-la. Mas passar pela porta é levar adiante o seguimento de também carregar a cruz. Isso faz com que a porta torne-se estreita (Mt 7,14). Passar por essa porta é obedecer a Deus e conhecer sua vontade:

se fizermos silêncio em nós, se fizermos calar todos os desejos, todas as opiniões, e pensarmos com amor, do fundo da alma e sem palavras: ‘Que tua vontade seja feita’, o que sentiremos a seguir, sem incerteza, que deve ser feito [...] será a vontade de Deus.⁸⁰

⁷⁸ PUENTE, Exercícios de atenção, p. 224, 227.

⁷⁹ WEIL, Espera de Deus, p. 95.

⁸⁰ WEIL, A gravidade e a graça, p. 51.

É nesse sentido que se lê a necessidade por trás da sensação. Weil, por meio da leitura sobreposta, aplicará isso nas fontes gregas e cristãs, considerando a miséria do ser humano e sua busca insaciável pelo prestígio, o domínio da força. A *Ilíada* e as tragédias Áticas⁸¹ mostram isso com clareza.

A segunda leitura consiste em “ler a ordem por trás da necessidade”. Em sua obra *O enraizamento*, Weil escreveu que a ordem é a primeira necessidade da alma. A noção de ordem aplica-se a obrigações que o ser humano deve assumir, como ato de responsabilidade. Essa obrigação “procede sempre de um desejo do bem que é único, fixo, idêntico a si próprio, para todo homem, do berço ao túmulo”⁸². No universo, há uma infinidade de ações mecânicas que constroem uma ordem fixa, por isso, “amamos a beleza do mundo porque sentimos por trás dela a presença de algo análogo à sabedoria que gostaríamos de possuir para saciar nosso desejo pelo bem”⁸³. A beleza nesse sentido é algo que não compreendemos, mas que amamos.

o amor à ordem do mundo, à beleza do mundo, é o complemento do amor ao próximo. Procede da mesma renúncia, imagem da renúncia criadora de Deus. Deus faz o universo existir consentindo em não mandar nele, embora tenha poder para isso. Deixa reinar em seu lugar, de um lado, a necessidade mecânica agregada à matéria, inclusive a matéria psíquica da alma, e de outro, a autonomia essencial das pessoas pensantes. [...] Por amor à ordem do mundo imitamos o amor divino que criou este universo do qual somos parte.”⁸⁴

A “ordem do mundo”, também entendida por “beleza do mundo”⁸⁵, está presente na ciência grega e em especial no *Timeu* de Platão. Nesse segundo nível, destaca-se a distância entre Deus e o ser humano. Deus é pensado como Belo, Bom, Criador; Cristo como a “Alma do mundo”, e o Espírito como o “Modelo”. Essas imagens, extraídas do *Timeu*, mostram que a criação é obra divina e assim, estabelece a distância entre o ser humano e Deus: a obra divina é de primeira grandeza. A beleza do mundo mostra Deus.

⁸¹ A Ática é região que englobava a cidade de Atenas, capital da Grécia. Desde o período clássico é uma das regiões mais importantes do mundo antigo. Na Ática destacaram-se dramaturgos como Sófocles, Ésquilo e Eurípedes.

⁸² WEIL, O Enraizamento, p. 15.

⁸³ WEIL, O Enraizamento, p. 15.

⁸⁴ WEIL, Espera de Deus, p. 146.

⁸⁵ Simone Weil tomou do pensamento grego a compreensão de beleza/ordem do mundo. Os gregos pensavam que a ciência deveria produzir imagens sensíveis aos homens para que pudesse, dessa maneira, pensar a partir do que é sensível. O universo, juntamente com a arte grega eram tocantes porque o próprio universo oferecia essas imagens sensíveis. Os gregos denominavam essa totalidade *cosmos*, ou seja, ordem, beleza. PUENTE, Exercícios de atenção, p. 185.

O que está ao alcance do ser humano é ser inspirado por essa beleza e criar a partir dela. Dessa forma, o ser humano não pode tomar posse da beleza. Só pode contemplá-la.

O terceiro nível de leitura ocupa-se em ler Deus por trás da ordem⁸⁶. É nesse ponto que Weil faz a passagem da leitura para a não-leitura. Aqui o tema central é o da transcendência. A autora mostra como a presença de Deus se dá mediante a necessidade e beleza do mundo. Para tanto, criação, encarnação, Paixão e redenção são elementos essenciais.

A não-leitura consiste em perceber Deus no silêncio, como observado no poema *A porta*. Nesse caso, a maneira de ler Deus é a espera. A necessidade e a beleza do mundo revelam Deus como gracioso, como um bem que deve ser buscado, mas acima de tudo, esperado.

A espera por Deus não depende dos esforços humanos. É apresentado no terceiro nível de leitura que é Deus quem busca o ser humano, propondo assim uma aproximação que é ao mesmo tempo, amizade infinita e distância infinita. No quadro a seguir, propomos uma síntese desses três níveis de leitura:

<i>1º Nível de leitura:</i>	<i>2º Nível de leitura:</i>	<i>3º Nível de leitura:</i>
A necessidade por trás da sensação	A ordem por trás da necessidade	Deus por trás da ordem
A miséria humana	A ordem/beleza do mundo	A transcendência
<i>Ilíada</i> e as tragédias Áticas	<i>Timeu</i> e <i>Banquete</i>	<i>República</i> (em especial), <i>Fedro</i> , <i>Teeteto</i> , <i>Górgias</i> , <i>Timeu</i>

Quando 2: síntese dos três níveis de leitura aplicados ao platonismo de Weil

O que conecta as leituras sobrepostas com os três níveis de leitura é o que Weil chama de “intermediários” (*metaxu*). Este é um conceito utilizado pelos gregos que possui um uso extenso e precioso. A respeito da compreensão de *metaxu*, pode-se entender que “em um mundo em que coexistem diferentes planos da realidade é necessário haver passagens que permitam a interconexão entre os diversos domínios”⁸⁶. Esses planos devem ser interpretados por meio de uma sucessão de “leituras

⁸⁶ PUENTE, Exercícios de atenção, p. 164.

sobrepostas”. Tal interconexão entre os diversos domínios é importante. Sem os intermediários não é possível conectar os múltiplos planos da realidade.

Em Marseille Weil desenvolveu uma ontologia da mediação que insistia que “cada realidade criada pelas ‘relações’ que a constituem assim como pelo ‘vazio’, que a abrem para lá dela mesma, é um *metaxu* (intermediário), uma passagem para Deus”⁸⁷. Para a autora, todas as coisas são um reflexo de Deus, o qual, como Trindade, é a mediação perfeita; pela Encarnação se revela ser a relação, o Mediador, sem o qual “não se pode passar de nada a nada”⁸⁸. Dessa forma, a verdade do ser é definida por uma interseção implícita entre natureza e sobrenatural, em que Deus oculto aguarda a alma de desejo⁸⁹.

A ideia da mediação possui dois sentidos. O primeiro sentido é aquele formulado pela tradição pitagórica visto como princípio da constituição ontológica do mundo. O segundo sentido é de ordem teológica e considera ter um princípio secreto de mediação, a imagem de uma mediação trinitária que transcende o mundo. O ponto de partida de Weil para pensar a mediação passa primeiramente pela tradição pitagórica, em especial, pelos fragmentos de Anaximandro e Filolau que afirmam a conciliação mútua dos seres pela imposição de limite ao ilimitado, um princípio de amizade e de igualdade geométrica entre os seres, a intuição de uma harmonia divina em termos pitagóricos.

O princípio de leitura de Weil assegura interpretar a fórmula pitagórica não apenas como um princípio matemático, mas como possuindo uma significação cristológica. No *Timeu*, por exemplo, Cristo é pensado como “a Alma do mundo”, e isso denota um ponto de partida para as outras analogias trinitárias⁹⁰. A partir dos textos pitagóricos, ela propõe cinco níveis de mediação em que a relação entre Deus e o ser humano são estabelecidos. “Deus é mediação e toda mediação é Deus. Deus é mediação entre Deus e Deus, entre Deus e o homem, entre o homem e o homem, entre Deus e as coisas, entre as coisas e as coisas, e mesmo entre cada alma e ela mesma”⁹¹.

⁸⁷ GABELIERRI, E. Enraizamento e encarnação: dimensões do diálogo intercultural e inter-religioso em Simone Weil. In: BINGEMER, Maria Clara L. *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009, p. 113.

⁸⁸ WEIL, OC IV, 2, p. 289.

⁸⁹ GABELIERRI, E. Enraizamento e encarnação, p. 113.

⁹⁰ GABELIERRI, Emmanuel. *Être et don: Simone Weil et la philosophie*. Paris: Peeters Louvain, 2003. p. 315-317.

⁹¹ “*Dieu est médiation, et toute médiation est Dieu. Dieu est médiation entre Dieu et Dieu, entre Dieu et l'homme, entre l'homme et l'homme, entre Dieu et les choses, entre les choses et les choses et même entre chaque âme et elle-même.*” WEIL, OC IV, 2, p. 289.

Cabe aqui uma explicação sobre esses níveis de mediação.⁹² Os três primeiros níveis de mediação ressaltam a amizade entre as pessoas: a mediação entre Deus e Deus (1º par de opositos); a mediação entre Criador e criatura (2º par de opositos, que considera a relação Deus e mundo e Deus e ser humano), a mediação entre o ser humano e o ser humano, a amizade entre os homens (3º par de opositos). Os outros dois pares de opositos, a mediação entre Deus e as coisas (4º par de opositos) e as coisas e as coisas (5º par de opositos), são o nível mais baixo de mediação.

A mediação entre Deus e Deus é a Trindade. É um pensamento perfeito pois mostra o que na teologia, pode-se chamar de relações intratrinitárias. Essa mediação passa pela realidade de Deus, pelos dogmas da Trindade, da encarnação e da Paixão. A mediação entre Deus e o ser humano revela uma harmonia (no sentido pitagórico): amizade e distância. Nesse Caso, Cristo é o mediador, a média proporcional, que faz a intercessão entre Deus e o ser humano.

Deus também é mediação entre o ser humano e seus semelhantes. Esse é o último nível que ressalta a amizade entre pessoas. Para Weil, as relações humanas são sempre de força e de subordinação. Mediante isso, a única solução para criar um amor verdadeiro é o princípio sobrenatural, no qual, Deus une o homem. A mediação entre Deus e as coisas e as coisas e as coisas, não constitui uma amizade, mas que as coisas são formadas por um número, um tipo particular de correlação entre o limite e o ilimitado. Esse é o nível de mediação mais baixo hierarquicamente.

Pensando em uma contribuição dessas mediações, o que Weil quer chamar nossa atenção é a interseção entre o divino e o humano, operação que é feita pela graça de Deus. Deus é a mediação de toda mediação. Deus é quem toma a iniciativa. Nesse sentido, os três níveis de leitura, em conexão com os cinco níveis de mediação, são elementos relevantes para compreender a interpretação que Weil faz das fontes gregas para a fonte cristã.

⁹² GABELIERRI, *Être et don*, p. 317-321.

2.4 Deus nas fontes gregas

No tempo em que esteve em Marseille, Weil produziu escritos sobre a religião. Entre eles encontram-se reflexões sobre as fontes gregas, nos quais ela traduz e comenta textos da *Ilíada* de Homero, obras de Eurípedes, como *Electra*; *Antígona* de Sófocles, além de apresentar argumentos que aproximam Platão da tradição cristã.

A admiração pela Grécia acompanhou seus escritos desde a juventude. Diferentemente dos teólogos, Weil utilizou-se dessas fontes gregas para pensar o cristianismo. Ela tinha por projeto tornar essa literatura mais acessível. O objetivo era mostrar como as fontes gregas anunciam e dialogavam com o cristianismo. Ela traduzia as partes desses textos que lhe interessavam e, depois, propunha um diálogo com outras culturas e com os textos do cristianismo.

Os tópicos a seguir têm o objetivo de mostrar a maneira pela qual a autora pensava Deus, apoiando-se nas leituras sobrepostas. É uma interpretação bem atípica para a teologia cristã. Contudo, o fato de ser uma reflexão atípica não significa que não seja importante, pois nos leva a novas “leituras”. Aliás, essas “leituras” são contribuições muito significativas para a teologia cristã no tocante ao diálogo intercultural e inter-religioso, bem como à filosofia das culturas.

2.4.1 Primeiro nível de leitura: reflexões sobre a miséria humana

Para pensar Deus, Weil considera que a *Ilíada* (de Homero) e as tragédias de Eurípedes, Sófocles e Ésquilo expõem o drama da humanidade submetida ao império da força, que transforma os homens em uma coisa, em um cadáver, como ela bem explicitou no belo texto, *A Ilíada ou o poema da força*.⁹³

Ela também se refere com frequência aos “Mistérios”.⁹⁴ Os Mistérios antigos não são considerados religiões, mas formas de culto que estavam vinculados ao sistema social da Antiguidade. A partir da época arcaica (séculos XVIII a VI a.C.) os cultos às divindades do Olimpo foram documentados na literatura, na escultura e na legislação. Os deuses gregos em relação ao mundo não eram intitulados transcendentes. Eles

⁹³ WEIL, A fonte grega, p. 9-40.

⁹⁴ Consultar WEIL, A fonte grega, p. 41, 45, 71.

faziam parte do mundo e, com isso, tem-se o divino no mundo, bem como um mundo nas divindades.⁹⁵

A tragédia tinha por objetivo refletir sobre a verdade humana. Ela era uma criação ateniense elaborada pelos poetas. O destaque não era para os deuses (no caso, Dionísio), mas para a cidade. Não havia uma relação direta entre Dionísio e as tragédias, pois para a tragédia nada “pode proceder do irracional dionisíaco”. Dessa maneira, a tragédia marca o caráter civil do teatro grego. Uma tragédia grega compreendia um prólogo: cena preparatória de exposição que poderia ser um monólogo ou um diálogo; o párodo: um conto de entrada do coro; os episódios: parecidos com os atos das peças teatrais, separados por cantos dançados do coro; o último episódio: constituído pela saída do coro, o êxodo.⁹⁶

Entre os poetas gregos citados por Weil encontram-se Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Ésquilo era o mais antigo dos três maiores dramaturgos gregos. Nasceu em Elêusis em 525 ou 524 a.C. Entre suas obras estão *Oréstia* que é uma trilogia composta por *Agamêmnon*; *Coéforas* (Portadoras de oferendas) e *Eumênedes* (Deusas benévolas). Ele escreveu outras 87 peças. Entre essas peças encontram-se completas as *Suplicantes*, *Os persas*, *Sete chefes contra Tebas*, e *Prometeu acorrentado*.⁹⁷ Desses textos, *Agamêmnon* e *Prometeu acorrentado* interessam à Weil.

Sófocles nasceu em Atenas e viveu entre 496-406 a.C. Durante sua vida, presenciou a expansão do império ateniense, seu apogeu e sua decadência durante a Guerra do Peloponeso. Participou da vida política de Atenas, ocupando os cargos de tesoureiro real e comandante do exército. Compôs 123 peças, tendo 76 delas premiadas e tendo um destaque notável entre os poetas gregos, superando Eurípedes. Entre seus trabalhos, destacam-se *Aias*, *Antígona*, *Édipo-Rei*, *Electra*, entre outros⁹⁸. As peças que chamaram a atenção de Weil foram *Antígona*⁹⁹ e *Electra*¹⁰⁰. Um detalhe é que Sófocles

⁹⁵ LOREDO, Carlos Roberto. *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.faculdadejesuita.edu.br/documentos/111213-WNJlJlzPuYcb.pdf>>. Acessado em julho de 2018, p. 18.

⁹⁶ BARTHES, Roland. O óbvio e o obtuso, p. 64-68. Disponível em < http://www.lizen.com.br/wp-content/uploads/2016/03/BARTHESRoland_OÓbvioEOObtuso_OTeatroGrego_baixa.pdf> Acessado em Julho de 2018.

BARTHES, Roland. O óbvio e o obtuso, p. 63.

⁹⁷ ÉSQUILO. *Oréstia. Agamêmnon, Coéforas, Eumênedes*. 6. ed. São Paulo: Zahar, 1991. Tragédia Grega v. II.

⁹⁸ SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo-Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 7-8.

⁹⁹ WEIL, Antígona. In: _____. *A fonte grega*, p. 57-62; BOSI, Carta ao engenheiro diretor de uma fábrica. In: _____. *Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre a opressão*, p. 311-312.

coloca *Antígona* e *Electra* como principais protagonistas. Ele valorizou essas mulheres e seus discursos. Isso chamou a atenção de Weil.

Eurípedes (480-406 a.C.) nasceu na ilha de Salamina e morreu na Macedônia. Diferentemente de Sófocles obteve poucas vitórias nos concursos trágicos. De suas 93 peças, das quais se tem conhecimento de 18, ele venceu 4 concursos. Eurípedes não teve participação na vida pública como Ésquilo e Sófocles.¹⁰¹

Na *Poética*, Aristóteles comenta que Sófocles apresentava os homens “como deveriam ser”, enquanto Eurípedes os apresentava “como são”. Entre as peças de Eurípedes destacam-se *Alceste*, *Medeia*, *Hipólito*, *As troianas*, *Helena*, *Orestes*, *As bacantes*, entre outras.

O que interessava à Weil era a participação de Electra na obra *Orestes*. Nesse sentido, há de se notar que Eurípedes alude ao ser humano de uma maneira realística, destacando, sobretudo, o papel das mulheres representado por muitos de seus personagens: Medeia, Hécuba, Electra, Fedra, Creuza. Há também uma inovação feita por Eurípedes: a introdução no teatro grego, do recurso *deus ex machina*, a “aparição sobrevoante, por meio de uma grua (*mēkhanē*) de um deus”¹⁰².

Nos tópicos a seguir, elucidaremos a maneira que Weil apresenta esses textos da Epopeia e do teatro grego, e como os relaciona com as fontes cristãs.

2.4.1.1 Vencedores e vencidos: a *Ilíada*

A *Ilíada* é um poema épico composto por XXIV cantos escritos em versos. O tema do poema é um episódio da guerra de Tróia. O centro da trama gira em torno de Aquiles, o grande guerreiro grego, que teve sua ira provocada quando Briseida, a quem queria por esposa, foi raptada, e pela perda do amigo, Pátroclo, que foi morto pela espada de Heitor, filho de Príamo (rei de Tróia). O que interessa Weil é a parte que narra o combate entre Aquiles e Heitor. Ela escreve o texto *L'Iliade ou le poeme de la force* fazendo uma análise do que ela chama de “força”:

¹⁰⁰ WEIL, Lamentos de Electra e reconhecimento de Orestes. In: _____. *A fonte grega*, p. 45-56.

¹⁰¹ EURÍPEDES. *Medeia*. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 179 (edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira).

¹⁰² EURÍPEDES. *Medeia*, p. 180. Simone Weil escreve a esse respeito em WEIL, *A fonte grega*, p. 46; WEIL, OC IV, 2, p. 157.

O verdadeiro herói, o verdadeiro objeto, o centro da *Ilíada* é a força. A força que é manipulada pelos homens, a força que submete os homens, a força perante a qual a carne dos homens se retrai. [...] A força é o que torna quem lhe é submetido numa coisa. Quando é exercida até ao extremo, faz do homem uma coisa no sentido mais literal porque faz dele um cadáver. Havia alguém e num instante, não há ninguém.¹⁰³

Weil pensa que o mundo descrito pelo poema de Homero relacionava-se como o mundo da época dela (1939-1940), por ser governado pela força impiedosa, uma força que “é o que faz de quem quer que lhe esteja submetido, uma coisa”¹⁰⁴. A autora nos leva a perceber a miséria humana e a hospitalidade presentes nesse texto homérico. Começaremos replicando a tradução que Weil fez do verso referente à morte de Heitor:

[...] Larga a lança e cai sentado, mãos erguidas,
As duas mãos. Aquiles desembainha o agudo sabre,
Golpeia a clavícula, ao longo do pescoço; por inteiro
Mergulha o sabre de dois gumes. Ele, rosto em terra,
Jaz estendido, e o sangue negro corre umedecendo a terra.¹⁰⁵

Destaca-se também a súplica de Príamo, rei de Tróia e pai de Heitor, a Aquiles:

Ninguém viu entrar o grande Príamo. Deteve-se.
Cingiu os joelhos de Aquiles, beijou-lhe as mãos,
Terríveis, assassinas, que tantos filhos lhe tinham massacrado.¹⁰⁶

Nesses versos, Weil destaca a infelicidade da força. Quem é dominado por ela é tornado numa coisa. A mesma força que deu coragem a Aquiles em vingar Pátroclo também o faz estremecer ao receber Príamo, um pai suplicante, que intercede pelo corpo do filho. Na verdade, como diz o poema homérico, não apenas Aquiles, mas todos que estavam contemplando a situação estremeceram-se:

Assim estremeceu Aquiles ao ver o divino Príamo.
Também os outros estremeceram, olhando uns para os outros.¹⁰⁷

Deve-se notar o quanto a força manipula. Weil percebe que desde o início da *Ilíada*, Aquiles, um herói orgulhoso e invicto, mostra-se chorando e humilhado de dor após terem raptado a mulher a quem amava. Diz o poema:

¹⁰³ WEIL, A fonte grega, p. 9.

¹⁰⁴ WEIL, OC II, 3, p. 227. *apud* PUENTE, Exercícios de atenção, p. 83.

¹⁰⁵ WEIL, A fonte grega, p. 11.

¹⁰⁶ WEIL, A fonte grega, p. 12.

¹⁰⁷ WEIL, A fonte grega, p. 12.

... Mas Aquiles
Chorando, sentou-se à parte, longe dos seus,
À beira das ondas que embranquecem, de olhar posto no mar cor de
vinho.¹⁰⁸

A força faz com que se relembré Heitor, chorado por seu pai, Príamo, mas também traz a memória de Pátroclo, morto por Heitor. Mas esse lamento não foi para sempre. Foi por um momento. Aquiles atira o ancião ao chão, fazendo com que esse suplicante fosse tornado em um objeto inerte. Nisso consiste o império da força: fazer com que se perda toda a vida interior. Por isso, a *Ilíada* exprime com amargura a miséria humana que torna aqueles que se apropriam da força incapazes até mesmo de sentir sua própria miséria: “é um império tão frio, tão duro, como se fosse exercido pela matéria inerte”¹⁰⁹.

Com isso, a força esmaga quem a detém, mas, ninguém a possui verdadeiramente. Na *Ilíada*, os homens estão divididos em dois lados: o lado dos vencidos, dos escravos e dos suplicantes, e o lado dos vencedores e chefes. Mesmo os soldados, que estão livres e armados são submetidos à um lado da força. Uma parte do poema mostra isso:

Miserável, tem-te quieto, escuta os outros quando falam,
Teus superiores. Não tens coragem nem força,
Nada valeis no combate e nada na assembleia.¹¹⁰

Isso demonstra que os heróis temem como todos os outros. Ora Aquiles, ora Príamo, ora Heitor, ora os soldados. O medo toma conta dos dois lados da batalha. Do lado dos gregos, Ajax, o grande guerreiro, percebe o medo dos troianos, mas dois dias mais tarde, ele próprio sente o medo:

Os troianos, um arrepió de terror desfaleceu-lhes os membros;
Ao próprio Heitor saltou o coração do peito;
Mas não podia já temer, nem refugiar-se

Zeus pai, lá de cima, fez crescer medo dentro de Ajax.
Pára, varado, cobre as costas com o escudo de sete peles,
Treme, olha para a multidão apavorado, como um animal...¹¹¹

¹⁰⁸ WEIL, A fonte grega, p. 17.

¹⁰⁹ WEIL, A fonte grega, p. 16.

¹¹⁰ WEIL, A fonte grega, p. 17.

¹¹¹ WEIL, A fonte grega, p. 18.

Todos tremem de medo! Todos são mostrados vencidos em algum momento. No desenrolar da guerra, na *Ilíada*, o “vencedor do momento sente-se invencível, mesmo que em algumas horas anteriores tenha sofrido uma derrota”¹¹².

Outro destaque feito pela filósofa é o descontentamento que traz a força. Mesmo os gregos tendo alcançado a vitória, não queriam os objetos de seus esforços: nem os despojos, nem Helena de Tróia. “Aquilo que eles querem é nada menos que tudo”¹¹³. Eles ainda não estavam dentro da cidade. Estavam por detrás dos muros de Tróia. Tinham uma ideia imaginária de vitória. Dois dias depois, os gregos fugiram miseravelmente. No decorrer do dia, resistiram e retomaram a vantagem; depois voltaram a recuar. Foi nesse momento que depararam-se com Pátroclo, que se achava desprotegido, sem armadura e ferido pela espada de Heitor, que saiu vitorioso ao final da tarde.

No poema homérico, Pátroclo “soube ser suave com todos, e na *Ilíada* não comete nada de brutal ou de cruel”¹¹⁴. Mas quem está escravizado pela força, o vencedor, é como uma “calamidade da natureza; possuído pela guerra, não é mais que um escravo, embora de um modo muito diverso, tornado em coisa”¹¹⁵.

No dia seguinte, o vencedor, Heitor, é procurado por Aquiles. Heitor vê-se em desvantagem. Estava cansado da guerra, e teria de lutar contra o mais afamado guerreiro dos gregos, que tinha como motivo a vingança de Pátroclo. Fora dos muros de Tróia, Heitor estava desrido de todo seu prestígio. O poema de Homero narra o encontro entre os guerreiros:

Heitor, quando o viu, foi tomado por tremores. Não conseguiu
Ali permanecer...
... Não é por uma ovelha ou por uma pele de vaca,
Recompensas habituais da corrida, que eles se esforçam;
Correm por uma vida, a vida de Heitor, domador de cavalos.¹¹⁶

Ferido, Heitor aumenta o triunfo do vencedor (Aquiles) e faz uma súplica: “Imploro-te pela minha vida, pelos teus joelhos, pelos teus pais...”¹¹⁷. Tratando a respeito da escravidão à força, “a morte de Heitor daria uma curta alegria a Aquiles, e a morte de Aquiles uma curta alegria aos Troianos, e o aniquilamento de Tróia uma curta

¹¹² WEIL, A fonte grega, p. 21.

¹¹³ WEIL, A fonte grega, p. 21.

¹¹⁴ WEIL, A fonte grega, p. 30.

¹¹⁵ WEIL, A fonte grega, p. 30.

¹¹⁶ WEIL, A fonte grega, p. 24.

¹¹⁷ WEIL, A fonte grega, p. 24.

alegria aos Aqueus”¹¹⁸. A violência esmaga aqueles que toca e daí nasce a ideia de que “o carrasco e as vítimas são igualmente inocentes; os vencedores e os vencidos irmãos da mesma miséria. O vencido é causa de desgraça para o vencedor, assim como o vencedor para o vencido”¹¹⁹. O poema homérico, mais uma vez, chama a atenção para o resultado da miséria humana:

Para onde foram as nossas gabarolices, nós tão bravos, [...]
Que a cem ou duzentos desses Troianos cada um
Faria frente no combate; e eis que um deles é demais para nós!¹²⁰

Nessa passagem fica evidente que “o heroísmo é uma pose de teatro e está maculado pela gabarolice”¹²¹. Tróia e Helena importavam apenas como causas do sangue e das lágrimas dos gregos¹²². Voltemos à súplica de Príamo pelo corpo do filho, Heitor. Ele suplica a Aquiles:

Estou a teus pés Aquiles...
Estou aqui ... [...]
Depois de tantas dores... Eis-me novamente em tuas mãos
Por um destino funesto. Devo ser odioso para Deus pai,
Se assim a ti me entrega novamente; para pouca vida
Minha mãe me deu a luz, Laótoe, filha do ancião Altos...¹²³

Príamo recebe a seguinte resposta de Aquiles:

Então, amigo, morre tu também! Porque tanto te lamentas?
Também ele morreu, Pátroclo, e valia bem mais que tu.
E eu, não vês como sou alto e belo?
Sou de nobre raça, tenho por mãe uma deusa.¹²⁴

Nesse diálogo, tanto Príamo quanto Aquiles possuam as mesmas prerrogativas. Ambos eram pessoas nobres e honradas. Tinhiam prestígio e poder. Mas fora dos muros de Tróia, Heitor estava na condição de uma coisa inerte. Príamo também. Contudo, o grande Príamo, e também Aquiles, experimentavam o império da força, Aquiles como vencedor, e Príamo como vencido. Ambos compartilhavam da mesma miséria. É nessa parte do poema que Weil percebe a natureza da força, que possui o poder de transformar

¹¹⁸ WEIL, A fonte grega, p. 24.

¹¹⁹ WEIL, A fonte grega, p. 24.

¹²⁰ WEIL, A fonte grega, p. 26.

¹²¹ WEIL, A fonte grega, p. 26.

¹²² WEIL, A fonte grega, p. 28.

¹²³ WEIL, A fonte grega, p. 29.

¹²⁴ WEIL, A fonte grega, p. 29.

os homens em coisas, petrificando a alma de ambos, dos que sofrem e dos que manipulam a força.¹²⁵

Mesmo destacando a miséria humana, Weil mostra que há na *Ilíada* uma tradição da hospitalidade, que é o tema dos últimos cantos, mostrando a amizade entre os companheiros de batalha. A respeito de Heitor, lemos:

...Mas Aquiles
Chorava, pensando no bem amado companheiro;
Não o tomou o sono, que tudo doma; virava-se e voltava-se a virar-
se...¹²⁶

O triunfo mais supremo do amor, a graça suprema da guerra, para nossa filósofa, “é a amizade que sobe ao coração dos inimigos mortais”¹²⁷. A amizade fez desaparecer a fome por vingança:

Mas quando foi estancado o prazer de beber e de comer,
Então o Dardanida Príamo pôs-se a admirar Aquiles,
Quanto era alto e belo; tinha o rosto de um deus.
E por sua vez, o Dardanida Príamo foi admirado por Aquiles
Que olhava seu belo rosto e escutava suas palavras.¹²⁸

Para Weil, esses momentos de graça são raros na *Ilíada*. Isso faz do texto homérico algo único por “apresentar-nos uma amargura que procede da ternura e que se estende a todos os humanos como o brilho do sol”¹²⁹. Na *Ilíada*, a miséria de todos é exposta e ninguém é posto acima ou abaixo da condição comum a todos, uma vez que tudo aquilo que é destruído é lamentado. Dessa forma, vencedores e vencidos estão igualmente próximos.

Na equidade da *Ilíada* a guerra nada disfarça, pois “nem vencedores nem vencidos são admirados, desprezados ou odiados”¹³⁰. Nesse horizonte, semelhante à *Ilíada*, são as tragédias Áticas de Ésquilo e Sófocles, que na percepção de Weil continuam a epopeia, pois são iluminados pela justiça e também porque “a força surge em sua dureza fria, acompanhada de efeitos funestos”¹³¹.

¹²⁵ WEIL, A fonte grega, p. 30.

¹²⁶ WEIL, A fonte grega, p. 33.

¹²⁷ WEIL, A fonte grega, p. 33.

¹²⁸ WEIL, A fonte grega, p. 33.

¹²⁹ WEIL, A fonte grega, p. 34.

¹³⁰ WEIL, A fonte grega, p. 36.

¹³¹ WEIL, A fonte grega, p. 37.

O Evangelho, reconhecido por Weil como “a última maravilhosa expressão do gênio grego”¹³², é lido sobrepostamente à *Ilíada*, uma vez que a miséria humana está exposta nele. As narrativas da Paixão mostram que “um espírito divino, unido à carne, é modificado pelo infortúnio. Ele treme perante o sofrimento e a morte”¹³³. O sentimento de miséria humana aproxima essas narrativas da simplicidade, que é a marca do gênio grego e que confere todo o valor às tragédias Áticas e à *Ilíada*.

Weil também entende que há algo de inspirativo transmitido da *Ilíada* ao Evangelho, e que isso passou também pelos poetas trágicos, mas lamenta que essa inspiração nem mesmo ultrapassou os muros da Grécia. É nesse sentido que, para ela, o movimento que devemos fazer não é o de retornar à Grécia, mas o de ir até a Grécia a fim de corrigir nossos erros.¹³⁴

Os gregos são mais importantes do que os romanos e os hebreus na apreciação da autora. Os romanos sentiam-se uma nação escolhida para ser dona do mundo, desprezavam os vencidos: inimigos, estrangeiros, escravos, vassalos e substituíram as tragédias por jogos de gladiadores. Os hebreus achavam-se livres da miséria humana por perceberem na infelicidade o sinal do pecado e, dessa maneira, consideravam os vencidos, seus inimigos, um horror para Deus. Dessa forma, permitiam e praticavam a crueldade. Excetuando algumas passagens de Jó, Weil pensa que o A.T. não faz ressoar um som compatível com a Epopeia Grega.¹³⁵

Em relação à força, a filósofa termina o texto ressaltando as contribuições do gênero épico: “nunca admirar a força, não odiar os inimigos e não desprezar os infelizes”¹³⁶. O império da força revela a miséria humana que tem origem na sede incontrolável pelo poder. O poema homérico mostra isso, mas, ao mesmo tempo, apresenta a amizade e a hospitalidade como formas de resistência, aceitando com equidade o vencedor e o vencido.

Nessa parte selecionada do poema, o que estava em jogo era a guerra, mas também o corpo de Heitor. A guerra, para Weil revela a realidade de nossa miséria. Ela mesma viveu no período mais conturbado do século XX. Ela viu os horrores da Primeira Guerra mundial, e morreu sem ver o final da Segunda Guerra. A autora tinha ascendência judia. Correu o perigo de perder a vida. Chegou a lutar na guerra

¹³² WEIL, A fonte grega, p. 38.

¹³³ WEIL, A fonte grega, p. 38.

¹³⁴ PUENTE, Simone Weil et la Grèce, p. 95.

¹³⁵ WEIL, A fonte grega, p. 39.

¹³⁶ WEIL, A fonte grega, p. 40.

Espanhola. Mas sua vida e seus escritos deixaram um aprendizado: saber lidar com a força.

Em sua *Autobiografia Espiritual*, texto enviado ao Pe. Perrin, ela escreve que “toda *Ilíada* está banhada da luz cristã”¹³⁷. Na carta que ela envia ao Pe. Couturier, texto conhecido como *Carta a um religioso* com suas perguntas acerca do cristianismo, ela é muito dura ao falar do Deus de Israel. Ela entende que Zeus, na *Ilíada*, era mais piedoso do que o “Senhor dos Exércitos” de Israel. E por mais que se insista que “Senhor dos Exércitos” seja uma alusão aos exércitos do céu, os astros, Weil entendia também como uma alusão aos guerreiros de Israel. A esse respeito, questiona Lévinas: Qual a chance dela saber a tradução exata de *Adonai Zebaoth*?¹³⁸

Para a teologia cristã é estranho a afirmação de que a *Ilíada* está banhada da inspiração cristã e que o A.T. fala de um Deus de ira, e não de graça. Nesse caso, Lévinas e Tracy têm razão em afirmarem que Weil não foi criada na inspiração do A.T., o que torna as interpretações dela a esse respeito limitadas do ponto de vista teológico. Ela se dizia inspirada por Racine e Pascal; não pelo A.T.

Por outro lado, deve-se entender que a autora emprega em suas análises as leituras sobrepostas. Ela quis colocar de maneira sobreposta a *Ilíada* e os Evangelhos para propor novas leituras. É possível por meio do diálogo entre esses dois clássicos fazer novas leituras que ajudem a compreender a miséria humana. Certamente isso nos exigirá um esforço maior de “atenção”.

