

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Karen Aquino Rangel da Costa

A força da fraqueza: sofrimento e despojamento nas trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen

Juiz de Fora

2023

Karen Aquino Rangel da Costa

A força da fraqueza: sofrimento e despojamento nas trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião. Área de Concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo.

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Juiz de Fora

2023

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Costa, Karen Aquino Rangel da.

A força da fraqueza : sofrimento e despojamento nas trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen / Karen Aquino Rangel da Costa. -- 2023.

265 p.

Orientador: Volney José Berkenbrock

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2023.

1. Simone Weil. 2. Henri Nouwen. 3. Trajetória espiritual. 4. Sofrimento. 5. Despojamento. I. Berkenbrock, Volney José, orient. II. Título.

Karen Aquino Rangel da Costa

A força da fraqueza: sofrimento e despojamento nas trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião. Área de Concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo.

Aprovada em 30 de agosto de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock (orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dra. Andréia Cristina Serrato
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof.^a Dra. Lúcia Pedrosa de Pádua
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Para minha mãe Marilda e meu filho Levi.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida e pelas forças renovadas a cada manhã.

Ao meu esposo Arthur, pelo amor, cuidado e apoio durante esses longos anos de estudo. Caminhar e compartilhar a vida com você é uma alegria e um privilégio.

Aos meus pais, por me ensinarem a viver com gratidão e coragem diante dos desafios da vida e, em especial, pelo tempo, energia e recursos dedicados ao cuidado do Levi, para que eu pudesse finalizar a tese. Sem vocês a elaboração deste trabalho não seria possível.

Aos amigos queridos, especialmente aqueles que encontrei na ABUB, no PGM e no PPCIR, pelas conversas significativas, por me animarem no processo de escrita e por tornarem meus dias mais leves diante das dificuldades que encontrei na jornada acadêmica.

Ao orientador Prof. Dr. Volney Berkenbrock, pelas orientações precisas e oportunas ao longo dos últimos oito anos, pela hospitalidade e acolhimento, e por ser um exemplo para mim em muitos aspectos.

Ao Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, pela oportunidade de aprendizado e crescimento profissional.

Aos professores Dr. Edson Fernando, Dr. Faustino Teixeira, Dra. Andréia Serrato e Dra. Lúcia Pedrosa, que prontamente aceitaram compor a Banca Examinadora e, cujas leituras e contribuições qualificadas enriqueceram minha compreensão do tema estudado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa que permitiu a realização desta pesquisa.

RESUMO

As trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen demonstram de forma expressiva a força das experiências espiritual e mística em seus percursos biográficos. Sendo essas dimensões significativas para o estudo da religião, esta tese propõe-se a contribuir com as discussões no campo da espiritualidade e da mística, apresentando a partir de pesquisa bibliográfica uma análise das trajetórias espirituais da filósofa francesa e do teólogo holandês. Com base na investigação de seus percursos biográficos, ou seja, na observação de experiências vividas e das reflexões oriundas das mesmas, apresentam-se dois aspectos fundamentais de uma espiritualidade em movimento: o existencial, que diz respeito à busca humana por sentido, e o místico, que envolve a espera por um contato com o transcendente. Como expressão dessa busca e espera, evidenciam-se na narrativa dos autores os encontros consigo mesmo, com o outro e com Deus. A partir da análise dos mesmos, conservadas as diferenças entre os autores, bem como as particularidades do contexto de cada um deles, assume-se que a consciência da miserabilidade humana e a compreensão da fraqueza como força, é o que os aproxima. Partindo dessa premissa, destacam-se dois elementos centrais em suas trajetórias espirituais: o sofrimento e o despojamento. A hipótese que orientou a pesquisa, de que nelas o despojamento surge como resposta ao sofrimento e que, por meio deste, Weil e Nouwen foram conduzidos à experiência de Deus, revelou-se parcialmente verdadeira, tendo em vista que essa afirmação não abarca a complexidade da relação entre sofrimento e despojamento identificada ao longo da investigação. Assim, através dos dados encontrados, delinea-se uma reflexão acerca das trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen, buscando demonstrar a relação de complementaridade entre sofrimento e despojamento, tal como compreendida e vivida por eles no contexto de suas experiências espirituais e místicas. A compaixão, como fruto dessa relação, configura-se como traço distintivo do compromisso mais profundo de suas vidas.

Palavras-chave: Simone Weil. Henri Nouwen. Trajetória espiritual. Sofrimento. Despojamento.

ABSTRACT

Simone Weil and Henri Nouwen's spiritual trajectories demonstrate expressively the strength of spiritual and mystical experiences in their biographical paths. Considering such significant dimensions for Religious Studies, this dissertation aims to contribute to the discussions concerning spirituality and mysticism by presenting an analysis of Weil and Nouwen's spiritual trajectories through a bibliographical research approach. Based on the investigation of the biographical paths, two key aspects of a movement-based spirituality stand out: the existential, which concerns the human search for meaning, and the mystical, which involves a waiting for a contact with the transcendent. As an expression of this search and waiting, the encounters with themselves, the other and God are evidenced in the authors' narrative. From the analysis of these encounters, taking into account the differences of experience and context between them, it is assumed that the awareness of human misery and the understanding of the weakness as a strength, is what brings them together. Grounded in this premise two elements stand out in their spiritual trajectories: suffering and detachment. The hypothesis tested in this research was that detachment arises as a response to suffering in the authors' spiritual trajectories and besides that suffering is a way to God. This affirmation proved to be partially true, given that this statement does not cover the complexity of the relation between suffering and detachment presented as a search result. Thus, this dissertation presents a reflection on the spiritual trajectories of Simone Weil and Henri Nouwen, seeking to demonstrate the complementary relationship between suffering and detachment, as understood and lived by them in the context of their spiritual and mystical experiences. Compassion, as a result of this relationship, is configured as a distinctive feature of the deepest commitment of their lives.

Keywords: Simone Weil. Henri Nouwen. Spiritual Trajectory. Suffering. Detachment.

SUMÁRIO

Introdução	8
1 Simone Weil: uma vida de compaixão	20
1.1. Uma menina incomum: infância e adolescência	21
1.2. Em busca da verdade: formação acadêmica, ensino e compromisso político	26
1.3. Do sonho à realidade: a experiência dura do trabalho e seus desdobramentos	36
1.4. Do exílio à morte: “... A minha solidão agarrava até a morte a dor alheia”	46
2 Henri Nouwen: o curador ferido	54
2.1. Para fora do mundo mágico: os primeiros anos	55
2.2. Novas realidades: anos longos de formação	59
2.3. Entre dois lares: anos de desassossego em busca de uma vocação	69
2.4. Morrer para ser capaz de viver: anos de maturidade	84
3 O trem segue seus trilhos: do percurso biográfico à trajetória espiritual	93
3.1. A construção de uma espiritualidade em movimento	94
3.2. Uma busca incessante e eterna: o aspecto existencial	106
3.3. À espera de Deus: o aspecto místico	122
4 Com as mãos estendidas e o olhar atento: encontros da trajetória espiritual	133
4.1. Da solidão à solitude: o encontro consigo mesmo	135
4.2. Da hostilidade à hospitalidade: o encontro com o outro	150
4.3. Da ilusão à prece: o encontro com Deus	174
5 A força da fraqueza: a relação entre sofrimento e despojamento	192
5.1. Para além da dor: o sofrimento sob o olhar de Simone Weil e Henri Nouwen	193
5.2. “Quando sou fraco, é que sou forte”: o despojamento na trajetória espiritual	218
5.3. A semente e a árvore: uma relação de complementaridade	245
Considerações finais	254
Referências Bibliográficas	258

Introdução

A espiritualidade e a mística se apresentam como temas importantes para a Ciência da Religião, pois contribuem com o aprofundamento das reflexões acerca da busca humana por um sentido que transcende a própria existência. A tese apresentada neste trabalho tangencia esses temas, porém, não pretende ser um tratado sobre os mesmos, senão uma contribuição para as discussões já existentes nesse amplo e multifacetado campo de pesquisa. A singularidade do trabalho reside tanto na forma como a leitura de tais temas é proposta, quanto na tese que pretendemos defender, e não no debate dos temas em si. Nesse sentido, nos propomos a analisar a espiritualidade e a mística através da contribuição de dois autores distintos entre si, mas próximos pela consciência da miserabilidade humana que os une: Simone Weil e Henri Nouwen. Trata-se de uma investigação que aborda intrinsecamente vida e obra, considerando-as como elementos indissociáveis para uma leitura apropriada dos autores escolhidos.

Bastante conhecida na França, a vida e obra de Simone Weil têm sido descoberta por leitores brasileiros através do interesse crescente em sua biografia e filosofia no âmbito acadêmico. É possível elencar grupos de estudo, publicações acadêmicas e algumas dissertações e teses que abordam diferentes aspectos de seu pensamento. O que parecia estar restrito ao ambiente acadêmico em um primeiro momento, pode ter uma nova configuração, uma vez que suas principais obras têm sido traduzidas e publicadas em nosso país nos últimos anos.¹ Com isso, podemos vislumbrar um crescimento do interesse sobre sua vida e obra por diferentes públicos no Brasil.

Por outro lado, a vida e obra de Henri Nouwen, embora bastante conhecida e estudada com ênfase no campo da Teologia nos Estados Unidos e no Canadá, não têm como público principal o leitor acadêmico no Brasil, certamente pela natureza de seus escritos, que não são propriamente acadêmicos. No entanto, após sua morte, suas obras conquistaram e continuam conquistando espaço no interior das tradições católica e protestante em nosso país.² As reflexões do autor acerca da vida espiritual, ancoradas em muitos outros pensadores da espiritualidade cristã, popularizaram-se e têm sido compartilhadas por líderes cristãos que buscam práticas ministeriais com um viés pastoral e formas de compreender e lidar com o sofrimento.

¹ Nos últimos sete anos a editora Vozes publicou as seguintes obras: *Carta a um religioso* (2016); *Espera de Deus* (2019); *Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus* (2020); *O enraizamento* (2023).

² Grande parte das obras de Henri Nouwen já foi traduzida para o Português e segue sendo publicada por editoras católicas e protestantes. Nos últimos quatro anos, cinco delas foram publicadas pela editora Vozes: *O curador ferido* (2020a); *Transforma meu pranto em dança* (2020b); *A voz interior do amor* (2021a); *Compaixão* (2021b); *Comunidade* (2023). A editora Vida publicou a obra *Uma espiritualidade do viver* (2021c) e a editora Atos, *O perfil do líder cristão no século XXI* (2018).

Simone Weil nasceu na França em 1909, poucos anos antes da Primeira Guerra Mundial e morreu na Inglaterra em 1943, ainda jovem e sem ver o fim da Segunda Guerra Mundial. Seus escritos revelam seu comprometimento social, sobretudo em defesa dos operários e pobres do seu tempo, bem como sua empatia em relação às vítimas da guerra. Em um contexto diferente, Henri Nouwen nasceu na Holanda em 1932 e morreu no mesmo país em 1996. Vivenciou a Segunda Guerra Mundial em sua infância, e diferentemente de Simone Weil, presenciou o término dela em sua adolescência. No entanto, na vida adulta encarou os desdobramentos daquele período catastrófico da história, como a Guerra Fria, a corrida armamentista, a Guerra do Vietnã, entre outros acontecimentos, que o sensibilizaram e se tornaram motivos para que o sofrimento humano fosse um tema sempre presente em sua vida. Suas reflexões constroem a imagem de um *curador ferido*, um sofredor que é capaz de curar, um sacerdote que reconhece os sofrimentos do seu tempo e em seu coração faz desse reconhecimento o ponto de partida de seu serviço. Em sua compreensão, as lutas e as dores humanas podem estabelecer conexões entre os seres humanos ao incluir todos em uma batalha comum.

Situados nesses contextos, ambos testemunharam um período turbulento da história. Se considerarmos a data de nascimento de Simone Weil e a data em que morre Henri Nouwen, 1909 e 1996, respectivamente, temos coberto quase cem anos do século XX – período marcado pelo processo de secularização, pela canonização do progresso e pelo refinamento da violência, como explica Maria Clara Bingemer (2007):

No século XX, chegou ao auge o processo de secularização, com todos os seus elementos de autonomia do pensamento, de recusa da tutela da religião, do ateísmo e agnosticismo. Por outro lado, foram cem anos em que o mundo viveu a ascensão e queda de utopismos totalitários, ideologias materialistas e a canonização do progresso como meta maior do ser humano. Ao mesmo tempo, foi um século marcado por um refinamento da violência que sempre esteve presente na história humana: uma violência organizada, modernizada, sofisticada, que soube usar dos recursos da técnica para perpetrar seus objetivos. Foram duas guerras mundiais, quando o mundo viu sua sobrevivência seriamente ameaçada pela ideologia nazifascista e pelo genocídio mais cruel da sua História. É o século da guerra civil Espanhola, da bomba de Hiroshima, das guerras do Camboja e do Vietnã. Enfim, cem anos de cultura secularizada e da técnica todo-poderosa. É o século que questiona a cultura ocidental nas suas raízes e parece desconstruí-la em profundidade para dar nascimento a uma nova cultura (BINGEMER, 2007, p. 13).