2.4.1.2 *To πάθει μάθος*: “Pelo sofrimento, o conhecimento”

O próximo texto das fontes gregas que Weil apresenta é *Zeus e Prometeu*. Ela traduz uma passagem do *Agaménon* de Ésquilo e busca aproximar, uma vez mais, a herança grega do cristianismo. A seguir citamos parte do verso que ela traduziu:

Zeus, quem quer que ele seja, se com este nome quiser ser invocado,
com este nome chamo por ele.
Nada tenho com que possa comparar depois de tudo pesado,
a não ser Zeus, se o vão peso da inquietude
por mim deve ser realmente rejeitado.
Nem aquele que já foi grande, transbordando de audácia
conquistadora,
e nem dele se dirá que foi,

¹³⁷ WEIL, Simone. *Autobiografia espiritual*. p. 48.

¹³⁸ LÉVINAS, Simone Weil contre la Bible, p. 181.

nem aquele que veio de seguida e desapareceu ao encontrar um vencedor.

Zeus, quem for que, de pensamento virado para ele, clamar a sua glória,
esse receberá a plenitude da sabedoria.

A sabedoria, ele abriu o seu caminho para os mortais,
dispondo em lei soberana: “Pelo sofrimento o conhecimento.”
Corre gota a gota no interior do sono, junto ao coração,
o penar da memória dolorosa; e mesmo sem a querermos vem a
sabedoria
Da parte dos deuses, é uma graça violenta,
eles que estão sentados ao leme dos céus.¹³⁹

Para Weil essa passagem refletia a doutrina ensinada nos Mistérios de Elêusis. As tragédias de Ésquilo, estão visivelmente impregnadas dessa doutrina. Zeus aparece como o deus supremo, único, deus da medida e dos castigos. O “compreender” se apresenta com um fim supremo para compreender as relações entre “homem e universo, dos homens entre si, do homem consigo mesmo”¹⁴⁰. Dessa maneira, o sofrimento era considerado uma condição indispensável para o conhecimento. Por isso ela destaca a expressão *το πάθει μάθος* (*to pathei mathos*), que significa, pelo sofrimento o conhecimento. Essa frase tornou-se o lema de vida para Weil.¹⁴¹

Nessa passagem de Ésquilo a autora entende que o sofrimento (*souffrance/ pathos*) é posto como uma condição indispensável para o conhecimento (*connaissance/ mathos*). *Pathos*, evoca a ideia de

suportar, mais do que a ideia de dor. O homem deve suportar aquilo que não quer, tem de ser submetido à necessidade. [...] o homem deve aprender a pensar a si mesmo como um ser limitado e dependente, e só o sofrimento pode ensiná-lo.¹⁴²

Pathos é sofrimento como afecção, como algo que afeta por fora. As pessoas recebem e padecem pelo que não querem. Este não quer está submetido à necessidade. Com isso, o que se pode compreender é a importância não daqueles que buscam, mas dos que aceitam a *desgraça*. Essa concepção se aproxima da maneira pela qual a autora

¹³⁹ WEIL, A fonte grega, p. 41. Ver também WEIL, OC IV, 2, p. 160-161.

¹⁴⁰ WEIL, A fonte grega, p. 41-42.

¹⁴¹ PUENTE, Exercícios de atenção, p. 49

¹⁴² WEIL, A fonte grega, p. 42.

interpreta o *malheur*: “palavra admirável, sem equivalente em outras línguas. Ainda não se tirou proveito disso”¹⁴³.

O *malheur* tem a ver com destruição da personalidade e a demonstração de que nossa vontade não significa nada. Ele contém a verdade da condição humana. Há duas verdades no cristianismo que são referenciais para Weil pensar o *malheur*: cruz e Trindade. A cruz revela a desgraça; a Trindade, a alegria. Precisamos de ambas.¹⁴⁴

Essa compreensão do sofrimento humano mostra nos escritos de Weil uma percepção de Deus como oculto. Onde existe o *malheur* está também a cruz. Por causa do *malheur*, levantam-se várias perguntas: “Por que? Por que? Entretanto, essas também foram as perguntas de Cristo na cruz: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?” (Mc 15,34). Mas Deus responde à desgraça com silêncio! “A palavra secreta de Deus é o silêncio. [...] Cristo é o silêncio de Deus”¹⁴⁵. Esse silêncio, quando entendido por meio da atenção, penetra a alma, fazendo que a espera tenha um sentido esperançoso. Um exemplo disso no A.T. é o caso de Jó.

Na análise de Weil, o sofrimento concede automaticamente a sabedoria ao que sofre. Ela aproxima os Mistérios de Elêusis à passagem de *Agamêmnon* exposta no início desse tópico considerando que pensar assim, nos ajuda a “manter o pensamento voltado para o verdadeiro Deus, que não tem nome”¹⁴⁶. Ela remete-se ao verso: “Zeus, quem quer que ele seja”¹⁴⁷.

Além da fórmula *το πάθει μάθος*, é preciso pensar sobre a “memória dolorosa”. “Toda a civilização grega é uma busca de pontes por lançar entre a miséria humana e a perfeição divina”¹⁴⁸.

¹⁴³ WEIL, OC IV 1, p. 223. *Malheur* em francês dá a entender um “evento que afeta dolorosamente, cruelmente. Calamidade, catástrofe, desastre, teste (“prova”), infortúnio, má sorte. “Événement qui affecte péniblement, cruellement. Calamité, catastrophe, désastre, épreuve, infortune, mal-chance”. MALHEUR. In: Le Petit Robert micro: Dictionnaire d’apprentissage de la langue française. Paris: Le Robert, 2013, p. 862. Na tese, para resguardar a originalidade do uso que Simone Weil faz de *malheur*, preservou-se o verbete original com o sentido de uma infelicidade que afeta dolorosamente a vida humana.

¹⁴⁴ WEIL, Pensamentos desordenados acerca do amor de Deus, p. 94,99.

¹⁴⁵ WEIL, Pensamentos desordenados acerca do amor de Deus, p. 105.

¹⁴⁶ WEIL, A fonte grega, p. 43.

¹⁴⁷ WEIL, A fonte grega, p. 41.

¹⁴⁸ WEIL, A fonte grega, p. 70.

Weil traduz um fragmento órfico para explicar melhor essa ideia:

Encontrarás perto da morada dos mortos, à esquerda, uma fonte.
Junto a ela, todo branco, ergue-se um cipreste.
Essa fonte, não vás lá, dela não te aproximes.
Outra encontrarás que vem do lado da Memória,
água fria que brota. Ladeada por guardas.
Dize-lhes: Sou a filha da Terra e do Céu de estrelas,
mas tenho origem no Céu. Isso sabem-no vocês.
A sede consome-me e mata-me. Ah! Dêem depressa,
a água fria que brota do lado da memória.
E permitir-te-ão beber da fonte divina,
e então entre todos os heróis, irás reinar.¹⁴⁹

Essa “Memória” é a mesma da reminiscência platônica e da “memória dolorosa” de Ésquilo, e significa o conhecimento das coisas divinas. O cipreste branco refere-se à árvore da ciência do bem e do mal. Essa espiritualidade grega ensina ainda que “somos crianças do Céu, ou seja, de Deus, que a vida eterna é um esquecimento. Aqui em baixo estamos no esquecimento da verdade transcendente e sobrenatural. A condição de salvação é a sede. É necessário ter sede dessa verdade esquecida até sentir que a sede nos mata”¹⁵⁰. Dessa forma, a memória dolorosa da passagem de *Agamênon* de Ésquilo aproxima-se da reminiscência de Platão, uma lembrança do que a alma viu do outro lado do céu.

Weil apresenta outra obra de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*.¹⁵¹ Na trama, Prometeu é um herói civilizador astuto, rival de Zeus. É também conhecido como protetor da humanidade, possuindo o dom do fogo, apresentando também as artes e a ciência, figurando-se como um trapaceiro.

Zeus percebe a trapaça e esconde o fogo para punir os homens, condenando-os ao trabalho diário para garantir a sobrevivência. Por isso, Prometeu rouba o fogo e entrega-o aos homens, para atenuar a pena deles. Na tragédia de Ésquilo, é dito sobre Prometeu: “Ele roubou teu privilégio, o fogo rubro de onde nasceram todas as artes humanas, para presenteá-lo aos mortais indefesos”¹⁵². Pelo fato de não se submeter ao seu senhor, Prometeu sofre uma punição. Hermes, o mensageiro de Zeus o diz:

¹⁴⁹ WEIL, A fonte grega, p. 70.

¹⁵⁰ WEIL, A fonte grega, p. 71.

¹⁵¹ ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. Kindle edition. As referências das páginas estão de acordo com as posições do e-book.

¹⁵² ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*, p. 73.

HERMES:

[...]

Pondera, então, se não consigo convencer-te:
Um turbilhão, um vagalhão de males
te envolverá - coitado! – inexoravelmente!
Virá agora o cão alado, a águia fulva
Que segue Zeus – conviva sem ser convidado,
Presente o dia inteiro ao tentador banquete - ,
E rasgará teu corpo todo ferozmente,
Fazendo dele uma enorme posta de carne
E se fartando na iguaria de teu fígado!¹⁵³

Na mitologia grega, Oceano era um titã, deus dos mares, que se manteve afastado do conflito com Zeus e desejava ver Prometeu livre de seus grilhões, aconselhando-o a se curvar ante o novo soberano. Prometeu ouviu o conselho, mas não aceitou.¹⁵⁴ Weil comenta um verso de *Prometeu acorrentado* a esse respeito:

OCEANO:

Não existe maior ganho do que o de parecer louco por ser bom.

PROMETEU:

Essa falta parece-se antes com a minha.¹⁵⁵

Weil relaciona essa passagem com uma citação de Epicarmo, poeta cômico Pitagórico: “Aquilo que tens não é amor pelos homens, é uma doença; encontrar alegria para dar”¹⁵⁶.

Deve-se notar também a insistência da autora no texto *Prometeu acorrentado* de que a loucura dele foi a de ser bom, doando aos mortais o fogo, que simboliza o conhecimento, o *mathos*. Nesse sentido, *to pathei mathos* é também uma realidade nesse texto.

O sofrimento de Prometeu tinha por objetivo o amor. Ele experimentou a força da necessidade; teve aprendizados por causa do sofrimento e demonstrou uma loucura do amor: não deixar a humanidade.

O uso de analogias e contradições por Weil é algo muito recorrente. É por meio delas que são relacionados Prometeu Acorrentado e Cristo. Eles têm em comum o amor pela humanidade. O resultado disso foi a entrega deles: Prometeu, em permanecer em seus sofrimentos, e Cristo, em aceitar a cruz.

¹⁵³ ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*, p. 895.

¹⁵⁴ ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*, p. 329-395.

¹⁵⁵ WEIL, A fonte grega, p. 44.

¹⁵⁶ WEIL, A fonte grega, p. 44.

Certamente, esse tipo de analogia é um incômodo para a teologia, especialmente para a cristologia. Weil faz essas analogias propondo uma filosofia das culturas, aproximando as fontes gregas das fontes cristãs.

Por mais estranho que sejam essas analogias, elas são tomadas como clássicos da cultura e da filosofia. Poder-se-ia, por meio do diálogo, estabelecer uma nova leitura que conduza a entender Deus como amor sem medida.

2.4.1.3 Lamentos de Electra e reconhecimento de Orestes

Na tragédia *Electra* de Sófocles, Electra e Orestes eram filhos de Agamêmnon e Clitemnestra. Em virtude do assassinato do pai pelas mãos de Clitemnestra e seu amante, Egisto que era Rei de Micenas, Orestes foi levado de lá por Preceptor, a quem chamava de “guia seguro e melhor dos amigos”¹⁵⁷ com a esperança de que um dia pudesse vingar Agamêmnon.

PRECEPTOR

[...] De lá há muito anos te levei comigo
Cumprindo determinação de tua irmã,
Teu sangue, Electra, quando mataram teu pai;
Salvei-te e desde então cuidei de ti com zelo
Para que um dia fosses o seu vingador [...].¹⁵⁸

Na trama, no tempo certo, Orestes retornou à terra de seu pai e pediu a Preceptor que espalhasse a falsa notícia de que ele, Orestes, estava morto:

ORESTES

[...] Estás idoso, muitos anos já passaram;
Nenhum dos moradores saberá quem és.
Podes apresentar-se como forasteiro
vindo de longe, servo do bom Fanoteu,
fiel amigo dos senhores Micenas.
Dize-lhes e confirma com teu juramento,
Que por fatalidade faleceu Orestes,
Lançado fora de seu carro velocíssimo
nos jogos píticos; assim hás de falar.
Enquanto vais espajo tristes libações
Na sepultura de meu pai [...].¹⁵⁹

¹⁵⁷ SÓFOCLES, *Electra*. [s/l]: LL Library, 2013. p. 23. Kindle edition. As referências das páginas estão de acordo com as posições do e-book.

¹⁵⁸ SÓFOCLES, *Electra*, p. 18-23.

¹⁵⁹ SÓFOCLES, *Electra*, p. 28-34.

Electra não tinha notícias de Orestes há muito tempo. Achava que o havia perdido, assim como ao pai. Lê-se no coro:

CORO

Ah! Electra, filha da mais pérvida mulher!...
Por que lamentas sempre que há tanto tempo
Foi envolvido em uma trama horrível pela própria esposa?
Por que ainda choras Agamemnon,
Vítima de criminosas mãos?
Morra quem mata, eu posso assim falar.
[...]
Não só a ti entre os mortais a dor mostrou-se, filha
nisto te extremas mais que tuas irmãs,
Crisótemis e Ifianassa, vivendo a vida no palácio.
E aquele que, feliz e forte em sua mocidade,
querendo Zeus, a terra gloriosa dos micenas
há de receber um dia, Orestes nobilíssimo! ¹⁶⁰

Na cena que chama a atenção de Weil, Electra ainda não havia reconhecido Orestes. Ela segurava em suas mãos uma urna que se acreditava conter as cinzas do irmão. Electra chora amargamente pelo irmão, do qual havia sido separada desde criança.¹⁶¹ Então, o irmão o qual ela pensava estar morto, está defronte dela, ao que pensa ser um estrangeiro. É nessa parte do diálogo que Weil faz suas reflexões.

Na primeira fala de Electra, ela declara: “Ai de mim, infeliz!”¹⁶². Como já foi explicado, Weil escolhia partes que lhe interessavam e a partir delas fazia suas reflexões, usando, como método, a analogia e a contradição. No texto em questão, ela apresenta o lamento de Electra, desolada, infeliz, por sentir a falta do pai e do irmão. Seu sofrimento (como o de Antígona, que veremos no próximo tópico) parecia ser inconsolável:

ELECTRA

[...] Que Deus me envie o meu irmão!
Já não posso sozinha suportar
o peso das mágoas que me vergam.
Incansavelmente o espero [...].¹⁶³

¹⁶⁰ SÓFOCLES, Electra, p. 53, 63.

¹⁶¹ WEIL, A Fonte grega, p. 46-47.

¹⁶² SÓFOCLES, Electra, p. 42.

¹⁶³ WEIL, A Fonte grega, p. 45.

No momento em que Electra encontra Orestes, Weil destaca o diálogo entre os dois:

ELECTRA

És o único ser, quero que saibas, que se apiedou de mim.

ORESTES

É porque apenas eu estou presente no teu infortúnio.

ELECTRA

Será nosso parente por alguma razão? [...]

ORESTES

Larga primeiro a urna, para tudo saberes.

ELECTRA

Não [...] não mo peças, estrangeiro [...] Não, peço-te, não me tires tudo aquilo que amo [...].

ORESTES

Não é conveniente teres isso nas mãos.

ELECTRA

Serei então indigna daquele que morreu? [...] Não é o corpo de Orestes que aqui tenho? [...] E onde está dele, infeliz, a sepultura?

ORESTES

Não existe. Um vivo não tem sepultura [...]

ELECTRA

O homem então está vivo?

ORESTES

Sim, se houver algum sopro em mim [...].¹⁶⁴

A partir dessas passagens, a filósofa propõe uma leitura sobreposta do diálogo entre Orestes e Electra, uma vez que “a cena do reconhecimento em Electra é o melhor exemplo de leitura”¹⁶⁵. A fala de Orestes trata-se de Cristo, e a reação de Electra trata-se da alma. A filósofa Maria Vilela-Petiti escreveu a esse respeito na revista *L’Hérne Simone Weil*:

Por leitura ela entende, portanto, este processo de *reconhecimento* que transgrida as fronteiras e tampouco se inscreva nos limites de uma obra de interpretação filosófica (ou histórica) dos textos. Que uma tal concepção de *leitura* também tenha uma dimensão mística em Simone

¹⁶⁴ WEIL, A fonte grega, p. 51-54.

¹⁶⁵ “La scène de la reconnaissance dans *Électre* est le meilleur exemple de lecture” WEIL, Cahier V (K5) apud VILELA-PETIT, Maria. Simone Weil et les tragiques grecs. In *L’Hérne Simone Weil*. Paris: L’Hérne, 2014, p. 216.

Weil é inegável quando se lê, essa afirmação escrita por ela na forma de um voto: “Ler Deus em toda manifestação, sem exceção, mas segundo a justa relação da manifestação própria de cada aparência. Saber de que maneira cada aparência não é Deus. Fé, dom da leitura. O dom da leitura é sobrenatural e, sem esse dom, não há justiça.”¹⁶⁶

No diálogo de Orestes com Electra, Weil, por meio de uma leitura sobreposta, explica o uso da palavra *μηχανή* (*mēkhané*) como sendo um termo litúrgico dos Mistérios de Elêusis, alusivo ao mistério da redenção.¹⁶⁷

O *mēkhané* era um guindaste de levantamento e giro utilizado nos antigos teatros gregos e romanos. Era um dispositivo usado para erguer atores, animais e adereços teatrais. Mais tarde, essa máquina foi usada para trazer alguns deuses para o palco de cima. A partir da estrutura do *mēkhané*, Weil compara Orestes a um herói que ocupava o lugar que os deuses participavam no teatro. *Mēkhané* é utilizada pelo trágico em Platão, Píndaro, Heródoto e muitos outros com as noções de redenção e salvação.

Essa palavra significa meio e é sinônimo da palavra *πορός*. [...] Essa palavra é usada em um texto de Heródoto o mais claro possível sobre a Paixão. A palavra latina correspondente é *machina*, e se chama *Deus ex machina*, o deus que descia do alto no palco no final de uma peça.¹⁶⁸

Há também nessa passagem do diálogo entre Orestes e Electra um duplo reconhecimento de Deus: Deus reconhece a alma e é reconhecido por ela. Para Weil,

É isso que São João da Cruz chama noite escura. Por outro lado, este luto realizado na urna e cinzas de Orestes, seguido da alegria da gratidão, evoca, da maneira mais clara possível, o tema do Deus morto e ressuscitado. Um verso refere-se a este tema sem ambiguidade: (*mēchanaisi men thanonta, nun de mēchanais sesōmenon*) um estratagema o matou, agora um estratagema o salvou.¹⁶⁹

¹⁶⁶ “Par lecture elle entend donc cette démarche de reconnaissance que transgresse les frontières, et qui ne s'inscrit pas non plus dans les limites d'un travail d'interprétation philosophique (ou historique) des textes. Qu'une telle conception de la lecture ait aussi, chez Simone Weil, une dimension mystique est indéniable lorsqu'on lit, sous sa plume, cette affirmation sous forme de voeu: ‘Lire Dieu en toute manifestation, sans exception, mais selon le juste rapport de la manifestation propre à chaque apparence. Savoir de quelle manière chaque apparence n'est pas Dieu. Foi, don de la lecture. Le don de la lecture est surnaturel, et sans ce don il n'a pas de justice.’” WEIL, Cahier VI (K6), in OC VI, 2, p. 317. apud VILELA-PETIT, Simone Weil et les tragiques grecs. p. 216.

¹⁶⁷ WEIL, A fonte grega, p. 46.

¹⁶⁸ “Ce mot veut dire moyen et est synonyme du mot *πορός* [...]. Ce mot est employé dans un texte d'Hérodote aussi clair que possible sur la Passion. Le mot latin correspondant est *machina*, et on appelait *Deus ex machina* le dieu qui descendait d'en haut sur la scène à la fin d'une pièce de théâtre.” WEIL, OC IV, 2, p. 158.

¹⁶⁹ “C'est ce que saint Jean de la Croix appelle nuit obscure. D'autre part, ce deuil mené sur l'urne et les cendres d'Oreste, suivi de la joie de la reconnaissance, évoque, aussi clairement que possible le thème du Dieu mort et ressuscité. Un vers désigne ce thème sans ambiguïté: (*mēchanaisi men thanonta, nun de*

Nesses excertos de Orestes e Electra, Weil entende que Deus está diante da alma, mas a alma tem reservas para recebê-lo. Orestes aparece, começa a conversar com Electra, e logo se revela como sendo seu irmão.

Por outro lado, Electra estava apegada às cinzas do irmão, apegada à urna, ao que Orestes insiste: “larga primeiro a urna”. Mas ela apegava-se de tal forma aquele objeto e seu conteúdo. Contudo, há um momento emocionante na trama, ao Orestes dizer: “Um vivo não tem sepultura”.

No momento em que Orestes começa a falar, Weil interpreta como um sentido “para além de seu sentido exterior, um sentido místico totalmente manifesto”¹⁷⁰: uma relação entre Cristo (Orestes) e a alma (Electra). Orestes é, dessa maneira, apresentado como o “Bem-amado”:

ELECTRA
Oh bem amada luz!

ORESTES
Bem amada, assim vejo.

ELECTRA
Oh, voz, serás aqui?

ORESTES
Não pergunte em mais nenhum lugar.

ELECTRA
Tenho-te então em meus braços?

ORESTES
Assim que me queiras para sempre

ELECTRA
Oh queridas mulheres, concidadãs,
Vejam Orestes aqui presente, que conseguira
estar morto, e agora achou meio de se salvar!¹⁷¹

A alusão que Weil faz à *mēkhanē* é nesse momento da tragédia. Electra é obrigada a esticar o desprendimento até ao extremo do limite. Antes de Orestes falar, Electra julga que nada daquilo que ela ama existe, ou seja, “aquilo que ama se encontra no nada”. Então Electra, mesmo viva, já se sentia morta, certa de que o que amava não

mechanais sesos-menon) un stratagème l'a fait mourir, à présent un stratagème l'a sauvé.”
WEIL, OC IV, 2, p. 157.

¹⁷⁰ WEIL, A fonte grega, p. 46-47.

¹⁷¹ WEIL, A fonte grega, p. 54-55; WEIL OC IV, 2, p. 156.

existia. Contudo, isso não diminuiu seu amor. Essa loucura na fidelidade “força Orestes a revelar-se”, uma vez que “a compaixão era mais forte do que ele”¹⁷².

Deve-se notar como Weil comprehende a noção de graça no pensamento grego. O sofrimento, o desapego, a aflição, não duram para sempre. A graça, o bem-amado, no momento oportuno revelam-se, mesmo que a alma não reconheça de imediato, e peça provas.

Isso aconteceu com Tomé (Jo 20,19-29), que não acreditou que estava diante do bem-amado. Ele disse (como Electra): “Se eu não vir o sinal dos cravos em suas mãos, e não puser o meu dedo no lugar dos cravos, e não puser a minha mão no seu lado, de maneira nenhuma o crerei” (Jo 20,25). E Jesus disse a ele:

Põe aqui o teu dedo, e vê as minhas mãos; e chega a tua mão, e põe-na no meu lado; e não sejas incrédulo, mas crente. E Tomé respondeu, e disse-lhe: Senhor meu, e Deus meu! Disse-lhe Jesus: Porque me viste, Tomé, creste; bem-aventurados os que não viram e creram. (Jo 20,27-29).

Percebe-se que a alma possui dificuldades em reconhecer a graça e que esse reconhecimento pode vir por meio do sofrimento. Talvez aqui, possa-se juntamente com Weil voltar ao *το πάθει μάθος* e aprender que a graça, que nos faz reconhecer o bem-amado, não depende de nós. Depende dele, do Cristo, em se revelar. Da mesma maneira que a “necessidade” e o “malheur” se impõem, a graça também se impõe. Essa é a esperança na qual Weil augea-se. No horizonte da graça, a pergunta de Electra e a resposta de Orestes levam a pensar sobre o que significa depender de Deus:

ELECTRA
Tenho-te então em meus braços?

ORESTES
Assim que me queiras para sempre.¹⁷³

É com esse ímpeto e ousadia que Weil fala de Deus. A alma tem que “querer”. Isso não é um ato de “vontade” apenas. É preciso “desapego” e “esvaziamento”.

Para alcançar o desapego total, a infelicidade não basta. É preciso uma infelicidade sem consolo. Não deve haver consolo. Nenhum consolo representável. O consolo inefável desde então. Perdoar as dívidas. Aceitar o passado, sem pedir compensação ao futuro. Deter o tempo imediatamente. É também aceitação da morte. “Ele esvaziou-se de sua

¹⁷² WEIL, A fonte grega, p. 56.

¹⁷³ WEIL, A fonte grega, p. 54-55; WEIL OC IV, 2, p. 156; SÓFOCLES, *Electra*, p. 473.

divindade”. Esvaziar-se do mundo. Assumir a natureza de um escravo. Reduzir-se ao ponto que se ocupa no espaço e no tempo. A nada.¹⁷⁴

Uma frase de *Gravidade e graça* é muito significativa para compreender Deus por meio do desapego: “Electra chorando Orestes morto. Se amarmos a Deus pensando que não existe, ele manifestará sua existência”¹⁷⁵. Electra só conseguiu entender a graça quando desapegou-se da “urna”.

Os discípulos, no caminho de Emaús só reconheceram o Cristo quando “abriram os olhos”, e, assim, desapegaram-se de suas falsas ilusões como pode-se ler no evangelho de Lucas:

Então os seus olhos se abriram e eles o reconheceram, depois de se lhes tornou visível. E disseram-se um ao outro: ‘Não ardia em nós o nosso coração quando ele nos falava no caminho e nos explicava as Escrituras? (Lucas 24, 31-32).

Dessa forma, a miséria humana aparece quando não conseguirmos nos desapegar daquilo que amamos para experimentar aquele que nos ama. Essa interpretação, baseadas nas leituras sobrepostas, levam a encarar a espiritualidade do ponto de vista teológico cristão, com mais amor, entrega e desapego.

2.4.1.4 Antígona: a desmedida do amor

A respeito de Antígona, Weil diz que poderia ser uma ilustração da palavra: “É melhor obedecer a Deus que aos homens”¹⁷⁶. Antígona era um *daímon*, uma mediadora entre os mortais e imortais. Deus, ao se fazer presente nessa tragédia, não é concebido como estando no céu, mas na morada dos mortos. Contudo ele é o verdadeiro Deus, não importando onde esteja.¹⁷⁷ Sófocles, para a autora, é um poeta grego que possui uma inspiração cristã visível e rara: “ele é muito mais cristão do que qualquer poeta trágico dos últimos vinte séculos”¹⁷⁸.

¹⁷⁴ WEIL, A gravidade e a graça, p. 13.

¹⁷⁵ WEIL, A gravidade e a graça, p. 16.

¹⁷⁶ WEIL, OC IV, 2, p. 158. É uma alusão ao texto de Atos 5,29.

¹⁷⁷ WEIL, OC IV, 2, p. 158.

¹⁷⁸ “Il est beaucoup plus chrétien que n'importe quel poète tragique des vingt derniers siècles”. WEIL, OC IV, 2, p. 158. WEIL, OC IV, 2, p. 158.

Sófocles ajuda a compreender a situação humana trágica porque ele ainda pode agir com desmedida, além dos heróis de Ésquilo e Eurípedes. Com Sófocles, pode-se esperar encontrar resposta à questão: a vida é justa? A vida tem um sentido?¹⁷⁹ As tragédias de Sófocles terminam às vezes na esperança; às vezes, na desesperança. “Em uma cultura que utiliza a palavra ‘trágico’ como um sinônimo de ‘desespero’, esquece-se, às vezes, que a metade das tragédias gregas terminam na esperança, metade nas desesperanças, posição bem mais util”¹⁸⁰.

Dos grandes personagens da tragédia Grega, é com Antígona que Weil se parece mais. Os amigos dela a apelidaram de Antígona. Antígona quer ir além da medida humana. Para Hegel, Antígona foi a figura heroica mais bela da criação literária. Lacan viu nela a figura trágica por excelência, mais do que o *Édipo* de Freud. Tracy pensa que esses personagens, como Antígona, nos aterrorizam e nos fascinam, e talvez, Sófocles tivesse razão de que “apenas em observar a vida destes heróis excessivos, que violam toda a medida humana como Édipo e Antígona, que nós podemos entrever o sentido da existência”¹⁸¹. Em relação à apropriação que Weil faz de Antígona, Tracy relata que G. Bataille, Susan Sontag e T. S. Eliot compreenderam bem: Weil é uma figura da desmesura. Como Antígona, ela poderia se mostrar obstinada e indiferente àqueles que ela amava, em particular seus parentes.

Weil quis trazer a experiência clássica grega para reler o cristianismo e oferecer novos rumos aos trabalhadores de fábrica das décadas de 1930-1940 na França, bem como compreender sua própria existência. “Weil, pessoa excessiva e pensadora comedida, é uma das raras a poder dizer, com Antígona: ‘Eu não nasci para odiar, nasci para amar’”¹⁸².

Antígona sempre foi citada por Weil de especial no texto *A fonte grega*. Ela começa afirmando que há dois mil anos se escreviam na Grécia belíssimos poemas que agora quase não são lidos, salvo por aqueles que se especializam nos estudos, o que para ela é uma lástima, pois tais poemas são tão humanos que interpretam a todos nós. Por isso, estes poemas seriam para ela mais úteis para “os que sabem o que é lutar e sofrer,

¹⁷⁹ TRACY, David. Simone Weil: le masque et la personne. *L'Herne Simone Weil*. Éditions L'Herne: Paris, 2014. p. 305.

¹⁸⁰ TRACY, Simone Weil: Le masque et la personne, p. 305.

¹⁸¹ TRACY, Simone Weil: Le masque et la personne, p. 306.

¹⁸² TRACY, Simone Weil: Le masque et la personne, p. 306.

do que para as pessoas que passaram a vida entre as quatro paredes de uma biblioteca”¹⁸³.

Sófocles é destacado por ela como sendo um dos maiores poetas, e *Antígona*, como drama que expõe “a história de um ser humano que, sozinho, sem nenhum apoio, se opõe ao seu próprio país [...] e que naturalmente é morto em seguida”¹⁸⁴.

Essa tragédia ocorreu na cidade grega de Tebas. Após a morte do pai (Édipo), dois irmãos brigam pelo trono. Um deles (Etéocles) obriga o outro (Polinice) a exilar-se e torna-se rei. O exilado (Polinice) encontrou apoio fora e volta para atacar sua cidade natal com esperança de retomar o poder. Há uma batalha. Os estrangeiros são colocados em fuga. Os irmãos Etéocles e Polinice encontraram-se no campo de batalha e mataram-se um ao outro.¹⁸⁵

O tio de Antígona, Creonte, torna-se rei e decide que os cadáveres dos irmãos não seriam tratados da mesma maneira. Etéocles, que morreu defendendo a pátria seria sepultado com todas as honras. O irmão que atacou seu próprio país, Polinice, deveria ter seu corpo abandonado sobre a terra e deixado para as bestas. Para os gregos, seria humilhação e desgraça ser tratado assim após a morte. O rei Creonte proclama que quem intentar sepultar o “cadáver maldito” seria condenado à morte.¹⁸⁶

Os irmãos mortos possuíam duas irmãs jovens: Ismênia, que era doce e tímida e Antígona, que possuía um coração amante e uma coragem heroica. Antígona não podia suportar o triste destino de Polinice. Ela recusa abandonar seu irmão cuja memória era maldita em sua pátria e decide enterrar o cadáver dele, apesar da proibição e ameaça de morte.

A tragédia começa com Antígona pedindo ajuda a sua irmã para sepultar o cadáver do irmão, mas Ismênia se inclina mais à obediência que à rebeldia. Disse Ismênia:

Por mim, obedecerei a quem está no poder.
Não sou feita para me erguer contra o Estado.¹⁸⁷

Para Antígona, essa atitude revelava uma covardia. Ismênia promete guardar o segredo do que Antígona estava por fazer. Depois disso, Antígona seguiu sozinha. Ela teve sucesso em seu intento, mas o rei teve conhecimento do fato. A ação de Antígona é

¹⁸³ Weil, A fonte grega, p. 57.

¹⁸⁴ Weil, A fonte grega, p. 57.

¹⁸⁵ Weil, A fonte grega, p. 58.

¹⁸⁶ WEIL, A fonte grega, p. 58.

¹⁸⁷ WEIL, A fonte grega, p. 58.

vista como um ato de desobediência, mas também um ato de solidariedade com um traidor da pátria. Ela é interpelada, nada negando. Sua irmã Ismênia também foi declarada culpada, mas Antígona convence Creonte que sua irmã não queria ser cúmplice. Antígona ressalta: ‘Não! Não me acompanhes na morte! Não querias passar como autora do que não fizeste! Meu sacrifício, só, bastará!'¹⁸⁸ Em certo momento da tragédia, se estabelece um diálogo entre eles, e Antígona recorda que os irmãos foram mortos nas mesmas condições:

Um atacava a sua pátria, o outro defendia-a.
Devemos nós tratar do mesmo modo homem honesto e homem culpado?
-Quem sabe se essas distinções são válidas entre os mortos?
-Um inimigo, mesmo morto, não se torna por isso um amigo.
-Não nasci para partilhar o ódio, mas o amor.¹⁸⁹

Em relação a essas contundentes palavras, o rei responde com uma condenação:

CREONTE:
Desce, pois, à sepultura!
Visto que queres amar, ama aos que lá encontrares!
Enquanto eu for vivo, nenhuma mulher me dominará.¹⁹⁰

O filho do rei (Hémon) era noivo de Antígona. Intercede por ela desafiando e confrontando o autoritarismo do pai e o parlamento grego, mas não obtém sucesso. Não a mataram, pois os gregos criam que traria má sorte derramar o sangue de uma donzela. Então a enterraram viva, colocando-a numa caverna e logo após, tapando a caverna. Em seu leito de morte, Antígona diz:

Eis que me arrastaram puxada pelas mãos
eu, virgem, sem esposo, que não tive minha parte
do casamento, nem do alimento dos filhos.
Abandonada como estou, sem nenhum amigo, ai!
Vou entrar assim viva na vala dos mortos.
Que crime cometí eu perante Deus?
Terei eu, infeliz, de virar o olhar
para Deus? Quem poderá me socorrer? Ah!
Foi porque fiz o bem que me infligem tanto mal.
Mas se perante Deus aquilo que sofro for legítimo,
no meio do sofrimento reconhecerei os erros.
Se os erros forem deles, não lhes desejo
mais dores que as que me infligem injustamente.¹⁹¹

¹⁸⁸ SÓFOCLES, Antígona, p. 343.

¹⁸⁹ WEIL, A fonte grega, p. 59; SÓFOCLES, Antígona, p. 327.

¹⁹⁰ WEIL, A fonte grega, p. 60; SÓFOCLES, Antígona, p. 327.

Um adivinho (Tirésias) fala para o rei das desgraças que poderiam haver caso ele não libertasse Antígona. Diante disso, Creonte diz:

CREONTE

Irei, pois, imediatamente! Vinde todos vós, ó servos! Com vossos machados! Correi para aquela colina, que daqui se avista! Eu próprio, que mudei de resolução, eu próprio, que ordenei a prisão de Antígona, irei libertá-la! Agora, sim, eu creio que é bem melhor passar a vida obedecendo as leis que regem o mundo!¹⁹²

Quando Creonte chega lá, encontra Antígona morta, que se tinha enforcado com os cadarços de sua cintura. Hémon, noivo de Antígona e filho de Creonte,

volta-se contra si mesmo sua raiva, e com os braços estendidos, firma o gume da espada no próprio peito, crava-a com furor; e, respirando em arrancos de agonia, abraça-se ao corpo da donzela [...] Morto, enfim, foi estendido ao lado de sua noiva morta; e é no Hades que o infeliz casal terá tudo suas bodas... Triste exemplo para os humanos, à vista dos males que a impiedade pode causar, mesmo aos reis!¹⁹³

Termina assim o drama: “Não formule desejos. Não é lícito aos mortais evitar as desgraças que o destino lhes reserva”¹⁹⁴. Contudo, se o destino reserva algo, tal era, para Weil o que encontramos na frase de Antígona: Eu não nasci para partilhar o ódio, mas o amor!¹⁹⁵. Esse testemunho foi reconhecido pelos cidadãos de Tebas:

Amor, invencível em combate,
amor, que te esgueiras para dentro das casas,
tu que permaneces
nas faces delicadas das raparigas!
Vais-te embora para lá dos mares.
Entras nos estábulos dos camponezes.
Ninguém te escapa, nem os deuses imortais,
nem os homens que vivem um só dia!
E quem amar é louco.¹⁹⁶

Além disso, Weil destaca como Creonte replica a atitude de Antígona: “se você necessita de amor, ame aqueles que estão em baixo”¹⁹⁷. Isso mostra que aqueles que compartilham somente o amor pertencem a outro mundo e não precisam esperar por uma morte violenta, pois é somente entre os mortos, no outro mundo, que se pode amar,

¹⁹¹ WEIL, A fonte grega, p. 61-62.

¹⁹² SÓFOCLES, Antígona, p. 645.

¹⁹³ SÓFOCLES, Antígona, p. 697.

¹⁹⁴ SÓFOCLES, Antígona, p. 747.

¹⁹⁵ “*Ce n'est pas pour partager la haine mais l'amour, que je suis née*” WEIL, OC IV 2, p. 158-159.

¹⁹⁶ WEIL, A fonte grega, p. 60-61; SÓFOCLES, Antígona, p. 499.

¹⁹⁷ “*Descends donc en bas, puis, si tu as besoin d'aimer, aime ceux d'en bas*” WEIL, OC IV, 2, p. 159.

uma vez que, como visto em Antígona, nesse mundo não se pode amar. Ela foi reconhecida como louca por amar, como sua irmã diz: “Você é insensata, mas para seus amigos, uma amiga verdadeira (*anous men erkhei tois philois d'orthôs philē*)”¹⁹⁸.

Textos como os clássicos da tragédia grega devem ser lidos e atualizados não só por especialistas. Eles tocam o horizonte de compreensão quando falam dos sofrimentos e situações-limite daqueles que sabem o que é sofrer e o que é lutar.

A ética, a honra, a coragem e a justiça são temas interculturais não só do cristianismo ou da moralidade de um povo. Weil chama a nossa atenção para o fato de que, antes do Evangelho, antes de Shakespeare e muitos outros literatos, os clássicos gregos contribuíram para que a vida fosse pensada por meio de escolhas, que, às vezes, ou na maioria das vezes, poderiam levar à morte. Foi a coragem e o senso de justiça de Antígona que a levou à morte. Antígona seguiu sozinha. Foi contra as leis esvaziadas de virtudes, uma mulher corajosa que não se dobrou às corrupções.

No final da tragédia, Antígona, como Jó, questiona Deus, realçando aquilo que as pessoas vítimas de desumanidades sempre perguntam: “O que fiz para merecer isso?” Mas qual foi a resposta de Deus? O silêncio! Para Jó também o foi. Para o Cristo, igualmente. Para pensadoras como Weil (e em algum momento para cada um de nós) o silêncio também pode ter sido a resposta.

O texto de Sófocles não é de cunho cristão-religioso. Weil não era uma teóloga. Mas, o que essa tragédia pode ensinar sobre a vida e sobre o falar de Deus? Será que os sofrimentos de Antígona não são os mesmos dos povos crucificados da América Latina e alhures, que são diariamente “enterrados vivos” pelos poderosos? Que mal fizeram a Deus para receber punição tão severa?

Pode-se ler esse texto entendendo que até hoje pessoas são injustiçadas e que Deus nada tem a ver com isso. O problema está nas escolhas baseadas na força. Antígona revela isso na parte IV do poema. Mas se há algo religioso em Antígona, parece ser seu destino: “não nasci para odiar, nasci para amar”.

¹⁹⁸ “Tu es insensée, mais pour tes amis une véritable amie”. WEIL, OC IV, 2, p. 159.

2.4.2 Segundo nível de leitura: a beleza do mundo

Em tudo o que suscita em nós o sentimento puro e autêntico do belo, existe realmente a presença de Deus. Há como uma espécie de encarnação de Deus no mundo, cuja marca é a beleza. O belo é a prova experimental de que a encarnação é possível.

(Simone Weil)

Uma das fontes platônicas que Weil inspira-se para falar de Deus é o *Timeu*. A obra trata de estabelecer a constituição do mundo sensível. Entre os personagens encontram-se Sócrates, Timeu, Hemócrates e Crítias. Quanto a Timeu, que ocupa a maior parte das falas, supõe-se ser um filósofo pitagórico, sendo também um importante cidadão de Lócride, na Itália, ocupando nessa cidade cargos na administração política. O discurso do *Timeu* trata de uma tentativa de “estabelecer um modelo explicativo do mundo em axiomas e pressupostos sólidos: uma cosmologia”¹⁹⁹. Esse aspecto do *Timeu* chama a atenção de Weil, especialmente por ela perceber que as fontes gregas possuem um ponto de diálogo com a tradição cristã: a percepção da beleza do mundo.

O *Timeu* fala de Deus enquanto criador. No início dessa obra, um agente que constitui o mundo como um deus é colocado em evidência, o demiurgo. Esse agente é definido como sendo “deus” (*theós*), “bom”, “absolutamente livre de inveja”; “a melhor das causas”; “o mais belo”²⁰⁰.

Do bom senso teológico não se pode referir ao Deus da Bíblia como sendo um demiurgo. No *Timeu*, o demiurgo é um “agente divino que se situa num patamar superior ao das outras divindades tradicionais”²⁰¹, aparecendo também “caracterizado no texto mais como um homem do que como um deus”²⁰², uma vez que sua maneira de agir se assemelha a critérios humanos, valorizando o raciocínio lógico e a matemática.

O interesse nesse tópico é apresentar e entender como Weil utiliza o *Timeu* para mostrar a seus leitores imediatos (os da cripta dos Dominicanos) e a outros leitores, filósofos e teólogos, um tipo de “leitura” que pode ser feita entre as fontes cristãs e a

¹⁹⁹ PLATÃO, *Timeu-Crítias: Colecção autores gregos e latinos*. Centro de estudos clássicos e humanísticos: Coimbra, 2011, p. 31.

²⁰⁰ PLATÃO, *Timeu-Críticas*, 29a, 30a, 31a.

²⁰¹ PLATÃO, *Timeu-Críticas*, p. 38. “O estatuto divino do demiurgo não coincide de forma alguma com o das divindades tradicionais do Olimpo grego. Ao contrário destes, que protagonizam episódios de adultério (Afrodite e Ares), guerras (a revolta dos Gigantes) e manifestam atributos opostos à bondade como a ganância (de Cronos e, posteriormente, de Zeus), bem como interferem em certa medida com a ação quotidiana dos homens – os Poemas Homéricos são bom exemplo disso –, o demiurgo é todo ele bom e, após ter criado a sua obra, retira-se, não interferindo mais.

²⁰² PLATÃO, *Timeu-Críticas*, p. 31.

fonte grega. Para que tal intento seja bem compreendido, torna-se necessário aos leitores de Weil abrirem-se para a forma como ela faz suas analogias. Deve-se considerar ainda que ela pretende uma leitura “mística” de Platão. Ela queria mostrar a seus leitores que a fonte grega tinha algo da espiritualidade que também poderia ser compartilhada. Dessa maneira, como também fez com a *Ilíada* e com as tragédias Áticas, a autora separou e comentou partes do *Timeu* para colocar em discussão a questão da criação.

“Tudo o que se produz, vem necessariamente de um autor”²⁰³. “Só há beleza verdadeira se a obra de arte proceder de uma inspiração transcendente (o modelo transcendente significa simplesmente a fonte da inspiração verdadeira)”²⁰⁴. Dialogando com o *Timeu*²⁰⁵, Weil comprehende que o mundo é belo e o demiurgo é bom, é um construtor que se assemelha a um artífice, que antes de produzir alguma coisa, considera uma forma da qual assimilará aquilo que trabalha.

O demiurgo também caracteriza-se como um fabricador, que se aproxima da função do poeta (*ποντής* / *poētēs*)²⁰⁶. A criação do poeta/fabricador é de primeira grandeza, pois se trata da criação divina. O critério dessa criação é a beleza de Deus que é o mais belo. Por isso, o desejo dele é que todas as coisas sejam belas e boas, tal como ele é.²⁰⁷

Aplicando a leitura sobreposta, a autora comprehende Deus como “fabricador/poeta” do mundo, o concebeu dotado de alma e intelecto, por meio de sua providência: “Deve ser dito que este mundo é um ser vivo, que possui uma alma, que é um ser espiritual, e que na verdade foi gerado assim, pela providência de Deus”²⁰⁸. Weil insiste que na criação, o universo é firmado em Deus, e não em algo imanente. A arte é um termo legítimo de comparação que pode levar ao amor, pois, falar do amor é

²⁰³ “Tout ce qui se produit vient nécessairement d'un auteur” Platon, *Timée* 28a-b apud WEIL, OC IV, 2, p. 162.

²⁰⁴ “Il n'y a vraiment beauté que si l'oeuvre d'art procède d'une inspiration transcendante (le modèle transcendant signifie simplement la source de l'inspiration véritable)”. WEIL, OC IV, 2, p. 163.

²⁰⁵ Ver especificamente em PLATÃO, *Timeu-Críticas*, 28c-29a; WEIL, OC IV, 2, p. 164.

²⁰⁶ “Platão descreve a atividade dos poetas e comparando-a com a forma como, no *Timeu*, caracteriza o processo criativo levado a cabo pelo demiurgo. Primeiro que tudo, é exatamente a mesma palavra, *poiētēs*, que é usada para definir quer o fabricador do mundo neste diálogo (28c3), quer os poetas, um pouco por todo o *corpus platônico*”. PLATÃO, *Timeu-Críticas*, p. 41.

²⁰⁷ WEIL, OC IV, 2, p. 165.

²⁰⁸ “Il faut dire que ce monde est un être vivant, qui a une âme, qu'il est un être spirituel, et qu'en vérité il a été engendré tel par la Providence de Dieu.” WEIL OC IV, 2, p. 165; PLATÃO, *Timeu-Críticas*, 30b-31b. No *Timeu*, o termo implica a “presciênciia enquanto capacidade de antecipar necessidades futuras, não tendo o sentido religioso de ‘governo do mundo’; tanto que o demiurgo se retira após a criação” PLATÃO, *Timeu-Críticas*, p. 98, nota 82.

falar da beleza. Deve-se considerar também que a concepção transcendental de providência é um ensinamento essencial no *Timeu*.²⁰⁹

O ser que Platão nomeia como “Alma do mundo” é para Weil uma alusão ao Filho único de Deus. Da tradução do texto grego, ela destaca a palavra “*monógenis*”,²¹⁰ (“unigênito”, “único”) para identificar o Cristo, tal como em João 3,16 ao falar do “Filho Unigênito” (*vιον αυτον τον μονογενην*). Ao interpretar sobrepostamente Cristo como a Alma do mundo, ela entende que o mundo visível é seu corpo e que isso é mais que qualquer panteísmo.

A Alma do mundo é mais vasta do que a matéria. O Filho, como exposto no *Timeu*, “foi gerado antes do mundo visível, antes que houvesse tempo, portanto desde toda eternidade”²¹¹, além de “comandar o mundo material como o mestre seu escravo”²¹².

Nessa apropriação do *Timeu* deve-se considerar que a percepção de Weil a respeito da providência é mais religiosa que filosófica. O Filho, como Alma do mundo, governa, comanda, está presente e é maior do que a matéria.

Nesse horizonte, o Filho, assim como na tradição cristã, é partícipe da criação e não a abandona. Ele não é um demiurgo. Ele é a própria beleza, o próprio Deus criador. A esse respeito ela reitera: A Alma do mundo contém em si a substância de Deus.²¹³

A partir dessas intuições, Weil explica que “o Modelo semelhante ao que gerou a Alma do mundo é um vivente espiritual ou um espírito vivente”²¹⁴. Sendo assim, a Alma do mundo é uma pessoa, e espírito perfeito em todos os aspectos. É Deus. Assim, ela faz uma aproximação à Trindade cristã, elucidando as três pessoas divinas: O Pai (Deus criador), o Filho Unigênito (Cristo), e o Modelo (O Espírito Santo).²¹⁵ Para compreender a noção de modelo, deve-se retornar ao *Timeu*, à criação artística:

²⁰⁹ WEIL, OC IV 2, p. 179-180.

²¹⁰ Trata-se da passagem do *Timeu*, 30b-31b. O texto pode ser lido em WEIL, OC IV, 2, p. 165.

²¹¹ “*Elle a été engendrée avant le monde visible, avant qu'il y eût un temps, par suite, de toute éternité*” WEIL, OC IV, 2, p. 166. Ela refere-se à passagem 34c do *Timeu*.

²¹² “*Elle commande au monde matériel comme le maître à l'esclave*”. WEIL, OC IV, 2, p. 166.

²¹³ WEIL, OC IV, 2, p. 166.

²¹⁴ “*Le Modèle à la ressemblance duquel l'Âme du Monde est en-gendrée est un vivant spirituel, ou un esprit vivant*”. WEIL, OC IV, 2, p. 166.

²¹⁵ WEIL, OC IV, 2, p. 166-167.

O artista de primeira ordem trabalha de acordo com um modelo transcendente que ele não se representa, mas, que é somente para ele, a fonte sobrenatural de sua inspiração. A partir do momento em que se substitui o modelo pela inspiração, a conveniência desta imagem aplicada ao Espírito Santo é óbvia.²¹⁶

O Filho Unigênito é Deus feliz e têm em si a vida abençoada da Trindade.²¹⁷ Weil utiliza uma referência aos escritos joaninos, em Ap. 13,8, sobre o cordeiro que foi morto antes da fundação do mundo para significar o Filho no *Timeu*:

As duas metades da Alma do Mundo são cruzadas uma sobre a outra; a cruz é obliqua, mas mesmo assim é um tipo de cruz. Mas na frente do ponto de interseção, elas estão unidas e soldadas e o todo é envolvido pelo movimento circular, um movimento que não muda nada, que se fecha em si mesmo; imagem perfeita do ato eterno e abençoado que é a vida da Trindade.²¹⁸

O que está presente na percepção de Weil é a compreensão de encarnação. Em linguagem teológica ela quer destacar a humanidade de Cristo e a cruz. Ela entendia que, se seus leitores fizessem um exercício de “atenção” e “leitura”, em pensar Platão com o mesmo espírito do N.T., poder-se-ia compreender uma imagem da Trindade e da cruz.²¹⁹

No tocante à encarnação percebe-se uma aproximação à doutrina pitagórica aplicando a compreensão de Verbo/*Logos*” ao Filho Unigênito, por meio de um elemento diferente para essa discussão. *Logos*, que a tradição cristã traduz por “Verbo”, “Palavra” (a exemplo do prólogo de João), pode ser traduzida, na percepção da autora, por “proporção”.

“Proporção” e “harmonia” são palavras sinônimas. Proporção significa o bem estabelecido entre dois números por uma média proporcional. Harmonia é a unidade dos opostos. O Filho é o meio geométrico que se estabelece entre uma proporção, o que ela

²¹⁶ “*L'artiste de tout premier ordre travaille d'après un modèle transcendant, qu'il ne se représente pas, qui est seulement pour lui la source surnaturelle de son inspiration. Dès qu'on remplace modèle par inspiration, la convenance de cette image appliquée au Saint-Esprit est évidente*” WEIL, OC. IV, 2, p. 166.

²¹⁷ WEIL, OC IV 2, p. 167.

²¹⁸ “*Les deux moitiés de l'Âme du Monde sont croisées l'une sur l'autre; la croix est oblique, mais c'est quand même une sorte de croix. Mais en face du point de croisement, elles sont rejoointes et soudées, et le tout est enveloppé par le mouvement circulaire, mouvement qui ne change rien, qui se boucle sur soi-même; image parfaite de l'acte éternel et bienheureux qui est la vie de la Trinité.*” WEIL, OC IV, 2, p. 167-168. Weil refere-se à Platão, *Timeu* 34c; 36b-c.

²¹⁹ WEIL, OC IV, 2, p. 168.

chama de “mediador”. Dessa maneira, a palavra “proporção” evoca a encarnação.²²⁰ A palavra “Verbo” é para o ser humano um modelo a imitar, mas a autora explica que não é um verbo encarnado no ser humano; é o verbo como ordenador do mundo enquanto encarnado no universo inteiro. A partir disso ela acrescenta: “nós devemos reproduzir em nós a ordem do mundo”²²¹.

O exemplo é interessante e perigoso ao mesmo tempo. Interessante porque sugere que o universo em sua totalidade é uma revelação de Deus. É beleza que não pode ser dominada, mas contemplada. O perigo está em reproduzir no ser humano a beleza do mundo, o que pode sugerir um bastar-se a si mesmo, podendo se esculpir à imagem humana e não à imagem do Verbo. Mas, se tivermos como Weil tinha, a cruz como modelo, o exemplo sempre virá da cruz, lembrando que a ordem/beleza do mundo é um assunto da transcendência, e não de posse do querer humano.

Das reflexões sobre o Filho Unigênito, Weil passa a refletir sobre a criação do mundo. Ela fala de uma ação não atuante de Deus. O ponto central da discussão é que “tudo o que é divino é sem esforço”, inspiração que ela retira da obra de Ésquilo, *Suplicantes*:

Zeus derruba as esperanças
altas como torres dos mortais aniquilados,
mas ele não searma de nenhuma violência.
Tudo o que é divino é sem esforço.
Sentado no topo, sua sabedoria sabe
de cima para realizar todas as coisas, do seu assento puro.²²²

A explicação é que Deus não faz violência a causas secundárias para realizar seus fins. Ele usa a necessidade, pois sua sabedoria permanece acima de qualquer coisa. Essa ação inativa de Deus é um salto analógico feito por Weil, pois a necessidade é algo implacável a todos²²³. Dessa maneira, a necessidade é entendida como uma dimensão do real e não apenas como um princípio de causalidade marcado pelo acidental, casual, material e mecânico.

²²⁰ WEIL, OC IV, 2, p. 169, 171.

²²¹ “Nous devons reproduire en nous l’ordre du monde.” WEIL, OC IV, 2, p. 171.

²²² ESCHYLE, *Suppliantes*, vv. 95-101 apud WEIL, OC IV, 2, p. 172:

“Zeus précipite à bas de leurs espoirs
hauts comme des tours les mortels anéantis,
mais il ne s’arme d’aucune violence.
Tout ce qui est divin est sans effort.
Assise en haut sa sagesse sait
de là accomplir toute chose, de son siège pur”.

²²³ WEIL, OC IV, 2, p. 173.

Na opinião da autora, esses textos falam da mesma coisa. Apontam para Deus. Para melhor compreender essa noção da ação inativa divina, necessita-se compreender que os gregos tinham que pensar a partir de dois planos: o Bem e a necessidade, que são aspectos da ordem/beleza do mundo.

É evidente que essa percepção possui problemas quando comparada à teologia judaico-cristã. O esforço de Deus ao criar, leva pensadores como Moltmann, em *Trindade e reino de Deus*²²⁴ a mostrar o esvaziamento do Pai ao criar, do Filho ao morrer na cruz e do Espírito ao santificar. A própria Weil ao trabalhar em outro momento de seus escritos o tema da decriação mostra que, de certa forma, o esvaziamento é um esforço divino. Por outro lado, parece que ela quer também dizer com a frase “tudo o que é divino é sem esforço”, que a criação é algo natural para Deus.

Diferente do demiurgo de Platão, Deus, na perspectiva cristã, cria de maneira *ex-nihilo* e continua sua criação. Weil percebeu que há no *Timeu* uma espiritualidade semelhante a das Escrituras cristãs. Ao ler a *Autobiografia Espiritual*²²⁵ fica a impressão de que a cruz fez algo diferente em Weil, algo que ela nunca havia experimentado.

A partir de um balanço das contribuições do *Timeu* para pensar a beleza do mundo, destacam-se: que a sensibilidade à beleza não é um privilégio para poucas pessoas cultas, mas é o único valor universalmente reconhecido; que o mundo em que vivemos é espelho do amor; que é o próprio Deus o modelo que devemos imitar; e que a providência governa o mundo como a inspiração governa o material de uma obra de arte, que também é uma fonte de inspiração.²²⁶

Uma consideração a respeito do *Timeu* necessita ser feita aqui. O que é questionável na analogia é o fato do criador ser pensado a partir do “demiurgo”. Mas nas reflexões sobre os textos pitagóricos (que será trabalhada no capítulo 3), a relação trinitária que evoca a harmonia, possibilita uma conversação mais coerente dos clássicos religiosos cristãos com os clássicos filosóficos gregos. Nesse caso, o *logos* criador refere-se não ao demiurgo, mas, por analogia, a Deus Trino criador.

²²⁴ MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

²²⁵ WEIL, Autobiografia espiritual, p. 44ss.

²²⁶ WEIL, OC IV 2, p. 178-179.

2.4.3 Terceiro nível de leitura: Deus e a transcendência

Weil possui uma audácia ao afirmar que Platão é o que resta da espiritualidade grega, e que ele é um místico herdeiro de uma tradição mística na qual toda Grécia estava mergulhada. Para ela, cada povo da antiguidade possui uma vocação: Israel, por exemplo, buscava a unidade de Deus; e a Grécia tinha por vocação apresentar a miséria do ser humano, a distância e a transcendência de Deus.²²⁷

A partir dessas intuições, deve-se reforçar para o leitor que é do interesse de Weil tudo o que vem da Grécia e não apenas a filosofia. Por isso, toda civilização grega constituía-se em uma ponte entre a miséria humana, a necessidade, e Deus, o Bem.

Platão, da maneira que é apresentado pela autora é influenciado pelos pitagóricos, pensadores aos quais Weil referia-se como sendo o centro da civilização grega.

Platão não foi um homem que encontrou uma doutrina filosófica. Ele não inventou nada, limitando-se a seguir uma tradição, inspirando-se em filósofos anteriores, em seu mestre Sócrates, nas tradições gregas dos Mistérios (como em Elêusis), na tradição pitagórica, além de tradições do Egito e de outros países do Oriente.

Weil afirma: “a minha interpretação: Platão é um místico autêntico e mesmo o pai da mística ocidental”²²⁸. Com essa intenção interpretativa, a autora passa a fazer uma exegese dos textos de Platão, passando pelas obras *República*, *Fedro*, *Teeteto*, *Banquete*, *Górgias*, para mostrar a intensidade do amor de Deus.

As leituras sobrepostas destacarão três momentos existenciais do platonismo²²⁹ que são definidos à luz da experiência da graça na *República*: a necessidade de uma salvação sobrenatural, em que se trata da assimilação a Deus e das duas morais: a moral sobrenatural e a que pertence a este mundo; o relacionamento com o sobrenatural, percebido como a experiência da graça, a saída da caverna; O relacionamento do ser humano com o sobrenatural, isto é, o retorno à caverna a fim de refletir a luz sobrenatural

²²⁷ WEIL, A fonte grega, p. 70.

²²⁸ WEIL, A fonte grega, p. 72.

²²⁹ GABELLIERRI, Simone Weil: uma filósofa da mediação e do dom, p. 204-205.

2.4.3.1 Encarnação e justiça

Antes de expor e analisar as interpretações de Weil, serão replicados os textos de Platão que ela analisa. O primeiro deles é um trecho do *Teeteto*:

Teodoro: “Sócrates, se convencesse a todos como a mim, mais paz haveria e menos mal entre os homens.”

Sócrates: “Mas não é possível que o mal desapareça, Teodoro. Pois é necessário que haja sempre qualquer coisa que seja mais ou menos contrária ao bem. E essa coisa não pode ter assento no meio dos deuses; mas é necessário que circule por entre a natureza mortal, neste mundo. Por isso devemos primeiro esforçar-nos por fugir daqui de baixo, o mais rapidamente possível. A fuga é a assimilação a Deus em toda a medida do possível. Essa assimilação consiste em tornarmo-nos justos e santos com a ajuda da razão [...] Nunca, de modo algum, Deus é injusto. É justo ao mais alto grau, e nada há mais parecido com ele do que aquele de nós que é o mais justo possível. O conhecimento disto é a sabedoria e a verdadeira virtude. [...]. Há na realidade dois modelos, um divino e feliz, o outro privado de Deus e miserável [...].”²³⁰

O tema em evidência no *Teeteto* é o da fuga. A fuga é a assimilação a Deus em toda a medida do possível. A justiça em Platão é algo sobrenatural. E para pensar a justiça dessa maneira, é importante compreender o que a autora apresenta como sendo dois tipos de moral: a moral social, vinculada ao grande animal (a sociedade), e a moral sobrenatural. A moral social está comprometida com o poder de concordância da multidão. O que é verdadeiro é aquilo que agrada ao grande animal, aquilo que a multidão aprova. A autora define o grande animal, fazendo uma crítica ao ensino dos sofistas, retornando à outra passagem da *República*:

Quanto aos particulares que dão lições retribuídas, a multidão chama-os sofistas e vê-os como rivais. Mas não ensinam outra coisa a não ser as opiniões que se formam quando a multidão está reunida. É a isso que chamam sabedoria. Supõe um grande animal e forte; aquele que o trata aprende a conhecer-lhe as cóleras e os desejos, como se deve aproximar, por onde se deve tocar [...]. Supõe que tendo aprendido tudo isso pela prática, à custa do tempo, chama a isso uma sabedoria; que compõe a partir daí um método, e que o torna matéria de um ensino. [...] O que agrada ao animal, chama-lhe bom, aquilo que repugna ao animal, chama-lhe mau, e não tem a este respeito outro critério.²³¹

²³⁰ PLATÃO, *Teeteto*, 176 *apud* WEIL, A fonte grega, p. 72-73.

²³¹ PLATÃO, *República* IV, 492 a-493a *apud* WEIL, A fonte grega, p. 80.

Diferente da moral social, a moral sobrenatural possui por fonte não a força, mas a graça. Para Weil, “a graça é a única fonte de salvação; a salvação vem de Deus e não do ser humano”²³². Nessa compreensão, a chave do conhecimento sobrenatural é a humildade que deve ser contemplada, mas também encarnada, vivida.

Weil explica que a justiça é uma fuga deste mundo para o outro, o que, analogicamente, refere-se à salvação. Essa fuga implica em um abandono no qual é preciso ser empurrado. Por isso, a fuga é “uma ação que ocupa toda alma: quando se tem medo, esquece-se tudo, até mesmo os seres queridos”²³³. Assim, a fuga torna-se uma operação violenta.

A assimilação da fuga remete a uma ideia primeiramente pitagórica daquele que se vai, não olha para trás; e no *Teeteto* torna-se um esforço para fugir o mais rapidamente “deste mundo”. Foge-se quando Deus é assimilado em toda a medida do possível. Essa assimilação consiste em tornar-nos justos e santos com a ajuda da razão. Ademais, essa reflexão de Weil sobre a fuga é também um esforço inspirado no “justo perfeitamente justo” que é um mediador, alguém que pode ser imitado e que ensina. A filósofa lê sobrepostamente, o Cristo crucificado, narrado no Evangelho, com o justo sofredor narrado por Platão. Lê-se no texto da *República*:

Suponhamos o justo... homem simples e generoso, que, como diz Ésquilo, não quer a aparência, mas a realidade da justiça. Retiremos-lhe então a aparência... que se torne despido de todas as coisas, excluindo a justiça. Sem nunca cometer qualquer injustiça, que tenha a fama da maior injustiça, para que seja posto à prova na sua justiça pelo fato de não vir a ceder à má reputação e aos seus feitos, mas que seja inabalável até a morte [...] o justo nesta disposição será chicoteado, torturado, acorrentado, queimar-se-lhe-á os olhos, e, no final de todos os seus males, será [empalado] [crucificado] e saberá que aquilo que se deve querer não é a realidade, mas a aparência da justiça.²³⁴

Essa é uma passagem muito importante. Retrata a aparência da justiça e a justiça verdadeira. Na passagem do *Teeteto* apresentada no início deste tópico, a verdadeira justiça está em Deus, uma vez que ele é justo no mais alto grau, e o que mais se parece com ele é o mais justo possível.

²³² WEIL, A fonte grega, p 80.

²³³ WEIL, A fonte grega, p. 127.

²³⁴ PLATÃO, *República*, II, 360 *apud* WEIL, A fonte grega, p. 74.

Na passagem da *República*, Weil faz menção ao justo empalado de Platão.²³⁵ Ela vê nesse texto uma referência ao Cristo crucificado e abandonado. Esse tipo de analogia é diferente da prática dos Pais da Igreja. Eles partiam da Bíblia para a filosofia. Weil parte da filosofia de Platão para inferir que antes mesmo do cristianismo textos como a *República* e o *Teeteto* lançavam uma visão sobre o Cristo. Esse tipo de argumento para a teologia é estranho e incomum. Mas Weil não está vinculando as fontes gregas e cristãs a uma questão cronológica. Ela quer ler o que há de conhecimento sobrenatural, fazendo dialogar as fontes gregas e cristãs simultaneamente, sem uma preocupação temporal-linear.

Ainda sobre o tema da justiça vinculada a Deus, Weil apoia-se em outra passagem da *República*:

Se encontramos o que é a justiça [i.e. a justiça em si, como atributo de Deus], será que diremos que o homem justo não deve em nada diferir dela? [...] Então, para termos um modelo, busquemos a própria justiça; busquemos aquilo que ela é; busquemos o homem perfeitamente justo, supondo que possa vir a nascer, e qual seria no caso de ter nascido [...].²³⁶

Mesmo que haja de nossa parte um esforço para tornar-nos justos, só se consegue ser mais ou menos justo. Por isso, a justiça em si deve ser vista como um atributo de Deus, e o homem perfeitamente justo é a mesma coisa que a justiça. Nesse sentido, os escritos de Platão levam a perceber a existência de um homem perfeitamente justo como sendo o Cristo:

Não convém que os justos mais ou menos justos sejam reais e que o justo perfeitamente justo seja uma visão do espírito [...] Reside aí uma espécie de prova ontológica da encarnação. Como essa justiça em si é Deus enquanto justo (cf. *Fedro*), assim também esse justo perfeito se puder existir, só pode ser Deus. Toda obra de Platão é uma prova ontológica. Raciocínio misterioso porque só tem sentido para o amor.²³⁷

²³⁵ Na passagem da *República*, o justo apresentado por Platão não parece ser uma alusão à Sócrates. Sócrates teve como causa da morte, o envenenamento por cicuta; e não o tipo de morte “empalada” do justo narrado na *República*. PUENTE, Fernando Rey. *O Platonismo de Simone Weil*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Agosto de 2016 à Janeiro de 2017. Disciplina do Programa de Pós-graduação em Filosofia.

²³⁶ PLATÃO, *República* V, 472b. *apud WEIL*, A fonte grega, p. 139.

²³⁷ WEIL, A fonte grega, p. 140.

Essas conclusões resumem-se na seguinte frase: “O bem é real, i.e, o amor não é imaginário”²³⁸. É perceptível que a filosofia de Weil é uma insistência na “leitura” daquilo que significamos e que somos invadidos, em contraposição à “imaginação”. Ela interessava-se pelo real que, de alguma forma, pode ser experimentado. Weil aposta em uma transcendência feita a partir do amor.

A percepção de amor real está presente, para ela, na *Ilíada* e nas tragédias Áticas, na filosofia de Platão, nos Evangelhos, em outras tradições religiosas e especialmente na cruz. Só há justiça se houver amor! “Eu não nasci para odiar. Nasci para amar”. Este era o tema central de *Antígona*, do justo de Platão e também do Evangelho, pois “Deus é amor” (1Jo 4, 8.16).

“O tema do banquete é o Amor, isto é, a divindade que leva esse nome”²³⁹. Weil destaca Aristófanes como um orador eloquente, por entender que o amor é a mesma coisa que a Alma do mundo, que é (como ela propôs na interpretação do *Timeu*), o Filho unigênito de Deus.

Para Aristófanes, “O amor está entre os deuses (*theôn*), o melhor amigo dos homens, seu defensor e médico dos males, cuja cura seria para a espécie humana a suprema felicidade”²⁴⁰. Esse amor refere-se a Deus que busca o ser humano. É uma decisão divina.

No discurso do médico Erixímaco, o amor é o médico que cura o mal original sem se perguntar como produzir esse amor, pois ele, o amor, está em nós. Ainda no diálogo de Erixímaco, lê-se: “Esse grande e maravilhoso Deus influencia tudo, nas coisas humanas e divinas.”²⁴¹

A partir do *Banquete* Weil tenta unir a bondade de Deus e a oração dos homens. Os homens buscam a Deus porque primeiro foram buscados por Deus. Não haveria como buscá-lo se ele não viesse aos homens. Por isso, o amor divino preza pela justiça e não pela força. Isso é mostrado na *República* ao referir-se ao justo. Deus não está à frente do prestígio e do poder. Se ele estiver vinculado à força e a violência, não pode ser um Deus verdadeiro.

²³⁸ WEIL, A fonte grega, p. 140.

²³⁹ “Le sujet du Banquet, c'est l'Amour, c'est-à-dire la divinité qui porte ce nom.” WEIL, OC IV 2, p. 180.

²⁴⁰ “L'Amour est parmi les dieux le plus ami des hommes, leur défenseur et le médecin des maux dont la guérison serait pour l'espèce humaine la suprême félicité” *Banquete*, 189d apud WEIL OC IV 2, p. 183.

²⁴¹ WEIL, OC IV 2, p. 181; *Banquete*, 186b.

Weil dá mais um passo ensinando que é necessário praticar a justiça, assumindo a condição de nudez. Essa análise está vinculada à uma passagem do *Górgias*:

Escuta um belo relato. Pensarás que é uma fábula, mas eu penso que é um relato. [...] Outrora o julgamento era exercido por vivos sobre vivos; cada um era julgado no dia em que deveria morrer. Por isso os julgamentos eram maus. Plutão e os guardiões das ilhas felizes vieram dizer a Zeus que dos dois lados vinham homens que não o mereciam. Zeus então disse: “Sendo assim, eu porei termo a isso. Hoje em dia pronunciam-se maus julgamentos. É porque aqueles que são julgados são-no despidos; porque são julgados vivos. Ora muitos dos que têm almas criminosas estão vestidos com bonitos corpos, de nobreza, de riqueza; e quando o julgamento acontece, muitas testemunhas os acompanham para testemunhar que eles viveram em justiça. Tudo isso impressiona os juízes. E além disso, eles julgam vestidos. [...] Tudo isso se põe na frente deles, as suas próprias roupas e as dos acusados. Por conseguinte, primeiro é necessário que os homens não conheçam de antemão a hora de sua morte; hoje em dia conhecem-na. [...] Depois é necessário que todos estejam despidos no julgamento, é portanto necessário que sejam julgados mortos. O juiz também deve estar desrido, deve estar morto; a partir da própria alma deve contemplar a própria alma de cada um imediatamente após a morte, abandonada de todos os parentes e tendo deixado sobre a terra todo o ornamento daqui, para que o julgamento seja justo.²⁴²

Na interpretação de Weil, o julgamento é uma expressão daquilo que cada um torna-se. Por isso, a imagem da nudez está vinculada à morte:

A morte, em minha opinião, não é outra coisa senão a separação de duas coisas, a alma e o corpo; e quando são separadas, cada uma está mais ou menos no mesmo estado que quando o homem vivia... se alguém tiver o corpo grande... o seu cadáver será grande... e sucessivamente. Se teve em vida, sobre o corpo, vestígios de chicotadas, cicatrizes de golpes e feridas, vê-se tudo isso também sobre o seu corpo quando morto. Logo que a mesma coisa acontece com a alma. Todas as coisas na alma ficam aparentes quando ela está nua e despojada do corpo, as disposições naturais e os efeitos que a alma sofre devido a cada apego a um objeto. Quando chega perante ao tribunal... [o juiz] contempla a alma de cada um sem saber a quem pertence, mas frequentemente, ao apoderar-se da do grande rei ou de outro rei ou de outro poderoso, vê que, devido aos seus perjúrios e às suas injustiças, está cheia de chicotadas e cicatrizes que nela imprimiu cada ação, que nela está torcido pelo efeito da mentira e da vaidade, que nela nada está direito porque foi criada sem verdade.²⁴³

²⁴² Górgias, 523. *Apud WEIL, A fonte grega*, p. 75.