E quando acaba o século XX? A historiadora e antropóloga brasileira Lilia Schwarcz (2020) responde a essa pergunta em um breve ensaio acerca dos efeitos da pandemia da covid-19 na sociedade brasileira. Ela explica, com base no pensamento do historiador britânico Eric Hobsbawm, que o século XIX só terminou em 1918, com o fim da Primeira Guerra Mundial.

Para este autor, os séculos não terminam exatamente quando se completa o período de cem anos em nosso calendário, mas quando grandes crises questionam verdades que já pareciam consolidadas. Com base nesse argumento, Schwarcz (2020) considera que o século XX acaba na verdade vinte anos após a entrada dos anos 2000, com o advento da pandemia. Para a autora, a grande marca do século anterior foi a tecnologia e a perspectiva de que ela desempenha um papel emancipatório, capaz de libertar o ser humano. No século XX, “a tecnologia ganhou escala mundial e acelerou o nosso tempo. Graças a ela, acreditávamos estar nos livrando das amarras geográficas, corpóreas, temporais. Não estávamos! Ao deixar mais evidente o nosso lado humano e vulnerável, a pandemia da covid-19 marca o final do século XX” (SCHWARCZ, 2020, p. 6).

Nessa perspectiva, podemos compreender que ao analisar a vida e a obra de Simone Weil e Henri Nouwen, estamos tratando de figuras contemporâneas a nós que têm muito a contribuir para uma reflexão acerca de problemas atuais do recém-chegado século XXI, decorrentes da negação da vulnerabilidade humana, ou ainda, da construção de uma sociedade paliativa, para utilizar a concepção cunhada por Byung-Chul Han (2021). Uma sociedade pautada na *algofobia*: a angústia generalizada diante da dor que leva a uma anestesia permanente, onde toda condição dolorosa é evitada. Nesse contexto, a psicologia positiva ganha lugar de destaque e a própria dor é submetida a uma lógica de desempenho. “Fala-se até mesmo de crescimento pós-traumático. O treino de resiliência como treino de resistência espiritual, tem de formar, a partir do ser humano, um sujeito de desempenho permanentemente feliz, o mais insensível à dor possível” (HAN, 2021, p. 7).

A reflexão apresentada através desta pesquisa demonstra que as trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen vão de encontro a essa visão e podem contribuir com uma compreensão da espiritualidade e da mística como produtoras de uma hermenêutica da dor, o que na visão do filósofo sul-coreano é imprescindível, pois “dores são cifras. Elas contêm a chave para o entendimento de toda sociedade. Assim, cada crítica da sociedade tem de levar a cabo uma hermenêutica da dor. Caso se deixe a dor apenas a cargo da medicina, deixamos escapar o seu caráter de signo” (HAN, 2021, p. 6).

Os contextos histórico-sociais em que se situam os autores escolhidos para a análise, apresentam um panorama interessante acerca do movimento das sociedades ocidentais capitalistas rumo a um imperativo da felicidade, que em certa medida fundamenta a ilusão da imortalidade, por meio da qual o ser humano mascara, através de seus esforços, incluindo o avanço da tecnologia, sua condição de finitude e fragilidade.

Simone Weil presenciou a crescente canonização do progresso no contexto do avanço da sociedade industrial, que proporcionou um desenvolvimento tecnológico capaz de facilitar várias áreas da vida humana, mas que não se propôs a mitigar as desigualdades sociais e a opressão dos trabalhadores, tema caro à filósofa. No que diz respeito à religião, Simone presenciou o processo de secularização na Europa e viveu em sua própria trajetória intelectual a recusa da tutela da religião que marcou o século XX. No entanto, viveu experiências que marcaram sua espiritualidade e sua percepção da condição humana. Sua inconformidade com o sofrimento do mundo e sua participação neste, juntamente com as experiências místicas vivenciadas por ela, direcionaram-na à conclusão, que aos poucos vai tomando concretude em sua vida e conduzindo sua trajetória, de que o cristianismo é a religião dos escravos e sofredores e que, como forma de existência, seria impossível não se render a ele. A impossibilidade de escolher os caminhos a serem trilhados é algo que a partir de então se intensifica na vida da jovem, que é seduzida por algo que percebe como a presença de Deus na cruz de Cristo e que necessariamente leva a uma união com o fraco e o oprimido.

Henri Nouwen, por sua vez, vivenciou o processo de secularização em uma conjuntura diferente – na infância e na adolescência no contexto europeu, mas em boa parte da vida adulta, nos Estados Unidos e no Canadá. Portanto, vivendo alguns anos à frente de Simone Weil e em grande parte no contexto norte-americano, o movimento de secularização testemunhado pelo teólogo caracterizou-se pela realidade explicada por Berger (2017) acerca das diferenças desse movimento nos contextos europeu e norte-americano. O sociólogo indica que o dado empírico de que os norte-americanos são mais religiosos do que os europeus, sempre se colocou como um enigma interessante para a sociologia da religião. Não se pode pensar no processo de secularização sem considerar as particularidades de cada contexto e compreender seus vários significados, tarefa muito útil realizada por Casanova (2007) e apoiada por Berger (2017), que ao refletir profundamente sobre tais discussões em consonância com dados empíricos, revê sua teoria da secularização e apresenta um novo paradigma assentado na realidade do pluralismo.

Muitas das reflexões apresentadas por Nouwen devem ser lidas tendo em vista esse contexto. Embora tenha nascido na Holanda e preservado muito de sua cultura europeia, o sacerdote viveu grande parte de sua vida na América do Norte e acompanhou o processo de ressurgência ou readaptação da religião neste ambiente cultural. No que se refere ao ideal do progresso e à confiança em uma tecnologia emancipatória, o teólogo presenciou o início da era da informação, com a invenção dos computadores pessoais e da Internet. Não viveu para testemunhar a revolução digital que deu sequência aos avanços tecnológicos de sua época, mas

previu em suas reflexões muitos desdobramentos desse avanço nas relações interpessoais e na vida em comunidade.

O refinamento da violência, que percorreu todo o século e ocorreu em ambos os contextos, foi objeto da reflexão dos dois autores, como também impulsor de algumas de suas escolhas. Por deixarem-se sensibilizar pelas dores geradas por meio dessa violência modernizada, que usou dos recursos da técnica para perpetrar seus objetivos, ambos foram ao encontro daqueles a ela submetidos. Ao longo deste trabalho demonstramos com mais detalhes como Weil e Nouwen participaram de seu mundo no cenário do século XX em seus contextos particulares. Nesta introdução cabe mencionar alguns pontos importantes que, a nosso ver, justificam a escolha dos dois autores como objeto de estudo e apontam para os temas específicos com os quais a tese proposta pretende contribuir.

Provenientes de famílias privilegiadas economicamente, tanto Henri Nouwen como Simone Weil foram incentivados à vida intelectual. Ambos buscaram o conhecimento da verdade desde a infância. Simone primeiramente pela via intelectual, pois acreditava que a verdade era acessível somente por meio da reflexão teórica; Henri, por outro lado, buscou-o desde cedo pela devoção religiosa, participando dos sacramentos da Igreja e atribuindo à verdade uma conformação sobrenatural. Weil cresceu sob influências agnósticas, apesar de sua ascendência judia, enquanto Nouwen foi influenciado pelo apreço ao catolicismo. Os dois poderiam ter se tornado intelectuais reconhecidos em suas áreas – o que acaba acontecendo de certa forma – porém, decidem abandonar uma carreira acadêmica promissora para ir ao encontro daqueles que sofrem; ou ainda, para experimentar sua espiritualidade de modo integrado, com o objetivo de viver o que estudavam e ensinavam, buscando uma coerência entre teoria e prática.

Simone Weil não chegou a ter propriamente uma carreira acadêmica como docente no ensino superior, pois desde o início de sua vida profissional seu desejo não era o de ser uma professora reconhecida, mas o de levar o conhecimento a todos. Enquanto lecionava filosofia a alunas de ensino médio no liceu de Puy, ministrava aulas a operários com o objetivo de libertá-los através do conhecimento da condição em que se encontravam. No anseio de unir o trabalho intelectual ao manual, com a esperança de impedir que o saber fosse utilizado para oprimir, a filósofa deixou o magistério para trabalhar na fábrica, aspirando viver na própria pele a dor dos operários que já faziam parte de seus estudos. Esperava, assim, sofrer com eles. Sobre aquele momento, Simone relatou ter vivido “a marca da escravidão”, experiência que abriu o caminho para um encontro místico com Cristo.

Henri Nouwen, por outro lado, chegou a ser professor universitário em diferentes universidades e sempre lutou contra o desejo interior de ser reconhecido e amado pelo que fazia. Entretanto, aos cinquenta e quatro anos, deixou a fama e o prestígio da carreira na Universidade de Harvard para viver e trabalhar com pessoas com deficiências intelectuais durante seus dez últimos anos de vida. Após vários movimentos em sua trajetória espiritual, o teólogo havia entendido que sua vocação não era ser professor universitário, mas trabalhar com pessoas aparentemente fracas, desprovidas da força que o mundo, tal como vivemos, nos cobra. Essa mudança é relatada por ele como um retorno ao lar, em alusão à figura do filho pródigo na parábola contada por Jesus. Por meio dela, Nouwen se tornaria consciente de que tudo o que havia aprendido e ensinado em sua vida religiosa não explicava aquilo que então experimentava – uma experiência mística de encontro profundo com Cristo. Ao estar em contato com a vulnerabilidade e com o sofrimento do outro, ele relatou ter sido conduzido a um lugar onde nunca tinha estado em sua espiritualidade, um lugar que pôde chamar de lar.

Os aspectos sobre vida e contexto em Weil e Nouwen, mencionados nesta breve introdução, demonstram de antemão que o percurso biográfico dos mesmos é caracterizado por dois elementos explorados nesta tese: o sofrimento e o despojamento. Isso justifica a seleção desses autores para a realização desta pesquisa, pois com as diferenças e particularidades de cada um, ambos contribuem para uma abordagem ampla – sustentada por experiências vividas – desses dois grandes temas dentro dos estudos da espiritualidade e da mística.

A ideia de propor um diálogo entre a filósofa francesa e o teólogo holandês também se baseia em uma motivação pessoal que consideramos relevante mencionar, por se tratar de uma pesquisa que aborda temas profundamente relacionados à experiência humana. Essa motivação evidencia como o encontro com as vivências e reflexões de determinados autores, que escrevem a partir de uma profunda relação entre vida e obra, pode ter um impacto na trajetória espiritual de seus leitores e, conseqüentemente, influenciar a maneira como a espiritualidade é concebida e vivida por estes.

Meu encontro com Simone Weil e Henri Nouwen ocorreu em um período de muitas mudanças em minha trajetória. Após finalizar minha graduação em Serviço Social em 2013, tive a oportunidade de realizar um intercâmbio transcultural misto, de quatro meses na Noruega, cinco na Sérvia e um em Montenegro. No decorrer daquela experiência, buscando um livro sobre liderança cristã que pudesse contribuir com um trabalho que eu precisava escrever, encontrei na biblioteca da escola norueguesa onde eu estava um livro pequeno e simples que me chamou a atenção: *In the Name of Jesus: Reflections on Christian Leadership* (1993b). Assim foi o meu primeiro contato com a vida e obra de Henri Nouwen. Desde então, procurei

ler mais sobre este autor buscando conhecer as experiências e reflexões que o levaram a abandonar sua carreira como professor em Harvard para viver em uma comunidade com pessoas com deficiência.