²⁴³ Górgias, 523. *Apud WEIL, A fonte grega*, p. 76.

A verdade só se manifesta na nudez e essa nudez é a morte. Então, para tornar-se justo, deve-se assumir a nudez e a morte como uma condição *kenótica*. A partir da passagem do *Górgias*, Weil insiste no problema da aparência da justiça. A nudez combate a mera imaginação, pois para ela, a verdade fica escondida nas falsas imaginações. Por isso, é que a verdade se manifesta somente na nudez.

O que impede à alma assimilar Deus por meio da justiça é a carne. Com isso Platão e os pitagóricos concordam: “O corpo é o túmulo da alma”²⁴⁴. A “carne” (corpo) é vista como um obstáculo. Analogicamente, a carne representa a sociedade, a qual a autora refere-se com frequência como sendo o “grande animal”.

A carne fala sempre de um lugar social. O obstáculo para a prática da justiça não é apenas o corpo, mas as sociedades. Em todas as sociedades há o discurso das multidões que ensina aspectos da moralidade. Em muitas ocasiões, esse discurso é o que modela a educação à sua vontade. A sociedade, o grande animal, manipula os discursos (como faziam os sofistas), escondendo a verdade, e ensinando uma moralidade corrompida.

Para Weil, esse grande animal é o animal social e a besta do apocalipse. Ela vincula isso também ao texto de Lc 4,5-6, quando, na tentação, o diabo oferece a Jesus os reinos do mundo. O problema levantado por Weil é que podemos dizer que obedecemos a Deus, mas na verdade obedecemos ao grande animal. Em todas as virtudes têm-se a imagem do grande animal. As opiniões dele não são necessariamente opostas à verdade. A virtude da humildade é, porém, uma exceção. Ela é a chave do sobrenatural. Diante da tentação, Jesus recorre ao sobrenatural, e abraça a humildade, sendo iluminado pela graça, e não pela moral social.

Criticando o animal social, Weil diz que ele conduziu os discípulos de Cristo a abandonarem seu mestre. O grande animal pode exercer um poder sobre nós, sem que percebamos. As consequências disso é estarmos voltados para o grande animal, e não para Deus.

A passagem da *República* sobre o grande animal mostra a reflexão que Weil faz a respeito da transcendência em que o maior obstáculo para se aproximar a Deus é o prestígio social. Jesus resistiu ao grande animal como destacado na passagem de Lucas 4, 5-6. Ele apegou-se à moral sobrenatural. O grande desafio é agir pela verdade. É preciso ter a humildade como a chave para o sobrenatural. Quem se apegá à humildade

²⁴⁴ Górgias, 453 a; Crátilo 400c. *apud* WEIL, A fonte grega, p. 78.

age a partir da moral sobrenatural. Nesse sentido, não é Platão que busca a Deus. É Deus quem o busca. E esse movimento é um movimento de graça sobrenatural, que também a alcançou.

2.4.3.2 A conversão a partir da imagem da caverna

Para explicar a noção de conversão, Weil retorna à *República* VII, 514a-516c, no texto da imagem da caverna, destacando a miséria humana.

Em relação à miséria humana, nascemos punidos não por uma culpa original (como pensavam os pitagóricos), mas por uma culpa implicada que nos aprisiona. Nascemos e vivemos na mentira. Ao longo da jornada nos são dadas mentiras. O que na realidade vemos é uma sombra de nós mesmos, algo fabricado. Essas sombras simbolizam as aparências como algo artificial. Esse mundo material das sombras é fabricado.

Com isso, nascemos e vivemos na passividade: não nos movemos. As imagens passam em nossa frente, nós a vemos, mas nada reconhecemos. O que vemos em cada instante é o que nos é dado pelo marionetista. Não há liberdade alguma. Esse é o estado antes da conversão. Por esse motivo, nascemos e vivemos na inconsciência, pelo fato de não conhecermos nossa miséria, nem que estamos castigados, e, com isso, permanecemos como prisioneiros.²⁴⁵

A conversão que fala Weil a partir da imagem da caverna em diálogo com as fontes cristãs, diz respeito à ideia de que esse mundo que habitamos não é tudo, e que há coisas melhores a serem procuradas. Porém, mover-se da inércia causa em nós uma dor inabalável. “Sempre que pensamos que houve uma conversão sem certa quantidade mínima de violência e de dor é porque a conversão ainda não teve realmente lugar. As correntes caíram, mas o ser permaneceu imóvel, morreu apenas ficticiamente”²⁴⁶.

A autora visualiza algumas etapas dessa conversão. O prisioneiro cujas correntes caíram atravessa a caverna, mas não distingue nada. Ele não consegue discernir aquilo que o rodeia. Por isso, tem de andar sem saber a direção. Então, faz-se um novo esforço a cada passo em que os últimos passos sejam os mais duros.

²⁴⁵ WEIL, A fonte grega, p. 91-92.

²⁴⁶ WEIL, A fonte grega, p. 93.

Ao sair da caverna,

sofre-se devido ao deslumbramento, mas está-se em segurança. Nesse sentido há dois períodos de aflição: o primeiro é na caverna, ao sermos acorrentados, deve-se começar a andar. O outro, mais agudo, é o sair da caverna, quando se recebe o choque da luz.²⁴⁷

Entre os elementos apresentados da imagem da caverna, a conversão é colocada como a saída da caverna. Quando o prisioneiro sai, ele sente dores. É preciso persistir na escuridão. Como Weil relata, “enquanto estiver na caverna e ainda que já se tenha andado muito na direção da saída, não se têm nenhuma ideia de Deus”²⁴⁸. Caso o prisioneiro volte à caverna, deve recomeçar tudo novamente. Isso diferencia a vontade da espera: ao sair da caverna o prisioneiro é surpreendido pela graça, que não é um mero esforço, mas uma espera. A contemplação da beleza se dá na espera. Para compreender Deus, torna-se necessário sair da caverna.

A última etapa da conversão é um retorno à caverna. Esse retorno é diferente, porque o prisioneiro já saiu e contemplou a realidade. Ele não vive mais no âmbito da representação das sombras. Para Weil, esse retorno à caverna significa assumir a encarnação a fim de espalhar por este mundo, por toda a vida terrestre, o reflexo da luz sobrenatural.²⁴⁹ A saída da caverna é mais do que a saída da ignorância. É a descrição de uma experiência mística. Nas leituras sobrepostas de Weil, o platonismo ensina que só se pode falar do bem quando o experimentamos.²⁵⁰

O prisioneiro retorna à caverna relembrando tudo o que passou. Seu objetivo agora é libertar quem quer que esteja lá. Ele volta à caverna para refletir a luz sobrenatural. Tendo contato com a luz sobrenatural, pode-se transportar-se para dentro dos outros. Por isso, para Weil, o “santo” na *República* é aquele que retorna à caverna e que contempla a beleza do mundo.²⁵¹

Na percepção de Weil, Platão comprehende que a beleza age duplamente: primeiro, por meio de um choque que faz recordar outro mundo, e depois, como fonte de energia para o progresso espiritual.²⁵² “Energia” é a palavra que Weil utiliza para falar de graça. O belo transforma a energia baixa (gravidade) em energia elevada (graça). Onde não há beleza não há amor. Se não houver beleza na religião, não haverá

²⁴⁷ WEIL, A fonte grega, p. 94.

²⁴⁸ WEIL, A fonte grega, p. 94.

²⁴⁹ WEIL, A fonte grega, p. 96.

²⁵⁰ WEIL, OC IV 2, p. 227.

²⁵¹ WEIL, A fonte grega, p. 96.

²⁵² WEIL, A fonte grega, p. 109.

também amor na religião. Weil evita as concepções de uma religião de poder e apresenta outra maneira de pensar o acesso a Deus: por meio da beleza.

Ainda em relação à conversão e à beleza, há outra analogia extraída do *Fedro* para reforçar a imagem da caverna: o cavalo indócil, o qual “não se incomoda nem com o freio nem com o chicote, puxa com violência aquele que ama para o ser amado. Mas quando na presença do ser amado, ‘a memória da essência da beleza regressa a ele’”²⁵³.

Ao cocheiro acontece então a mesma coisa que anteriormente, e mais intensamente. É como se recuasse frente a uma cancela. Puxa violentamente para trás o freio do cavalo insolente, para fora dos dentes, ensanguenta-lhe a língua perversa e os maxilares, bate-lhe as pernas e os flancos contra o chão e inflinge-lhe torturas. Depois de o cavalo vicioso ter sofrido este tratamento frequentemente, acaba humilhado e obedece à vontade do cocheiro; e quando vê a coisa bela, morre de susto.²⁵⁴

A questão a se compreender nessa passagem é como controlar o cavalo indócil. À semelhança da imagem da caverna, há duas dores distintas: a voluntária, imposta ao corpo do cavalo como o golpe no freio; e a dor involuntária, ligada à própria graça, a qual, “apesar de ser a única fonte de energia pura, causa dores enquanto o estado de perfeição não for atingido”²⁵⁵. A dor voluntária possui um alcance negativo, é uma simples condição, que pode ser chamada de domesticação. A simples acumulação de punição leva o cavalo indócil à docilidade.

Na operação da graça nosso lado animalesco é controlado uma vez que a dor é a melhor forma de adestramento. No *Fedro*, aprende-se que dominar esse cavalo indócil que há em nós é importante. O adestramento é finito. O cavalo pode até ter um temperamento difícil, mas o adestramento vem com o tempo. Isso leva Weil a refletir sobre a esperança: “O mal está em nós e é finito como nós. O bem, com a ajuda do qual o combatemos, está fora de nós e é infinito”²⁵⁶. A graça é uma operação negativa, pois não depende de nós. Ela vem de fora, e, “acompanhada de alegria e de dor é uma coisa que recebemos sem participação”²⁵⁷. É neste sentido que é Deus quem nos busca, e nisso consiste a graça.

²⁵³ WEIL, A fonte grega, p. 112.

²⁵⁴ FEDRO, 254 d-e *apud* WEIL, A fonte grega, p. 112.

²⁵⁵ WEIL, A fonte grega, p. 112.

²⁵⁶ WEIL, A fonte grega, p. 114.

²⁵⁷ WEIL, A fonte grega, p. 114.

2.5 Uma leitura sobreposta da oração do *Pater Noster* (Mt 6, 9-13)

A fim de percebermos melhor as leituras sobrepostas que faz Weil, tomaremos como guia a Oração do *Pater Noster* (Mt 6, 9-13). “*Pai nosso que estás nos céus*”. O lugar de Deus na experiência da vida humana é que ele “é nosso Pai; não há nada real em nós que não proceda dele. Somos seus. Ama-nos”²⁵⁸. O Pai está nos céus e não aqui, e diante disso nossa atitude deve ser a de “dirigir até ele o nosso olhar”, pois para Weil é Dele o desejo de buscar-nos.

“*Santificado seja o teu nome*”. Somente Deus tem o poder de nomear-se a si mesmo, pois “seu nome é sua Palavra. É o verbo”. Nesse sentido, Deus pode ser percebido pela ausência uma vez que “Deus está ausente; está nos céus”²⁵⁹. Por isso, Deus não deve ser santificado, pois não há santidade fora dele.

“*Venha o teu reino*”. O reino é algo que deve vir e não está aqui. O Espírito Santo é mencionado neste momento: “O reino de Deus é o Espírito Santo enchendo completamente toda a alma das criaturas inteligentes”²⁶⁰.

“*Cumpra-se a tua vontade*”. Só estamos certos da vontade de Deus mediante o passado, e isso tem a ver com a onipotência de Deus, pois o porvir estará sempre de acordo com a vontade de Deus.

“*Igualmente no céu como na terra*”. A associação do desejo à vontade poderosa de Deus deve estender-se às coisas espirituais. Assim, deve-se abandonar os desejos terrenos e de poder pelo desejo da vida eterna. Fazer isso é “desejar a própria vida eterna como renúncia” e “pensar na vida eterna como se pensa na água quando se está morrendo de sede”²⁶¹.

Os próximos três pedidos relacionam-se com o Pai e com o Filho. “*O pão nosso, que é sobrenatural, dá-nos hoje*”. Precisamos de pão, e Cristo é nosso pão. Devemos pedi-lo somente para agora. Essa metáfora de Cristo sendo o pão a leva refletir também sobre o desapego. O pão que devemos pedir é “uma energia transcendente cuja fonte está no céu, a que flui em nós quando a desejamos”²⁶², e, por isso, não podemos suportar ficar um só dia sem esse pão do céu, que é o Cristo.

²⁵⁸ WEIL, Simone. A propósito do Padre Nossa. In: _____. *Espera de Deus*. São Paulo: ECE, p. 211.

²⁵⁹ WEIL, A propósito do Padre Nossa, p. 212.

²⁶⁰ WEIL, A propósito do Padre Nossa, p. 212.

²⁶¹ WEIL, A propósito do Padre Nossa, 214.

²⁶² WEIL, A propósito do Padre Nossa, p. 216.

“E Perdoa-nos nossas dívidas, assim também como nós perdoamos nossos devedores”. O perdão das dívidas é a renúncia à própria personalidade, do “eu”. O perdão das dívidas é a pobreza espiritual, a morte. Pois pedir a Deus para perdoar nossas dívidas é pedir-lhe para destruir o mal que está em nós. O perdão é a purificação, pois “Deus perdoa nossas dívidas quando nos põe no estado de perfeição”²⁶³.

“E não nos arrojes na tentação, mas protege-nos do mal”. A única tentação para o homem é a de ser abandonado a si mesmo em contato com o mal. A palavra “Pai” começa a oração, e a palavra “mal” a termina. “Com isso, torna-se necessário ir da esperança ao temor”²⁶⁴.

Após expor as partes da oração, a autora propõe outra análise, de tipo hermenêutico-simbólica: o pão transcendental é a mesma coisa que o nome divino, o Reino de Deus é a mesma coisa que sua proteção estendida a nós contra o mal, o perdão das dívidas aos nossos devedores é a mesma coisa que a aceitação total da vontade de Deus. Nos três primeiros pedidos, quais sejam, “Venha a nós o teu reino”, “Seja feita a tua vontade”, “Assim na terra como nos céus”, a vontade está voltada para Deus. A primeira parte da oração começa pela aceitação.

Os três últimos pedidos, “o pão nosso de cada dia”, “o perdão das dívidas” e o “não cair em tentação” estão postos sobre a própria alma, “a fim de que não se obrigue a fazer desses pedidos um ato real e não imaginário”²⁶⁵. Na segunda metade da oração, a ordem é trocada. Termina-se com uma expressão de desejo, um desejo negativo, expressado como temor, que corresponde ao mais alto grau de humildade.

Dessa análise pode-se inferir que Deus ama na distância e que sua presença pode ser compreendida na ausência. Deus nomeia a si mesmo como “Verbo”, “Palavra”, “Mediação”. Por isso é ele quem primeiro se aproxima do ser humano. O Reino de Deus é também o Espírito Santo enchendo a vida do ser humano e promovendo, junto com a cruz, a busca pelas coisas espirituais, em especial a vida eterna.

A oração ajuda a compreender as leituras sobrepostas. Primeiro, a miséria humana, marcada pela busca do poder. Pensar na vida eterna como “na água quando se tem sede” é um ato de confiança e de desapego. Certamente a miséria humana sempre nos acompanhará. Contudo, a beleza do mundo nos faz repensar a situação de poder. Na oração, o Padre Nossa está nos céus. Isso implica uma distância. Mas por outro lado,

²⁶³ WEIL, A propósito do Padre Nossa, p. 219-220.

²⁶⁴ WEIL, A propósito do Padre Nossa, p. 221.

²⁶⁵ WEIL, A propósito do Padre Nossa, p. 222.

buscar o Pai que está no céu é ter a convicção de que se faz isso porque Ele nos busca primeiro. Ele é a beleza revelada na criação.

Da beleza divina, pode-se passar à transcendência, o pão sobrenatural do qual carecemos todos os dias e agora mesmo. Nessa interpretação que Weil faz da oração do Padre Nossa fica evidente a importância da doutrina de Deus, de Cristo e da Trindade. Essa oração deve ser feita com “atenção”, uma atenção que gera espera. Então, Deus precisa ser esperado pelo ser humano e essa espera vem muitas vezes pelo sofrimento. Orar a Deus pedindo que “seja feita a sua vontade” não significa que a vontade de Deus é a mesma que a do ser humano, nem que ela é sempre alegria e vitória. Como visto na cruz, essa vontade pode também ser sofrimento e infelicidade.

2.6 Conclusão do Capítulo

O objetivo central desse capítulo foi apresentar Weil e a maneira pela qual ela fala de Deus. Em relação ao testemunho de vida da autora duas considerações devem ser pensadas: sua vida e seus textos. Grande parte de seus leitores tiveram o primeiro contato por meio de sua biografia (*Autobiografia espiritual*) ou pela obra *A gravidade e a graça*, excertos de textos editados pelo Pe. Perrin. A vida de Weil sem dúvida traz inspiração aos seus leitores. Contudo, um grande desafio é conhecê-la por meio de seus textos. Afinal, se a vida dela traz inspiração, seus textos trazem profundidade.

Ela não foi uma teóloga. Entretanto, sua vida e seus escritos mostram reflexões favoráveis à teologia cristã, seja pelo rigor científico, clareza ou beleza estilística, seja pelos desafios que ela propõe refletir como a questão do corpo, do trabalho, do sofrimento, etc. Esses temas alcançam o domínio da cultura, da filosofia, da ética e das religiões. Ela também propôs diálogos interculturais e interdisciplinares: entre a filosofia e matemática, filosofia e artes, filosofia e literatura, filosofia e religião, mas tudo isso partindo do mundo grego.

Deve-se dizer também que a autora não era uma feminista sindicalista que lutou na Guerra Espanhola e se tornou uma mística. Pelo contrário, ela nunca se importou em ter rótulos como esses. Aliás, como disse T.S. Eliot, Weil é inclassificável! Por isso, a tese assume que a autora era uma pensadora, uma filósofa, que falava e refletia sobre Deus.

Seu foco, desde criança, mostrava uma entrega aos “outros”. Ela sempre se comprometeu com uma alteridade radical. Ao falar do perfil místico de Weil, concordamos com a reflexão de Pétrement, de que os místicos não são pessoas que se isolam de tudo e de todos²⁶⁶. Místicos são aqueles que possuem um amor puro e não buscam satisfações egoístas, mas o bem dos outros, e isso, em virtude de um amor sobrenatural. Como insistia a própria Weil, o primeiro trabalho do místico é o desapego. Ela mesma foi um exemplo disso.

Entre os muitos recursos conceituais utilizados pela filósofa francesa, nossa pesquisa se interessou pela noção de “leitura”. Ler é significar. A leitura é feita a partir de analogias e contradições. Para ler é necessário atenção, desapego e aceitar o desafio hermenêutico de interpretar em vez de repetir. Parte-se da leitura para compreender o mundo, mas Weil quis chegar à concepção de “não-leitura” para falar de Deus. Nesse aspecto, em vez de objetivar Deus, o papel do ser humano é o de se entregar, desapegar-se e esperar. Não-leitura propõe esvaziamento. Vive-se a não-leitura quando o ser humano deixa ser preenchido por Deus. Para que essas concepções possam efetivar-se, é necessário ter em mente outra compreensão: a de “leituras sobrepostas”.

O objetivo das leituras sobrepostas é fazer uma interpretação que parte da tradição e dos clássicos gregos para a tradição e os clássicos religiosos cristãos e vice-versa. Essa construção é fundamental para compreender a discussão de Weil sobre Deus, e deve ser acolhida por seus leitores.

Este capítulo também apresentou os três níveis de leitura: a necessidade por trás da sensação, a ordem por trás da necessidade, e Deus por trás da ordem. Esses níveis de leitura mostram a mediação entre Deus, mundo e o ser humano, que destacam aspectos intratrinitários (a relação entre Deus e Deus), antropológicos (mediação entre o ser humano com Deus e do ser humano com seus semelhantes) e cosmológicos (mediação entre Deus e o mundo e entre Deus, mundo, ser humano). Essas mediações só podem ser pensadas por causa das leituras sobrepostas.

As contribuições de Weil mostram que Deus está presente por toda parte. A beleza do mundo revela Deus. As relações entre as pessoas (alteridade) mostram Deus. A transcendência revela Deus. Nessas mediações, o que impressionava a autora era a encarnação e o esvaziamento. A cruz revela tudo isso. A mensagem da cruz, surge na vida e nos escritos de Weil apresentando Deus como amor infinito.

²⁶⁶ PÉTREMENT, Vida de Simone Weil, p. 496.

Mesmo com suas leituras diferentes dos padrões usuais da teologia cristã, a autora demonstra um aspecto muito precioso para o diálogo inter-religioso e intercultural: que há uma presença da centelha do divino espalhada em todas as culturas. Weil não se preocupa com leituras do tipo bíblico-exegéticas dos textos da Sagrada Escritura. Para ela, ler Platão e ler o Evangelho de João era a mesma coisa. Contudo, é perceptível em seus textos uma paixão pela cruz que provocou espanto, desapego e entrega. Cristo me tomou! Deus é amor!

A teologia deve se encarnar mais na experiência do Cristo e isso deve gerar desapego e atenção para que o falar de Deus seja praticado não só com textos bem elaborados, mas a partir de uma vida que testemunhe: Cristo me tomou!

O próximo capítulo indicará a possibilidade de conversações teológicas entre Weil e Tracy sobre o falar de Deus.

CAPÍTULO 3

UMA CONVERSAÇÃO TEOLÓGICA ENTRE DAVID TRACY E SIMONE WEIL

O propósito deste capítulo é estabelecer uma conversação entre os autores. Inicialmente são apresentadas de maneira sintética algumas considerações de Tracy a respeito de Weil. Essas considerações reforçam a importância da filósofa para a teologia. A seguir, o capítulo trata de uma série de conversações sobre assuntos teológicos.

Um primeiro elemento para a conversação é desenvolvido por meio da aproximação dos respectivos métodos de investigação: o método revisionista das correlações mutuamente críticas de Tracy e o método da analogia e contradição de Weil.

Um segundo elemento que coloca Tracy e Weil em diálogo tem um caráter legitimamente trinitário: a Trindade como harmonia sobrenatural. Trata-se da relação entre Deus e Deus, do tema da criação e beleza do mundo, passando por uma reflexão que relaciona criação, Paixão e redenção e, por fim, a relação entre Deus e o ser humano.

Um terceiro elemento que permite uma conversação entre os autores passa pela compreensão e pela experiência do amor e da graça divina.

Um quarto elemento para esse diálogo se insere no âmbito do diálogo inter-religioso, destacando-se o papel da Igreja cristã.

O quinto e último elemento que permeia a conversação diz respeito à ação mística e profética.

A conclusão do capítulo fará um balanço dos temas teológicos selecionados para a conversação e a aplicabilidade deles para o fazer teológico.

3.1 Considerações de David Tracy a respeito de Simone Weil

É difícil propor um olhar simples e único para Weil. Ela foi uma das maiores pensadoras religiosas do século XX e suas contribuições para a teologia cristã têm por objetivo “reunir caminhos místicos e proféticos da tradição cristã para constituir uma

filosofia e uma teologia mística e profética coerente”¹. Na vida de Weil a teoria não se separa da prática e, por isso, “o pensamento pós-moderno preferiu ver nela um ícone da desmedida”². Assim, sempre ao mencioná-la, Tracy deixa explícito que o legado dela não pode ser reduzido à sua biografia.

Há três discussões recorrentes de Tracy a respeito da autora: a reafirmação e a necessidade de estudar e relacionar seus textos e não somente sua biografia (um trabalho que tem sido feito por meio da publicação da *Oeuvres Complètes de Simone Weil*), a apresentação de temas da escritura de Weil, tais como: contradição, analogia, força, atenção, leitura, ação, corpo, *metaxu*, vazio, decriação, entre outros e uma análise de sua filosofia *kenótica*.

Tracy interpreta Weil por meio de um aporte da Antiguidade Clássica: a noção de máscara e pessoa. Nesse caso, a noção de máscara não era vinculada a um instrumento de dissimulação, contudo, “ela revela ao representar (ao tornar-se presente) uma realidade escondida (deus, *daïmon*, fantasma)”³.

Na Roma Antiga, a máscara (*persona*) designava a pessoa. “Cícero estimou que cada um deveria assumir até treze funções sociais diferentes na vida cotidiana”⁴. No teatro etrusco e romano, “a *persona*, máscara cômica ou trágica, permitia ao ator fazer ressoar (*per-sonare*) sua voz para se fazer ouvir por seus comparsas e pelo público”⁵.

A *persona* latina tem a mesma conotação, mas a tradição retórica romana entende a relação com o outro a partir da dimensão da oratória, reforçando assim a noção de pessoa pelos papéis sociais. Na perspectiva helenística, o tema da máscara (*prosopon*) chegou a designar a pessoa.

Em contrapartida, o *prosopon* inscreve-se na cultura menos retórica e mais dialética que é a dos gregos. Ele gera um novo conceito filosófico: aquele de uma pessoa que, enquanto entidade distinta é apenas um indivíduo em relação ao outro.⁶

¹ “Réunir les voies mystiques et prophétiques de la tradition chrétienne pour constituer une philosophie et une théologie, mystiques et prophétiques cohérentes”. TRACY, Simone Weil et l'impossible, p. 274.

² *La pensée postmoderne a préféré voir en elle une icône de la démesure.*” TRACY, Simone Weil: Le masque et la personne, p. 301.

³ “Il révèle en re-présentant (en rendant présent) une réalité cachée (dieu, *daïmon*, fantôme).” TRACY, Simone Weil: Le masque et la personne, p. 302.

⁴ “Cicéron estime que chacun doit assumer jusqu'à treize fonctions sociales différentes dans la vie quotidienne”. TRACY, Simone Weil: Le masque et la personne, p. 302.

⁵ “La *persona*, masque comique ou tragique, permettait à l'acteur de faire résonner (*per-sonare*) sa voix pour se faire entendre de ses comparses et du public”. TRACY, Simone Weil: Le masque et la personne, p. 302.

⁶ “Le *prosopon*, en revanche, s'inscrit dans la culture moins rhétorique et plus dialectique qui est celle des Grecs. Il engendrer un nouveau concept philosophique: celui d'une personne qui, en tant qu'entité

Para Basílio de Cesareia e seu irmão Gregório de Nissa, o conceito de *prosopon* indicava “um indivíduo em relação ao outro”, uma vez que, no sentido literal do termo, *proso-pon* significava “aos olhos dos outros”⁷. Antropólogos e historiadores da religião consideram a máscara como “uma realidade essencial em várias culturas da Antiguidade. As noções gregas e latinas de máscara vão ao encontro de todas as outras noções antigas”⁸. Com isso, a máscara representa em vez de dissuadir, fazendo ser presente uma realidade ausente.

Uma máscara pela qual Tracy pensa a vida e as obras de Weil é a de *Antígona*. “Simone Weil é uma figura da desmedida. Como Antígona, ela podia se mostrar obstinada e indiferente àqueles que ela amava, em particular, seus pais”⁹. A vida de Weil, comparada à de Antígona, mostra a força de uma mulher que não se intimidou com a voz do “animal social”. Sua inquietude filosófica possuía um senso de justiça semelhante ao que Tracy denomina de ação mística e profética.

A maneira com a qual Weil lida com a teologia afeta os pontos centrais da doutrina cristã. Deus torna-se para ela escondido e também ausente, como para Lutero. A encarnação, à luz da cruz, assume um sentido *kenótico*, mas, ao mesmo tempo, torna-se um sinal de contradição. Sua antropologia cristã não se caracteriza pela interpretação tomista da natureza da graça, nem pela interpretação da Reforma em relação ao pecado e à graça. A realidade trágica compreende os aspectos da grandeza e da miséria humana, como em Racine e Pascal.¹⁰

O cristianismo adentrou o mundo helênico e o mundo da Grécia pré-clássica, o que a leva a desenvolver um amor tanto pela tragédia quanto pela filosofia. Com isso, o platonismo de Weil, considera não apenas Platão, mas tudo da Grécia.

A autora utiliza intencionalmente termos gregos para falar do cristianismo, e termos cristãos para falar dos clássicos gregos, mostrando, assim, a possibilidade de múltiplas leituras (as denominadas leituras sobrepostas), além de propor diálogos entre

distincte, n'est un individu qu'en relation à autrui.” TRACY, Simone Weil: Le masque et la personne, p. 303.

⁷ TRACY, Simone Weil: Le masque et la personne, p. 303.

⁸ “*Une réalité essentielle dans plusieurs cultures de l'Antiquité. Les notions grecques et du masque rejoignent toutes les autres notions antiques du masque.*” TRACY, Simone Weil: Le masque et la personne, p. 304.

⁹ “*Simone Weil est une figure de la démesure. Comme Antigone, elle pouvait se montrer obstinée et indifférente à ceux qu'elle aimait, em particulier ses parents.*” TRACY, Simone Weil: Le masque et la personne, p. 306.

¹⁰ TRACY, Simone Weil et l'impossible, p. 285.

as religiões. Ela identifica uma espiritualidade grega que não é diferente da espiritualidade cristã.

A autenticidade de seus escritos não está nas leituras que ela faz da Bíblia hebraica, mas em suas leituras sobre os gregos e também em suas leituras parciais, porém extraordinárias, do Novo Testamento.¹¹

Weil interessava-se em especial em duas narrativas da Paixão: a do Evangelho de Marcos, destacando o grito de Jesus na cruz, “Deus meu, Deus meu, porque me abandonaste?” (Mc 15,34), e a do Evangelho de João, quando, sob a cruz, Jesus desvela a bondade do Pai ao afirmar: “tudo está consumado”¹² (cf. Jo 19,30). Ela ainda faz compreender ao mesmo tempo a tragédia e a filosofia.¹³

Dessa forma, para construir as relações interpretativas de Weil sobre a cruz e o trágico, é necessário considerar dois fatores. O primeiro é o seu platonismo, transformado por uma sensibilidade trágica e pela insistência sobre a noção de trabalho.

O segundo fator considera outras fontes que Weil utiliza, sejam filosóficas ou religiosas, fontes essas que destacam o amor de Weil aos estoicos, o respeito dela pelas meditações cartesianas e as concepções de Kant sobre a razão, além da simpatia pelos maniqueus. Tal visão weileiana apresenta-se de maneira radical, excessiva e impossível, afinal ela abrange a fé como uma “paixão do impossível”, fazendo do impossível, uma categoria. É nessa categoria que se pode discernir a *kenosis* da encarnação e da cruz de Jesus Cristo.¹⁴

Reconhecer a importância dos textos de Weil é outra indicação da leitura coerente que Tracy faz dela. Pode-se compreender nessas conversações um enriquecimento para a teologia cristã e para sua própria teologia. Ele escreveu em 1990 no artigo, *God, dialogue and solidarity*¹⁵, que havia relido Weil para repensar a sua própria teologia.

¹¹ TRACY, Simone Weil et l'impossible, p. 284.

¹² TRACY, Simone Weil et l'impossible, p. 284.

¹³ TRACY, Simone Weil et l'impossible, p. 284.

¹⁴ TRACY, Simone Weil et l'impossible, p. 288, 294-295.

¹⁵ TRACY, God, dialogue and solidarity.

3.2 Uma conversação a partir dos métodos dos autores

Tracy desenvolveu o método revisionista das correlações mutuamente críticas, conforme já apresentado no capítulo 1, tendo a imaginação analógica como estratégia hermenêutica e convicção teológica para propor uma conversação entre os clássicos religiosos. Weil, conforme apresentado no capítulo 2, utilizou a analogia e a contradição como método, tendo as leituras sobrepostas como estratégia hermenêutica para propor uma interpretação entre os clássicos culturais e filosóficos das fontes gregas e os clássicos religiosos cristãos.

A aproximação respectiva ao método surge especialmente na conversação com os clássicos. No quadro a seguir, pode-se melhor compreender como a proposta de uma conversação no método pode ser estabelecida:

TRACY		WEIL		CONVERGÊNCIA NO MÉTODO
MÉTODO TEOLÓGICO	ESTRATÉGIA HERMENÊUTICA	MÉTODO FILOSÓFICO	ESTRATÉGIA HERMENÊUTICA	
Método revisionista das correlações mutuamente críticas	Imaginação analógica	Analogia e contradição	Leituras sobrepostas	Conversação enquanto diálogo, abrangendo os clássicos religiosos cristãos e os clássicos filosóficos e culturais gregos

Quadro 3: Uma conversação a partir do método de Tracy e Weil

O método revisionista das correlações mutuamente críticas aponta que a teologia necessita de correlações que considerem a mensagem e a situação. Na medida em que a situação muda, a correlação se amplia, assumindo posturas críticas.

A intenção de uma imaginação analógica é a de propor “semelhanças nas diferenças” como um caminho para interpretar os clássicos religiosos cristãos, tendo ainda a possibilidade de colocar em diálogo os clássicos religiosos cristãos com clássicos religiosos de outras tradições.

Em *A imaginação analógica* Tracy aprofunda o tema dos clássicos religiosos cristãos, que têm no evento Cristo a chave para se ler o N.T. e os símbolos centrais da fé cristã: encarnação, cruz, ressurreição e segunda vinda.

A imaginação analógica, enquanto convicção teológica proporciona possibilidades de interlocuções genuínas de diálogo com a tradição judaica, com o hinduísmo e com o budismo, a exemplo das teologias de Panikkar e Cobb. A esse respeito pode-se ler no final de *A imaginação analógica*:

a teologia sistemática cristã do futuro não pode dar-se ao luxo tradicional de primeiro interpretar o cristianismo e em seguida levar rapidamente em consideração e ainda mais rapidamente interpretar, por meio dos princípios da autocompreensão cristã, as “outras religiões”. Se a realidade da graça sempre já, ainda não, decisivamente revelada no evento Cristo, constitui o sentido focal da autocompreensão cristã, então essa situação real deve impulsionar os teólogos cristãos a entrarem em diálogo com todas as demais religiões e seus clássicos. Ninguém sabe ainda aonde esse diálogo irá levar. Mas parece claro que ele deverá ocorrer no início e não no final de uma sistemática cristã fiel à nossa situação e suas esperanças e demandas por uma humanidade global. Se as chaves fornecidas pelo pluralismo dentro da tradição cristã forem constantemente levadas em conta, as possibilidades de chegar a um diálogo entre as tradições religiosas mediante o uso da imaginação analógica podem mostrar-se reais. [...] Então ocorrerá a busca por similaridades nas diferenças e dissimilaridades genuínas, a busca por correlatos, contrastes e contradições entre os sentidos focais de cada tradição e, por meio desses sentidos focais, ocorrerá o desenvolvimento de relações ordenadas para o eu, o mundo e a realidade última.¹⁶

Tracy e Weil consideram os esforços de Platão sobre a noção de diálogo um elemento fundamental. Influenciado por Gadamer, Tracy assume que um diálogo real (do ponto de vista platônico) “ocorre somente quando os parceiros de diálogos individuais deixam para traz a autoconsciência e a auto exaltação e ingressam em uma reflexão conjunta sobre o assunto no diálogo”¹⁷.