A estadia na Sérvia e em Montenegro permitiu que eu pudesse conhecer um pouco sobre a cultura dos Bálcãs e sua complexa relação com a religião. Os desdobramentos de um contexto histórico-social caracterizado por longos anos de conflitos étnicos e religiosos ainda perduram naquela região e podem ser percebidos no relato de pessoas cujas vidas foram marcadas pela violência em vários aspectos. Ouvir as experiências de sérvios e montenegrinos que haviam se tornado pessoas queridas em minha vida e que, buscavam de alguma forma promover uma reconciliação necessária diante da legitimação da violência pela religião, despertou em mim um interesse em refletir mais sobre como a religião se relaciona com a sociedade como duas faces de uma mesma moeda: por vezes, contribui com a propagação e com a manutenção da violência, mas também pode desempenhar um papel relevante na promoção da paz e da reconciliação. Com tais inquietações em mente, ao retornar ao Brasil, ingressei na Especialização em Ciência da Religião da UFJF, buscando compreender melhor a religião como objeto de estudo acadêmico. Durante o curso, conheci a vida e a obra de Simone Weil em uma disciplina sobre diálogo inter-religioso, ministrada pelo professor Faustino Teixeira. Lembro-me de ter ficado impressionada com a coragem, ousadia e sensibilidade que marcavam a vida da filósofa apresentada pelo professor como "uma paixão sem fronteiras". Identifiquei-me inicialmente com o tema principal de seus estudos: a condição operária, pois havia estudado o mesmo tema para o Trabalho de Conclusão de Curso que desenvolvi na graduação. O estudo proposto versava sobre o processo de trabalho e a cultura operária, buscando analisar os projetos pessoais e profissionais dos trabalhadores da ArcelorMittal em Juiz de Fora. Naquela ocasião, o relato de um dos trabalhadores que entrevistei para a pesquisa de campo, me marcou profundamente. Ele havia perdido um dos braços em um acidente de trabalho que impactou seriamente sua vida. Suas respostas demonstravam que ele havia sido forçado a se reinventar e que as dores resultantes daquela experiência o levaram a ressignificar o sentido do trabalho, bem como o sentido de sua vida. Decidida a conhecer mais sobre a filósofa francesa, li *A espera de Deus* (1987) e um dos livros de Maria Clara Bingemer sobre sua vida e obra, *Testemunha da Paixão e da Compaixão* (2014). Os relatos e reflexões que encontrei nessas obras descreviam o encontro de Simone com os operários, não apenas através de uma pesquisa que buscasse conhecer a realidade que os afetava, mas por meio de sua própria experiência entre eles, vivendo como operária. O movimento de ir ao encontro do outro em sua dor não foi algo pontual na trajetória de Weil. Foi vivenciado por ela em diversas situações e caracteriza o compromisso

mais profundo de sua vida, cuja autenticidade e radicalidade suscitou em mim um misto de admiração e estranheza.

No mestrado optei por desenvolver uma pesquisa de campo com o objetivo de compreender as trajetórias religiosas de jovens estudantes evangélicos, o que contribuiu para que eu percebesse a necessidade de analisar a experiência religiosa dentro de uma trajetória, além de reconhecer a importância das pesquisas que desenvolvem reflexões acerca da religião a partir da narrativa daqueles que a experimentam num nível pessoal. Entretanto, continuei buscando conhecer a vida e a obra de Weil e Nouwen, autores que para mim pareciam convergir em muitos aspectos, ao mesmo tempo que se distanciavam em muitos outros. Convencida de que seria uma boa ideia desenvolver uma pesquisa que colocasse os dois em diálogo e seguindo a perspectiva de estudar a experiência religiosa dentro de uma trajetória, me deparei com um breve ensaio da filósofa Susan Sontag (2020), no qual ela argumenta que existem épocas complexas demais, em que as experiências históricas e intelectuais contraditórias tiram de cena a voz da sanidade. Tratando especificamente da década de 1960, ela afirma que “as verdades que respeitamos são as que nascem da angústia” (SONTAG, 2020, p. 73), e que cada uma delas precisa ter um mártir. Nesse sentido, ela considera que autores como Simone Weil são admirados e exercem autoridade pelo ar doentio que emanam. “A saúde deles consiste em sua enfermidade, e é ela que transmite convicção” (SONTAG, 2020, p. 74). Para essa autora, a existência de um gosto contemporâneo pelo extremo na arte e no pensamento motiva os leitores a se aproximarem de escritores com os quais nem compactuam com as ideias. São lidos “por causa de sua autoridade pessoal, pelo exemplo de seriedade, pela clara disposição de se sacrificarem por suas verdades e – apenas aqui e ali – por suas posições” (SONTAG, 2020, p. 75).

Sontag (2020) sugere que algumas vidas são exemplares e outras não. Entre as exemplares, nas quais ela enquadra a vida de Simone Weil, há aquelas que nos convidam a imitá-las e aquelas que observamos de longe, “com uma mescla de asco, piedade e reverência. É, mais ou menos, a diferença entre o herói e o santo [...]” (SONTAG, 2020, p. 75). Ela salienta que naturalmente ninguém deseja a vida de martírio para si ou para qualquer pessoa querida. Mas se amamos a seriedade, tal devoção nos toca. Nessa perspectiva, se formos honestos, a vida da filósofa francesa não nos convida à imitação, mas a observar à distância. Sontag (2020) afirma ainda que,

No respeito que prestamos a tais vidas, reconhecemos a presença do mistério no mundo – e mistério é precisamente aquilo que a posse sólida da verdade, de

uma verdade objetiva, nega. Nesse sentido, toda verdade é superficial, e algumas (mas não todas) distorções da verdade, alguma (mas não toda) insanidade, alguma (mas não toda) insalubridade, algumas (mas não todas) negações da vida trazem a verdade, produzem a sanidade, criam a saúde e fortalecem a vida (SONTAG, 2020, p. 76).

Henri Nouwen foi tocado por muitas dessas vidas exemplares que levam à imitação ou a uma observação distante, e que fortalecem a vida. Consideramos que entre elas estava Simone Weil, a quem ele mencionou na obra *Compaixão* (2021b, p. 89) como exemplo de um despojamento sem o qual a compaixão não pode se manifestar. Ele, que de forma inquieta buscou lidar com o desejo de ser *herói*, impulsionado pelo movimento ascendente do mundo, ao mesmo tempo que ansiava em ser *santo*, vivendo o movimento descendente que enxergava em Jesus Cristo, certamente buscou ler figuras como Simone, porém, com a consciência de que apenas poderia observá-las à distância, pois viver de forma tão radical lhe parecia impossível. Ao questionar-se sobre como podemos permanecer abertos às tragédias humanas, sem ficarmos paralisados ou deprimidos, o teólogo constatou que,

[...] Entre nós, existem pessoas que permitiram que a dor do mundo entrasse tão profundamente em seus corações que se tornou sua vocação advertir-nos constantemente, muitas vezes contra nossa vontade, a respeito dos pecados deste mundo. Existem até alguns santos que se identificaram tanto com a condição humana que recusam a felicidade para si mesmos enquanto houver no mundo pessoas que sofrem. Mesmo que eles nos irrite, ainda que gostaríamos de rotulá-los de masoquistas ou profetas do apocalipse, eles são lembretes indispensáveis de que nunca existirá benção duradoura sem solidariedade de coração. Esses “extremistas” ou “fanáticos” nos forçam a perguntar a nós mesmos quantas farsas encenamos, quantos muros erigimos para evitar conhecer e sentir o fardo da solidariedade humana (NOUWEN, 2006b, p. 54).

A citação acima encontra-se em *Crescer* (2006b), obra escrita por Nouwen no período em que foi professor em Yale, na década de 1970. Nela, ele cita Simone Weil usando um de seus conceitos e, apesar de não mencioná-la especificamente neste trecho, o perfil que expõe parece descrevê-la, se considerarmos as observações de Sontag (2020) sobre o sentimento causado em seu leitor ao entrar em contato com sua vida e obra. Ao descrever a compaixão nascida na solidão, o sacerdote salienta que as pessoas que elevam a força de nossa alma não são os conselheiros nem os moralistas, mas aqueles que foram “capazes de articular em palavras e ações a condição humana da qual participamos e que nos incentivaram a encarar as realidades da vida [...] Aqueles que não fogem de nossas dores, mas tocam-nas com compaixão, trazem novas forças e cura” (NOUWEN, 2006b, p. 58, 59).

Consideramos que as trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen articulam em palavras e ações a condição humana. Portanto, entendemos que por meio de uma análise de suas trajetórias podemos refletir sobre as dores humanas e acerca do sofrimento como expressão destas. São trajetórias que se complementam nesta pesquisa ao revelarem-se como exemplares, no sentido explicado anteriormente. Diferenciam-se por convidar-nos à imitação ou a uma observação à distância. Em Simone Weil encontramos inspiração, mas dificilmente a seguiríamos nos “caminhos escarpados de sua teologia apofática”, como expressou o historiador Jacques Julliard ao se perguntar: “Quem poderia retomar por conta própria esta tremenda oração em que ela pede que Deus a reduza ao estado de parálitica, incapaz de qualquer operação intelectual? Ninguém a não ser ela própria” (JULLIARD, 2020, p. 201). Observamos-na de longe e, como descreveu Nouwen (2006b) no trecho citado, sendo forçados a perguntar a nós mesmos quantas farsas encenamos e tomar consciência dos muros que erigimos para evitar conhecer e sentir o fardo da solidariedade humana. Na trajetória espiritual deste autor, por sua vez, escancara-se a dificuldade do ser humano em lidar com a condição humana de miserabilidade. Nela, há um convite à imitação como um convite para que as próprias dores sejam reconhecidas. Em suas reflexões, Henri Nouwen sugere a seus leitores que integrem em suas vidas as sombras que os pertencem e não as mantenham em esconderijo. Não sendo negadas, as dores mais profundas da alma podem se tornar fonte de cura para outros. Com essa perspectiva, diante das lutas e tentações próprias da condição humana, pode-se encarar a fraqueza como força e a existência, não como uma posse a ser defendida, mas como uma dádiva a ser compartilhada.

Nesta pesquisa, busca-se observar os percursos biográficos de Simone Weil e Henri Nouwen com o objetivo de analisar suas trajetórias espirituais, considerando como são reconhecidas através das experiências vividas e das reflexões nascidas destas, e, com base nos dados dessa investigação, refletir sobre dois elementos centrais – o sofrimento e o despojamento. Perseguindo a hipótese de que o despojamento surge como uma resposta ao sofrimento e que, por meio deste, Weil e Nouwen foram conduzidos à experiência de Deus, a tese defendida neste trabalho pretende revelar a complementaridade entre sofrimento e despojamento como uma relação constitutiva das trajetórias espirituais dos autores estudados, tal como compreendida e vivida no contexto das suas experiências espirituais e místicas.

Entendemos que a melhor maneira de alcançar tais objetivos é, não apenas refletir sobre as trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen, mas refletir a partir delas. Portanto, utilizamos o método de pesquisa bibliográfico, recorrendo aos escritos dos próprios autores estudados, principalmente aqueles autobiográficos ou que tenham relação com as experiências

personais vividas, não apenas como fonte de dados sobre eles, mas também como base para compreender os temas-chave. Sendo assim, nossa metodologia consiste em interpretar e analisar as trajetórias espirituais de Weil e Nouwen a partir de uma lógica inerente a eles. Para tanto, buscamos nos aproximar ao máximo da linguagem utilizada por eles nos títulos, na organização das seções e no texto da tese em si, o que justifica a inserção de muitas citações de suas obras, permitindo, assim, um contato direto e uma aproximação do leitor com seus textos.

Os livros citados e consultados no desenvolvimento da pesquisa estão disponíveis nas referências bibliográficas. Porém, dentre eles destacamos aqui os que foram centrais para a análise – de Simone Weil: *Espera de Deus* (2019), *Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus* (2020) e *A gravidade e a graça* (2004); de Henri Nouwen: *Crescer* (2006b), *A volta do filho pródigo* (1998b), *O esvaziamento de Cristo* (2012) e *Compaixão* (2021b). Nestas obras encontram-se de forma mais aprofundada as ideias que nos serviram como base para pensar a tese.

O trabalho está estruturado em cinco capítulos que seguem uma progressão lógica. Em cada um deles há uma introdução situando o tema e explicando como este será tratado. Por isso, nos limitamos nesta introdução a apresentar um breve panorama explicando alguns pontos importantes para que se compreenda a forma como o texto foi organizado.

Os dois primeiros capítulos apresentam respectivamente as biografias de Simone Weil e Henri Nouwen e, com isso, o que chamamos ao longo da tese de percurso biográfico. Em nossa leitura, selecionamos as principais experiências vividas por eles, dando ênfase àquelas que julgamos relacionar-se mais com a temática da tese, respeitando o recorte de nossa pesquisa. Nesse primeiro momento, as experiências foram apresentadas a partir de um olhar cronológico, não com o intuito de demarcar que o percurso é linear, progressivo ou que evolui ao passar dos anos, mas para que, ao serem apresentados na sequência, os acontecimentos possam ser vistos como elementos de uma trajetória, e não como fatos isolados sem nenhuma relação entre si. Por meio da narrativa de alguns biógrafos, chegamos a um conhecimento aproximativo das experiências vividas pelos autores estudados.

Os capítulos três e quatro estão conectados à medida que apresentam a discussão teórica que fundamenta a tese e que, portanto, propicia as bases para a análise das trajetórias espirituais de Weil e Nouwen. Utilizamos as próprias trajetórias analisadas para construir o entendimento dos conceitos, aspectos e encontros que as compõem. Sendo assim, no terceiro capítulo sugerimos um movimento interpretativo – do percurso biográfico à trajetória espiritual – como uma forma de aproximação da vida e obra dos autores estudados que busca ampliar a visão dos dados biográficos, apresentando uma reflexão acerca do reconhecimento que eles fizeram de

suas trajetórias espirituais, bem como os aspectos que as caracterizam. Trata-se de um capítulo mais teórico no sentido que procuramos apresentar uma introdução conceitual de *espiritualidade*, um aprofundamento deste conceito através da categoria *trajetória espiritual* e uma indicação de dois aspectos que a caracterizam: o existencial e o místico. Valendo-se dessa discussão, o quarto capítulo apresenta uma análise de três encontros importantes na trajetória espiritual: consigo mesmo, com o outro e com Deus. Os dois primeiros expressam o aspecto existencial da trajetória espiritual e o último, o aspecto místico.