Para se estabelecer um diálogo é necessário que os interlocutores da conversa, como no *Banquete*, estejam abertos a ouvir e a participarem da conversa. Para haver diálogo, além da escuta e do reconhecimento das semelhanças-nas-diferenças em relação ao assunto colocado, é também necessário o amor e a alteridade.

No método filosófico de Weil, a analogia e a contradição revelam uma leitura comprometida com a crítica. As leituras sobrepostas, enquanto uma estratégia hermenêutica, não têm o objetivo de comparar as tradições colocadas em evidência, no

¹⁶ TRACY, A imaginação analógica, p. 565.

¹⁷ TRACY, A imaginação analógica, p. 138. Sobre a influência de Gadamer a respeito do diálogo, consultar: TRACY, A imaginação analógica, 103-104 / nota 59, e p. 138 / nota 8.

caso, a tradição cristã e a tradição grega, mas consistem em propor uma leitura que traz o significado de um novo olhar, uma nova interpretação. Por meio dessas leituras sobrepostas a mensagem e a situação (assim como na correlação) são consideradas, e à medida que o método vai interpretando, novas leituras vão surgindo.

Além da crítica, o método dos autores também se correlaciona nas concepções de analogia e contradição. Teologicamente, analogia é uma linguagem adequada para refletir e falar sobre a realidade de Deus de uma maneira criativa e viva. A linguagem analógica não é somente equivocidade (uma palavra que tem sentidos diversos) nem somente univocidade (um conceito que tem sempre um sentido rigorosamente idêntico). Essa linguagem refletida pelos autores traz em si o comum e o diverso, o semelhante e o dissemelhante.

O método filosófico da analogia e da contradição de Weil consiste em pensar os contrários em pares justapostos ou correlatos, relacionando termos opostos ou proposições contrárias e faz disso, por assim dizer, as duas hastes de uma pinça, um instrumento para entrar indiretamente em contato com o domínio da verdade transcendente inacessível à nossa inteligência.¹⁸

Falar de Deus compreendendo o método dos autores permite conversações entre os clássicos culturais e filosóficos das fontes gregas e os clássicos religiosos cristãos. Destacamos aqui um elemento importante não desenvolvido por Tracy: a conversação dos clássicos religiosos cristãos com os clássicos culturais e da filosofia (aqui, no caso, os gregos).

Os clássicos religiosos são *sui generis* e, por isso, possuem critérios de interpretação diferenciados dos clássicos da cultura. Nesse aspecto, concordamos com Tracy. Entretanto, Weil propõe uma conversação que extrapola os limites dos clássicos religiosos cristãos. Suas reflexões não banalizam a interpretação deles, uma vez que a autora propõe interpretações tendo como inspiração não somente a busca pela verdade, mas também uma experiência religiosa (e mística), na qual ela mesma afirma ter sido tomada por Cristo.

Essa aproximação ao método dos autores revela uma compreensão e uma prática do diálogo enquanto conversação. Uma vez que a pós-modernidade resiste aos metarrelatos, o diálogo, conversação por excelência, substitui o monopólio das grandes narrativas pelo conhecimento, divulgação e conversa com as pequenas narrativas.

¹⁸ MORAIS, Emilia Maria M. A via da mediação: elo entre o humano e o divino. IN: BINGEMER, Maria Clara L. *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 93.

Assim, o diálogo, como resultado da analogia e da contradição, ajuda na percepção da realidade de Deus não apenas ao cristianismo, mas a outras religiões e culturas, como Weil tem demonstrado em suas leituras sobrepostas.

No que concerne à proposta de uma conversação teológica, três contribuições são identificadas. A primeira refere-se ao desenvolvimento de uma hermenêutica capaz de interpretar a situação assumindo, como critério, interpretar os clássicos, e não repeti-los. Isso aproxima a analogia e a contradição do método revisionista das correlações mutuamente críticas por considerarem as semelhanças-nas-diferenças, fazendo com que a imaginação analógica de Tracy e as leituras sobrepostas de Weil apresentem-se como recursos hermenêuticos para propor uma conversação.

A segunda contribuição é de que a analogia, a contradição e o método revisionista das correlações mutuamente críticas desafiam ao exercício de uma interpretação mais criativa e inovadora a respeito de Deus que necessita ser “revisada”.

Tracy procurou revisar e corrigir as limitações dos métodos teológicos, em especial aqueles da década de 1970. Ele entendia que as correlações necessitavam tornarem-se mutuamente críticas. O método revisionista, nesse caso, mantém-se aberto para considerar novas leituras que ajudem a falar de Deus.

Weil não teria problema com essa proposta revisionista. Suas leituras sobrepostas demonstram um contínuo exercício interpretativo do diálogo entre a mensagem das fontes gregas e das fontes cristãs para a situação na qual ela se encontrava, fazendo ao mesmo tempo, uma correlação mutuamente crítica (a ideia das leituras sobrepostas) entre as fontes gregas e cristãs, como foi desenvolvido no capítulo 2.

Uma terceira contribuição é de que os autores desafiam a teologia a falar de Deus considerando a realidade *extra-ecclesiam*, deixando os escritórios e dirigindo-se aos outros públicos. Tracy insiste nessa questão ao propor uma teologia pública.

A vida de Weil, por sua vez, mostra a intensidade com que ela levou esse desafio a uma prática. Enquanto estudante de Alain, nas fábricas, nas minas, entre os pescadores, com suas alunas, junto aos amigos revolucionários, na Cripta dos Dominicanos, ela sempre usou da analogia e da contradição para propor leituras sobrepostas que pudessem interpretar o mundo à sua volta e oferecer esperanças e resistências à situação que ela denomina “gravidade”, a nossa baixeza, o que nos mantém presos às conquistas e bens deste mundo.

Após sua experiência com Cristo a autora passou a aplicar a noção de leitura sobreposta para compreender a realidade de Deus. É preciso frisar que nessas leituras, Weil contrapõe a noção de “gravidade” com a noção de “graça”. Com isso pode-se perceber que as leituras sobrepostas, relacionadas aos clássicos religiosos cristãos e aos clássicos da cultura e filosofia grega, também aproximam-se da realidade da graça.

A convergência do método nos autores promove um olhar diferenciado para falar de Deus na pós-modernidade, permitindo uma conversação não apenas entre tradições religiosas diferentes, mas também em contextos culturais diferentes.

Essa convergência do método também se justifica em meio à compreensão de um pluralismo que enriquece a vida e a cultura, uma vez que a religião insere-se no interior da vida e da cultura humana. Nesse sentido, em tempos de pluralismo e de pós-modernidade, a conversação enquanto diálogo real ajuda a resistir o monólogo das grandes narrativas, o exclusivismo religioso, étnico, racial, de gênero, dentre outros, presentes no fundamentalismo. Essa compreensão também proporciona um compromisso mais real e prático com a alteridade e com olhares mais policênicos.

Percebe-se em Tracy e Weil uma inquietação que leva seus leitores a criticarem a concepção fundamentalista, a falta de consideração e a falta de hospitalidade para com o outro. Ambos denunciam o imperialismo, o egoísmo e a falta de alteridade. Por isso, analogia, contradição e o método revisionista das correlações mutuamente críticas ao se encontrarem na conversação reforçam a compreensão de que Deus se faz presente na pós-modernidade não por qualquer “ismo” (deísmo, teísmo, agnosticismo, panteísmo, etc.), mas como uma esperança presente.

Cabe à teologia interpretar e ensinar a respeito de Deus considerando que a revelação e a graça divina estão além dos esforços humanos, pois, na verdade, Deus nos busca antes de nós o buscarmos.

Cabe também à teologia perceber que essa volta de Deus para o ser humano inclui não só a pessoa humana, mas toda a criação. Pensar dessa maneira exige que conversações aconteçam para que os *outros* esquecidos do projeto moderno, incluindo pessoas, tradições e culturas, sejam ouvidos, permitindo, dessa forma, que Deus seja apresentado e experimentado como amor gracioso.

3.3 Uma conversação teológico-trinitária

A doutrina da Trindade é um dos pilares da fé e da tradição cristãs. Na teologia sistemática contemporânea muitos teólogos e teólogas (Rahner, Lonergan, Barth, Moltmann, Panikkar, Balthasar, Elisabeth Johnson, Boff, dentre outros) têm aproximado a doutrina da Trindade da eclesiologia, da espiritualidade e dos diálogos ecumênicos com as religiões, além de resgatar e reinterpretar a importância da compreensão de relação trinitária, tal como foram apresentadas, por exemplo nas teologias de Basílio e Agostinho. Em *A imaginação analógica*, Tracy justifica seu compromisso com a questão trinitária reconhecendo que o ponto central é refletir o que significa “Deus é amor” em relação ao sofrimento de Jesus Cristo.

A necessidade de uma compreensão explicitamente trinitária de Deus, em sintonia com o enfoque cristológico e a continuidade do enfoque no “amor” continua representando para mim, a maior necessidade a demandar atenção em prol de uma interpretação distintivamente cristã da realidade de Deus, uma tarefa que espero tentar cumprir no futuro.¹⁹

Weil reflete sobre a Trindade de uma maneira diferente da perspectiva teológica contemporânea. Ela faz uma leitura sobreposta que envolve o pitagorismo e a tradição cristã. À primeira vista pode-se colocar muita desconfiança nisso. Afinal, como falar da Trindade fora dos pressupostos cristãos?

Alguns estudiosos insistem na constatação de que Weil não partiu da inspiração do evangelho, mas da ciência e dos conhecimentos gregos para fazer suas reflexões. É preciso, entretanto, ponderar. Os textos sobre a religião que tratam, por exemplo, da Trindade, foram escritos após ela ter declarado que a Paixão de Cristo a tomou de uma vez para sempre. Na *autobiografia espiritual* ela deixa pistas de que está lendo muitos textos, entre eles, os pitagóricos, os místicos e a Bíblia. Ela continua com sua busca pela verdade como sempre fez. Mas a paixão por Cristo a fez pensar em assuntos que ela simplesmente não considerava antes.

O diálogo que se estabelecerá a respeito da questão teológico-trinitária irá considerar a Trindade como harmonia sobrenatural, que revela a relação entre Deus e Deus, entre Deus e a criação e entre Deus e o ser humano.

¹⁹ TRACY, A imaginação analógica, p. 559.

3.3.1 A Trindade como harmonia sobrenatural

Deus é perfeito apenas como Trindade, e o amor que constitui a Trindade encontra sua perfeição somente na cruz. Deus quis dar a seu Filho muitos irmãos. A definição pitagórica de amizade aplica-se maravilhosamente à nossa amizade com Deus e às amizades entre os homens.²⁰

Weil possui uma maneira singular de pensar a Trindade: como harmonia feita por meio da amizade e da distância. Ela considera duas fórmulas pitagóricas de Filolau: “a harmonia é a unidade de uma mistura de vários, e o pensamento único dos pensantes separados”²¹, “a amizade é uma igualdade feita de harmonia”²². Essas duas fórmulas combinadas são um ponto de partida para a teologia falar do amor trinitário. Torna-se necessário explicar que para a filósofa, a mediação está na compreensão de harmonia, e não de amizade. Isso faz com que haja uma extração dos sentidos mais tradicionais que a teologia cristã atribui aos conceitos de *philia* e *ágape*.

Teologicamente o amor trinitário de Deus estabelece-se não apenas como amizade (*philia*), mas como *ágape*. A língua grega extrabíblica tem várias palavras para significar a concepção de amor. *Phileo* é uma palavra mais generalizada para “amor”, considerada como “afeição”. Ela denota em especial a atração de pessoas entre si quando estão vinculadas dentro ou fora da família, o que inclui preocupação, cuidado e hospitalidade. As ideias que se vinculam com *phileo* “não possuem ênfase claramente religiosa”²³.

Agapao e *ágape* aparecem frequentemente como alternativa ou sinônimo para *phileo*. Assim, *Ágape* corresponde a uma iniciativa generosa de uma pessoa por amor a outra. Diferente de *eros*, não se refere a qualquer tipo de anseio humano por posse ou valores. Na perspectiva da teologia do N.T., o amor é uma das ideias centrais que

²⁰ “Dieu n'est parfait que comme Trinité, et l'amour qui constitue la Trinité trouve sa perfection seulement dans la Croix. Dieu a voulu donner à son Fils beaucoup de frères. La définition pythagoricienne de l'amitié s'applique merveilleusement et à notre amitié avec Dieu et aux amitiés entre hommes”. WEIL, OC IV, 2, p. 265.

²¹ WEIL, A fonte grega, p. 165. Ela também se refere a fórmula de Filolau da seguinte maneira: “Pour appliquer cette formule à Dieu, il faut la rapprocher d'une définition de l'harmonie au premier abord très étrange: (*dikha phroneontōn sumphronēsis*), 'la pensée commune des pensants séparés'”. “Para aplicar essa fórmula a Deus, devemos aproxima-la de uma definição da harmonia que, a princípio, é muito estranha: (*dicha phroneontōn sumphronēsis*), ‘o pensamento comum dos pensantes separados’”. WEIL, OC IV, 2, p. 262.

²² “L'amitié est une égalité faite d'harmonie” (*philian einai enarmonion isoteta*). WEIL, A fonte grega, p. 165; WEIL, OC IV, 2, p. 262.

²³ COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida nova, 2000. v. 1, p. 113.

expressam o conteúdo total da fé Cristã (cf. Jo 3,16) no qual, a atividade de Deus é o amor que procura o amor recíproco do ser humano (cf. 1Jo 4,8.16).²⁴

Apesar de haver uma distinção entre *phileo* e *ágape* em Jo 3,35; 5,20, esses termos são empregados como sinônimos do amor do Pai para o Filho, como em Jo 21,15 quando Jesus pergunta a Pedro se ele o amava. Nos escritos joaninos, Deus é essencialmente amor (cf. 1Jo 4,8.16) e seu propósito é o amor desde o princípio. Dessa maneira, o amor do Pai para o Filho é o arquétipo de todo amor.²⁵ Há, contudo, uma necessidade de ponderar o uso de *philia* e *ágape* para falar do amor de Deus, uma vez que esses termos, enquanto conceitos teológicos, não podem ser interpretados de maneira rígida.

A tradição teológica cristã coloca ênfase no conceito de *ágape* para falar do amor gracioso de Deus, aproximando-o de outros conceitos centrais do cristianismo como *pistis* (fé), *dikaiosyne* (justiça) e *charis* (graça), tendo, em todos esses casos, Deus como fundamento.²⁶ Em uma das fórmulas mais claramente trinitárias do N.T., o amor de Deus (*ágape tou theou*) está vinculado à graça de Cristo (*he charis tou kyriou Iesou Chistou*) e à comunhão do Espírito (*koinonia tou agion pneumatos*) (cf. 2Co 13,13).

Retornando à compreensão de harmonia pitagórica, o intelecto pode aderir ao dogma da Trindade, apesar de não poder entendê-lo. A primeira fórmula de Filolau, “a harmonia é a unidade de uma mistura de vários, e o pensamento único de pensantes separados”, é repleta de significados que dizem respeito a Deus e à relação entre Ele, a criação e o ser humano.

O que está em evidência nas duas fórmulas pitagóricas é a compreensão de “harmonia e proporção” e “unidade de opostos”. A harmonia é o elo entre os opostos, a média proporcional, sendo, também, o próprio Cristo. Weil pensava a compreensão de harmonia como mediação:²⁷

λόγος quer dizer antes de tudo *relação*, e é sinônimo de Ἀριθμός, número, em Platão e nos pitagóricos. Relação, isto é, proporção. Proporção, isto é, harmonia. Harmonia, isto é, mediação. Eu traduziria: “No começo era a mediação”.²⁸

²⁴ COENEN; BROWN, Dicionário Internacional de Teologia, v.1, p. 117.

²⁵ COENEN; BROWN, Dicionário Internacional de Teologia, v.1, p. 120.

²⁶ COENEN; BROWN, Dicionário Internacional de Teologia, v.1, p. 117.

²⁷ WEIL, OC IV, 2, p. 266

²⁸ WEIL, OC IV, 2, p. 264; WEIL, Carta a um religioso, p. 45.

Por meio das leituras sobrepostas pode-se colocar em relação Deus e Deus, como o primeiro par de opositos, Criador e criatura, o segundo par de opositos, que ressalta a beleza do mundo (Deus e o mundo) e também a relação Deus e ser humano, e por fim, o terceiro par de opositos, relação, entre os seres humanos, a qual só é possível se passar por Deus. Essas três mediações encerram as relações que envolvem amizade entre as pessoas, e são o interesse da discussão deste tópico.

Na amizade, uma pessoa busca na outra um bem. Analisando Platão, há uma diferença entre a essência do necessário e a do bem, mas não há contradição em buscar e querer o bem, pois “a amizade é uma harmonia sobrenatural”²⁹. Há dois aspectos da amizade como reflexo gracioso da Trindade que precisam ser considerados: a proximidade (no sentido de igualdade) e a distância (no sentido de diferença). “Só há amizade onde a distância é conservada e respeitada”³⁰. Essa compreensão de amizade extrapola a compreensão incipiente de *philia* ao propor um elemento sobrenatural nesse relacionamento:

entre os termos unidos por essa relação de amor divino existe algo a mais que proximidade; há proximidade infinita, identidade. Mas há também uma distância infinita entre a criação, a encarnação e a Paixão. A totalidade do espaço e a totalidade do tempo, ao interpor sua extensão, estabelecem uma distância infinita entre Deus e Deus.³¹

Relativo a essa construção, Tracy pensa as realidades Deus, eu, mundo como relações ordenadas, de maneira que o falar de Deus não pode ser separado dessas realidades. Para ele, qualquer pessoa, qualquer “eu”, não existe de maneira isolada, mas correlacionada com outras realidades, entre elas, o “mundo”, “cosmos”, a história e a sociedade. Além disso, o que sustenta essas relações é a realidade de Deus.

A realidade de Deus como amor liberta o eu para correr o risco da autotranscendência cristã da fé ativada pelo amor e, dessa forma, a experiência da graça libera o eu para aproximar-se da confiança fundamental, que é a primeira experiência com esse dom.³² Deus, o mundo e o ser humano estão em uma relação harmônica. No desenvolvimento do tema, essa relação se apresentará em termos de amizade infinita e distância infinita.

²⁹ WEIL, Espera de Deus, p. 196.

³⁰ WEIL, Espera de Deus, 201.

³¹ WEIL, Pensamentos desordenados acerca do amor a Deus, p. 117.

³² TRACY, A imaginação analógica, p. 549, 552.

3.3.1.1 A relação entre Deus e Deus

Conforme abordado anteriormente, Weil utiliza a compreensão de harmonia para mostrar nos textos pitagóricos, perspectivas que dialogam com a Trindade. O ponto de partida para as leituras sobrepostas é considerar a mediação entre Deus e Deus. Como bem percebeu Gabelierri, para Weil, a mediação divina não é ascendente, proveniente do esforço humano mas é descendente, vem da força de Deus.³³

Na mediação entre Deus e Deus estabelece-se uma harmonia na qual a igualdade (amizade) e a diferença (distância) divina revelam os dogmas da Trindade, da criação e da Paixão. Nesse sentido, a Trindade apresenta Deus como amor compartilhado com o Filho na comunhão do Espírito, uma harmonia sobrenatural.

A mediação entre Deus e Deus é revelada especialmente na perspectiva teológica. Os teólogos medievais e Lutero, apresentados no capítulo 1, destacam que a nomeação de Deus acontece de uma forma sobrenatural, racional e mística. Certamente eles tinham como ponto de partida intuições teológicas. Ao falar da treva divina (Gregório de Nissa), da teologia mística (Pseudo-Dionísio), de Deus como oculto (Lutero) e da *Unitas Spiritus* (St. Thierry) percebe-se a relação entre Deus e Deus. Qualquer relação em que o ser humano ou a criação participe, é uma iniciativa de Deus e do relacionamento trinitário.

O texto comumente utilizado pela teologia cristã para salientar a nomeação de Deus no A.T., (Êx 3,13-14), deixa evidente que a ação graciosa e salvadora vem unicamente de Deus, o “EU SOU”. O A.T. destaca a santidade de Deus como algo que o ser humano não pode possuir nem dominar, mas pode participar por meio de uma relação que é, ao mesmo tempo, proximidade e distância. Textos como Lv 20,26, dentre outros, declararam: “Pertencei a mim, santos como eu sou santo, eu, o Senhor [...].” Lemos também na primeira epístola de Pedro: “assim como é santo aquele que vos chamou, também vós tornai-vos santos em toda a vossa conduta” (1Pe 1,15).

Podemos questionar até que ponto a compreensão pitagórica de mediação encaixa-se na discussão teológica cristã trinitária. Os clássicos da cultura e da filosofia, assim como os clássicos religiosos cristãos, possuem uma pretensão de verdade. Mas os clássicos religiosos cristãos, conforme destaca Tracy, são *sui generis*. Eles têm uma pretensão de verdade religiosa. Partem da revelação de Deus em Cristo, no poder do

³³ GABELIERRI, Simone Weil: uma filósofa da mediação e do dom, p. 197.

Espírito. A questão central para esse questionamento pode ser colocada da seguinte maneira: até que ponto pode-se estabelecer uma conversação teológica dos clássicos religiosos cristãos com os clássicos da cultura e da filosofia grega, a respeito da relação trinitária “entre Deus e Deus”?

Uma conversação capaz de abranger essas duas realidades clássicas exige de nós mais do que uma análise racional-hermenêutica, exige, especialmente, um exercício de atenção. A partir de uma revisão de sua teologia, Tracy tem demonstrado a necessidade de inserir uma razão mística-profética (*publicness 3*) ao discurso teológico racional (*publicness 1*) e hermenêutico (*publicness 2*). E isso exige atenção.

Weil, por sua vez, insiste em uma bela analogia, segundo a qual, tanto nos “exercícios escolares” quanto na “oração” torna-se necessário fazer um esforço para concentrar-se no amor de Deus. Esse esforço consiste em lançar-se no vazio e esperar que Deus nos preencha. É a graça de Deus que nos lança no vazio e, ao mesmo tempo, preenche este vazio.

Para uma conversação a respeito da mediação entre Deus e Deus, considerando também a conversação entre os clássicos religiosos cristãos e os clássicos culturais e filosóficos gregos, devemos nos questionar sobre o quanto estamos prestando atenção no movimento descendente da graça de Deus. Se considerarmos somente o discurso racional e hermenêutico, corremos o risco de termos excelentes produções teológicas, porém, vazias da experiência de Deus.

A teologia é um ato segundo. O ato primeiro é sempre a experiência de Deus. Essa experiência está revelada na Trindade. Por isso, na nomeação de Deus, não há nomes adequados (como ressalta o Pseudo-Dionísio), por mais sublimes que sejam, que definam o amor trinitário. É nesse sentido que para os teólogos medievais a teologia mística constituía-se em um caminho para falar analogicamente de Deus; e para teólogos como Lutero, que considerava as leituras de St. Thierry, Deus se apresenta como oculto. Sendo assim, o acesso a Deus se dá pelo amor trinitário.

A compreensão teológica de amor trinitário que Weil percebeu nos pitagóricos como sendo a mediação entre Deus e Deus, converge especialmente em um ponto com a teologia: Deus, e somente Deus, por meio de sua graça, vem ao ser humano. Revela-se. Mas ao mesmo tempo, impõe um limite, uma distância, uma diferença. Nessa distância, somos tornados *Imago Trinitas*, mas em hipótese alguma “iguais” a Deus. O Filho de Deus ensina sobre a mediação divina entre Deus e Deus por meio da Paixão. Nisso, Weil tem razão e certamente é algo aceitável para a teologia cristã.

O amor entre Deus e Deus, que é também Deus, é esse vínculo de dupla virtude; esse vínculo que une dois seres a ponto de não se poder separá-los e que constituem um só, essa relação que se estende sobre a distância e triunfa sobre uma separação infinita. A unidade de Deus, na qual desaparece toda pluralidade, e o abandono em que Cristo crê encontrar-se em deixar de amar perfeitamente seu Pai, são duas formas da virtude divina do mesmo Amor, que é Deus mesmo.³⁴

As leituras sobrepostas atuam neste caso propondo não apenas analogias, mas analogia, contradição e correlações mutuamente críticas que enriquecem a teologia. Outrossim, nessa correlação sobreposta, a teologia cristã, e em especial o clássico religioso cristão, enriquece o clássico cultural e filosófico grego, deixando evidente que a mensagem cristã não é exclusivista e isolada e, por isso, o Deus Trino, que se revela na palavra e no Espírito, estende sua graça a outras culturas. Afinal, como se lê em um dos mais citados versos do Evangelho de João: “Deus, com efeito, amou tanto o mundo que deu seu Filho, o seu unigênito, para que todo homem que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16).

Pensar assim é propor à teologia cristã contemporânea uma reflexão sobre como falar de Deus para outros públicos. Nesse caso, para que haja conversação entre os clássicos religiosos cristãos e os clássicos culturais e filosóficos gregos, torna-se necessário ao intérprete estar disposto a entrar na conversa. Isso não significa abrir mão da tradição religiosa a qual pertence e, muito menos, comprometer a mensagem do evangelho de Cristo.

Outra contribuição que Weil oferece à teologia é pensar Deus ao mesmo tempo como impessoal e pessoal. A esse respeito ela escreve:

Deus é ao mesmo tempo pessoal e impessoal. É impessoal no sentido de que sua maneira infinitamente misteriosa de ser uma Pessoa difere infinitamente da maneira humana. Só se pode compreender esse mistério empregando ao mesmo tempo, como as duas hastes de uma pinça, essas duas noções contrárias, incompatíveis neste mundo, só compatíveis em Deus. [...] Só se pode pensar Deus ao mesmo tempo, não sucessivamente, como três e um [...] pensando-o ao mesmo tempo como pessoal e impessoal. Caso contrário representa-se ora uma só Pessoa divina, ora três Deuses.³⁵

³⁴ WEIL, Pensamentos desordenados acerca do amor de Deus, p. 118.

³⁵ WEIL, Carta a um religioso, p. 22.

Compreender a Trindade é reconhecer ao mesmo tempo amizade (Deus como pessoal) e distância (Deus como impessoal). O que constitui uma esperança graciosa nessa conversação é que Deus toma a iniciativa em nos buscar: “não fostes vós que me escolhestes, mas eu que vos escolhi” (Jo 15,16). Nessa busca, ele descende como amor sobrenatural, despojando-se de sua glória, como descrito no Hino de Filipenses: “mas despojou-se, tomando a condição de servo, tronando-se semelhante aos homens, e por seu aspecto, reconhecido como homem; ele se rebaixou, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz” (Fl 2,7). “Só podemos saber uma coisa de Deus: que ele é o que não somos. Só nossa miséria é a imagem dele. Quanto mais a contemplamos, mais o contemplamos”³⁶. Deus é, nesse sentido, pessoal e impessoal.

A mediação entre Deus e Deus ajuda ainda a compreender o aspecto divino apofático apresentado por Tracy. Deus se dá a conhecer por meio da ausência e da negatividade, o que podemos chamar aqui de distância. A teologia mística do Pseudo-Dionísio e a percepção de Gregório de Nissa sobre a treva mística ressaltam elementos da ausência de Deus. Pode-se pensar aqui em termos de analogia e dialética. Só Deus pode dizer de si mesmo. Só Deus pode amar Deus. Só Deus pode dizer “EU SOU”.

A ausência de Deus é uma maneira de perceber a revelação apofática dele. Não há uma voz, um sinal, ou algo parecido. Mas a ausência de Deus não significa abandono. Significa espera. É como lemos na poesia dos Salmos: “Por que te curvares, minh’alma, e gemes sobre mim? Espera em Deus! Sim, eu ainda o celebrarei, a ele e a sua face salvadora” (Sl 42,6; 43,5).

No Pseudo-Dionísio, na mística das trevas de Gregório de Nissa, na concepção de Deus oculto de Lutero, a espera é um elemento central. O ser humano espera por Deus porque Ele vem como amor gracioso, como alimento e energia. Precisamos esperar. Mas como esperar em Deus que está oculto e que é incompreensível? As respostas dos teólogos citados acima eram o silêncio, a contemplação e a espera. Por isso, na relação entre Deus e Deus o que cabe ao ser humano é esperar que ele nos busque e aprender com essa unidade trinitária, um exemplo de comunhão verdadeira.

³⁶ WEIL, A gravidade e a graça, p. 133.

3.3.1.2 A relação entre Criador e criatura

O segundo par de opositos da mediação pitagórica destaca a diferença entre Criador e criatura. Esses opositos expressam o que “limita” e o que é “ilimitado”. Deus é o princípio de toda limitação. A criação é matéria ordenada por Deus. A ação de Deus é impor limites. Esses limites são análogos à quantidade. Em um sentido mais amplo, pode-se dizer, por meio da teoria da mediação pitagórica, que o limite é o número.³⁷ Na fórmula de Platão, “o número é o intermediário entre o uno e o ilimitado. O uno supremo é Deus e é ele quem limita”³⁸. No *Filebo* lê-se que “a realidade dita eterna procede do uno e do vários, enraizando em si o limite e o ilimitado”³⁹.

Na conversação proposta para a mediação entre Criador e criatura, Deus é o princípio de toda limitação. A mediação entre o Criador e criatura é apresentada por meio de dois aspectos: a beleza do mundo, e a relação entre Deus e o ser humano:

Deus criou o universo; e seu Filho, nosso irmão primogênito, criou para nós a beleza no universo. A beleza do mundo é o sorriso da ternura de Cristo para nós através da matéria. O amor a esta beleza procede de Deus descendido em nossa alma e vai até Deus presente no universo. Isso é também algo como um sacramento.⁴⁰

A beleza é o que faz aparecer o transcendente a nossos sentidos, pois o belo é pensado como um atributo de Deus. A respeito da beleza, Weil apresenta uma analogia acerca de dois pássaros que estão sobre o ramo de uma árvore. Um come o fruto. O outro apenas olha⁴¹. A reflexão que se pretende é de que a beleza é uma promessa e não um bem de consumo. É algo que devemos contemplar e esperar, não aquilo que podemos dominar e tornar nosso.

O positivismo científico ocidental fez com que a compreensão de beleza do mundo passasse a uma interpretação sem poesia, em que o “domínio” tomou o lugar da “beleza”.

³⁷ WEIL, OC IV, 2, p. 264.

³⁸ “Le nombre est l’intermédiaire entre l’un et l’illimité. Le un suprême est Dieu, et c’est lui qui limite.” WEIL, OC IV, 2, p. 264.

³⁹ “La réalité dite éternelle procède de l’un et du plusieurs et porte enracinés en soi la limite et l’illimité.” WEIL, OC IV, 2, p. 264.

⁴⁰ WEIL, Espera de Deus, p. 154.

⁴¹ WEIL, Espera de Deus, p. 155-156.

Os teólogos do século XVIII, por causa da antropologização e da privatização da pesquisa teológica, centraram-se na doutrina da redenção, negligenciando a doutrina da criação. Até o começo do século XX, os teólogos da modernidade abordaram a questão da cosmologia por meio de discussões sobre ciência e teologia.

A Revolução Científica constituía-se em um acontecimento intelectual, substituindo as perspectivas da Renascença e da Reforma. Nesse horizonte, Copérnico, Galileu, Newton e Darwin modificaram a maneira de pensar a teologia, causando uma nova situação intelectual, envolvendo as reflexões sobre teologia e ciência. A situação era promissora, uma vez que

o colapso dos modelos mecanicista, materialista e positivista libertou a ciência para um senso de mistério transcendente da realidade e para uma sutil e real disposição de dialogar com quaisquer hipóteses cosmológicas possíveis, viessem da teologia ou da filosofia.⁴²

Para integrar teologia e cosmologia tornou-se necessário abrir o campo de compreensão sobre a conceituação deste tema. Essa conceituação diz respeito não só à origem e estrutura natural do mundo, mas também ao destino do cosmos e do ser humano, considerando-o “o animal que espera”.

Nesse sentido, pode-se pensar por cosmologia um discurso teológico sobre o mundo visto como criação de Deus, uma reflexão filosófica sobre as categorias de espaço e tempo, estudo observacional e teórico da estrutura e da evolução do mundo físico, ou mesmo, cosmovisões: conjunto de percepções imaginárias sobre o modo como o mundo aparece e o lugar do ser humano dentro dele.⁴³

Se a teologia pensa em subsistir como uma disciplina capaz de estabelecer correlações mutuamente críticas na teoria e na prática entre as interpretações da situação atual e as interpretações tradicionais, então a cosmologia deve ganhar novamente um lugar central em toda a especulação teológica.⁴⁴

Ao considerar a mediação entre Criador e criatura como harmonia, o fazer teológico não pode estar alheio às questões cosmológicas. O tema da criação, na teologia contemporânea, não é um mero argumento alinhado à providência divina, mas uma reflexão sistemática, complexa e ampla a respeito do agir de Deus enquanto

⁴²TRACY, DAVID; LASH, Nicolas. Editorial: reflexões teológicas conclusivas. In: COLLINS, J.; ALTNER, G.; GILKEY, L. Teologia e cosmologia. *Concilium*, n. 185. Petrópolis: Vozes, 1985/6, p. 123.

⁴³ TRACY; LASH, Editorial: reflexões teológicas, p. 3.

⁴⁴ TRACY; LASH, Editorial: reflexões teológicas, p. 127.

criador. Ao tratar a criação como uma categoria teológica, pode-se perceber a ação trinitária na beleza da criação.

Ao relacionar a beleza do mundo com a teologia comprehende-se que a redenção não é destinada apenas ao ser humano, mas a toda criação. Disso testemunha o apóstolo Paulo: “Com efeito, sabemos que toda a criação, até o presente, está gemendo como que em dores de parto. E não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos em nosso íntimo, esperando a adoção filial, a redenção de nosso corpo”. (Rm 8,22). É necessário que a teologia sistemática proponha uma reflexão teológica da criação que relate criação e redenção a partir da harmonia entre Criador e criatura.

Tracy ao interpretar St. Thierry apresenta uma contribuição: pensar a *imago Dei* como uma *imago Trinitas*. E isso só é possível pela *Unitas Spiritus*. É por meio da unidade do Espírito que a teologia reconhece a beleza do mundo como obra trinitária que cria e redime, pois, em se tratando da sabedoria divina, “o que há em Deus, ninguém conhece, a não ser pelo Espírito de Deus” (1Co 2,11). Nos escritos paulinos lemos que “se vivemos pelo Espírito, andemos também sob o impulso do Espírito” (Gl 5, 25). Andar e viver pela *Unitas Spiritus* ajudará a perceber Deus trino como criador e redentor.

Uma conversação a partir das leituras sobrepostas e do método revisionista das correlações mutuamente críticas oferecem à teologia um novo olhar sobre a doutrina da criação. Um olhar mais trinitário, que considere o ato criador e redentor da Trindade, que veja na beleza do mundo a grandeza de Deus e que reconheça que o ser humano pode ser pensado e pode pensar-se como uma *imago Trinitas*.

Podemos propor a conversação também apresentando o ato criador de Deus como renúncia. Deus, ao criar, renuncia-se. Compreende-se aqui a dimensão graciosa de Deus. Na criação, a distância infinita torna-se mais que amizade, graça infinita. Da parte de Deus, essa amizade infinita requer uma renúncia. Falar de Deus a partir da harmonia graciosa e infinita faz com que a beleza do mundo e, com isso, a beleza do criador, sejam pensadas com mais alegria e mais esperança.