Por fim, no quinto e último capítulo, abordamos a temática do sofrimento e do despojamento. Após uma conceituação sobre estes temas, com base em conceitos explorados por Simone Weil e Henri Nouwen, apresentamos nossa tese acerca da relação de complementaridade entre esses dois elementos centrais em suas trajetórias espirituais. As considerações finais buscam apenas retomar os pontos trabalhados na pesquisa, visto que a conclusão encontra-se no último capítulo.

1 Simone Weil: uma vida de compaixão

Dentre as muitas caracterizações atribuídas à Simone Weil, gostaríamos de iniciar este capítulo com uma descrição empregada por Maria Clara Bingemer (2014): testemunha da paixão e da compaixão. Para a estudiosa, a trajetória de Simone Weil desde o início de sua breve existência, “já está assinalada pela ardente compaixão que configurará toda a sua vida e a levará pelos caminhos da política, do compromisso intelectual e da mística” (BINGEMER, 2014, p. 12). Simone Pétrement, amiga e biógrafa de Simone Weil, afirma que falar de sua vida é também falar de sua obra, pois a vinculação entre vida e pensamento em sua curta história é praticamente incontestável. “Ninguém concordou de maneira mais heroica seus atos com suas ideias” (PÉTREMENT, 1997, p. 12, tradução nossa).

Filósofa, professora, operária, mística, militante e outros. Muitas são as experiências de Simone que permitem que estudemos sua vida sob diferentes olhares. No entanto, como destacam Danese e Di Nicola (2003), pode-se dizer que Simone Weil é uma figura que foge a qualquer catalogação. Comunista e anticomunista, agnóstica e mística, pacifista e guerreira, intelectual e operária. Portanto, longe de rotulá-la a partir de uma visão que não venha contemplar as nuances de sua trajetória, queremos apresentar sua biografia a partir dos diferentes pontos que a compõe, para num segundo momento explorar melhor os aspectos que nos ajudam a compreender sua trajetória espiritual e o lugar do sofrimento e do despojamento na mesma.

Sempre em busca da verdade, Simone Weil desde cedo aprofundou-se nos estudos, pois acreditava que a encontraria somente pela via teórica, pelo esforço intelectual. No entanto, em determinado momento passa a entender que qualquer um, com esforço de atenção, poderia chegar a ela. Aos poucos sua compreensão de mundo, pautada na realidade e somada à compaixão, vai assumindo contornos transcendentais através de seu encontro místico com Cristo. Viveu uma vida de sofrimento e despojamento em vários aspectos e encontrou sua força e motivação na fraqueza.

Neste capítulo, apresentamos em quatro partes e em ordem cronológica o percurso biográfico de Simone Weil a partir de informações encontradas em algumas biografias e livros temáticos com conteúdo biográfico.³ No primeiro subcapítulo abordamos seus primeiros anos de vida, buscando contextualizar seu histórico familiar e cultural. Logo após, apresentamos sua formação em filosofia, seu tempo como professora e alguns aspectos do seu compromisso

³ Pétrement (1997); Bingemer (2014); Danese; Di Nicola (2003); Martins (2013); Thibon; Perrin (2003).

político. O terceiro subcapítulo trata do momento de sua vida no qual passou pela experiência de trabalho como operária, foi surpreendida por algumas experiências religiosas e participou de confrontos militares. Para finalizar, no último subcapítulo abordamos os últimos e intensos anos de sua vida, nos quais viveu um tempo em exílio, seus problemas de saúde se agravaram e, por fim, teve sua vida encerrada por uma morte prematura.

1.1. Uma menina incomum: infância e adolescência

Simone Weil nasceu em Paris no dia 3 de fevereiro de 1909, em um ambiente familiar afetuoso e hospitaleiro. De acordo com Pétrement (1997), os vínculos familiares entre pais e filhos eram fortes e aparentemente harmônicos. Bernard e Selma Weil casaram-se em 1905 e tiveram dois filhos: André Abraham Weil e Simone Adolphine Weil.

Bernard Weil havia nascido em Estrasburgo e descendia de uma família judia de origem alemã-alsaciana que há muito tempo havia se estabelecido na Alsácia no ramo comercial. Seus pais seguiam o judaísmo como tradição religiosa para além da etnia. A mãe tinha muito respeito pelas práticas judaicas e buscava assegurar que as prescrições da lei fossem cumpridas em sua família. Bernard respeitava as crenças e práticas religiosas da família, mas se considerava agnóstico.

Diferente de seus irmãos que seguiram a tradição familiar nos negócios, o pai de Simone se tornou médico e atuou na Primeira Grande Guerra com sua profissão. Ao optar pela nacionalidade francesa, teve que recomeçar parte de seus estudos para obter diplomas franceses e poder exercer a medicina na França. Alguns de seus irmãos frequentavam sua casa com mais frequência, pois haviam se estabelecido em Paris. Em suas visitas era costume expressar admiração por André enquanto se escandalizavam com Simone, que desde muito nova demonstrava suas inclinações revolucionárias, envolvia-se em discussões sobre os problemas sociais com seus tios e por vezes desagradava parte da família.

A mãe da filósofa, Salomea Reinherz ou Selma como se automeou, nasceu em Rostov do Don, na Rússia, mas seus pais eram judeus originários da Galícia. Os Reinherz formavam uma família culta, apreciadora da música e da arte. O pai era um homem que escrevia poesia hebraica e a mãe era uma excelente pianista. Viveram doze anos na Rússia, porém a vida havia se tornado difícil para os judeus após o assassinato do Csar Alexandre II em 1881. Naquele contexto, a família decidiu deixar o país e migrar para a Bélgica, onde instalaram-se como comerciantes em Antuérpia. Por conta disso, os filhos também adquiriram nacionalidade belga. Simone Weil brincava com sua mãe dizendo que sua nacionalidade era suspeita, pela

dificuldade que tinha em definir suas origens. Diferentemente dos pais de Bernard, os pais de Selma, apesar de também possuírem descendência judia, não seguiam o judaísmo como religião. Segundo Pétrement (1997, p. 18), eram judeus liberais que haviam abandonado a prática religiosa.

Quando Selma era jovem desejava se tornar médica, mas seu pai não permitiu que entrasse para a escola de medicina. A frustração de não poder concretizar aquele sonho criou um anseio de que seus filhos tivessem a melhor educação possível, com as chances que ela mesma não chegou a ter. Era uma mulher muito inteligente, cheia de vida e administrava muito bem as responsabilidades do lar. De acordo com Danese e Di Nicola (2003), não se pode ao certo avaliar os efeitos da mãe sobre a personalidade da filha, considerada por alguns demasiadamente masculina. No entanto, é possível constatar que a mãe a educou levando em conta as oportunidades e responsabilidades de um menino na época. Em uma carta de 21 de junho de 1914 endereçada a Mlle Chaintreuil, Selma Weil confessou: “Faço o melhor que posso para encorajar em Simone não as graças da menina, mas a retidão do rapaz, mesmo com o risco de parecer grosseria” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 25).

André, irmão mais velho de Simone, destacava-se por sua inteligência na área da matemática. Ambos receberam o melhor que existia em termos de formação educacional, desde aulas de piano a aulas de latim e grego. Além de prover o incentivo e as condições necessárias para o estudo dos filhos, Selma e Bernard Weil proporcionaram a eles um ambiente de apreço pela cultura, de respeito pela liberdade de pensamento e um forte senso de cidadania.

Simone e André Weil não puderam frequentar sempre a mesma escola porque o pai era obrigado a mudar-se de cidade para atender as necessidades do serviço nos hospitais militares. Algo que poderia ser um limite para a escolarização dos filhos foi um recurso valioso nas mãos dos Weil, que supriram essa lacuna oferecendo aos filhos a possibilidade de estar em contato com pessoas especialistas nas diferentes disciplinas escolares. Estudaram em torno de sete escolas num período de cinco anos e com professores particulares quando não estavam matriculados em nenhuma escola por motivos de mudança ou saúde.

A leitura tinha um lugar especial na família. Os pais tinham o hábito de narrar aos filhos contos de reinos habitados por magos, bruxas, fadas e personagens irreais, dentre os quais as histórias dos irmãos Grimm eram as prediletas. Aos cinco anos, Simone já tinha aprendido a ler com a ajuda do irmão. Juntos, cultivavam o estudo da literatura francesa e Racine estava entre seus autores preferidos. A menina admirava o irmão por sua inteligência e se esforçava para agradá-lo.

Selma Weil buscava estar sempre atenta em relação ao desenvolvimento de Simone e André. Em certa ocasião, compartilhou com uma de suas amigas por meio de uma carta o que observava em sua filha: “Simone é muito desigual, muito avançada em certas coisas e um pouco atrasada em outras. Por exemplo, ela escreve muito devagar e quase nunca termina ao mesmo tempo que seus colegas de classe” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 36). Suas mãos pareciam demasiadamente pequenas para sua estatura. A lentidão ao escrever não indicava nenhuma deficiência, mas uma certa debilidade e falta de destreza manual, algo que lhe acompanharia ao longo da vida e que talvez lhe deixasse insegura a respeito de sua capacidade intelectual. Em outra carta, de novembro de 1917, Selma descreve certa preocupação com Simone:

Vivemos tão longe do instituto que ela nunca chega em casa antes do meio-dia e somente às cinco pode começar a fazer seus deveres. Porém, escreve com muita lentidão para acabar a tempo, se deixada sozinha. Sua professora me disse que está muito contente com ela, pois lhe parece muito talentosa e dócil. Mas para certas coisas Simone está atrasada e terá que se recuperar, já que no ano passado trabalhou de forma bastante irregular. E o que me incomoda um pouco é que sempre está disposta a duvidar e não confiar em si mesma. Mesmo quando sabe bem uma matéria sempre tem um medo nervoso que lhe falhe a memória. Procuro combater a todo custo essa tendência, já que tenho medo de que isso tenha um preço (PÉTREMENT, 1997, p. 37, tradução nossa).

Diante da insegurança, a mãe de Simone a encorajava e lhe dava o suporte necessário para que pudesse desenvolver ao máximo seu talento. Apesar de sua dificuldade motora, era uma aluna brilhante em várias disciplinas, inclusive em matemática, o que não era esperado pelos pais, já que o irmão era quem se destacava nessa área. Apesar de seus esforços, não conseguia tirar boas notas em caligrafia e desenho. Posteriormente, quando estava estudando no liceu Fenélon, ao conversar com uma professora sobre a dificuldade de Simone com as aulas de desenho, justificando que ela apresentava distúrbios de circulação nas mãos, que chegavam a inchar quando as forçava muito, a senhora Weil recebeu uma resposta dura. Pétrement (1997, p. 40) relata que a professora lhe disse, referindo-se a Simone: Não é isto o que lhe falta (batendo na própria mão), isto é o que lhe falta (batendo com a mão na testa), insinuando que o problema de Simone não eram as mãos, mas sim uma questão de inteligência. A resposta, ainda que afrontosa, divertiu Simone. O gesto da professora virou piada na família a partir de então. Simone usava o jargão “isto é que lhe falta” e o golpe na testa toda vez que queria brincar com a mãe.

Os pais, distinguindo o que era útil do que era inútil para que Simone desenvolvesse seu potencial intelectual ao máximo, dispensaram-na de qualquer trabalho manual, deixando que estudasse quase que exclusivamente o que lhe interessava.

A família Weil vivia em Paris quando foi declarada a guerra em 1914. Bernard Weil foi então convocado a servir em ambulâncias na região do rio Mosa e, posteriormente, enviado à Neufchâteau. Ali, não era permitido aos oficiais trazer suas esposas e filhos. No entanto, Selma Weil, sem seguir as regras, mudou-se para a cidade com os filhos para estar perto do esposo. Moravam em um lugar distante do centro da cidade para que não fossem percebidos.

Naquele tempo, devido às dificuldades próprias do trabalho de um médico do exército e a escassez dos recursos médicos para o tratamento dos feridos de guerra, Bernard começou a sofrer de exaustão e depressão. Em abril de 1915, foi transferido novamente e a família mudou-se para Mayenne. Em cada uma das cidades para as quais o pai era transferido, a família alugava uma casa onde a mãe e os filhos pudessem morar e, assim, permanecerem unidos.

Durante a guerra Simone tornou-se madrinha de um soldado, a quem escrevia cartas e enviava pacotes de doces.⁴ Esforçava-se trabalhando para o bem de seu afilhado. Recolhia e cortava lenha para seus pais – serviço a que lhe pagavam e com o dinheiro recebido comprava e enviava pacotes ao soldado.

No mesmo período, em abril de 1916, Raymond Weil, uma prima alguns meses mais nova que Simone, foi morar com sua família, pois havia acabado de perder a mãe que morrera aos vinte e nove anos. Simone, compadecendo-se de sua condição, disse ao irmão que deveriam fazer tudo o que ela quisesse, posto que agora era uma órfã. Tornaram-se amigos, mas as brincadeiras de Simone e André eram muito diferentes, não se interessavam pelos jogos de sua idade e quase todo seu interesse estava em livros, o que não os impedia de se divertir com artimanhas infantis. Pétrement (1997, p. 33) relata uma situação como exemplo disso: os irmãos brincavam andando descalços pelas ruas em pleno inverno, com os dentes tremendo de frio. Tiravam as meias e diziam àqueles que passavam na rua que seus pais eram negligentes e não compravam meias e sapatos para eles. As pessoas se indignavam e por vezes iam repreender a senhora Weil, que então descobria a mentira dos filhos.

⁴ Durante a Primeira Guerra Mundial surgiu na França o que ficou conhecido como “Madrinhas de Guerra”: mulheres ou meninas que buscavam apoiar os soldados emocionalmente, o que pode ter sido concebido pela necessidade de se manter a moral dos combatentes, de modo a evitar insubmissões e deserções. As madrinhas enviavam regularmente cartas, presentes e fotografias para os soldados que estavam servindo o país na guerra. *Chemins de Mémoire*. Disponível em: <www.cheminsdememoire.gouv.fr/fr/les-marraines-de-guerre>. Acesso em 06 de agosto de 2019.

No final daquele ano, Bernard Weil foi transferido novamente, desta vez para Chartres. Apenas em janeiro de 1919, após o término da guerra, a família voltou a morar em Paris. Naquele período, contrataram uma jovem dinamarquesa, Ebba Olsen, para ajudar a cuidar da casa e das crianças. Ebba considerava Simone muito simpática e alegre, mas de personalidade forte. Percebia que a menina não gostava de toques físicos, nem mesmo de pessoas próximas. Evitava qualquer tipo de sentimentalismo. Era bem-humorada e gostava de contar piadas, mas nunca perversas. Não pensava somente em seus estudos, mas preocupava-se também com a sorte dos pobres. Certo dia, havia uma manifestação de desempregados acontecendo na cidade e Simone havia desaparecido de casa. Sua avó, que morava com eles, pediu a Ebba que fosse procurá-la na rua, onde a encontrou junto aos manifestantes. Tinha onze anos na ocasião.

Ainda em 1919, Simone Weil começou a estudar no liceu Fénélon, onde não permaneceu por muito tempo. Desde muito cedo sua saúde era frágil e por vezes passava por períodos de exaustão física. No ano escolar de 1920-1921 encontrava-se bastante cansada e, por isso, estudou em casa através de aulas particulares com a professora Sapy. No inverno escreveu um conto poético dedicado a ela – *Les Lutins du feu (Os duendes de fogo)*.

Voltou a estudar no Instituto Fenélon em outubro de 1922, ano marcado por um momento de profunda tristeza e desespero. Simone considerava-se intelectualmente inferior, acreditando não ser suficientemente dotada neste aspecto. Pensou até mesmo em tirar a própria vida, tamanha a dor que tal sentimento lhe causava.

Naquele período, Simone e André haviam recebido prêmios na escola por destacarem-se em algumas disciplinas. Porém, os prêmios de Simone eram medíocres se comparados aos do irmão. Ela sentia por ele uma grande admiração e uma bela amizade os unia. Contudo, ao mesmo tempo, sentia-se inferior porque não se considerava tão brilhante e capaz como ele. Em relatos posteriores sobre aquele momento, em sua autobiografia espiritual, Weil esclarece que sua crise não nascia da inveja pelo sucesso do irmão, mas de algo mais profundo: a convicção de que, por não ser suficientemente dotada do ponto de vista intelectual, o caminho para a verdade estaria fechado para ela. Naquela fase acreditava que a verdade só era acessível por meio do conhecimento e da reflexão teórica e, por isso, estava reservada a pessoas muito inteligentes como André.

No ano letivo de 1923-1924, Simone continuou estudando no liceu Fenélon, cursando o quarto ano do ensino secundário. A princípio, esse curso a conduziria à obtenção do diploma de finalização de um ciclo curto de estudos, mas também tinha como objetivo preparar os alunos

para o *baccalauréat*.⁵ No entanto, Simone deixou o instituto no final de dezembro de 1923 e passou a se preparar para o exame através de aulas particulares. Provavelmente aos 15 anos, em 1924, fez seu primeiro exame de *bachot*.

O professor de Filosofia do Instituto Fénelon não tinha uma boa reputação e Simone tinha ouvido falar de Le Senne, professor no Instituto Victor Duruy, como um bom filósofo.⁶ Portanto, matriculou-se neste instituto para ter um ano de aulas de filosofia com ele. Logo se tornou sua melhor aluna.

Uma das professoras de Duruy havia se convertido ao catolicismo e convidou Simone várias vezes para uma reunião de alunas que organizava em sua casa. Talvez desejasse convertê-la. Segundo Pétrement (1997, p. 51), Simone ia às reuniões por curiosidade, mas não tinha nenhuma intenção de se converter ao catolicismo. Certamente lhe interessava mais a política. Comprava jornais todos os dias e se animava com qualquer agitação social. Foi aprovada no exame final do *bachot* em junho de 1925. Em outubro do mesmo ano entraria no *primière supérieur* no Liceu Henri IV.

1.2. Em busca da verdade: formação acadêmica, ensino e compromisso político

Dando continuidade aos estudos, com 16 anos Simone ingressou no Liceu Henri IV para fazer o *khâgne*, um programa de dois anos após o ensino secundário com o objetivo de preparar os alunos para o exame de admissão nas *Écoles Normales Supérieures*, especificamente para os departamentos de Ciências Humanas e Sociais. Weil escolheu a filosofia como área de

⁵ Criado em 1808, o *baccalauréat* (bacharelado) ou *bachot* é um diploma do sistema educacional francês que tem a dupla característica de sancionar o fim do ensino médio e o acesso aberto ao ensino superior. É o primeiro diploma universitário e é concedido por meio da aprovação em um exame de referência na área em que se dará continuidade aos estudos. Com a titulação do *baccalauréat* é possível seguir no ensino superior francês, que é organizado em três níveis: licenciatura, mestrado e doutorado. *Ministère de l'Éducation nationale*. Disponível em: <https://www.education.gouv.fr/cid143/le-baccalaureat.html>. Acesso em 10 de agosto de 2019.

⁶ René Le Senne (1883-1954) foi um filósofo idealista crítico e também psicólogo. Danese e Di Nicola (2003) entendem que devido a influência de Le Senne na vida de Simone, seu pensamento se concentra nas contradições, consideradas o critério de verificação e de falsificação de toda realidade; “não nas contradições aparentes cujos termos se excluem mutuamente, ou seja, as construídas pela mente humana, mas nas que se impõem por sua evidência e que são como um tormento para o espírito pelo fato de dois extremos terem de ser pensados juntos, uma vez que se se elimina um pólo o outro perde o sentido.” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 30). Pétrement (1997, p. 53), no entanto, não considera que a filosofia de Le Senne deixou grandes marcas no pensamento de Simone, pois em sua obra não há característica alguma de negação do mundo exterior. Ela nunca reduziu os objetos às ideias, o que, de acordo com a biógrafa, ocorria na filosofia do professor. Na opinião de Pétrement, a filosofia de Simone Weil começa com a influência das aulas de Alain.

formação e o professor Alain como mestre no processo de formação intelectual. Seu pensamento foi grandemente influenciado por ele e, para além da relação professor-aluno, tornaram-se amigos. Frequentou suas aulas entre 1925 e 1928.

Naqueles anos, Simone aprofundou seu interesse pelas questões sociais e teve seu primeiro contato com sindicatos e partidos políticos. Sua crítica em relação à ordem social, sua indignação diante das injustiças, a severidade a respeito dos poderes e a escolha dos pobres como seus companheiros, não vinham propriamente de Alain, mas juntou-se a ele em sua reflexão acerca desses temas.

Conhecido como Alain, Émile Chartier foi um filósofo e professor de filosofia. Dedicou-se ao estudo de Platão, Descartes, Kant, Hegel, Marx, das religiões do mundo ocidental, do panteísmo e das religiões pré-cristãs como preâmbulos da ciência. “Era um educador carismático e exercia sobre seus alunos grande influência, sobretudo no campo moral, o qual entendia estar estreitamente relacionado com a procura da verdade” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 31). Buscava apresentar a filosofia em profunda conexão com a vida, o que ampliava a perspectiva de seus alunos e os levava ao contato com diferentes tradições culturais.

Não se pode compreender realmente Simone sem a relacionar com Alain, que reforça nela o amor pela liberdade incondicional do pensamento, a aversão por tudo o que é massivo e opressivo, o hábito de ligar a filosofia com a religiosidade profusamente difundida em todos os aspectos da vida, ainda que negada como sistema rígido, de fazer com que a atenção preceda a ação. Alain aborda o tema de Deus como uma referência importante da cultura, como ideia reguladora do pensamento e da liberdade, não como uma pessoa com quem se tem um relacionamento direto. Até solicita que os alunos estejam atentos a não recorrer a Deus como um instrumento para resolver os próprios problemas, e a evitar a nociva mescla do espiritual com o real. Apesar disso, no início de um novo curso, os estudantes podiam ler no quadro: Precisamos caminhar em direção à verdade com toda a nossa alma (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 32).

Simone Weil seguia Alain com tanto interesse que se concentrava quase exclusivamente em suas aulas, a ponto de ter sido reprovada no curso e ter que estudar por mais um ano para ser admitida na *École Normale Supérieure*. Começou a escrever com regularidade naquele período, abordando diferentes temas de filosofia, de aprofundamento da teoria marxista e do sentido do direito. Alain considerava seus textos excelentes e a incentivava a publicar na revista *Libre Propos*. “São trabalhos em que se percebe claramente que Simone tende a ir além da teoria de Marx, de Kant e do próprio Alain” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 33).

Pétrement (1997) afirma que, apesar de sua visão crítica a respeito das questões sociais, o professor Alain não defendia uma revolução violenta. Ao contrário, argumentava em favor

da obediência na maioria dos casos. Pensava que as revoluções acabavam sempre por reforçar os poderes e fazer dos cidadãos ainda mais escravos. Porém, não deixava de defender um espírito analítico, de resistência e imposição de limites justos através da força do controle exercido pela opinião acerca dos poderes, que em sua visão sempre usavam de tirania. Era pacifista e influenciava seus alunos a adotar essa postura. Por isso, nesse momento de sua vida Simone defendia o pacifismo e chegou a fazer parte de um grupo de pacifistas, com o qual participou de uma manifestação que exigia o desarmamento total e imediato das nações.

A ele [Alain] Simone deve provavelmente o aprofundamento de sua rebeldia, o discernimento sobre as causas mais prováveis da tirania e a rejeição de falsas soluções que acabam conduzindo a uma tirania ainda maior. O pensamento de Alain certamente não é alheio à lucidez e força do pensamento que Simone demonstrará posteriormente no campo político. Sem Alain, Simone talvez teria desperdiçado sua entrega a serviço de um partido (PÉTREMENT, 1997, p. 54, tradução nossa).

O professor a chamava de marçiana, pois percebia que ela não tinha nada em comum com os outros, comenta Pétrement (1997, p. 55). Exteriormente Simone chamava a atenção por sua forma excêntrica de se vestir. Usava sempre a mesma roupa de corte masculino – um terno de alfaiate com uma saia longa, uma jaqueta comprida e sapatos de salto curto. Preferia vestir-se como homem, pois economizava tempo não precisando escolher vestidos, além de ser mais econômico. Sua forma de se vestir foi chocando menos à medida que os trajes femininos iam evoluindo nessa direção.

Vários motivos poderiam ser elencados para justificar seu modo de vestir.⁷ Não queria ocupar o tempo que poderia investir na luta pelo bem preocupando-se com vestimentas. Pétrement (1997, p. 57) sugere que, especialmente o desejo de fazer algo pelo bem da humanidade a induziu a adotar um traje que estranhava e chocava. Por outro lado, não eram apenas as vestimentas que causavam estranhamento. Cabe também mencionar seu extremo rigor intelectual, a implacável lógica e a vontade intransigente que nela havia.

⁷ De acordo com Pétrement (1997, p. 56), a família de Simone brincava de maneira afetuosa sobre seu desejo de que a tratassem como homem, e ela também brincava com isso. Seus pais a chamavam de Simon, nosso filho número dois, nosso estudante de *khâgne*. Quando Simone escrevia a sua mãe na época da preparação para a Escola Normal, às vezes falava de si mesmo em tom masculino e assinava: seu respeitoso filho. De acordo com Pétrement, certamente havia nisso um teor de graça, mas havia também razões sérias para tais brincadeiras: os deveres que Simone havia assumido na vida lhe exigiam virtudes viris. Portanto, a decisão de Simone de levar a vida como um homem, explica em partes sua maneira singular de se vestir.