Considerar a criação e a redenção nos leva a pensar em uma teologia da criação vinculada à poesia. Em textos bíblicos, a exemplo dos Salmos, dos textos sapienciais, dos Evangelhos, dos profetas, de Jó, é possível identificar uma visão poética da criação. Pode-se com isso perguntar à teologia o porquê se fala do Deus da criação com tantos argumentos racionais, entretanto sem beleza e poesia.

É necessário que a teologia fale de criação e redenção com a mesma esperança e a mesma inspiração. Assim como a criação, a redenção, enquanto dom gratuito, descende de Deus. A teologia não pode ignorar as reflexões cosmológicas, e Weil oferece uma contribuição diferenciada nesse sentido.

Na *Carta a um religioso* ela escreve:

se a redenção, com os sinais e meios sensíveis correspondentes a ela não estivesse presente na Terra desde a origem, não se poderia perdoar a Deus, se é que é permitido empregar esses termos sem incorrer em blasfêmia, a desgraça de tantos inocentes, erradicados, escravizados e assassinados ao longo dos séculos anteriores à era cristã. Cristo está presente nesta Terra, a menos que os homens o expulsem, por toda parte onde haja crimes e desgraça. Sem os efeitos sobrenaturais dessa presença, como os inocentes esmagados pela desgraça evitariam cair no crime de maldizer Deus e, por conseguinte, da danação? Aliás, São João fala no “Cordeiro que foi degolado desde a fundação do mundo”.⁴⁵

Teologicamente, a redenção está estabelecida desde a fundação do mundo e revela Deus presente por meio da Paixão. Há pontos teológicos em que podemos estabelecer uma conversação a respeito da cristologia de Tracy e da cristologia filosófica de Weil.

A encarnação só pode ser devidamente interpretada ao assumir uma vida de discipulado, uma *imitatio Christi*, em que a cruz se intromete em todo otimismo que envolve o “ainda-não”: o sofrimento e a tragédia no âmago de toda a existência humana. Dessa maneira, a ressurreição apresenta a realidade da esperança frente à natureza e à história, afirmando que Deus atua por meio do ministério da cruz de Jesus Cristo. Por isso, Cristo continua a oferecer o prisma decisivo para a interpretação cristã: Deus, mundo e ser humano; natureza e história; criação e redenção.⁴⁶

A única esperança que Weil diz possuir é a cruz, que é ao mesmo tempo, loucura, sabedoria e desapego. A realidade da cruz é posta como o intermediário que conecta Deus, criação e o ser humano. Contudo, não se percebe a esperança da ressurreição e da segunda vinda de maneira evidente. Apesar disso, a cruz revela o puro dom de Deus. Como Paulo, Weil poderia dizer a Cristo: a tua graça me basta! (cf. 2Cor 12,9a).

⁴⁵ WEIL, Carta a um religioso, p. 10-11.

⁴⁶ TRACY; LASH, Editorial: reflexões teológicas, p. 129.

Em relação à teologia cristã, a interpretação cristológica de Weil comprehende a realidade da encarnação, da *kenosis* e da Paixão. A encarnação revela que Deus vem ao ser humano amando-o. A vida de Weil refletia uma prática da *imitatio Christi*. Antes de escrever sobre o trabalho de fábrica, por exemplo, ela se submeteu a ele. O texto *Opressão e liberdade* demonstra isso. O mesmo aconteceu com sua aproximação ao cristianismo. Ela experimentou o poder da cruz. Viu o sofrimento do Cristo na face de pessoas sofridas e abandonadas, semelhante às mulheres dos pescadores em Portugal. O aprendizado deixado ensina que falar de Deus deve ser um reflexo do que se experimenta dele.

A encarnação também evoca o “esvaziamento”, a “decriação” o “desapego” e, algumas vezes, o que Weil denomina “abandono do eu”. Por meio desses conceitos filosóficos, se fala da Paixão. É certo que a filósofa partiu de suas convicções filosóficas e políticas. Entretanto, essas convicções a levaram a ter *insights* sobre a religião e também sobre a possibilidade de leituras sobrepostas que abrangessem os clássicos religiosos cristãos em diálogo com os clássicos culturais e filosóficos gregos. Dessa maneira, o esvaziamento, o desapego e a decriação valem para a filosofia, para a política, para a estética, para a matemática e também para o cristianismo.

Na perspectiva da Paixão e da redenção transbordam a graça e o amor divino desde a fundação do mundo. Dessa maneira, a encarnação e a Paixão revelam a esperança da redenção, que vem de Deus, que em perspectiva trinitária, é a “pura beleza”, o “verdadeiro próximo” e o “amigo por excelência”.⁴⁷

Uma conversação teológica que considere encarnação, Paixão e redenção ajuda a teologia repensar o tema da criação, trazendo à tona a importância da criação como beleza do mundo, e a necessidade de uma harmonia entre Deus, o mundo e o ser humano. Propor uma teologia que reconheça a importância de interligar criação e redenção requer uma reflexão e uma *práxis* sobre a maneira na qual vivemos. A partir de uma conversação fica evidente que a Paixão é um elemento central e transformador para essa *práxis*.

O método revisionista das correlações mutuamente críticas e o método filosófico da analogia e contradição, ao proporem uma conversação acerca da criação e redenção, oferecem um olhar crítico muito relevante à teologia: reconhecer que a revelação de

⁴⁷ WEIL, Espera de Deus, p. 208-209.

Deus Trino Criador e Redentor se dá de maneira policêntrica. Nesse sentido, sua revelação não está condicionada às narrativas do Ocidente moderno.

As análises que consideram essas questões precisam, além do método adequado, compreender a necessidade de diálogos com outras disciplinas como a história das religiões, a filosofia, a psicologia, a educação, as ciências da religião, etc. Nesse aspecto, Tracy e Weil são exemplos de pensadores que pensam fora da “forma” exclusivista da teologia e da filosofia. Portanto, a teologia sistemática é encorajada por outras culturas e por outros clássicos religiosos a perceber a revelação de Deus de outras maneiras.

3.3.1.3 A relação entre Deus, o ser humano e seus semelhantes

O terceiro par de opositos ressalta a relação entre o ser humano e o ser humano. Este é o último nível de medição que considera a amizade entre as pessoas. No entanto, essa relação só é possível se passar por Deus, o que revela a importância da relação Deus e ser humano. Em ambos casos, a amizade enquanto harmonia é de grande importância.

Se a amizade é estabelecida pela distância, a harmonia implica amar na distância. Na teologia mística de Gregório de Nissa, do Dionísio Areopagita e de João da Cruz, a distância é um caminho que Deus estabelece para que o ser humano possa amá-lo. Gregório de Nissa fala da treva mística. O Pseudo-Dionísio, da teologia apofática, catafática e mística. João da Cruz, da Noite do Espírito, em que a alma reconhece Deus por meio da aridez. Neste raciocínio, essa distância infinita, se aproxima da realidade *abscôndita* de Deus.

A revelação divina não é medida pela busca do ser humano, mas pela revelação graciosa de Deus. Deus é quem se dá a conhecer primeiro. Há, nesse sentido, uma dinâmica entre amizade e distância, presença e ausência que nos leva a refletir que conhecer a Deus em sua distância infinita e em sua ausência significa que a percepção de Deus está no âmbito da graça redentora que se manifesta na amizade.

Por esse motivo, na distância infinita, mediação entre Deus e Deus, distância entre criador e criatura, há uma iniciativa graciosa: a amizade infinita, na qual a mediação entre Deus e Deus estende-se a uma mediação entre Deus e o ser humano.

A maneira pela qual Weil fala da amizade em referência a Deus permite estabelecer um diálogo com o que a teologia cristã encontra na compreensão de *ágape*. Apesar de as leituras sobrepostas aplicadas aos clássicos culturais e filosóficos gregos e aos clássicos religiosos cristãos sobre a Trindade não partirem exclusivamente da perspectiva teológica, mas do modo de interpretar de Weil (perspectiva filosófica), a amizade enquanto harmonia torna-se *ágape*.

Refletir teologicamente sobre a mediação entre Deus e o ser humano leva-nos também a reconhecer, como uma conversação teológica, as contribuições de Tracy em suas pesquisas sobre Deus como compreensível-incompreensível, oculto e revelado. Tracy volta-se às tradições teológicas medievais para recolocar a questão da importância da teologia mística, em que Deus é inominável. Deus estar ausente não quer dizer que ele abandonou sua criação, mas ressalta, como afirma Weil, “sua aparente ausência e sua secreta presença.”⁴⁸ Mais uma vez a cruz é um elemento central.

A contribuição dos autores nesse aspecto é que, para compreender e experimentar Deus torna-se necessário recuperar o sentido da cruz. Esse pensamento e ação questionam as metanarrativas da modernidade porque o poder da cruz se mostra *sub contrariis*: a vida através da morte, a glória através da fraqueza. Nesse caso, a preocupação central não é a de definir Deus, mas sim de perceber as maneiras do agir divino como graça a ser esperada por parte do ser humano.

Essas reflexões são oportunas para propor à teologia que o falar de Deus passa pela contradição: a presença e a distância dele. Sem a vivência da experiência de Deus a teologia se tornará mais uma reflexão acadêmica que não entende a vulnerabilidade e as dores humanas.

Em muitas ocasiões, esses aprendizados vêm por meio do silêncio, das “trevas numinosas”; da “noite escura da alma”, da realidade *sub contrariis* da cruz (como Lutero dizia), mas também da espera e do puro dom de Deus, que vem até nós como graça. Mas esse reconhecimento precisa ser também, como insistia o teólogo J. B. Metz, uma “mística de olhos abertos”.⁴⁹

Por isso, a teologia precisa falar de Deus tendo em vista um compromisso com a justiça, pois “felizes os que têm fome e sede da justiça, pois eles serão saciados” (Mt 5, 6). Precisa-se, assim, de uma teologia bem-aventurada, que fale de Deus, mas que tenha,

⁴⁸ WEIL, Espera de Deus, p. 133.

⁴⁹ METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

ao mesmo tempo, fome e sede de justiça, que contemple a beleza de Deus de “olhos abertos” às necessidades daqueles que foram abandonados pelo projeto da modernidade.

Amar a Deus é comprometer-se não com uma aparência da justiça, mas com a justiça sobrenatural estabelecida na cruz. A harmonia entre Deus e o ser humano, que faz possível a relação entre o ser humano e seus semelhantes, tem por fundamento a experiência trinitária, mediada especialmente pela cruz.

Cabe então à teologia e à Igreja, enquanto públicos principais do teólogo, passarem do texto à ação, da inspiração à prática cristã, principalmente no que diz respeito a acolher e ajudar aqueles que estão em situação de vulnerabilidade.

Nessa conversação teológica, a amizade de Deus direcionada ao ser humano é maior que qualquer limite colocado por leituras religiosas. É graça. Por isso, o trabalho da teologia é também falar de Deus a outros públicos além da Igreja. Isso exigirá uma abertura não só inter-religiosa, mas, intercultural para perceber que a graça divina alcança o ser humano muito além dos limites religiosos cristãos.

Deus se dá a conhecer pela presença na ausência, pela amizade e pela distância. Por isso, essa conversação ajuda a teologia recuperar a realidade trinitária de Deus a partir de alguns desafios, entre eles o de reconhecer que a linguagem analógica é um caminho interessante para falar de Deus trino, pois valoriza as semelhanças nas diferenças; o de insistir que a presença apofática de Deus na situação pós-moderna também é puro dom; o de mostrar que o conhecimento de Deus está espalhado nas culturas, e não apenas no cristianismo; e o de desafiar a teologia a falar de Deus por meio da distância infinita e da amizade infinita e, dessa maneira, ensinar o cristianismo a recuperar a sua visão trinitária de Deus.

3.4 Uma conversação a respeito de Deus como amor gracioso

Entre os nomes para falar de Deus, o amor parece o mais compreensível à pós-modernidade. Como pode-se ler nos escritos joaninos:

Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus; e todo aquele que ama nasceu de Deus e chega ao conhecimento de Deus. Quem não ama não descobriu a Deus, porque Deus é amor [...] o amor de Deus se manifesta entre nós. Deus é amor: quem permanece no amor permanece em Deus, e Deus permanece nele (1Jo 4,7.8.16).

Para nomear Deus como amor é imprescindível passar pela cruz:

Eis como se manifestou o amor de Deus entre nós: Deus enviou seu Filho único ao mundo, para que vivêssemos por meio dele. Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele que nos amou e nos enviou seu Filho como vítima de expiação por nossos pecados. Caríssimos, se Deus nos amou a tal ponto, nós também devemos amar-nos uns aos outros (1Jo 4,9-11).

O amor também passa pelo dom do Espírito: “Nisto reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós, ele nos deu o seu Espírito” (1Jo 4, 13). Para o Pseudo-Dionísio, nomear Deus passa pela contemplação do amor trinitário. O tratado *Teologia Mística* inicia-se com a seguinte invocação:

Trindade, mais que substancial, mais que divina e mais que boa, que guardas a sabedoria divina dos Cristãos, guia-nos até ao ápice dos escritos místicos, que é mais que ignoto e mais que luminoso e o supremo. Aí, os singulares, os puros, os imutáveis mistérios da teologia ocultam-se numa treva de silêncio, mais que luminosa, arcano de quem se inicia, que na maior obscuridade é mais que manifesta, mais que brilhante e completamente intangível e invisível, fazendo transbordar dos esplendores mais belos as inteligências desprovidas de olhos.⁵⁰

Nessa contemplação, Deus se aproxima do ser humano de maneira apofática. A cruz se torna o ponto de conexão entre Deus e o ser humano, pois é o amor transbordante e excessivo. É o Espírito que nos mantém nesse amor. “Deus é amor” é a maneira pela qual o N.T. expressa a nomeação de Deus seja apofaticamente ou catafaticamente. No amor, dizem os escritos Joaninos, não há temor (1Jo 4,18). Além disso, afirma o apóstolo Paulo:

O amor nunca desaparece. As profecias? Serão abolidas. As línguas? Acabar-se-ão. O conhecimento? Será abolido [...] Agora, portanto, permanecem estas três coisas, a fé, a esperança e o amor, mas o amor é maior” (1Cor 13,8.13).

Cabe mencionar também a recomendação do Pseudo-Dionísio à Timóteo, destinatário do texto *Teologia Mística*:

O divino Bartolomeu afirma, por exemplo, que a teologia é imensa e mínima, e que o Evangelho é extenso e grande, ao mesmo tempo em que conciso. Penso que ele o compreendeu de forma maravilhosa, ou seja: que a boa causa de todas as coisas é de muitas como de escassas

⁵⁰ PSEUDO DIONÍSIO, Teologia Mística, p. 11.

palavras, ao mesmo tempo em que indizível, uma vez que não tem a ver com a palavra nem com o entendimento; isto, porque ela se encontra acima de todas as coisas, de um modo mais que substancial, e só se manifesta sem véus, na sua verdade plena, aos que transpõem tudo o que é impuro e o que é puro, que em cada subida se elevam além de todos os cumes santos e deixam para trás todas as luzes divinas, todos os sons e palavras do céu, penetrando “na treva onde” na realidade está, conforme dizem as Escrituras, aquele que tudo transcende.⁵¹

Declarar como uma profissão de fé que “Deus é amor” é reconhecer esse caráter do Evangelho que é, ao mesmo tempo, imenso e mínimo, extenso e conciso. O amor de Deus é, em muitas ocasiões, semelhante à percepção do Pseudo-Dionísio sobre o assunto: é algo indizível. Não há palavras para descrever a bondade, inteligência e criatividade divina. O apóstolo Paulo ressalta isso:

Ó profundidade da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Quão insondáveis são os seus julgamentos e impenetráveis os seus caminhos! Quem, com efeito, conheceu o pensamento do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro? Ou, ainda, quem lhe deu primeiro para dever ser pago em troca? Pois tudo é dele, e por ele, e para ele. A ele a glória eternamente! Amém. (Rm 11,33-35).

Refletir sobre os escritos joaninos, sobre a teologia paulina, sobre as interpretações espirituais e teológicas de Gregório de Nissa e do Pseudo-Dionísio, ensinam que nomear Deus como amor traz à pós-modernidade uma “esperança além da esperança”, como Tracy gosta de dizer. Essa esperança ensina que Deus é amor porque “ele nos amou primeiro” (1Jo 4,19).

Pelo fato de nos amar primeiro, o amor de Deus é graça. Weil possui uma contribuição à teologia ao falar sobre a graça de Deus como a “lei do movimento descendente”⁵². A graça é o que supera a gravidade material: aquilo que puxa para baixo, aquilo que nos prende.⁵³ Isso nos leva a perguntar por qual movimento estamos obedecendo: a gravidade ou a graça?

A graça é apresentada por meio da metáfora da energia solar que é o único poder capaz de vencer a gravidade, pois descende à terra nas plantas, é recebida por elas, permite que cresçam verticalmente, de baixo para cima. Além disso, a energia solar

⁵¹ PSEUDO DIONÍSIO, Teologia Mística, p. 13-15.

⁵² WEIL, A gravidade e a graça, p. 4.

⁵³ WEIL, A gravidade e a graça, p. 1.

penetra nos animais e em nós mediante o ato de comer.⁵⁴ Não podemos buscar essa energia solar. Apenas recebê-la, pois ela desce e penetra nas plantas, nas sementes, suscitando o movimento contrário à gravidade.

A energia solar é uma “imagem da graça que desce e submerge nas trevas de nossa alma má e ali constitui a única fonte de energia que serve de contrapeso à gravidade moral, à tendência do mal”⁵⁵. O esforço do agricultor não é o de buscar a energia solar, mas de colocar as plantas em uma disposição que seja capaz de receber a energia. Esse esforço não provém do agricultor, mas da energia. Da mesma forma, “não podemos fazer outro esforço para alcançar o bem senão o de preparar nossa alma para receber a graça; e a energia necessária para esse esforço nos é proporcionado pela graça”⁵⁶.

Também é inacessível ao ser humano o poder de transformar a energia em alimento. Na antiguidade, chamava-se isso de seiva.

Assim como o sol é a imagem de Deus, a seiva vegetal que capta a energia solar faz com que as plantas e as árvores cresçam verticalmente apesar da gravidade. [...] Esta seiva é uma imagem do Filho Mediador. [...] É preciso que uma poesia dessa espécie rodeie o trabalho do agricultor como uma luz da eternidade.⁵⁷

A graça de Deus é o único movimento que nos faz subir, que vence nosso movimento natural de gravidade, de baixeza. Essa compreensão da graça divina reflete de maneira evidente a compreensão teológica de graça: favor incondicional de Deus que alcança o ser humano. Favor pelo qual, Deus se autocomunica livremente ao ser humano, por meio de Jesus Cristo e pelo Espírito. Reflete também a compreensão protestante do *Sola Gratia*, em que o poder transformador está somente na graça de Deus, e em nenhum momento na ação humana. Além disso, falar de graça nesses termos lembra a insistência de Bonhoeffer de que a graça de Deus não é uma graça barata, isto é, uma graça sem cruz, sem discipulado, sem Cristo vivo encarnado.

Pensando no trabalho de Tracy, os clássicos religiosos cristãos falam da graça de maneira ecumênica, passando necessariamente pela cruz. Devemos lembrar que na teoria dos clássicos religiosos de Tracy, a cristologia é o elemento central. O evento

⁵⁴ WEIL, Pensamentos desordenados, p. 18.

⁵⁵ WEIL, Pensamentos desordenados, p. 18.

⁵⁶ WEIL, Pensamentos desordenados, p. 18-19.

⁵⁷ WEIL, Pensamentos desordenados, p. 19.

Jesus Cristo é a pessoa clássica do N.T. por excelência. É o que aproxima o ser humano da perspectiva divina.

Para mostrar esse grande amor de Deus, Tracy apoia-se em uma discussão apresentada pelos teólogos da palavra: falar da graça de Deus como o “já, mas ainda não”. Essa perspectiva fala de Deus como amor gracioso presente e, ao mesmo tempo, futuro, o que fortalece a compreensão dos símbolos cristãos encarnação, cruz, ressurreição e segunda vinda. A encarnação e a cruz revelam a esperança presente da graça, o “já”. Mas elas também lembram que a ressurreição e a segunda vinda estão para a compreensão do “ainda não”. Disso testemunham os escritos joaninos:

Vede que grande amor nos outorgou o Pai, que sejamos chamados filhos de Deus; e nós o somos. [...] Caríssimos, desde agora somos filhos de Deus, mas o que seremos ainda não se manifestou. Sabemos que, quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele, já que o veremos, tal como ele é” (1Jo 3,1-2).

Nesse sentido, a graça de Deus é presente e esperançosa. É para nós agora mesmo e no porvir, e o mais importante, descende da vontade, do querer voluntário de Deus para nós.

Uma maneira de falar de Deus para a pós-modernidade é afirmá-lo como amor gracioso que questiona os ideais de uma modernidade fracassada, desconstruindo a ideia do “herói nacional”, pois têm como centro de sua revelação a graça, o esvaziamento e o desapego como critérios inegociáveis.

Deus esvazia-se ao criar. Da mediação entre Deus e Deus o ato criador passa a ser amizade infinita, harmonia sobrenatural, mediação entre Deus e o ser humano, conquanto o intermediário, a média proporcional, o Mediador seja o evento Cristo. Esse evento é pessoa, também esvaziou-se por meio da encarnação. Experimentou a aridez da vida humana. Veio como Verbo encarnado, mediação vivente. Amou de uma maneira inovadora, assumindo a condição de humanidade, Deus conosco, o Emanuel. Experimentou a necessidade e o *malheur* que se impõe à vida humana. Experimentou a morte. Mas a morte não foi o fim. Como podemos ler em Jó: “Mas eu sei: meu redentor está vivo” (Jó 19,25).

O ato redentor de Deus Trino é gracioso. Vem até nós. Mas, como insiste Weil, é preciso esperá-lo. Lemos a esse respeito nas Escrituras:

Pois nós fomos salvos, mas o fomos em esperança. Ora, ver o que se espera não é mais esperar: o que se vê, como ainda esperá-lo? Mas esperar o que não vemos é aguardá-lo com perseverança. Do mesmo modo, também o Espírito vem em socorro da nossa fraqueza, pois nós não sabemos orar como convém; mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inexprimíveis e Aquele que perscruta os corações sabe qual é a intenção do Espírito: com efeito, é segundo Deus, que o Espírito intercede pelos santos. [...] Depois disso, que nos resta dizer: Se Deus é por nós, quem será contra nós? (Rm 8,24-27.31).

É certo que a alma humana tem dificuldades em esperar por Deus. Mas seu amor trinitário nos acolhe. Tracy, ao falar de Deus como compreensível-incompreensível, oculto-revelado, diz que essa é a maneira pela qual Deus é afirmado na condição de pós-modernidade.

Na cruz, Cristo não é o herói. Ele é a vítima, o cordeiro imolado antes da fundação do mundo (cf. Ap 13,8), o Filho a quem o Pai não poupou (cf. Rm. 8,32) a nosso favor, como Lutero bem o destaca. Na cruz, o Filho é amor salvador e redentor, mediador entre Deus e o ser humano, da amizade infinita entre Deus, o ser humano e a criação. A cruz revela a fraqueza e a loucura do amor de Deus, como exclama o apóstolo Paulo: “Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para os que se perdem, mas para os que estão sendo salvos, para nós, ela é o poder de Deus” (1Cor 1,18). Por isso, Deus se revela na cruz como graça infinita.

Nessa conversação sobre a graça de Deus, podemos também relacionar a doutrina da *epektasis* com a noção de *upomoné* (espera). A doutrina da *epektasis*, conforme apresentada no capítulo 1, tem como ensinamento que Deus se aproxima do ser humano, amando-o e convidando-o a um relacionamento. Esse convite causa um desejo sem fim no que se refere a buscar e ser buscado por Deus, e no que se refere a reconhecer o “outro”. Nessa perspectiva de leitura, Deus não precisa ser nomeado catafaticamente para ser crido. Ele pode estar presente na ausência, no silêncio.

Em relação à doutrina da *epektasis* há duas considerações a se fazer. A primeira consideração é que o ser humano é atraído por Deus. Diante da beleza divina o que resta é o silêncio contemplativo. Moisés, como interpreta Gregório de Nissa, pede a Deus para ver a face de Deus, e o que recebe? As costas. Na interpretação desse Pai da Igreja, Deus dá as costas porque isso significa seguimento. Então, Deus nos atrai a ele e pede para segui-lo. A treva divina é na verdade, um lugar *fascinans et tremendum*, onde o

temor e o seguimento andam lado a lado. O aprendizado que se tem com a *epektasis* é que o desejo por Deus nunca cessa.

A segunda consideração implica que esse desejo sem fim alcança também o “outro”, o “próximo”. Com isso, o teólogo (e todo cristão) não pode ignorar o outro que é desprezado em uma sociedade competitiva como a que vivemos. Se não amamos nosso irmão, como dizem os escritos joaninos, estamos em pecado e não conhecemos a Deus (1Jo 4,20).

Essa compreensão da *epektasis* pode ser correlacionada com as noções de “espera”. O tema da espera (*upomoné*) é essencial para Weil. Por meio da atenção é que esperamos por Deus, pois “os bens mais apreciados não devem ser buscados, mas esperados”⁵⁸. O problema é que encontramos dificuldades para esperar por Deus. A miséria, relatada em textos como a *Ilíada*, que opera por meio da força, transforma o ser humano em uma coisa. A força é o que também impede o reconhecimento da beleza e submete a vida humana à “gravidade”. Porém, a “graça” de Deus se revela na espera. Para praticar a espera são necessárias a atenção e a humildade, aspectos que remetem ao esvaziamento.

Entre a compreensão de *epektasis* e a compreensão de *upomoné* entende-se que é Deus quem busca e atrai o ser humano. Da parte humana, se deve esperar. Esperar é a única coisa que se pode fazer no tocante à graça de Deus. É somente Deus quem reparte sua graça quando quer e da maneira que quer.

A partir de uma conversação sobre *epektasis* e *upomoné*, falar de Deus no mundo contemporâneo é considerar uma abertura humana à humildade, que se coloca em oposição ao “eu, o pessoal”, ao “self”. Nesse sentido, o agir da graça divina é percebido pelo fato de Deus nos atrair a ele (*epektasis*) e de nós o esperarmos (*upomoné*).

Enquanto contribuição à teologia, esses dois movimentos, o de ser atraído e de esperar por Deus, ensinam que a espera pressupõe as virtudes teológicas da fé, da esperança e do amor. Essas virtudes são dadas por Deus e relacionam-se com a ação donativa, com a graça.

Na espera aprendemos também que ao sermos atraídos por Deus, nosso desejo por ele aumenta. Se o desejo aumenta, certamente a espera também aumenta. Dessa maneira, Deus, por meio da graça, se revela, nos atrai e nos faz esperar por ele. Para não

⁵⁸ WEIL, Espera de Deus, p. 95.

correr o risco de ele passar por nós e nós não o percebermos, vale um ensinamento muito precioso de Weil: precisamos nos expor à energia, ou seja, precisamos nos expor mais à graça de Deus.

3.5 Uma conversação a respeito dos diálogos inter-religiosos

O termo “religião” possui uma riqueza de significados para as culturas. A origem do termo sugere “*religare*” (reatar).⁵⁹ As definições ocidentais de religião têm sido contestadas por muitos historiadores das religiões. Para eles, “deixamos de lado a palavra religião e substituímos por algumas palavras menos orientadas para o Ocidente como ‘fés’, ‘tradições’ ou ‘caminhos’”⁶⁰.

A concepção de religião, conforme utilizada nos estudos religiosos contemporâneos, se refere ao pluralismo das formas de ser religioso. No caso dos clássicos religiosos, Tracy percebe que há uma pluralidade de pessoas clássicas (como o profeta ou o reformador, o sábio e o místico)⁶¹, sem contar a pluralidade de culturas, gêneros literários e as pretensões de verdade que esses clássicos carregam.

Dessa forma, a teologia na pós-modernidade impacta três realidades: a cultural, que mostra o fim da superioridade da modernidade ocidental; a nova situação de que o caráter eurocêntrico da teologia não pode se sustentar, uma vez que a cristandade possui perspectivas de uma igreja mundial; e um novo olhar para a noção de *self*, que precisa ser repensada em especial pela antropologia teológica.⁶²

O autor reconhece a importância da dialética da manifestação e proclamação (feita em *A imaginação analógica*) como o coração do cristianismo, e reconhece que graças aos diálogos inter-religiosos aprendeu a ouvir mais claramente as vozes de novas teologias aliadas à recuperação da espiritualidade e teologia. Isso se desdobra em uma teologia e hermenêutica místico-profética.⁶³

⁵⁹ RELIGIÃO. In: SCHWIKART, Georg. *Dicionário ilustrado das religiões*. São Paulo: Santuário, 2001, p. 90.

⁶⁰ “*We drop the word ‘religion’ altogether and substitute some less Western-oriented word like ‘faiths’, or ‘traditions’ or ‘ways’.*” TRACY, Dialogue with the other, p. 53. Tracy recorda a resposta de Wendy Doniger, historiador das religiões e professor, em um Congresso sobre Religião em 1990. Ao ser perguntado sobre uma definição de religião, respondeu: “Eu não posso definir religião, mas eu sei quando vejo”. “*I can’t define religion, but I know it when I see it.*” TRACY, Dialogue with the other, p. 53.

⁶¹ TRACY, Dialogue with the other, p. 54.

⁶² TRACY, Dialogue with the other, p. 1-2.

⁶³ TRACY, Dialogue with the other, p. 6-7.

Por isso, há de se destacar alguns critérios para pensar os clássicos religiosos e da tradição cristã e a possibilidade de diálogos desses clássicos com os de outras religiões: o desenvolvimento o desenvolvimento da hermenêutica ocidental modelada pelo diálogo e pela conversação, além da insistência na questão da aplicabilidade ou não dessa hermenêutica para as questões que envolvem os diálogos interculturais e inter-religiosos, considerar seu próprio envolvimento como intérprete em propor diálogos com a tradição judeu-cristã, budista e com a antiga religião grega, avaliar o impacto do trabalho de Eliade sobre a recuperação da religião arcaica para a teologia.⁶⁴

Para Weil, as religiões precisam ser entendidas como um alimento que necessita ser provado. A autora não se detém no cristianismo. Ela se interessa em compreender a nomeação de Deus em outras religiões como o budismo e o hinduísmo. Além disso, a autora reconhece que a *Ilíada*, as tragédias Áticas, os textos de Platão e o mundo grego, revelam de alguma forma, uma centelha do divino. “Só aquele que conhece o segredo dos corações também conhece o segredo das diferentes formas de fé”⁶⁵.

Em seus escritos, Weil menciona diversas religiões encontradas entre diferentes povos, nas quais o conhecimento essencial sobre Deus é que ele é o Bem. Em sua compreensão, pode ter havido em diversos povos como no Egito, na Índia, na China e na Grécia, escrituras sagradas reveladas da mesma maneira que as Escrituras judaico-cristãs. “As diversas tradições religiosas autênticas são diferentes reflexos da mesma verdade e, talvez, igualmente preciosos. Mas ninguém se dá conta disso porque cada um vive uma única dessas tradições e percebe as outras de fora”⁶⁶.

Os Egípcios tinham um conhecimento sobre Deus como Bem, como pode se ler na seguinte passagem do *Livro dos Mortos*:

Senhor da Verdade, trago-te a Verdade. Eu destruí o mal para Ti. Não fiz ninguém chorar. Não atemorizei ninguém. Não foi por minha causa que o amo maltratou seu escravo. Não usei com soberba minha voz. Não fui surdo às palavras justas e verdadeiras. Não enalteci meu nome para receber honrarias. Não rejeitei a divindade em suas manifestações.⁶⁷

⁶⁴ TRACY, Dialogue with the other, p. 50-51.

⁶⁵ WEIL, Espera de Deus, p. 177.

⁶⁶ WEIL, Carta a um religioso, p. 22.

⁶⁷ WEIL, Pensamentos desordenados acerca do amor a Deus, p. 47. Ver também o texto análogo em WEIL, Espera de Deus, p. 228. Sobre os textos Egípcios, consultar WEIL, OC IV, 2, p. 429-432.

O *Livro dos Mortos* explica a salvação como uma assimilação da alma a Deus pela graça, em que Deus é nomeado como “Osíris”.⁶⁸ De uma maneira muito incômoda ao cristianismo, Weil compara Osíris à Cristo, como um homem que viveu na terra e, sendo deus, sua história é uma profecia próxima (e para ela, mais clara) do A.T.

Nos textos Hindus⁶⁹, anteriores ao cristianismo, há pensamentos extraordinários sobre o “nada” - o conhecimento negativo de Deus e a união total da alma com Deus, muito semelhantes à textos de místicos como João da Cruz.

Os Gregos sabiam que a verdade de que “Deus é amor” era de fato a verdade mais importante. Nos textos de Sófocles, o diálogo de Orestes com Electra assemelha-se ao estado místico da alma que se segue a um período da “noite escura” de João da Cruz. No *Hino a Zeus*, de Cleanto⁷⁰, há uma alusão à Trindade. Prometeu⁷¹ é a figura do próprio Cristo. Como redentor dos homens, suportou sofrimento e humilhação, violentamente, por excesso de amor. Há vários textos sobre a geometria grega, em que a linguagem simbólica refere-se a verdades religiosas. O *Epinomis*⁷² mostra que a principal noção de geometria era a noção de mediação. Platão também se refere às verdades essenciais de Deus como Bem, falando em seus textos sobre encarnação e Paixão, graça e salvação, Trindade e mediação.⁷³

A autora tinha dificuldade de pensar a compreensão de Deus como todo-poderoso, tal como aparece no A.T. A esse respeito insiste Lévinas: Weil odeia a Bíblia.⁷⁴ Para a autora, *Adonai zebaot* (Senhor dos Exércitos) demonstrava a face de poder de Deus e não do Bem. Dessa maneira, “conhecer a divindade somente como potência e não como bem é idolatria e, nesse caso, pouco interessa que se tenha um

⁶⁸ WEIL, Pensamentos desordenados acerca do amor a Deus, p. 47.

⁶⁹ Em especial sobre reflexões acerca da Bhagavad-gita, texto clássico religioso hindu, consultar WEIL, OC IV, 2, p. 547-611.

⁷⁰ A tradução do texto de Cleanto pode ser encontrada em WEIL, A fonte grega, p. 159:

“A ti todo este universo que gira em redor da terra
obedece onde quer que o leve, e consente no teu domínio.

Tal é a virtude do servo que tens nas tuas mãos invencíveis,
de dois gumes, em fogo, eternamente vivo, o raio.

Porque sob o seu choque na natureza todas as coisas estremecem.

Por ele diriges a direito a universal Mediação (*lógos*) que [através de todas as coisas]
circula misturada à grande e às pequenas luzes,

e que pela grandeza do seu nascimento é rainha suprema [em tudo].”

⁷¹ Cf. WEIL, A fonte grega, p. 41. Ver também WEIL, OC IV, 2, p. 160-161.

⁷² Weil destaca uma citação do *Epinomis*: “Vê-se que a essência e a virtude do número não reinam apenas sobre as coisas religiosas, mas também sobre todas as ações e relações humanas e em tudo aquilo que tem relação com a técnica dos ofícios e com a música”. WEIL, A fonte grega, p. 164 ss.

⁷³ WEIL, Pensamentos desordenados acerca do amor a Deus, p. 59-62; WEIL, Carta a um religioso, p. 17.

⁷⁴ LÉVINAS, *Simone Weil contre la Bible*, p. 178. A Bíblia, para Lévinas era o A.T.

Deus ou vários. Deve-se reconhecer um só Deus simplesmente porque o Bem é único”⁷⁵.

Weil ainda afirma que Deus é bom e que é amor, mas o Deus de Israel não é bom, por causa dos inúmeros massacres que ele ordenou no A.T., inclusive às criancinhas.⁷⁶ A partir dessa crítica, Weil assume que a *Ilíada* narra que Zeus não ordena crueldades e habita em todo infeliz, não como um protetor dos suplicantes, mas como Zeus suplicante. Embora o A.T. não se refira a IHWH suplicante e que a compreensão de “Senhor dos Exércitos” significa não apenas que Deus é o Senhor das estrelas, mas também dos Exércitos. O que os hebreus queriam era a força. A ênfase da autora era de que “Deus é bom antes de ser poderoso”⁷⁷, e que Israel aprendeu isso com outras tradições.

Dos textos do A.T. Weil elege os que são assimiláveis a Cristo, entre eles Isaías, Jó, Cântico dos Cânticos, Daniel, Tobias, Ezequiel, Salmos, os livros Sapienciais e o Gênesis. Dos textos do N.T. a filósofa apoiava-se nos escritos joaninos, paulinos, e nos Evangelhos.⁷⁸

Na conversação a respeito da religião, Tracy e Weil tem perspectivas diferentes. Tracy, como um teólogo cristão, acredita que diálogos entre os clássicos religiosos necessitam acontecer. Contudo, seu ponto de partida é a tradição religiosa na qual está inserido. Nesse caso, a conversação se estabelece por meio de uma escuta da outra tradição, mas sem negociar os aspectos da tradição cristã. O evento Cristo continua sendo o evento focal e o clássico por excelência.

A contribuição dos diálogos com outras tradições religiosas consiste em ajudar a teologia a interpretar seus clássicos para o mundo contemporâneo. Nessa interpretação deve-se considerar que outras religiões necessitam ser ouvidas. Fazendo isso, pessoas, com seus problemas, incertezas, tristezas, limites e esperanças, também serão ouvidas. Isso faz com que o cristianismo deixe de ser pensado como uma religião dominante para ser vivenciado como uma religião do amor e do acolhimento.

⁷⁵ WEIL, Pensamentos desordenados acerca do amor a Deus, p. 48.

⁷⁶ Trata-se do texto de 1Sm 15,3 e da luta implacável de Israel contra Amaleque: Nm 24,20; Dt 25,17-19; 1Sm 15; 28,18; 1Cr 4,43, além do livro de Ester, Est 3,1 onde Haman é apresentado como descendente de Agag, o rei amalequita de 1Sm 15.

⁷⁷ WEIL, Carta a um religioso, p. 7-8.

⁷⁸ WEIL, Carta a um religioso, p. 41, 43-44.

Weil considera a importância de se ter a religião particular como ponto de partida e em um segundo momento pensar nas contribuições de outras religiões. Conceber a religião como um alimento, tornava seu critério metodológico mais evidente: é necessário experimentar as religiões para depois falar dela.

Por meio da analogia e das leituras sobrepostas, era possível para Weil, passar de uma tradição religiosa a outra sem nenhum problema. Ela não se interessava por critérios teológicos. Seu interesse era o que poderia aprender com cada tradição. Por isso, não se interessava apenas pelos dados religiosos culturais, mas pelo que esses dados poderiam conversar com as fontes cristãs. Dessa maneira, as religiões não carecem de ser encerradas no interior das igrejas. Elas necessitam refletir na sociedade um lugar que convém ao amor sobrenatural.

Há circunstâncias que impedem que o amor às práticas religiosas nasça e desenvolva-se. Essas circunstâncias podem ser contraídas na desgraça ou contra a vontade de uma pessoa, quando o ódio, o menosprezo, o orgulho e a corrupção dos ministros religiosos causam um desapontamento nas pessoas.⁷⁹

É lamentável que ainda hoje, cristãos em todo o mundo não consigam conviver com pessoas que têm tradições religiosas diferentes da sua. É ainda mais lamentável a falta de compromisso com o santo, que muitos líderes religiosos têm demonstrado, trocando o manancial de águas vivas por cisternas rachadas, que não retêm água, como denunciou o profeta Jeremias (cf. Jr 2,13).

O fundamentalismo no Ocidente e em outros lugares tem feito um desserviço aos diálogos ecumênicos e inter-religiosos ao pregar uma intolerância religiosa. A crítica de pensadores como Tracy e Weil é de que precisamos ouvir os outros, os diferentes, e, assim, não só compreender, mas também interpretar nossa própria tradição religiosa. Essa é uma tarefa que a Igreja cristã não pode prescindir.

A partir dessas reflexões, a teologia cristã é conclamada a sair de seus muros e falar do amor gracioso de Deus para o mundo. O Concílio Vaticano II propôs, nesse sentido, uma esperança para a teologia católica, e os desenvolvimentos do Concílio perduram vigorosamente até hoje.

Tracy estudou em Roma durante os anos conciliares. Livros como *Blessed rage for order* e *A imaginação analógica* possuem discussões inerentes a temas que foram tratados no Vaticano II, entre eles, o pluralismo na teologia e o pluralismo na cultura.

⁷⁹ WEIL, Espera de Deus, p. 173.

O autor como vimos no capítulo 1, abriu-se para acolher muitos pensadores da teologia protestante europeia, teólogos latino-americanos, além de aproximar-se das ciências sociais, da filosofia e da história das religiões.

Com isso, sua teologia buscou, nos anos 1970, tirar a teologia de um “gueto” eclesial e, na maioria das vezes, eurocêntrico. Até porque as discussões teológicas da América do Norte eram diferentes das discussões Europeias.

A Declaração *Dignitatis Humanae* (DH)⁸⁰ discute o problema da liberdade religiosa da atualidade, nos seguintes termos: “Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa [...]”⁸¹. A liberdade religiosa dessa declaração é pensada à luz da revelação:

Esta doutrina sobre a liberdade tem raízes na revelação divina, e por isso [...] deve ser respeitada pelos cristãos. [...] O homem deve responder voluntariamente a Deus com fé, e que, por isso, ninguém deve ser forçado a abraçar a fé contra a vontade.⁸²

Em outra declaração de 1965, *Nostra Aetate* (NA), o Papa Paulo VI fala sobre a postura que Igreja cristã deve adotar para com as religiões não cristãs. A consideração inicial da Declaração afirma que “o gênero humano se torna cada vez mais unido, e aumentam as relações entre vários povos”⁸³. Por isso, a Igreja em sua função de promover a união entre os homens considera o que eles possuem em comum: uma só comunidade, a mesma origem, um só fim último. A Declaração ressalta ainda os diálogos com o hinduísmo, com o budismo, com o islã e com o judaísmo e termina com uma exortação fraterna e universal: “não podemos, porém, invocar Deus como Pai comum de todos, se nos recursarmos a tratar como irmãos alguns homens criados à sua imagem”⁸⁴.

⁸⁰ DECLARAÇÃO *Dignitatis Humanae*: sobre a liberdade religiosa. 7 de Dezembro de 1965. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. Acessado em março de 2019. Doravante, DH.

⁸¹ DH, 2.

⁸² DH, 9.

⁸³ DECLARAÇÃO *Nostra Aetate*. Roma, 28 de Outubro de 1965. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html>. Acessado em março de 2019. Doravante, NA.

⁸⁴ NA, 1-5.

Já o texto *A Igreja e as outras religiões*, publicado pelo Secretariado para os não cristãos, em 1984, afirma que o Vaticano II “assinalou uma nova etapa nas relações da Igreja com outras religiões”⁸⁵. Esse documento faz um balanço da abertura inter-religiosa que o Concílio propôs desde sua convocação.

O destaque é a proposta de princípios fundamentais para o diálogo entre a Igreja e outras religiões. Entre esses princípios, destacam-se dois: que o diálogo acontece a partir da reflexão, razão e experiências que foram aprofundadas; e que a Igreja abre-se aos diálogos por fidelidade ao homem e empenha-se nesse diálogo em virtude de sua fé, uma vez que “a revelação faz-nos entrever no mistério trinitário na vida de comunhão e de intercâmbio”⁸⁶. Nesse sentido, os Padres do Vaticano II afirmaram ainda que

nas tradições religiosas não cristãs existem “coisas boas e verdadeiras” (OT 16); “preciosos elementos religiosos” (AG 9); “graus de contemplação” (AG 18); “elementos de verdade e de graça” (AG 9); “sementes do Verbo” (AG 11,15); “raios da verdade que ilumina a todos os homens” (NA 2). [...] Estes valores encontram-se condensados nas grandes tradições religiosas da humanidade. Elas merecem, portanto, a atenção e estima dos cristãos, não só sobre os elementos convergentes, mas também os divergentes.⁸⁷

Dessa forma, o diálogo implica ação, atenção, respeito e acolhimento para com o outro, e segundo o documento, esse diálogo “realiza-se mais facilmente nas sociedades pluralistas onde coexistem diversas tradições”⁸⁸.

Esses documentos mostram uma abertura do cristianismo em considerar o ser humano imagem de Deus e, por isso, livre para tomar sua decisão a respeito das coisas religiosas. Isso inclui um respeito não só a uma alteridade que envolve o indivíduo, mas a uma alteridade que envolve a escolha religiosa. Essas observações propiciam um diálogo mais aberto sobre o tema da presença de Deus nas religiões e na vida humana.

Weil de uma maneira singular, na década de 1940, escreveu sobre a importância dos dogmas do cristianismo, especialmente sobre Trindade. Vinte e cinco anos antes do Concílio Vaticano II a autora pensava que a revelação do Deus Trino estava presente não só no cristianismo, mas igualmente em outras tradições religiosas. Por meio das leituras sobrepostas comprehende-se que há sementes do Verbo espalhadas por todas as

⁸⁵ ARINZE, Francis; ZAGO, Marcello P. A igreja e as outras religiões. Diálogo e missão. Secretariado para os não-cristãos. Solenidade de Pentecostes, 10 de junho de 1984. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html>. Acessado em março de 2019.

⁸⁶ ARINZE; ZAGO. A igreja e as outras religiões, 22.

⁸⁷ ARINZE; ZAGO. A igreja e as outras religiões, 26.

⁸⁸ ARINZE; ZAGO. A igreja e as outras religiões, 33.

culturas. Por isso, os dogmas cristãos podiam, para Weil, ser encontrados nos textos que ela selecionou de Platão, nas tragédias de Sófocles e Eurípedes, na religião grega, egípcia, hindu, entre outras.

Muito mais do que chamar a atenção para a alteridade das pessoas e culturas, é preciso sublinhar que Deus age com alteridade. Ele pode ser reconhecido por nomes diferentes e formas distintas de se revelar. Falar de Deus é falar de puro dom, de graça que vem ao ser humano; um esforço que parte primeiramente dele, e que exige de nós exercícios de atenção, que haverão de nos levar à obediência.

No documento sobre *A Igreja e outras religiões*⁸⁹, de 1984, dois anos após a publicação da obra *A imaginação analógica*, há uma orientação à Igreja cristã: aproximar-se de outras religiões por meio de elementos convergentes, mas também por elementos divergentes. Essa é a prática de uma imaginação analógica. Após o Vaticano II houve considerável desenvolvimento no diálogo entre as religiões e culturas. Contudo, isso é também a expectativa do tempo presente, comumente denominado pós-modernidade.

A teologia tem a exigência de participar e interagir com esses diálogos. Teólogos como Panikkar, Küng e Amaladoss têm contribuído para o desenvolvimento de teologias abertas que pensam Deus nas culturas. Tracy não propôs uma teologia das culturas ou das religiões. Ele ensaiou alguns diálogos com outras tradições, em especial o budismo. Ele também sempre esteve aberto ao diálogo ecumênico. Entretanto, a riqueza que seu trabalho teológico oferece é uma construção metodológica que pode ser aplicada à teologia com objetivo de torná-la pública.

Na conversação sobre o diálogo entre as religiões é perceptível a existência de um respeito pela religião do outro, a abertura ao diálogo, o esforço de tornar a reflexão sobre Deus algo público e não privado, o fato de experimentar o sobrenatural antes de se falar dele, e por fim a atitude de não comparar as culturas, mas compreender a verdade religiosa que há nelas separadamente.

Falar de religião requer da teologia diálogos verdadeiros, dos quais Tracy e Weil compartilham. Por isso, a religião necessita ser vivenciada, experimentada e proclamada como amor gracioso. E essa, em linguagem cristã, é a mensagem da cruz.

⁸⁹ ARINZE; ZAGO. *A igreja e as outras religiões*, 26.

3.6 Uma conversação sobre o falar de Deus de maneira mística e profética

Tracy tem insistido que, para falar de Deus na pós-modernidade, a teologia necessita ir além do discurso racional (*publicness 1*) e hermenêutico (*publicness 2*), alcançando o que ele denomina de ação místico-profética (*publicness 3*). Nas formas mística e profética também está incluída a discussão política.

A forma mística é muito singular. Antes da voz profética, a mística parece-nos imprescindível. Tracy diz que não pode haver manifestação sem proclamação, e vice-versa⁹⁰. Partindo da teologia joanina e da teologia mística do Pseudo-Dionísio, Gregório de Nissa e Lutero, ele insiste que a teologia precisa voltar-se mais à espiritualidade mística. Há de se destacar que esse resgate proposto por ele é de importância fundamental.

No A.T., antes de proferir sua mensagem, o profeta era impactado pela beleza e glória de Deus. Textos como Is 6, Jer 1; Am 7; Jn 1, entre outros, mostram que antes de qualquer movimento, Deus impactava o profeta com uma palavra mística. A resposta deles era de susto e estranheza. Isaías viu o Senhor assentado sobre um trono alto e exelso. Essa experiência silenciou Isaías, e lhe perguntou: “A quem hei de enviar? Quem irá por nós? Ao que sua resposta foi: “Aqui estou, envia-me” (Is 6,8).

Jonas tentou fugir da presença de Deus (Jn 1,3), mas aprendeu que a bondade do Senhor é graça amorosa. Jeremias sentia-se jovem demais, ao que o Senhor lhe disse: “Eis que eu ponho minhas palavras na tua boca” (Jr 1,9).

Amós, ao ser expulso de Betel por causa da palavra do Senhor diz: “Eu não era profeta, nem filho de profeta; era vaqueiro, cultivava sicômoros; mas o Senhor me tomou de detrás do gado e o Senhor me disse: ‘Vai! Profetiza a Israel, meu povo. “Agora, pois, escuta a palavra do Senhor”’ (Am 7,14-16).

Nesses trechos, podemos perceber que junto com a voz profética sempre há uma revelação divina que apresenta-se como uma “treva mística”. Aqueles que são divulgadores da voz profética são impactados pela beleza e graça divina. Por isso, não separam espiritualidade e ação profética.

Os profetas do A.T. falavam em nome de Deus (o Outro) e também dos outros menos favorecidos. A voz profética é sempre inesperada. Em textos da Escritura como a fala do profeta Natan para Davi (2Sm 12,1-15) de que ele, o grande Rei Davi, havia

⁹⁰ TRACY, A imaginação Analógica, p. 289, 296, 333.

desprezado a bondade de Deus, pecando e tornando-se ignorante; ou no N.T. a fala profética de João Batista: “Convertei-nos: o Reino dos Céus aproximou-se” (Mt 3,1-6; Mc 1,2-6; Lc 3,1-6) impactava a esfera política e também a esfera cultural, da qual a religião participava.

Na verdade, a voz profética não é bem-vinda, pois destrói os desejos de poder controlador. Na voz profética, Deus volta-se ao pobre. Jesus disse: “Em verdade, eu vos digo, nenhum profeta é bem acolhido em sua pátria” (Lc 4,24).

A voz profética não se cala. Ela pode ser percebida na Teologia da Libertação desenvolvida na América Latina, na Teologia Negra, nas Teologias Feministas desenvolvidas no continente norte-americano, nas Teologias Políticas desenvolvidas na Europa, além da teologia pública de Tracy. É uma voz que fala de Deus por meio da revelação-ocultamento, que questiona o pecado, a arrogância, a ideia de poder (que Weil chama de “força”).

Weil mostrou em sua vida e seus textos uma ação mística e profética. Desde a infância desenvolveu uma sensibilidade pelo outro. Apesar de ter uma família estável e até mesmo “elitista” era com os menos favorecidos que ela se identificava. Além das aulas na *École Supérieure*, ensinava pessoas que não podiam frequentar aquela escola. Aliás, pediu várias licenças: algumas por causa das fortes dores de cabeça, outras, para ensinar aos trabalhadores de fábrica. O amor pelo ensino sempre esteve presente em sua vida. Mas acima disso estava o amor pelas pessoas.

Ela sempre se colocou como uma voz de resistência. Inclusive na Resistência Francesa, da qual teve grandes participações intelectuais, apesar de ter sido frustrada no “*Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*” (Projeto de uma formação de enfermeiras de primeira linha). Possuía uma postura inquieta. T.S. Eliot, no prefácio à obra *L'Enracinement*, escreveu que o ímpeto de Weil poderia ser comparado aos profetas do A.T.

O escrito, que a autora denomina sua obra prima, *Opressão e Liberdade*, mostra como a opressão operária despedaçava os sonhos das pessoas. Mostra também como a “maquinização” industrial aliena. A experiência na fábrica da *Renault* levou Weil a prestar atenção na cruz e no crucificado. Os contatos que narra ter tido com o cristianismo, a impactaram. Fez com que seus escritos testemunhassem uma insistência não só profética, mas também mística.

As *Oeuvres de Marseille* testemunham que a filósofa tinha um interesse em pensar Deus de uma maneira diferente de seus primeiros escritos. Electra e Antígona eram ensinadas aos trabalhadores de fábrica como exemplos de amor excessivo. Mas eram também relacionadas ao Cristo. O texto *Dieu dans Platon* mostra a justiça e a ideia do justo perfeitamente justo como uma crítica aos desejos do animal social. A *Ilíada* aborda como a miséria humana pode desencadear uma busca pela “força” que destrói ambos: os que buscam o poder e os que são submetidos a eles, de maneira que vencedores e vencidos se tornam irmãos da mesma miséria.

No uso da analogia enquanto critério hermenêutico os autores encontram semelhanças nas diferenças. Tracy faz isso ao propor, com a teoria dos clássicos, uma abertura para que os clássicos cristãos possam dialogar com clássicos de outras religiões. Ele lançou bases metodológicas com esse intuito, mas as desenvolveu em menor proporção, se comparado ao trabalho de Weil.

A tentativa mais específica de Tracy foi o diálogo com o budismo. Em alguns comentários verifica-se o apontamento sobre religiões arcaicas e dos gregos. Weil, por sua vez, propôs diversas analogias e leituras sobrepostas para referir-se a diálogos da tradição cristã com outras fontes religiosas, e diferentemente de Tracy, de tradições não religiosas, como as fontes gregas.

É preciso reconhecer que os esforços de Tracy para propor uma conversação entre os clássicos religiosos que valorize a ação mística e profética são desafiadores para a teologia. Contudo, Weil conseguiu ir além de Tracy ao ler de maneira sobreposta a tradição cristã e seus clássicos e a tradição clássica dos gregos. Isso a fez afirmar a presença de Deus em outras culturas.

Nessa conversação sobre a ação mística e profética se percebe também um esvaziamento do *self*. Na experiência do A.T., para adentrar à presença de Deus, era necessário esvaziá-lo. Deus primeiro revelava-se de maneira que o profeta contemplava a glória e a bondade dele. Então, o profeta estava autorizado a falar exclusivamente o que Deus ordenava, e não o que o profeta queria.

A voz profética demanda, nesse caso, uma submissão total a Deus aliada a uma experiência mística, na qual Deus se revelou. Deste modo, fosse para reconhecer Deus misticamente ou para anunciar o que Deus designava, o profeta precisava deixar o “eu” para falar de Deus. As obras de Tracy e Weil, apesar de terem objetivos diferentes, inspiram a uma ação mística e profética, tendo o desapego de si como um critério fundamental.

Dialogar com outros clássicos religiosos, assim como Tracy propõe em *A imaginação analógica* e *Plurality and ambiguity*, ensina que a teologia cristã precisa desapegar-se de seu egoísmo. Portanto, a proposta de uma teologia pública vai nesse sentido: falar de Deus fora dos muros eclesiais.

O esvaziamento do *self* como ação mística e profética ensina a teologia a prestar mais atenção no fato de que a revelação de Deus não pode ser dominada por nenhuma teologia. O conhecimento de Deus está espalhado pelas culturas. Contudo, se não houver por parte do pensamento teológico esse esvaziamento, continuaremos com discursos bonitos, mas voltados apenas para o público Igreja.

Essas observações conduzem à percepção da presença de Deus na pós-modernidade como *abscônditus*. Weil fala de Deus como uma secreta presença e uma aparente ausência. Tracy fala da volta de Deus como compreensível-incompreensível, oculto e revelado. Para ambos a presença e ausência de Deus tem a cruz como mediação.

Na cruz, pode-se melhor compreender a ação mística e profética. Cristo ensina que abandonamos o eu por meio da obediência a Deus, obediência que o submeteu à morte de cruz e ao despojamento de sua divindade. É na cruz que experimentamos a amizade infinita. O apóstolo Paulo diz que a mensagem da cruz é ao mesmo tempo, loucura e poder de Deus (cf. 1Co 1,18). E essa mensagem proporciona um falar de Deus místico e profético na pós-modernidade.

3.7 Conclusão do Capítulo

O objetivo desse capítulo foi o de propor uma conversação entre Tracy e Weil, interpretando, reinterpretando e complementando as pesquisas feitas nos capítulos 1 e 2. O capítulo iniciou-se com a indicação de algumas considerações de Tracy a respeito de Weil, as quais demonstraram que a autora também se apropria de discussões teológicas para seu fazer filosófico.

A proposta de uma conversação iniciou-se pela convergência do método utilizado pelos autores: o método revisionista das correlações mutuamente críticas de Tracy, e o método da analogia e contradição de Weil. Os métodos se encontram na conversação ao proporem diálogos que abrangem os clássicos religiosos cristãos e os clássicos da filosofia e da cultura grega. Para que esse objetivo fosse alcançado, as

estratégias hermenêuticas dos autores também foram consideradas: a imaginação analógica de Tracy e as leituras sobrepostas de Weil.

Enquanto contribuição, observamos que a convergência do método dos autores proporciona uma valorização do outro e do diferente, o que inclui o aspecto religioso, a possibilidade do estabelecimento de diálogos reais entre os clássicos religiosos cristãos e os clássicos da cultura. Além disso, ressaltamos também as contribuições entre a filosofia e a teologia que resistem ao monólogo dos metarrelatos.

A respeito da concepção trinitária de Deus estabelecemos uma conversação que comprehende amizade e distância como harmonia sobrenatural. Tracy volta-se a uma recuperação do amor e da inteligência para ensinar que a Trindade enquanto “relação” resgata no ser humano uma *imago Trinitas*.

Falar de Deus é falar da Trindade. Weil pensava a Trindade como uma mediação perfeita na qual Deus se apresenta como amor sobrenatural: ele não é amor sozinho. Por isso, na Trindade é necessária a presença e distância como harmonia. Isso é extremamente significativo porque traz para a teologia uma concepção de Deus que se aproxima do ser humano para amá-lo e acolhê-lo. Ainda nessa conversação, a amizade (*philia*) se torna *ágape*, isto é, o amor trinitário de Deus é direcionado ao ser humano como dom gratuito, que depende unicamente de Deus.

Ler sobrepostamente a Trindade juntamente com a literatura pitagórica grega pode parecer algo estranho, mas é o que Weil faz. Contudo, isso não desqualifica o seu pensamento. Pelo contrário, deve-se levar em conta que as leituras sobrepostas oferecem uma oportunidade para propor novas interpretações do cristianismo e também do mundo grego. Isso serve de inspiração para a teologia, além de nos lembrar que Deus não está trancafiado àquilo que os teólogos pensam a seu respeito. Com efeito, muitas teologias sistemáticas enaltecem o ser humano, mas se esquecem da criação. Definem a Trindade, mas não falam da amizade.

Na conversação acerca da criação e redenção, a contribuição deixada para a teologia sistemática é a de direcionar a redenção não só ao ser humano, mas a toda criação. Isso também realça a conversação que abrange a relação entre Deus e o ser humano. Na mediação entre “Deus e Deus” há uma distância infinita, pois esse relacionamento é intratrinitário. Contudo, Deus transpõe seu amor na relação “entre Deus e ser humano”, esvaziando-se. A cruz é o exemplo da máxima distância e da máxima amizade de Deus. O aprendizado deixado nesse caso é que esse relacionamento sobrenatural se estabelece por meio da graça de Deus.

A conversação a respeito de Deus como amor gracioso necessita ser considerado. A graça de Deus não depende da vontade humana. É como a “energia solar”: vem até nós e nos nutre, transformando completamente nossas vidas. O que é necessário ao ser humano nesse caso, é expor-se à graça, em outras palavras, esperar.

A respeito do diálogo inter-religioso o falar de Deus não está aprisionado a interpretações “triunfalistas” e a instituições religiosas dominantes. Deus está presente como bem sobrenatural que impacta a vida. Nesse sentido, devemos prestar atenção à provocação hermenêutica contemporânea de que olhar para o outro implica reconhecer a sua experiência religiosa para que dessa maneira o diálogo seja estabelecido. Com isso, na religião, Deus é experimentado, antes como Bem, como Mistério, como Livre do que como poder.

A conversação no que concerne a ação mística e profética ensina que Deus é experimentado como amor gracioso porque assim se revela, por isso, nos convida a falar em nome dele aos “outros”, denunciando toda a arrogância da ideia de poder e de “força” que reduzem as pessoas a meras coisas.

Essa ação místico-profética impacta a esfera pública e tem iniciativa em Deus. O profeta só fala porque Deus falou primeiro. Nesse sentido, a teologia deveria ter como incentivo, a resposta do profeta Isaías, que ao ser chamado por Deus e desafiado, respondeu: “Eis-me aqui, envia-me!” Em suma: a teologia não pode se atrever em falar de Deus sem que ele primeiramente seja experimentado.

CONCLUSÃO: FALAR DE DEUS

Não há, não pode haver outra relação do homem com Deus a não ser o amor. Aquilo que não é amor não é relação com Deus. O objeto que convém ao amor é Deus, e qualquer homem que ame outra coisa que não Deus engana-se, erra, como quando se corre na direção de um desconhecido na rua porque se julga tratar-se de um amigo.

(Simone Weil)

Concluo esta pesquisa com a convicção e o aprendizado de que podemos falar de Deus porque ele é o amor gracioso que vem ao nosso encontro e antes que possamos falar, ele fala conosco, convidando-nos a uma relação de amizade sobrenatural.

O primeiro capítulo, *Falar de Deus na condição de pós-modernidade: a teologia de David Tracy*, descreveu a trajetória e as recentes pesquisas de Tracy sobre Deus. A pós-modernidade foi compreendida como uma condição na qual se fazem críticas e resistência aos metarrelatos da modernidade e, principalmente, à subjetividade do *self* moderno. Com isso, a teologia tende a voltar-se ao “outro” e ao diferente, recobrando seu caráter místico e profético.

O segundo capítulo, *Simone Weil e o falar de Deus*, apresentou brevemente a autora, explorando suas leituras sobrepostas, com as quais melhor se comprehende a realidade da miséria humana, da beleza do mundo e da transcendência de Deus.

O terceiro capítulo, *Uma conversação entre Simone Weil e David Tracy*, procurou estabelecer uma conversa entre e a partir dos autores. Foram apresentadas e discutidas possibilidades de estabelecer diálogo entre os autores a partir de cinco pontos importantes na reflexão de ambos e da teologia atual em tempos de pós-modernidade. Iniciando-se por uma aproximação metodológica, apresentamos a temática teológico-trinitária, o binômio teológico inseparável amor-graça, os possíveis aportes à promoção do diálogo inter-religioso e, finalmente, o caráter místico-profético de todo falar de Deus.

Falar de Deus é um ato performativo. Ao dizermos quem é Deus para nós, dizemos, ao mesmo tempo, quem somos nós para Deus, e, desde aí surge a questão de como vivemos ou de como estamos vivendo. Eis o caráter práxico da teologia.

A teologia cristã não é primeiramente um discurso do homem sobre Deus. Seu fundamento é o falar de Deus ao homem em primeiro lugar: a Revelação. Deus dá o primeiro passo. Ele diz “EU SOU” (Ex 3,14). Ele diz: “A quem enviarei? Quem há de ir

por nós?” (Is 6,8). Ele é quem pede e ordena: “Ouve oh Israel” (Dt 6,4). É ele quem nos convida a uma amizade infinita (Jo 15,15) e nos torna Filhos de Deus (Jo 1,12), concidadãos dos santos e membros da família de Deus (cf. Ef 2,19). Nossa perda da percepção do falar de Deus, desde a perspectiva espiritual, assemelha-se à surdez e à cegueira. Como falar de Deus se não estamos dispostos a ouvi-lo? Como falar de Deus, parafraseando Isaías, a um povo cego que tem olhos e surdo que tem ouvidos? (cf. Is 43,8).

Com efeito, o profeta só fala porque primeiro ouviu a Deus. A escuta é vocação propriamente dita. Da escuta decorre a resposta, a obediência, o discipulado. A cegueira espiritual decorre de autoenclausuramento do indivíduo humano, da primazia absoluta do Eu, da perda do Tu, da alteridade, do outro, do mistério. Por isso, a cegueira espiritual impede que vejamos o próprio Eu, a vida concreta e real como graça, como dom. Não há como falar da graça de Deus, se tal graça não passa de uma teoria distante da vida. Nas palavras de Jó: “Passa perto de mim, não o vejo, vai embora, nada comprehendo” (Jó 9,13).

Graça é dom-de-si, é o vir de Deus ao nosso encontro em Cristo Jesus e o vir de Deus ao nosso coração no Espírito Santo. A alteridade e a gratuidade do vir-de-Deus faz abrir os olhos aos cegos (Lc 4,19); sua palavra proferida, revela a presença do Tu divino ao Eu que estava surdo (Mc 7,32-34).

A pergunta feita a Cristo pelos discípulos de João, o Batista, encontra aqui o seu eco: “És tu ‘Aquele que vem’ ou devemos esperar outro?” Jesus respondeu: “Ide referir a João o que ouvis e vedes: os cegos recobram a vista e os coxos andam direito, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e a Boa Nova é anunciada aos pobres” (Mt 11,3-4). A cura da surdez e da cegueira é graça, pois quem fala e quem se apresenta primeiro é Deus. “Pela graça fostes salvos, mediante a fé. E isso não vem de vós: é dom de Deus” (Ef 2,8).

A ação de Cristo, narrada nos Evangelhos, revela uma maneira diferente de falar de Deus. Ele volta-se para aqueles que, naquela época, haviam sido esquecidos pela sociedade: os órfãos, as viúvas, os pobres, os doentes e as pessoas em situação de vulnerabilidade e os pecadores. O Cristo voltou-se também aos religiosos que tinham ouvidos, mas não queriam ouviam, tinham olhos, mas não queriam ver. A Parábola do bom samaritano (cf. Lc 10,30-37) ensina que os religiosos não estavam falando de Deus e nem com Deus, pois ignoraram a necessidade do próximo. Nesse sentido, falar de

Deus é reflexo daquilo que ouvimos e vemos de Deus na sua manifestação, como outro, no outro, para o outro.

De modo semelhante, a pós-modernidade oferece uma perspectiva diferente da volta de Deus, uma volta que considera o outro e o diferente esquecidos pelo projeto da modernidade. Isso instiga a teologia e a todos nós a assumirmos que, para falar de Deus na pós-modernidade, é preciso ouvir O outro para poder falar do outro ao outro.

A graça de Deus manifesta-se na relação: Deus e Deus, Deus e o mundo, Deus e o ser humano. Não podemos falar de Deus fora da relação com Deus. Não podemos falar de Deus como se estivéssemos fora de uma teia de relações intersubjetivas, sociais. Não podemos falar de relação como se ela fosse uma substância objetivável.

Por isso, Deus não é problema da teoria do conhecimento. É um constitutivo vital, a condição transcendental de possibilidade de toda autocompreensão existencial e espiritual do ser humano (para dizer com Rahner). E dado que o protótipo da relação é o amor, segue-se que Deus, a relação por excelência, é Amor (cf. 1Jo 4,8.16), assim como é o amor o que permanece para sempre, ou seja, o amor é a plena realização salvífica do homem, é Deus no homem no mundo, é o homem no mundo em Deus.

Não podemos, portanto, falar de Deus senão amamos nosso irmão (cf. 1Jo 4, 20-21). Precisamos proclamar o Evangelho não apenas como uma homilia ou uma palestra teológica. O evangelho se faz vida e, por isso, se proclama com a vida, com o testemunho, com o serviço que é o amor em expressão prática. “Sereis meu amigos se fizerdes o que eu vos mando” (Jo 15,14).

Um dos critérios do método revisionista das correlações mutuamente críticas era o de considerar as situações limite: as angústias, as dores, os sofrimentos, etc. A teologia proposta por Tracy considera que tais situações limites são as que informam ao teólogo o contexto concreto no qual a mensagem deve ser interpretada. No exercício de uma teologia pública, a interação com os públicos do teólogo (Igreja, Sociedade e Comunidade) se dá em meio a essas situações limite.

É notável que boa parte dos teólogos do século XX-XXI incluíram em suas teologias os desafios de suas respectivas comunidades. Pensadores como Barth, Bultmann, Tillich, Moltmann, Teilhard de Chardin, Balthasar, Rahner, Segundo, Boff, Gutiérrez, Panikkar e o próprio Tracy são exemplos disso. Destacamos aqui também o esforço de teólogas como Elisabeth Johnson, Maricel Mena López e Maria Clara Bingemer. Todos esses pensadores e pensadoras comprometeram-se com um falar de Deus que se opõe a qualquer tipo de violência e abusos contra indivíduos ou

comunidades, a qualquer manifestação de totalitarismo, a qualquer metanarrativa que suplanta e despreza o outro em situação de vulnerabilidade.

Nessa perspectiva, Tracy e Weil também se destacam oferecendo à teologia contemporânea a leitura de que, quanto mais pública for a teologia, mais ela deixará seus guetos eclesiásticos e conversará com os problemas, com as situações limites dos outros. Nesse caso, o discurso teológico deve promover mudanças que transcendam os limites eclesiás e alcancem a sociedade como um todo.

A vida não pode estar separada do pensar, do exercício reflexivo. Ela se vive “em relação com”. O pensamento se constrói por relações. Por mais conceituais e abstratas que as relações pensadas possam ser, é sempre uma base prático-existencial (do pensante-vivente) quem as sustenta ou fundamenta. Por isso a visão mística da realidade é tão importante. Ela não separa vida e pensamento, Deus e mundo, mundo e ser humano, espírito e matéria, imanente e transcendente, abaixo e acima, mas contempla a realidade como um todo na sua interconectividade, no seu estar-em-relação.

Weil podia enxergar relações entre culturas tão distintas porque nada há em um isolamento absoluto, nem sequer Deus. Isso explica as suas correlações/leituras sobrepostas. Tracy pode propor um método correlativo crítico porque entende que a relação é constitutiva das teorias e que somente pondo-as em relação mutuamente críticas, se pode avançar, corrigir, emendar, inovar, manter aberto o diálogo, respeitar o dinamismo da vida e o mistério de Deus.

No campo da pesquisa teológica, torna-se vital ao seu exercício o desenvolvimento de um método teológico que contemple a realidade de Deus, a beleza do mundo e a alteridade. Essa prática metodológica aproxima-se das exigências de uma teologia que deseja ser pública. Dialogar acerca das categorias Deus, mundo, ser humano, criação, redenção, salvação, ajuda a compreender mais amplamente Deus (aspecto transcendente), o ser humano (aspecto antropológico) e de toda criação (aspecto cosmológico).