A sobriedade de Simone na maneira de se vestir, sua preocupação permanente pelos problemas da humanidade, sua rejeição veemente a qualquer luxo ou coisa supérflua, suscitaram comentários como os de Madeleine Davy, uma de suas biógrafas: ‘Conheci Simone Weil no Instituto Henri IV, era insuportável’ (BINGEMER, 2014, p. 14).

Havia em Simone uma ardente sensibilidade e uma mescla de frieza e paixão. Se por um lado se apresentava como uma pessoa racional, calma e ponderada, por outro demonstrava uma impulsividade viva, impulsos às vezes inoportunos e explosões de indignação. Parecia diferente da maioria das pessoas ao seu redor, certamente por seu desinteresse absoluto ou esquecimento de suas necessidades pessoais; por apaixonar-se pelas causas nobres sem nunca pensar em si mesma. Um de seus colegas, Jacques Ganuchaud, escreveu mais tarde sobre ela: “o melhor que recordo dela é sua disponibilidade para a entrega aos demais, com o risco da decepção que isto sempre implica, por exigência do próprio ato de entregar-se. Sua inquietude, sua recusa em estabelecer-se na vida já eram manifestas” (Pétrement, 1997, p. 58).

Enquanto preparava-se para ingressar na Escola Normal Superior, Simone Weil ia à Universidade Sorbonne, onde se davam os exames de admissão. Em uma dessas visitas se encontrou com Simone de Beauvoir, que narrou a ocasião posteriormente:

Preparando-se para a Escola Normal, ela ia à Sorbonne em virtude dos mesmos exames que eu. Intrigava-me pela reputação de sua grande inteligência e sua estranha maneira de se vestir; perambulava pelo pátio da Sorbonne, escoltada por um grupo de ex-alunos de Alain e tinha sempre em um bolso de seu casaco um exemplar de *Libres Propos* e, no outro, um exemplar de *L’Humanité*. Uma fome acabava de devastar a China e me contou que, quando soube da notícia, havia chorado: essas lágrimas me levaram a respeitá-la mais que seus dotes filosóficos. Invejava um coração capaz de pulsar através do universo inteiro. Um dia, consegui me aproximar. Já não recordo como foi a conversa; ela declarou em tom cortante que só uma coisa importava atualmente na terra: a revolução que daria de comer a todo mundo. Repliquei-lhe, de maneira não menos cortante, que o problema não era fazer felizes os homens, mas encontrar sentido para a existência. Interrompeu-me: “Como se vê, você nunca teve fome”. Nossas relações chegaram até ali. Compreendi que me havia catalogado como uma ‘pequena burguesa espiritualista’ e isso me irritou (...). Eu me considerava liberta de minha classe (BEAUVOIR, 1958, p. 236, 237 apud BINGEMER, 2014, p. 17).

Outro intelectual de sua época, Claude Lévi-Strauss, também a descreveu: “Ela me irritava. Era impossível. Estava sempre totalmente certa de razão. Todavia, tinha um certo charme feminino: belíssima cabeleira negra, muito brilhante, muito doce e um belo sorriso. Era frágil fisicamente, mas com certeza não intelectualmente! Era belicosa. Cérebro puro” (LEVI-STRAUSS, 1989 apud DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 37).

O trabalho foi o grande tema de Simone Weil durante sua juventude. Para ela a paz se fundaria no trabalho e não na religião. Em 1929 escreveu dois artigos importantes: *Da percepção* ou *A aventura de Proteu* e *Do tempo*, ambos publicados na revista *Libres Propos*. No primeiro a autora questiona a ação no trabalho manual, a percepção da razão e o porquê da ação. Percepção foi um conceito sobre o qual ela refletiu, sobretudo ao falar da atenção.

Dentre os grandes filósofos, Descartes foi aquele que Simone estudou com mais afinco naquele período. Para concluir seu curso e obter a *agrégation* em filosofia precisava apresentar um trabalho final.⁸ Em sua dissertação, cujo tema foi *A ciência e a percepção em Descartes*, fugindo do rigor científico puro e meramente teórico, a filósofa iniciou sua reflexão perguntando-se se a ciência poderia contribuir com a igualdade e a liberdade entre os seres humanos ou se, pelo contrário, comportava necessariamente uma nova escravidão. Por isso, foi até a fonte da ciência moderna, que pensava estar em Descartes. Como Alain, Weil compreendia que a ciência estava além de um pensamento comum, mas deveria ser um saber compreendido por todos e não apenas por um grupo restrito de intelectuais. Ambos defendiam uma democracia do conhecimento científico. Para Simone, o saber científico deveria ser traduzido de forma compreensível a todos, “especialmente aos mais simples, como os operários que faziam girar uma economia de progresso, mas não sabiam nada da máquina que operavam e da função socioeconômica do seu trabalho manual no conjunto da sociedade” (MARTINS, 2013, p. 52). Com essa perspectiva em mente, de 1927 a 1931, a filósofa participou juntamente com seu irmão da Escola Popular Superior para Trabalhadores, fundada por Alain e administrada por seus alunos, que, desta forma, introduziram-se nos círculos operários e sindicalistas. O presidente da organização apelidou Simone de *Vierge Rouge* (virgem vermelha).

Sua pesquisa foi concluída com a tese de que o trabalho é redentor do ser humano no mundo. Para ela, o trabalho ensina-nos a nos servir do mundo enquanto obstáculo exterior para resistir ao mundo como inimigo interior. Por meio dessa compreensão ela responde as questões que postulou no princípio de sua reflexão sobre a utilidade da ciência para a libertação da humanidade e coloca os trabalhadores em primeiro plano, como protagonistas do processo de libertação. “Os trabalhadores sabem tudo; mas, fora do trabalho, não sabem que possuem toda a sabedoria” (WEIL apud BINGEMER, 2014, p. 22). De acordo com Bingemer (2014) nesse

⁸ No sistema de ensino francês, o exame de *agrégation* exige que os alunos apresentem uma dissertação escrita, baseada em uma pesquisa, que depois é defendida oralmente. O título habilita o ensino em escolas secundárias.

trabalho Simone Weil já aborda a questão de Deus, declarando-a como a única ideia de um poder verdadeiro e real.

Impressiona que, para Simone, a existência de Deus apareça junto à do mundo. É a ideia de Deus a que faz com que o homem saiba que ele mesmo não é Deus e esse conhecimento coincide com seu conhecimento do mundo. E a crença em Deus, portanto, postula-se e se expressa no pensamento correto sobre o mundo. Mundo que, por outra parte, opõe-se à liberdade: é o obstáculo, a opressão. O mundo que oprime a liberdade só pode se perceber pelo trabalho; através dele, a razão percebe o mundo (BINGEMER, 2014, p. 21).

Weil concluiu os estudos superiores no ano escolar de 1929/1930 e teve seu trabalho final avaliado como “suficiente”. Segundo Danese e Di Nicola (2003, p. 34), seu comportamento transgressivo não foi bem aceito no ambiente burguês e rígido da *École Normale Supérieure* e, por isso, sua apresentação foi considerada pelo professor L. Brunschwig suficiente, mas demasiadamente autônoma.

No verão de 1929, Simone teve uma experiência de trabalho manual junto aos camponeses na casa de uma de suas tias, onde extraía batatas da terra durante dez horas diárias. Naquele período já desejava trabalhar como operária em uma fábrica. Pensava nisso, mas devido a fragilidade de sua saúde e a crise econômica na França não conseguiu levar a cabo seu sonho naquele momento. Uma vez concluído o exame de *agrégation*, recebeu sua licença para lecionar e em setembro de 1931 foi nomeada no liceu de Puy como professora para jovens mulheres. Em Puy começaria uma nova etapa de sua vida, onde o ensino e o compromisso político ocupariam o primeiro plano.

Antes do início do ano letivo, Simone desfrutou de um tempo de férias em Neville, à beira do mar. Se aproximou dos pescadores locais e de suas famílias e não se privou de trabalhar com eles. Quando as condições climáticas não estavam favoráveis e os pescadores não podiam embarcar, aproveitava para lhes dar aulas. Crescia seu desejo de unir o trabalho intelectual ao manual. Um dos pescadores relatou a Anne Reynaud sua percepção sobre Simone enquanto esteve ali:

Ela queria viver como nós durante muitos dias, na pesca de peixes e enguias durante horas (é tão duro!), compartilhando nossa comida, retornando de novo ao mar. Ensinou-me aritmética. A muitos veranistas isso não agradava; diziam que era uma comunista. Mas não acredito: nossa filha chegava com seu catecismo para aprender e ela lhe dizia: “Vou lhe explicar isso e tomar sua lição em voz alta...” (REYNAUD, 1959, p.6 apud PÉTREMENT, 1997, p. 144, tradução nossa).

Ao retornar das férias, começou a trabalhar no liceu de Puy e se instalou na cidade com a ajuda de sua mãe. Seu desprendimento e sobriedade no que se refere a comodidades, alimentação e estadia, eram impressionantes. Sua mãe conseguiu que outra professora do instituto compartilhasse um apartamento com Simone e ao retornar à Paris descobriu por esta colega que por vezes sua filha se esquecia de comprar comida, não acendia o sistema de aquecimento no inverno e abria as portas a qualquer um que necessitasse de abrigo. Privava-se de bens básicos, vivia uma vida muito simples e sua rotina era exaustiva, pois dormia pouco e se alimentava mal. Apesar de não ter uma carga horária excessiva, trabalhava muito, já que investia muito tempo no preparo das aulas. Nos momentos de folga ia para o meio dos operários ensiná-los gratuitamente. Sendo assim, não sem motivos, sofria com fortes dores de cabeça.

Ao longo do ano, sua mãe enviava-lhe pacotes de provisão com queijos, bacon, patês etc. Mas segundo a colega com quem dividia apartamento, Simone só comia bem e normalmente quando sua cabeça não doía. Quando tinha enxaquecas, eram tão fortes que chegavam a lhe provocar vômitos. Um esforço mínimo para mastigar poderia desencadeá-los. Passava seis ou sete dias sem poder comer e o único alimento que suportava era maçã ralada. Nos momentos de crise colocava almofadas entre a cabeça para evitar qualquer movimento. Contudo, seguia dando suas aulas.

Inicialmente dava aulas de grego e história da arte para oito alunas. Depois a turma aumentou para quinze. Elas admiravam a professora por seu pensamento vigoroso e sua inteligência. Ao mesmo tempo, percebiam que não era muito preparada para lidar com questões práticas do cotidiano e tentavam protegê-la de possíveis constrangimentos. Petrément (1997, p. 147) conta que em certa ocasião Simone chegou na escola com a roupa ao avesso. Algumas de suas alunas cercaram-na buscando escondê-la em frente ao quadro negro para que pudesse tirar a roupa e vestir do lado correto, enquanto outras vigiavam a porta para avisar caso a diretora chegasse.

Sua forma desleixada de se vestir não era o que mais preocupava os dirigentes da escola. Havia outras questões que pareciam mais problemáticas. Simone achava que era necessário prolongar os estudos de suas alunas até os 18 anos para poder ajudá-las a pensar, ter uma opinião e saber defendê-la. Não acreditava nos programas do Ministério da Educação e, como agravante, os pais se mostravam descontentes com sua atuação profissional. O inspetor da escola, após ter assistido uma de suas aulas, lhe disse: “Professora, a senhora falou de coisas muito eruditas, mas me parece que as alunas não entendem. Provavelmente apenas duas conseguirão se bacharelar. E recebe como resposta de Simone: Senhor inspetor, isso para mim

é indiferente” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 41). Não se adaptava àquele modelo de ensino, o que dificultava seu trabalho como professora.

A docência não foi a única ocupação de Simone Weil naqueles anos. Depois de ter participado do Congresso Nacional da Central Geral dos Trabalhadores (CGT) em Paris, imediatamente estabeleceu contato com o movimento sindical, do qual começou a participar ativamente. Entrou no Sindicato Nacional de Professores e começou organizar reuniões de militantes de todas as tendências, lutando pela unidade sindical. Tinha muita esperança nos sindicatos e não acreditava nos partidos políticos, que para ela estavam corrompidos por seus próprios interesses. Defendia a independência dos sindicatos em relação aos partidos, pois o sindicato lhe parecia um instrumento privilegiado para defender aqueles que não possuíam nenhum prestígio social. Estabeleceu relações relevantes com sindicalistas revolucionários, como Louzon, Pierre Monatte, Boris Souvarine e Thévenon.

Durante este tempo, fazia frente à convocação da polícia, chamadas de atenção das autoridades educativas, ameaças de transferências, mas seguia com suas atividades. Suas alianças durante esse período se orientam cada vez mais para a esquerda, inclusive a esquerda mais radical. Suas simpatias pelo anarquismo são claras e suas críticas ao capitalismo, explícitas. Entretanto, é curioso ver que, apesar de sua juventude, nunca lhe faltaram lucidez e sentido crítico com respeito às contradições e aos limites das ideologias políticas. (BINGEMER, 2014, p. 26).

Sobre essa questão, Martins (2013) afirma que a filósofa mantinha certo apreço pelo marxismo, mas de forma crítica. “Aproximou-se do comunismo, mas tinha certeza de que o comunismo soviético de Stalin era tão opressor como qualquer regime capitalista. Critica Stalin por criar uma máquina burocrática e um Estado que não libertou os trabalhadores, mas a opressão apenas trocou de mãos” (MARTINS, 2013, p. 55).

Apesar dessa visão, tinha a fama de ser comunista. Uma de suas colegas, Marie Magdeleine Davy, atesta: “Era sempre uma estranha em nosso ambiente. Nas refeições comuns não parecia estar presente; ficava a ler Karl Marx, levantando-se somente de tanto em tanto o olhar escondido atrás das grossas lentes dos óculos, e parecia não nos ver. Achávamos que ela era comunista. Mas na realidade não era” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 41).

Naquele período, cresceu também seu esforço em favor dos grevistas desempregados. Em 1931 participou de uma manifestação deste grupo que reivindicava que o prefeito intervisse em favor dos operários que encontravam-se sem emprego. Depois disso, a situação se tornou mais difícil para ela. O prefeito e o Conselho Municipal ficaram irritados com sua determinação

e com a greve, e exigiram a intervenção da polícia. Simone chegou a ser presa e depois de ter sido liberada, foi convidada a pedir transferência da escola.

Por suas atitudes incomuns e sua atividade política, a filósofa encontrou consideráveis dificuldades em cumprir seu papel como professora. Conseguiu terminar o ano escolar, porém, sob muitas críticas e poucos consensos. Diante das oposições que enfrentava, decidiu pedir transferência, pensando que assim poderia ampliar sua ação política em lugares mais centrais e mais importantes do que a pequena Puy.

No verão de 1932, antes de iniciar o ano letivo em outra escola, Simone tirou um mês de férias e viajou para a Alemanha. Para além do descanso, tinha como objetivo analisar as bases políticas do partido nazista, que estava em pleno crescimento, e compreender os motivos pelos quais o proletariado alemão, um dos mais organizados da Europa, havia deixado seduzir-se por Hitler. Visitou fábricas e sindicatos, conversou com líderes de várias tendências e com centenas de alemães em ruas e cafés. Fez amizade até mesmo com o filho de Trotski, Leon Sedov, a pedido de um amigo trotskista, Raymond Molinier. Diante do que testemunhou, decepcionou-se com a passividade do Partido Comunista diante do crescente perigo do nazismo. Ficava evidente a traição do partido que, no período decisivo em que a Europa estava ameaçada pela vontade de Hitler, estava condicionado por Moscou mediante a Internacional e reduzido a um órgão de propaganda nas mãos da burocracia russa. “Esse partido – escreve Simone – “é capaz de propagar sentimentos de revolta, mas não de se propor a revolução como missão” (WEIL, 1960, p. 124 apud DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 43). Com isso, chega à conclusão de que as esquerdas estavam sendo pilotadas pela Rússia e prevê as consequências desastrosas de um regime que prolonga na Alemanha a política soviética e que pesa como um machado sobre os judeus.

Numa assembleia noturna muito movimentada, em Remis, em 1933, ataca duramente a política soviética em relação a Hitler, criando alvoroço na Federação Unitária do Ensino. Dá-se conta de que está sozinha na denúncia da conivência e da substancial convergência entre Hitler e Stalin. Poucos veem ou estão dispostos a denunciar a comum raiz totalitária do nazismo e do marxismo. Simone pode fazê-lo e, livre de filiação a algum partido, dedica-se a aprofundar os limites intrínsecos da teoria marxista. Acabará salvando apenas sua exigência de justiça e sua análise econômica (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 45).

Ao retornar à França, a filósofa produziu críticas e análises contundentes acerca das causas da opressão e do totalitarismo. Seu estudo acerca da situação política alemã, sobre a qual escreveu diversos artigos na véspera da tomada do poder pelos nazistas, lhe permitiu compreender que as revoluções proletárias anunciadas pelos marxistas eram, em termos de

futuro, impossíveis. Sua lúcida análise se traduziu imediatamente em obras de solidariedade concreta em relação aos judeus que, passando pela França, decidiam embarcar para a América do Norte. Os contatos adquiridos naquela viagem levaram-na a conhecer na França alguns fugitivos do regime nazista. Simone oferecia-lhes ajuda e chegou a transformar a casa de seus pais em Paris num autêntico hotel para refugiados.

Naquele período, Deus como um ser pessoal ainda estava ausente de sua reflexão e interesse. Escreve em 1931 que “aqueles que acreditam entrar em contato com Deus mediante a experiência (mística) cometem uma espécie de blasfêmia. Assim se destrói o divino. Por definição... Deus não pode ser sentido” (WEIL, 1959, p. 182 apud DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 44).

Depois de Puy, Weil foi professora nos liceus de Auxerre (1932-1933), Roanne (1933-1934) Bourges (1935-1936) e Saint-Quentin (1937-1938). Em cada liceu não passou mais de um ano letivo. Nos dois últimos precisou pedir licença por motivos de saúde, por conta das frequentes e intensas dores de cabeça.

Em Auxerre, Simone se sentia infeliz. Sentia falta de seus companheiros das organizações sindicais. A cidade era burguesa e seus alunos eram filhos de oficiais das Forças Armadas. Vivia em um pequeno alojamento sem móveis, sem cuidar muito de si mesma. As relações com os colegas do instituto e com a diretora não eram muito boas. Suas alunas, jovens da classe média, eram inteligentes e a escutavam com educação, mas parecia que suas ideias não as estimulavam. Tinha essa impressão, mas provavelmente suas ideias exerceram mais influência sobre suas alunas do que ela poderia imaginar, pois aos olhos dos pais daquelas jovens, a professora parecia perigosa.

Bingemer (2014, p. 28) observa que em seus escritos dessa época, a religião ocupa um lugar em suas notas. Fala bem da religião, qualquer que seja, porque está acima da superstição. Expressa admiração pelos ritos católicos e admira também a religião grega que, segundo ela, possui apenas mitos, e não dogmas. Considera o cristianismo uma síntese do espírito grego e do espírito da Bíblia. “Simone estava a ponto de aceitar o argumento ontológico da existência de Deus. Mas seu Deus, nessa época, continuava sendo o Deus dos filósofos” (BINGEMER, 2014, p. 29).

O fim do ano letivo em Auxerre foi um momento conturbado para Simone. Os informes dos inspetores escolares sobre ela não foram favoráveis, nem sequer do ponto de vista profissional. O relatório de um funcionário do Ministério da Educação elogiava sua dedicação, mas criticava duramente sua maneira de expor convicções políticas e ideológicas na sala de aula. Quando chegou o resultado do *baccalauréat*, apenas três dos doze alunos de Simone Weil

foram aprovados, o que foi suficiente para que a diretora retirasse seu curso, obrigando-a a solicitar um novo posto de trabalho. Sem outra alternativa, é transferida para Roanne, onde continua lecionando, desta vez com um pouco mais de ânimo. Mesmo à distância, continuou ajudando os refugiados alemães, enchendo a casa de seus pais deles e participando de movimentos políticos.

Em março de 1934, Simone sofre um abscesso na garganta que afeta sua saúde a ponto de ter que se afastar da prática política. Escreve uma carta à amiga Simone Pétrement indicando de forma desesperançosa que já não acreditava mais que a política-partidária e a violência poderiam resolver os problemas que se abatiam sobre a Europa e o mundo. Durante os últimos meses em Roanne, no final de 1934, Simone trabalhou em um de seus textos mais famosos: *Reflexions sur les causes de la liberte et de l'opression sociale*. Chamou-o de sua grande obra, pois é a síntese de seu pensamento sobre as relações entre o homem e a sociedade de seu tempo. Naqueles meses “em seu interior vai recobrando a força do grande projeto que a marcará para sempre: conhecer por dentro o mundo da pobreza e da opressão, trabalhando como operária em uma fábrica” (BINGEMER, 2014, p. 32).

1.3. Do sonho à realidade: a experiência dura do trabalho e seus desdobramentos

Martins (2013, p. 57) salienta que ensinar na sala de aula em nível médio não era o maior desejo de Simone Weil naquele momento tenso da história. Queria estar junto daqueles considerados fracos, os menores da sociedade. Tal desejo fez com que ela pedisse um afastamento do liceu de Roanne no final de 1934 com o intuito de trabalhar numa fábrica e viver deste trabalho. Danese e Di Nicola (2003) ponderam que talvez as dificuldades do trabalho como professora e as pressões internas e externas, pelo rótulo que havia recebido de ser comunista, a impulsionaram a decidir viver a experiência da fábrica naquele momento. Mas pontuam que Simone estava convencida de que “o trabalho é a única maneira para passar do sonho à realidade e quer para si essa experiência dura e verdadeira do contato com a matéria” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 45).

Portanto, buscando realizar o sonho que já existia antes mesmo de começar o trabalho como professora, em 4 de dezembro de 1934 entra como operária na companhia de eletricidade Alstom com a ajuda de seu amigo Boris Souvarine, que a apresentou a Auguste Detoef, administrador da fábrica, a quem inicialmente estimava até perceber como ele tratava os trabalhadores enquanto patrão.

Para viver com o salário que receberia, alugou um pequeno quarto próximo à fábrica, onde poderia se sustentar sem a ajuda financeira dos pais. Na fábrica, Simone omitia sua identidade, o fato de ser professora e possuir uma formação superior. Assim, buscava não criar um distanciamento em relação aos demais operários. Pétrement (1997) relata que eles pensavam que Simone era alguém que havia fracassado nos exames e por isso buscava trabalhar para não ser um peso para os pais.

O trabalho na fábrica era pesado, o ritmo da produção muito rápido e o pagamento, feito por peças produzidas. A filósofa não estava acostumada a fazer qualquer coisa sem pensar e não era ágil em trabalhos manuais. Em carta endereçada a uma aluna, ela descreve a situação:

Pensar implica em agir menos rápido, mas existem normas de velocidade estabelecidas pelos burocratas, normas que são necessárias cumprir para que não te demitam e para ganhar o suficiente (visto que o salário se define por peças produzidas). Eu ainda não consigo cumpri-las por várias razões: a falta de hábito, minha ausência de destreza que é considerável, uma certa lentidão natural nos movimentos, as dores de cabeça e, por fim, uma certa mania de pensar da qual não consigo me livrar (WEIL apud PÉTREMENT, 1997, p. 354, tradução nossa).

O cenário em que se encontrava era doloroso tendo em vista uma de suas motivações para estar ali: encontrar uma forma de alcançar a libertação dos trabalhadores. Com apenas duas semanas de trabalho, a fadiga havia consumido sua condição de saúde que já era frágil. “Em 19 de dezembro de 1934 – relata ao seu diário –, trabalhou soluçando sem cessar e teve uma crise de pranto ao chegar à própria casa. As semanas passavam e ela caía em um abatimento tal que nem sequer o pensamento lhe era possível” (BINGEMER, 2014, p. 57). Enfrentava uma dura realidade, desejava agir em prol da liberdade de outros, mas não podia minimamente sentir-se liberta de sua própria condição.

Diante desse contexto, acaba pedindo demissão de seu trabalho na Alstom e em seguida consegue um novo emprego na Carnaud, fábrica que produzia objetos de metal. No entanto, a experiência de trabalho ali seria ainda mais dura que a anterior. Apesar de seu esforço, não muito tempo depois é demitida.

Por fim, é admitida na Renault como fresadora. Nesta função sofre um acidente com a perfuratriz, que lhe traspasa o dedo polegar. Permanece ali até 22 de agosto de 1935, quando pede demissão após envolver-se em mais um acidente que a obriga a deixar a fábrica para cuidados médicos. A forma bruta como os chefes tratavam os operários e as advertências que lhe eram feitas diretamente por sua falta de habilidade, feriram-na profundamente. O esforço para manter o ritmo de produção havia esgotado suas forças. “Durante os últimos meses, sentirá

constantemente a tentação de deixar o trabalho e pôr fim à experiência. Mas sua vontade de ferro lhe permite superar esses instantes apertando os dentes com a coragem do desespero” (BINGEMER, 2014, p. 59)

Depois destas três experiências, Simone havia se convencido de que não era capaz de suportar aquele tipo de trabalho. A realidade exaustiva e intelectualmente dilaceradora do trabalho operário provocou transformações em algumas de suas perspectivas acerca da libertação dos trabalhadores.

[Percebia] por um lado, os lampejos de fraternidade que pôde contemplar no rosto de seus companheiros, embora fossem breves e fugidios; por outro, a brutalidade que a decepcionou, ensinando-lhe que inclusive no meio operário a fraternidade é muito precária. Qualquer possível idealização da classe operária desapareceu de sua mente e de seu coração. A partir daquele momento, Simone soube o que a injustiça e a violência eram capazes de fazer com o ser humano, e dedicaria sua vida a lutar para que o homem pudesse encontrar oportunidades de viver de uma forma mais digna e fraterna (BINGEMER, 2014, p. 61).