Desde uma perspectiva cristã fundamental, não é possível falar de Deus senão trinitariamente. Pai, Filho e Espírito Santo (*Theós, Logos, Pneuma*) são termos relacionais que nós cristãos empregamos para dizer que Deus é relação, que Deus é amor. Apesar do famoso axioma rahneriano acerca da Trindade econômica e imanente ter desbloqueado a reflexão trinitária, tirado a Trindade do seu isolamento metafísico-celestial, permanece, contudo, ainda hoje, o desafio de dessubstantivizar/desontologizar

Deus, evitando, ao mesmo tempo, tanto um triteísmo ingênuo, quanto um modalismo acrítico.

O pensamento trinitário não é monismo nem dualismo. Mas, para dizer com Panikkar, é *adual*, ou seja, mantém-se a relação a fim de que o que é, só é o que é na relação que lhe constitue. Não há Pai sem Filho, e vice-versa; nem Pai nem Filho sem a relação propriamente dita, o Espírito. O pensamento trinitário não se aplica somente a Deus, mas também à relação de Deus com Deus, de Deus com o mundo e de Deus com o homem. Com efeito, o fantasma do panteísmo conduziu o pensamento teológico ao seu extremo, o ateísmo.

A conversação acerca da Trindade pôs à descoberto a riqueza dos conceitos teológicos *philia* e *ágape*. “Como o Pai me amou (*ágape*), assim também vos amei (*ágape*). [...] Eu vos chamo amigos (*philos*), porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi de meu Pai” (Jo 15,9.15b).

Philia e *Ágape* expressam relação. E a relação inclui a distância dos que se relacionam. Não há fusão, nem confusão. O que há é harmonia. A relação é a mediação. Por isso, a Trindade é a mediação por excelência. O evento Cristo é um evento trinitário: Deus (Pai) com o ser humano e como ser humano (Filho) no mundo, para trazer vida em abundância ao ser humano e ao mundo (Espírito Santo). O Mediador é aquele no qual a relação Deus, ser humano mundo é plena. Daí a centralidade do evento Cristo, porém entendido não cristomonisticamente, mas sim trinitariamente.

O pluralismo religioso é um fato. Mas, o reconhecimento do pluralismo religioso como tal só é efetivo quando o outro, o diferente, o que não crê do mesmo modo que eu creio é respeitado na sua alteridade.

Uma teologia aberta ao diálogo inter-religioso não precisa ser aquela que se dedique a estudar as religiões (religiões não são objeto de estudo primário para a teologia), mas aquela que se descobre pequena, relativa, ou seja, que existe na relação com outras teologias, sem as quais sequer uma identidade poderia ter. Cada religião é um universo. Cada religião é um caminho para o definitivo, para a realização plena do homem, para o que as religiões chamam de salvação ou de Deus.

O diálogo inter-religioso precisa reconhecer que os caminhos estão interligados, quer porque são as pessoas que os trilham no cotidiano da vida globalizada, quer porque nenhum deles sozinho se confunde com a meta de todos, quer porque todos culminam no definitivo, que nós chamamos Deus.

Uma teologia do diálogo inter-religioso deve explorar a revelação divina como evento dialógico: Deus estabelece o diálogo por iniciativa própria dele.

Promover o diálogo inter-religioso não é fazer um favor para Deus, mas é fazer o que Deus faz: sair de si para dar-se ao outro, é ser *imago Dei*. “Não fostes vós que escolhestes; fui eu que vos escolhi e vos designei, para irdes e produzirdes fruto, e para que o vosso fruto permaneça. O que vos mando é isto: que vos ameis uns aos outros” (Jo 15,16a-17). O fruto que haverá de permanecer é, portanto, o amor, pois o amor é divino.

Deus é Espírito (Jo 4,24); o amor é uma realidade espiritual. Se a teologia deve e quer falar de Deus, segue-se que ela deverá ser alimentada pelo amor. Daí a necessidade de se resgatar a espiritualidade na teologia. Sem espiritualidade, a teologia fica sem dinamismo, sem vida; facilmente se converte em moralismo, dogmatismo e fundamentalismo. Sem o Espírito não há comunhão dos santos, nem esperança de ressurreição e vida eterna. O amor é fundamento da esperança. Só se pode esperar por alguém que sabemos que nos ama.

Não menos importante é a recuperação da beleza e do discurso poético que melhor a traduz. Ao se perder a beleza, instaura-se o desencantamento pelo mundo e pela vida e, sobretudo, pelo divino. Deus nos atrai pela beleza, que é seu reflexo no mundo.

Sem a beleza, a contemplação cede lugar ao cientificismo objetivista. Busca-se provar a existência de Deus, buscando-se assim encontrar uma verdade sem bondade e sem beleza. “Provai e vede como o Senhor é bom”, diz o salmo 34,8. Contudo, esse provar de que fala o salmista não é um estudo de laboratório, mas um vivenciar existencial.

Se a religião é um alimento para a vida, tal alimento não pode se reduzir às formulações dogmáticas e doutrinais das mesmas, mas precisa ser algo/algum que tenha vida em si mesmo. É isso que Jesus Cristo diz no famoso discurso do pão da vida no capítulo 6 do Evangelho de João: Se não comerdes desse alimento, do pão da vida que sou Eu, não tereis vida em vós mesmos (cf. Jo 6,53).

Mística e profecia revelam o caráter dialógico da relação com Deus. O *logos* da teo-*logia* não é primeiramente o humano, mas o *logos* divino por quem tudo foi criado e tudo subsiste. Se Deus não nos falar de si, a nossa teologia não tem o que falar de Deus.

A mística nos possibilita experimentar o mistério na sua insondável riqueza, na sua indisponibilidade e, por isso, na sua liberdade, sem separá-lo da vida e do todo da realidade.

A ação profética, por sua vez, deve proclamar a salutar irredutibilidade do mistério, a impossibilidade de reduzi-lo a objeto, o que equivaleria à idolatria, ao esvair-se do Espírito. “Não me retenhas”, não me domines, não me possua, encontra eco no mandamento que conclama a promoção da vida, o do não matar. O amor só existe na liberdade, entre livres, entre viventes.

Uma teologia mística sem profecia recai facilmente no intimismo subjetivo e se torna “coisa” de especialistas. Uma teologia profética sem mística recai, por sua vez, num moralismo religioso-sociológico com tendências revolucionárias, mas pouco sensível à liberdade do Espírito que sopra onde quer.

Desde aí se podem entrever alguns desdobramentos prático-pastorais desta pesquisa. A primeira constatação é a de que não se deve separar o teológico do pastoral. Isso porque não se deve separar a vida concreta, o trabalho, o compromisso social do pensamento.

Nesse sentido, tenho percebido mais claramente nos últimos anos a relação entre o presente tema de pesquisa e o meu trabalho pastoral concreto como professor e capelão no Colégio Batista Mineiro de Betim. Várias das questões aqui abordadas nasceram do contexto pastoral. Algumas suscitadas por mim na relação com os outros (estudantes), outras suscitadas em mim por eles desde seus respectivos contextos sociais e religiosos. A conversação se estabelece quando o diálogo é tomado como valor em si mesmo e a alteridade é respeitada.

Para o público Igreja o discurso do teólogo tem como pressuposto que os ouvintes (ou grande parte deles) compartilham da fé e dos dogmas. Essa foi a minha experiência pautada em doze anos como Pastor de confissão Batista.

Para os públicos Academia e Sociedade, os pressupostos são outros, pois as pessoas possuem uma pluralidade de ideias, de crenças e de perspectivas que devem ser levadas em consideração, respeitadas.

Dessa forma, falar de Deus para estudantes, desde as crianças até os pré-universitários, incluindo toda a comunidade escolar, é uma tarefa exigente, mas ao mesmo tempo gratificante. A mensagem é a mesma daquela que se fala na Igreja, entretanto a situação e o público é que são distintos.

A experiência pastoral e docente vivenciadas por mim ao longo desses anos tem apurado a sensibilidade e me levado à percepção da necessidade que o teólogo tem de ocupar posições estratégicas na sociedade plural para que o falar de Deus, que é sua missão principal, não fique restrito ao grupo eclesial e a estudantes de teologia.

Algumas perspectivas se abrem ao fazer teológico atual como interpelações. Uma primeira é da necessidade de propostas teológicas menos teóricas, menos monoculturais, monorreligiosas, e mais experiências, prático-vivenciais, correlacionais, que suscitem novas práticas e novas relações, e não somente novas teorias. Nesse sentido, aguardamos a publicação da prometida obra de Tracy *This side of God*.

Os aportes de Weil a esse respeito estão longe de serem esgotados. Estamos cientes de que o caráter místico-profético manifestado em sua vida e em seu pensamento tão intensa e inseparavelmente há de inspirar novas abordagens e a ajudar a construir pontes entre os saberes das civilizações e sociedade humanas. Maiores aproximações podem ser feitas, por exemplo, entre Weil e a teologia protestante, como é o caso do livro de Vivienne Blackburn, *Dietrich Bonhoeffer and Simone Weil: a study in Christian responsiveness*.

No campo inter-religioso seria um aporte muito significativo para a atualidade estabelecer uma conversação entre Weil e Panikkar, na qual dialogariam, por exemplo, as leituras sobrepostas de Weil com os equivalentes homeomórficos de Panikkar, o Cristo “grego” percebido em *Electra* com *El Cristo desconocido del hinduismo*⁹¹.

Uma segunda interpelação ocorre no sentido de se manter a conversação em aberto, buscando-se novas interpretações aos temas de conversa. Nesse sentido, há muito que aprofundarmos a nossa compreensão trinitária de Deus, que não é simples doutrina, nem exclusividade, nem propriedade do cristianismo.

As *sementes do Verbo* espalhadas pelas culturas encontram no único Verbo divino sua unidade na diferença. É nesse sentido que Panikkar propôs uma cristofanía em vez de cristologia, e uma teofísica em vez de uma teologia (convencional), uma ecosofia em vez de uma ecologia (convencional).

O Concílio Vaticano II, com as declarações *Nostra Aetate* e *Dignitatis Humanae*, iluminadas pela Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina *Dei Verbum*, representou os tímidos primeiros impulsos e apelos a superarmos o mero inclusivismo religioso, buscando o diálogo para além do monólogo cristão.

⁹¹ PANIKKAR, R. *El Cristo desconocido del hinduismo*. Madri: Marova, 1971.

Se o falar de Deus encontra lugar no diálogo, tal diálogo deve ser dialógico (para usar uma expressão de Panikkar), um caminho de duas vias, em que a relação e a alteridade é respeitada, e onde ambos os dialogantes são chamados a aprender um com o outro. O diálogo tem um componente teológico em si. A Palavra está no princípio, está com Deus e é Deus (cf. Jo 1,1).

Uma teologia das religiões deve levar em conta que não existe somente o *logos*, enquanto o saber e a ciência ocidental. O diálogo se dá na pluralidade dos *logos* (*logoi*) e que sempre será *uma* teologia das religiões, não *a* teologia das religiões, pois estas não se deixam reduzir a um denominador comum. É preciso ter em conta não somente o que há de análogo, mas também o que há de contraditório, de irreconciliável. Também Deus, no seu mistério, fala *sub contrariis*.

Uma terceira interpelação à teologia diz respeito à graça de Deus no sentido de *viver em Deus*, e desde aí, a gratuidade do compromisso para com Deus, o mundo e os outros. A cruz manifesta a graça, o dar-se, o doar-se de Deus, e aponta o caminho para o ser humano ter a vida em Deus: doar-se. Com efeito, o doar-se é manifestação do amor. Ninguém tem maior amor do que aquele que se doa (dá a vida) pelos amigos (cf. Jo 15,13).

Uma teologia místico-profética não pode ignorar a *kenosis*. Se em contexto pós-moderno podemos falar de Deus como amor gracioso, é preciso, no entanto, que o amor seja libertado de seus esteriótipos eróticos, sensuais e cosméticos. Deus não é *eros*. E entre *philia* e *ágape* há um processo a ser feito: sair do círculo da reciprocidade dos semelhantes, dos amigos, para acolher nessa relação aberta o outro, o diferente, e para ser acolhido pelo outro, pelo diferente. Ou seja, um grupo de amigos incapazes de fazer novos amigos, tende a morrer asfixiado na sua clausura exclusivista.

Por outro lado, o grupo que só inclui entre os seus aqueles que se parecem ou são tornados parecidos com eles, não saem de um inclusivismo mais ou menos tolerante. A interpelação aqui é aquela do pluralismo. Todos estão em relação, em harmonia com todos, sem precisarem “engolir” um ao outro em nome de Deus, antes ao contrário, manter a relação e manter-se em relação é o único caminho para a paz entre as religiões.

Nessas considerações finais, deixamos o poema *Love* como um convite que nos leva a assentar-se com o Amor, que é Deus, a banquetear-se com ele, e somente depois disso, continuar o falar de Deus.

LOVE

*O Amor me acolheu, mas minha alma retrocedeu,
culpada de pó e de pecado.
Mas, clarividente, o Amor, vendo-me hesitar
desde meu primeiro passo,
Aproximou-se de mim, com doçura, perguntando-me
Se alguma coisa me faltava.*

*“Um convidado”-respondi- “digno de estar aqui”.
O Amor disse: “Tu serás o convidado”.
“Eu? mau, ingrato? Ah! Meu amado,
não posso olhar para ti”.
O Amor me tomou pela mão e, sorrindo, respondeu:
“Quem fez esses olhos, senão eu? ”.*

*“É verdade, Senhor, mas eu os manchei; que a minha
vergonha vá para onde merece”.
“E não sabes”, disse o Amor, “quem foi que assumiu a culpa? ”.
“Meu amado, agora servirei”.
“É necessário que te sentes”, disse o Amor, “e saboreies minha
comida”.
Então sentei-me e comi.*

(LOVE, George Herbert)

REFERÊNCIAS

ALTMANN Walter *Chave multilíngue das obras de Lutero: Alemão, latim, inglês, espanhol, português*. 4.ed. São Leopoldo, 2014.

ARINZE, Francis; ZAGO, Marcello P. A igreja e as outras religiões. Diálogo e missão. Secretariado para os não-cristãos. Solenidade de Pentecostes, 10 de junho de 1984. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html>. Acessado em março de 2019.

BARTHES, Roland. O óbvio e o obtuso, p. 64-68. Disponível em <http://www.lizen.com.br/wp-content/uploads/2016/03/BARTHESRoland_OÓbvioEOObtuso_OTeatroGrego_baixa.pdf>. Acessado em Julho de 2018.

BÍBLIA Tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BINGEMER, Maria Clara (Org.) *Mounier, Weil e Silone - testemunhos do século XX*. Rio de Janeiro, Uapê/Ed. PUC-Rio, 2007.

_____. (Org.) *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio/Paulinas, 2009.

_____. Passion pour Dieu et pour le monde: François d'Assise et Jean de la Croix In: *L'Herme Simone Weil*. Paris: Éditions de L'Herne, 2014, p. 335-340.

_____. *Simone Weil - a força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro, Rocco, 2007.

_____. ; PUENTE, F. R. (Orgs.) *Simone Weil e a filosofia*, Rio de Janeiro. PUC/Rio-Loyola, 2011.

BONING Claudio. “O mundo está cheio de Deus!”: A mística na teologia de Martinho Lutero. Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação em teologia. São Leopoldo: EST, 2013. Dissertação de mestrado. Disponível em <<http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/406>>. Acessado em dez. 2017.

BOSI, Ecléa. *Simone Weil*. São Paulo, Brasiliense, Col. Encanto Radical, 1983.

CHENAVIER, Robert. Los caminos de la recepción de la obra de Simone Weil. Algunos hitos. *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n.º 5, Octubre 2016, p. 19- 21.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida nova, 2000. v. 1.

COLLINS, J.; ALTNER, G.; GILKEY, L. Teologia e cosmologia. *Concilium*, n. 185. Petrópolis: Vozes, 1985/6

DE MORI, Geraldo Luiz. A teologia em situação de pós-modernidade. *Cadernos de teologia pública*, ano 2, n.11. Universidade Vale dos Sinos: São Leopoldo, 2005.

DECLARAÇÃO Dignitatis Humanae: sobre a liberdade religiosa. 7 de Dezembro de 1965. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. Acessado em março de 2019.

DECLARAÇÃO Nostra Aetate. Roma, 28 de Outubro de 1965. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html>. Acessado em março de 2019.

DUQUE, João Manoel. *Para dialogar com a pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1908.

_____. *O sagrado e profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, [s/d].

ELIOT, T.S. Préface à la traduction de L'Enracinement. In: *L'Herne Simone Weil*. Paris: L'Herne, 2014.

ÉSQUILO. *Oréstia. Agamêmnon, Coéforas, Eumênia*. 6. ed. São Paulo: Zahar, 1991. Tragédia Grega v. II.

_____. *Prometeu acorrentado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. Kindle edition.

EURÍPEDES. *Medeia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

FERREIRA, M. L. R. *Simone Weil, marginalidade e alternativa*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

GABELIERRI, E. Simone Weil: uma filósofa da mediação e do dom. In: BINGEMER, Maria Clara L. *Simone Weil - Ação e contemplação*. São Paulo: EDUSC, 2005, p. 187-214.

_____. Enraizamento e encarnação: dimensões do diálogo intercultural e inter-religioso em Simone Weil. In: BINGEMER, Maria Clara L. *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

_____. *Être et don: Simone Weil et la philosophie*. Paris: Peeters Louvain, 2003.

GIBSON, David. God-obsessed Published on Commonweal Magazine. Janeiro de 2010, p. 10-17 (<https://www.commonwealmagazine.org>). Disponível em <https://www.commonwealmagazine.org/print/31308>. Acessado em Outubro de 2017.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick. *Léxico do N.T. Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

HERRERA RODRÍGUEZ, Luis Augusto Herrera. Interpretar es conversar: uma hermenéutica teológica para el diálogo intercultural y el diálogo interreligioso a partir de David Tracy. Disponível em http://faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo_dissertacao&tela=163&vw=73&sub=Teses&subtela=165. Acessado em Nov. 2014.

HOLLAND Scott. This side of God: a conversation with David Tracy. Cross Currents, Spring 2002, Vol. 52, n. 1. Disponível em <http://www.crosscurrents.org/Tracyspring2002.htm>. Acessado em outubro de 2017.

_____. This Side of God; A conversation with David Tracy. The Christian Century, Cross Currents, spring 2002, vl. 52, n.1. Disponível em <<http://www.crosscurrents.org/spring2002.htm>>. Acessado em 28 de setembro de 2010.

_____. *How do stories save us? An essay on the question with the theological hermeneutics of David Tracy in view*. Leuven, Belgium: Peeters, 2006.

JEANROND, Werner G; RIKE, Jennifer. *Radical Pluralism & Truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.

KENNEDY, A dissenting voice: catholic theologian David Tracy. New York Times magazine. November 9, 1986. Disponível em <<http://www.nytimes.com/1986/11/09/magazine/a-dissenting-voice-catholic-theologian-david-tracy.html?pagewanted=all>>. Acessado em Outubro de 2017.

KIM, Younhee. David Tracy's Postmodern Reflection on God Towards God's Incomprehensible and Hildden Infinity. Louvain Studies, v.30, m. 07, 2005. p. 159-179.

L'Herne Simone Weil. Paris: Éditions de L'Herne, 2014.

LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIRE, Peter; BAUER, Johannes et al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006.

LÉVINAS, Simone Weil contre la Bible. In: _____. *Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme*. France: Albin Michael, 1963.

LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*. University of Toronto Press, 1990.

LOPES, Tiago de Freitas. A sociedade como locus teológico: uma aproximação ao pensamento de David Tracy na primeira parte de sua obra: A imaginação analógica. In: 24º Congresso Internacional da SOTER 2011, Belo Horizonte. São Paulo: Paulinas 2011. p. 751-760.

_____. Aproximações atuais sobre a compreensão de teologia pública. Davar Polissêmica, v. 6, p. 1-23, 2013

_____. Perspectivas hermenêuticas de uma teologia pública a partir dos clássicos religiosos cristãos uma leitura da obra A Imaginação Analógica de David Tracy. Belo Horizonte. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. 2013.

LOREDO, Carlos Roberto. *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.faculdadejesuita.edu.br/documents/111213-WNJlJlzPuYcb.pdf>>. Acessado em julho de 2018, p. 18.

LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas: interpretação Bíblica: princípios.* São leopolodo: Sinodal, 2003. v. 8.

LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna.* 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009,

MALCOLM, Lois An Interview with David Tracy. *The Christian Century*, February 13-20, 2002, p. 24-30. Disponível em <<https://www.religion-online.org/article/an-interview-with-david-tracy>>. Acessado em novembro de 2017.

MARIZ, Débora. *O Corpo e o trabalho na obra de Simone Weil.* Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Pós-Graduação em Filosofia. Tese. Belo Horizonte: UFMG, 2016.

MENDOZA-ÁLVAREZ, *O Deus escondido da pós-modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica: ensaio de teologia fundamental pós-moderna.* São Paulo: É Realizações, 2011.

METZ, J. B. *Mística de olhos abertos.* São Paulo: Paulus, 2013.

MIGNE, J.-P. (Org.). *Patrologiae cursus completus. Séries Latina.* Paris: Garnier Fratres, 1902, v.180.

MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia.* Petrópolis: Vozes, 2000.

MONDIN, Battista. *As teologias de nosso tempo.* São Paulo: Paulinas, 1979.

MORAIS, Emília Maria M. A via da mediação: elo entre o humano e o divino. IN: BINGEMER, Maria Clara L. *Simone Weil e o encontro entre as culturas.* São Paulo: Paulinas, 2009, p. 93 ss.

MORAIS, Emilia Maria Mendonça. A vida da mediação: elo entre o humano e o divino. In: BINGEMER, Maria Clara L. *Simone Weil - Ação e contemplação.* São Paulo: EDUSC, 2005, p. 93-126.

NAUD, Andre. *Les dogmes et le respect de l'intelligence: plaidoyer inspire par Simone Weil.* Canada: Fides, 2002.

NAVA, Alexander. *The mystical and prophetic thought of Simone Weil and Gustavo Gutierrez: reflections on the mystery and hiddenness of God.* New York: State University of New New York Press, 2001.

NICOLA, G. P. ; DANESE, A. *Abismos e ápices - percursos espirituais e místicos de Simone Weil.* São Paulo, Loyola, 2003.

_____. ; BINGEMER, M. C. L. (Orgs.) *Simone Weil - ação e contemplação*. São Paulo, EDUSC, 2005.

NYSSE, Grégoire. *Contre Eunome I: 147-691*. Paris: Cerf, 2010, (Sources chrétiennes, 524)

_____. *Contre Eunome II*. Paris: Cerf, 2013 (Sources chrétiennes, 551).

_____. *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*. Paris: Cerf, 1955. (Sources Chrétiennes, 1).

_____. *Réfutation de la profession de foi d'Eunome*. Paris: Cerf, (Sources Chrétiennes, 584);

_____. *Semillas de contemplación: Homilías sobre el cantar de los cantares; Vida de Moisés: historia y contemplación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001 xlii, (Clásicos de espiritualidad, 17).

OKEY Stephen. The Plural and Ambiguous Self: The Theological Anthropology of David Tracy. Boston College Electronic Thesis, 2013, p. 49. Disponível em <<http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:104392>>. Acessado em dezembro de 2018.

_____. *A Theology of Conversation: An Introduction to David Tracy*. Foreword by David Tracy. LITURGICAL PRESS ACADEMIC: Collegeville, Minnesota, 2018.

PAMPALONI, Massimo. A imersão infinita: para uma introdução a Gregório de Nissa. *Cadernos Patrísticos*, v. 5, n.9. Florianópolis: ITESC, maio de 2010, p.78.

PANIKKAR, R. *El Cristo desconocido del hinduismo*. Madri: Marova, 1971.

PAPA BENTO XVI, AUDIÊNCIA GERAL, Quarta-feira, 2 de Dezembro de 2009. Guilherme de Saint-Thierry.

PÉTREMENT, Simone. *Vida de Simone Weil*. Madrid: Trota, 1997.

PLANT, Stephen. *The SPCK: Introduction to Simone Weil*. London: SPCK publishing, 2007. Kindle edition.

PLATÃO, *Timeu-Crítias: Colecção autores gregos e latinos*. Centro de estudos clássicos e humanísticos: Coimbra, 2011.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia Mística*. Porto: Universidade Católica Portuguesa: 1996. Mediaevalia Textos e estudos, v. 10.

PSEUDO-DIONISIO, O Areopagita. *Obra completa*. São Paulo: Paulus, 2004.

PUENTE, Fernando Rey. *Exercícios de Atenção: Simone Weil leitora dos gregos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. Metaxu: a união de planos diferentes da realidade. Entrevista concedida a Revista IHU on line. Disponível em <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2905-fernando-rey-puente>>. Acessado em dezembro de 2018.

_____. O Platonismo de Simone Weil. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Agosto de 2016 à Janeiro de 2017. Disciplina do Programa de Pós-graduação em Filosofia.

RAHNER Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Diccionário teológico*. Barcelona: Editorial Herder, 1966.

RIBARIC, Sérgio Alejandro. O silêncio de Deus segundo Hans Urs von Balthasar. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011, p. 31-32. Disponível em <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/18286/1/Sergio%20Alejandro%20Ribaric.pdf>>. Acessado em setembro de 2018.

RICOEUR, Paul. A função hermenêutica do distanciamento. In: _____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977. p. 43-60.

RIVAS, Eugênio; SUREKI, Luiz Carlos. Modernidade inviável...? A pertinência teológica das “modernidades alternativas”: lendo Charles Taylor. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 3, p. 527-544, Set./Dez. 2017.

SAINT-THIERRY, Guillaume de. *Le miroir de la foi*. Paris: Cerf, 1982. (SC, 301).

_____. *Expose sur le Cantique des Cantiques*. Paris: Cerf, 1962. (SC, 82).

_____. *Lettre aux frères du mont-Dieu: (lettre d'or)*. Paris: Cerf, 975. (SC, 223).

SANKS, Howland T. David Tracy's Theological Project: An overview and some implications. *Theological Studies*, n. 54, 1993.

SCHWIKART, Georg. *Dicionário ilustrado das religiões*. São Paulo: Santuário, 2001.

SESBOÜÉ; LADARIA; GROSSI et al. *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 59. Tomo 2

SÓFOCLES. *Electra*. [s/l]: LL Library, 2013. p. 23. Kindle edition.

_____. *A trilogia tebana: Édipo-Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 7-8.

TAYLOR Mark Kline, MCFAGUE Sallie, STOUT Jeffrey, D. WELCH Sharon and TRACY David. REVIEW SYMPOSIUM. Plurality and Ambiguity. *Hermeneutics, Religion, Hope*. New York, Harper & Row, 1987. 148. *Theology Today*, Princeton Theological Seminary, 1988 , n. 44, p. 496-519

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

TRACY, David. A dimensão religiosa da ciência. *Concilium*, n.81, 1973/1. Rio de Janeiro: Vozes, 1973, p. 111-118.

_____. A identidade católica em meio aos diálogos ecumênicos. *Concilium*, 255, 1994/5. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 130-140.

_____. A imaginação analógica Cristã: Entrevista com David Tracy. *IHU On line*. Ano 6, n. 179, 8 de maio de 2006. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 44-45.

_____. A imaginação analógica da teologia cristã: entrevista com David Tracy. In: NEUTZLING, Inácio (ed.). *Cadernos IHU em formação*. Ano 2, n. 8, 2006. São Leopoldo: UNISINOS, 2006, p. 90.

_____. A imaginação analógica: A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006. Coleção Theologia pública 7.

_____. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. Revista *Perspectiva Teológica*, ano 44, n. 12, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Jan/Abr. 2012, p. 29-51.

_____. A volta de Deus na teologia contemporânea. *Concilium*, 256, 1994/6. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 49-61.

_____. *Blessed Rage for Order. The new pluralism in theology*. 4. Ed. San Francisco: Harper & Row, 1998.

_____. Dar nome ao presente. *Concilium*, 227, 1990/1. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.p. 66-87.

_____. Defending the public character of theology. Disponível em www.christiancentury.org. Acesso em junho de 2012.

_____. Dialogue with the Order: The Inter-Religious dialogue. Based of the Dondayne Lectures, University of Leuven. Leuven, MI: Peeters Press, 1990.

_____. ; LASH, Nicolas. Editorial: reflexões teológicas conclusivas. In: COLLINS, J.; ALTNER, G.; GILKEY, L. Teologia e cosmologia. *Concilium*, n. 185. Petrópolis: Vozes, 1985/6

_____. Êxodo: reflexão teológica. *Concilium*, 209, 1987/1. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 125-132.

_____. Forma e fragmento: a recuperação do Deus escondido e incompreensível. In: GIBELLINI, Rosino (ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. São Paulo: Santuário, 2005, p. 227-278.

_____. God as Infinite: Ethical Implications. Chicago *Conference on God and Ethics*. Chicago, Abril de 2014.

_____. God, dialogue and solidarity. *The Christian Century*. October 10, 1990, pp. 901-904. Disponível em < <https://www.religion-online.org/article/god-dialogue-and-solidarity-a-theologians-refrain/>>. Acessado em outubro de 2016.

_____. Igreja mundial e catecismo mundial: o problema do eurocentrismo. *Concilium*, 224, 1989/4. Petrópolis: Vozes, 1989, p.30-39.

_____. L'herméneutique de la désignation de Dieu: Hommage a Claude Gefré. In: JOSSUA, Jean-Pierre; SÉD, Nicolas-Jean. *Interpréter: Mélanges offerts à Claude Geffré*. Les Éditions Du Cerf: Paris, 1992. p. 49-67.

_____. Literary Theory and Return of the Forms for Naming and Thinking God in Theology, 1994. Copyright of Journal of Religion is the property of University of Chicago Press.

_____. Martin Luther's Deus Theologicus. In: MAŁYSZ, Piotr J; NELSON Derek R. (ed.). *Luther refracted: The reformer's ecumenical legacy*. Minneapolis: Fortress 2015, p. 105-140.

_____. O desafio do pensamento feminista para a teologia fundamental. *Concilium*, v.1, 1996, p. 116-118.

_____. O Deus da história e o Deus da psicologia. *Concilium*, n. 249, v.5. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

_____. *On Naming the present: God, hermeneutics, and church*. New York: SCM Press, 1994.

_____. Ortodoxia Cristã hoje: uma hermenêutica ortodoxa. *Concilium*, 335, ano 2014/2. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. Para além do fundamentalismo e do relativismo: a hermenêutica e o novo ecumenismo. *Concilium*, 240, 1992/2. Petrópolis: vozes, 1992, p. 114-123.

_____. *Pluralidad y Ambiguedad: Hermenêutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.

_____. Rethinking God's reality in post-modern theologies. Cross Currents. Spring-Summer, 2000. Disponível em < <http://www.freepatentsonline.com/article/Cross-Currents/63300926.html>>. Acessado em Dezembro de 2018.

_____. Salvando o Mal: Salvação e mal hoje. *Concilium*, 274, 1998/1. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 129-141.

_____. Simone Weil et l'impossible. Une pensée radicale de la religion et de culture. In: LUSSY, Florence (dir.). *Simone Weil: Sagesse et grâce violente*. Montrouge: Bayard, 2009. p. 273-294.

_____. Simone Weil: Le masque et la personne. In: *L'Herne Simone Weil*. Éditions de L'Herne: Paris, v1. 105, 2014, p. 301-306.

_____. COBB, John B. *Talking About God: Doing Theology in the context of modern pluralism*. New York: The Seabury Press, 1983.

_____. *The achievement of Bernard Lonergan*. New York: Herder & Herder, 1970.

_____. *The Analogical Imagination. Christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad 1991.

_____. The hidden God. The divine other of liberation. *Cross Currents*, Spring 1996, vol 46, issue 1.

_____. The uneasy alliance reconceived: catholic theological method, modernity, and postmodernity, *Theological Studies*, n. 50, 1989, p. 548-570.

_____. Theology and the Many Faces of Postmodernity. *Theology Today*. Princeton Theological Seminary, v. 51, n. 1, p. 104-114, abril de 1994. Disponível em <<http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/004057369405100109>>. Acessado em novembro de 2017.

_____. Theology as Public Discourse. *The Christian Century*, March 19, 1975, p. 280-284. Disponível em <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1889>>. Acessado em 28 de setembro de 2010.

_____. Traditions of Spiritual Practice and the practice of theology. Disponível em <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/004057369805500208?journalCode=ttja>>. Acessado em maio de 2019.

_____. Trinitarian Theology and Spirituality: Retrieving William of St. Thierry for Contemporary Theology. In: WOZNIAK Robert J.; MASPERO Giulio. (ed.). *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*. T & T Clark: New York, 2012, p. 387-422

TRACY, David. Is There Hope for the Public Realm? Conversation as Interpretation. *Social Research*, v1. 65, n.. 3 (Fall 1998), p. 597-609.

VAZ, Henrique C. de Lima. Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental. *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 59. FAJE: Belo Horizonte, 1992, p. 530.

WEIL, Simone. *A condição operária e outros escritos sobre a opressão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

_____. *A fonte grega*, Lisboa, Ed. Cotovia, 2006.

_____. *A gravidade e a graça*, São Paulo, ECE, 1986; nova tradução: São Paulo, Martins Fontes, 1993.

_____. A propósito do Padre Nossa. In: _____. *Espera de Deus*. São Paulo: ECE, p. 211 ss.

- _____. *Attente de Dieu: Lettres écrites du 19 janvier au 26 mai 1942*. Paris: Éditions Fayard, 1966
- _____. *Aulas de Filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991.
- _____. Autobiografia espiritual. IN: _____. *Espera de Deus*. São Paulo: ECCE, 1987, p. 39-64.
- _____. *Carta a um religioso*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. *Escritos esenciales*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- _____. *Espera de Deus*, São Paulo, ECE, 1987. Ed. Portuguesa: Lisboa, Assírio & Alvim, 2005.
- _____. Essai sur la notion de lecture. In: _____. *Oeuvres Complètes IV, 1. Écrits de Marseille: Philosophie, Science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*. Paris: Gallimard, 2008, p. 73-79.
- _____. *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris: Fayard, 1985.
- _____. *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris: Gallimard, 1949.
- _____. *La pesanteur et la grâce*, (éd. par Gustave Thibon). Paris: Librairie Plon, 1947, et 1988.
- _____. *La source grecque*. Paris: Gallimard, 1966
- _____. *Lettre à un religieuse*. Paris: Gallimard, 1951
- _____. *O Enraizamento*, São Paulo, EDUSC, 2001.
- _____. *Oeuvres Complètes IV, 1. Écrits de Marseille: Philosophie, Science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*. Paris: Gallimard, 2008
- _____. Oeuvres Complètes IV, 2. Écrits de Marseille: Grèce, Inde, Occitanie (1941-1942). Paris: Gallimard, 2009.
- _____. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1999.
- _____. *Pensamentos desordenados acerca do amor de Deus*. São Paulo, ECE, 1991.
- _____. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social*. Rio de Janeiro, Ed. Achiamé, 2008.
- VETÖ, Miklos. *La metaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: L'Harmattan, 1997.

VILELA-PETIT, Maria. Simone Weil et les tragiques grecs. In *L'Herne Simone Weil*. Paris: L'Herne, 2014, p. 216.

VOGEL, C. La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne. Zurich Open Repository and Archive. University of Zurich. Disponível em <https://docs.wixstatic.com/ugd/41062f_2e2a4004203e437c94c4e14f6f83068e.pdf>. Acessado em maio de 2018.