Apesar de sua decepção em relação ao que era capaz de fazer diante daquela realidade, ainda que sofrendo, a filósofa afirmava não deixar de estar satisfeita com a experiência que estava vivendo. Em carta a uma de suas ex-alunas expressa seu sentimento sobre o tempo na fábrica, confessando que, mesmo sofrendo, não deixava de estar feliz, pois desejava viver aquela experiência há muito tempo. Sentia que através dela teve a chance de fugir de um mundo de abstrações e se encontrar entre homens reais, fossem estes bons ou maus.

Viver tudo aquilo era experimentar a dura realidade da vida de muitos, sendo ela marcada pela bondade ou pela maldade. Para encontrar a verdade que tanto buscava não era suficiente ficar apenas no exercício da razão, era preciso viver experiências concretas. Dessa forma, a compaixão que habitava em seu coração desde nova começou a crescer de forma que a levou para junto dos operários, acreditando que nada poderia aprender enquanto não se colocasse ao lado deles e sentisse a dor que sentiam, no mesmo ambiente de trabalho e nas mesmas condições precárias em que se encontravam. Um movimento interior, um impulso, que ainda não nomeava em termos espirituais, foi o que levou Simone Weil a trabalhar na fábrica. “Era vital, profundo, surgido de suas entranhas e não podia não atendê-lo” (BINGEMER, 2014, p. 61).

De acordo com Pétrement (1997), a vida de Simone Weil pode ser compreendida em dois períodos, sendo que o ano que passou trabalhando como operária sinaliza o começo do segundo período. Porém, a biógrafa salienta que isso não significa que exista uma grande

distinção entre estes. Em sua opinião, há uma continuidade em vários aspectos e o ano na fábrica não constitui uma ruptura tão profunda como pode se pensar a princípio. Ao mencionar como exemplo o afastamento de Simone da luta sindical, explica que:

[...] não é a experiência na fábrica que leva Simone a afastar-se, no que diz respeito aos ideais políticos de seus companheiros sindicalistas revolucionários. Temos visto que, deste ponto de vista, já vinha se afastando pelo menos desde 1933. As *Reflexions sur les causes de la liberte et de l'opression sociale* e o artigo *Perspectives* mostram que desde então já não compartilhava das mesmas esperanças. Suas cartas da primavera e outono de 1934 expressam sua decisão de renunciar quase completamente à política. Mais do que uma causa, o trabalho na fábrica foi uma consequência desta decisão (PÉTREMENT, 1997, p. 331, tradução nossa).

Pétrément (1997) também sugere que não se pode apontar muitas mudanças na maneira de viver da filósofa entre um período e outro. Antes mesmo do ano na fábrica já dedicava sua vida em grande medida àqueles que faziam parte das camadas mais desprezadas da hierarquia social. Sendo assim, não se pode afirmar que houve uma mudança de sua postura diante do mundo em termos éticos.

[Simone] Sempre lutou com eles e por eles, querendo estar ao seu lado em todas as circunstâncias. Nunca deixou de combater os poderes opressivos; sempre se comprometeu com esta luta sendo protagonista de empreendimentos perigosos e insólitos. Sempre perseguiu obstinadamente a verdade nos campos mais diversos. Sempre amou a beleza, a da natureza e a da grande arte, e a buscava em seu tempo livre. Sempre entregou generosamente seu tempo, seus esforços e seus conhecimentos. Inclusive depois de 1938, ou seja, a partir do momento em que passa a dirigir sua atenção às doutrinas que as religiões ensinam, sua forma de viver apenas variaria a partir de como já a havia conduzido até o momento. E se durante os últimos anos levou uma vida cada vez mais ascética, provavelmente não foi por suas ideias religiosas, senão pelo fato de que testemunhava uma guerra e não suportava viver de forma mais cômoda do que os soldados, os prisioneiros e demais desventurados daquele tempo de miséria, o que lhe parecia detestável. Como sempre, se alinhava aos menos favorecidos (PÉTREMENT, 1997, p. 331, 332, tradução nossa).

Sua constância aponta para a continuidade entre os dois períodos marcados pela experiência na fábrica. Entretanto, se é possível fazer uma distinção em períodos, é porque alguma diferença, que deve ser considerada, existiu. Pétrément (1997) indica uma mudança em seu caráter e no sentimento que tinha de si mesma e da vida – uma mudança que a prepararia para um encontro inesperado. A dura experiência do trabalho como operária lhe transformara de tal forma que não havia deixado de se dar conta disso. A biógrafa comenta que “se já em fevereiro escrevia que a partir daquele momento lhe seria impossível uma leveza de coração,

que seu sentimento da vida já não era mais o mesmo, foi ainda mais longe nos meses seguintes ao escrever: ‘Nesta existência a alegria me deixou’, acrescentando: ‘Mas apesar de tudo, estou feliz de tê-la vivido’” (SIMONE WEIL apud PÉTREMENT, 1997, p. 378, tradução nossa).

Após a experiência como operária, os problemas de saúde de Simone se agravaram. Suas dores de cabeça se intensificavam e continuava se alimentando mal. Preocupados com seu estado, seus pais a levaram para Portugal, proporcionando-a uma viagem de descanso para que pudesse recuperar-se daquele momento de fragilidade física e emocional.

Em Póvoa de Varzim, uma aldeia portuguesa entre Viana do Castelo e Porto, Simone viveu uma experiência religiosa que, em sua autobiografia escrita posteriormente, afirma ter sido o primeiro de três contatos significativos que teve com o catolicismo. Retornou à Paris em 22 de setembro de 1935 e mudou-se para Bourges, onde havia novamente sido nomeada como professora. Daquele período em diante vai se distanciando cada vez mais de um ensino meramente abstrato e utilizando relatos da vida concreta para ensinar filosofia.

Obcecavam-na ainda sua experiência da violência e as humilhações sofridas na fábrica. Sua visão idealizada anterior à vida operária agora se transformou em ‘um lugar cinza onde só se obedece, todo o humano desaparece sob a violência da opressão, curva-se, deixa-se valorizar menos que a máquina’. Por isso Simone queria seguir estudando a condição dos trabalhadores e a vida nas fábricas e pensava inclusive em voltar a trabalhar como operária. Continua escrevendo sobre o tema: cartas, fragmentos. Sua lucidez, sempre penetrante, transformou-se muito depois de sua experiência na fábrica. Suas aspirações de juventude amadureceram (BINGEMER, 2014, p. 36).

Em Bourges, conseguiu estabelecer boas relações com uma professora de inglês com quem dividia moradia, com seus colegas de trabalho e com a administração da escola. No entanto, um cansaço lhe acometia fortemente a ponto de dizer a seus pais que tinha forças apenas para dar suas aulas. Pétrement (1997) menciona que em um rascunho de carta, que escreveu durante aquele ano, Simone reconhecia que sua capacidade para trabalhar estava diminuindo ao longo dos anos, o que a espantava: “Há vários anos vejo como minha capacidade de trabalho vai diminuindo progressivamente por causa deste meu maldito estado físico” (PÉTREMENT, 1997, p. 396, tradução nossa).

Apesar de todo o cansaço, Simone ainda se envolvia com os trabalhadores em sua luta. As greves que sucederam a vitória da Frente Popular nas eleições de abril e maio de 1936 haviam começado inicialmente em algumas fábricas de províncias e depois se estenderam à capital. No início de junho todas as grandes metalúrgicas da região parisiense já estavam em greve. Surgia uma nova forma de se manifestar: as ocupações das fábricas. Os operários

passavam as noites nos locais de trabalho. Levavam comida e alguns estendiam redes entre as máquinas para dormir. Durante as ocupações, Simone visitou várias fábricas em Paris, até mesmo a Renault, onde havia trabalhado. Aos poucos foi distanciando-se de Bourges e encerra sua experiência naquela cidade pedindo transferência de seu cargo ali.

Naquele momento da história a Europa vivia conflitos por toda parte. Na Espanha e na França governava a Frente Popular. “A Frente Popular espanhola, criada depois da francesa, saiu vitoriosa antes que esta nas eleições de fevereiro de 1936. Os generais se rebelaram, dando lugar ao processo que desembocaria na guerra civil, a qual deixaria um milhão de mortos” (BINGEMER, 2014, p.37). Estava certo que a Itália, então sob a ditadura de Mussolini, havia enviado aviões aos rebeldes e o governo espanhol havia pedido ajuda ao governo francês. Certos partidos e organizações que apoiavam o governo, sobretudo os comunistas, exigiram o envio de material de guerra ao governo da Espanha, que consideravam legítimo.

Simone Weil acompanhava os acontecimentos com atenção. Para ela, a guerra era um grande mal e aprovava, sem dúvida, qualquer esforço por evitá-la. No entanto, não havia muito o que decidir em relação à Guerra Civil Espanhola, pois já havia começado. Era um fato. E apesar de não desejar que outros se expusessem aos perigos de um conflito armado, Simone se considerava livre para assumir o risco de participar dele. Pétrement (1997) destaca que, como Alain em 1914, Simone considerou que quando já não se pode impedir uma guerra, cada um deve tomar parte nessa calamidade com o grupo ao qual pertence.

Certa noite, a filósofa comunicou aos pais que viajaria à Espanha e antes que isso lhes causasse preocupação, disse que iria como correspondente. De fato, havia conseguido um documento de entrada para este fim. No entanto, estava decidida a não fazer apenas o que dizia seu documento. Buscou por todos os meios estar com os combatentes na batalha.

Pétrement (1997) narra os pais decidiram ir à Espanha atrás da filha. Foram por Perpilhã, cidade francesa onde pensavam que seria mais fácil conseguir passar a fronteira e chegar no país. Havia ali alguns sindicalistas que conheciam Simone e com quem falaram de sua preocupação com ela, explicando-lhes o desejo de segui-la. Todos concordaram com os Weil, dizendo-lhes que faziam bem em segui-la, para que não agisse de forma tola. Simone enviava cartas para tranquilizá-los, porém, sem mencionar seus planos de participar efetivamente do confronto armado. Para ela, permanecer em Paris naquele momento era ficar entre os bastidores, e a isto não podia suportar.

Após vários intentos, conseguiu se alistar nas fileiras de batalha sob o comando de Buenaventura Durruti, delegado dos sindicatos anarquistas catalães, que dirigia a formação mais importante de tropas da Confederação Nacional de Trabalhadores na margem esquerda do

rio Ebro. Simone havia aprendido a manejar um fuzil, mas devido à sua fragilidade aparente os soldados a protegiam sem que descobrisse. Durante a noite, enquanto dormia, dois soldados se revezavam para vigiar seu sono e protegê-la, caso precisasse. Faziam-no sem que soubesse, pois tinham certeza que ficaria brava se tivesse conhecimento disso. Pétrement (1997) narra uma situação em que é possível compreender a dificuldade daqueles que estavam na guerra de lidar com a coragem e ousadia de Simone em contraste com sua fraqueza física e sua falta de destreza manual:

[Num certo dia] o grupo decidiu atravessar o rio Ebro de barco para queimar três cadáveres inimigos que haviam ficado na margem direita. Na região pantanosa daquela margem havia uma coluna nacionalista. Os delegados que enviaram o grupo, não queriam a princípio que levassem Simone. Tinham observado sua torpeza no manejo do fuzil (ao ponto que seus companheiros, quando faziam exercícios de tiro junto com ela, procuravam não passar perto da linha de seu fuzil). Sua miopia, sobretudo, constituía, segundo seus chefes, um defeito que por si só a eliminaria das ações. Mas Simone protestava, se irava e insistia em ir de tal maneira que acabavam por leva-la (PÉTREMENT, 1997, p. 413, tradução nossa).

Todos faziam o possível para evitar que se envolvesse em tarefas perigosas. Mas, por fim, Simone acaba sendo traída por seus próprios olhos que não a alertaram para algo que poderia ter sido simples de evitar. O fogo que era acendido pelos combatentes para cozinhar era feito em um buraco no chão, a fim de evitar que qualquer luz de fogueira pudesse revelar sua localização ao inimigo. No mesmo nível do solo e sobre o fogo enterrado em brasas, estava uma enorme panela com óleo. Certo dia, ao passar por ali, Simone não enxergou a panela e acidentalmente mergulhou um dos pés no óleo fervente. Embora o calçado protegesse o pé, sofreu queimaduras graves na parte inferior da perna esquerda e no tendão. Levaram-na a um hospital improvisado em uma escola. Sofreu bastante, pois a queimadura havia sido profunda e não havia condições de cuidado suficiente para sua situação. Compreendeu que precisava ser tratada em outro lugar e permitiu que a levassem à Barcelona. No hospital militar para o qual havia sido levada, os franquistas trataram-na com hostilidade, pois sabiam que tinha lutado com os milicianos. Sua ferida piorava e começava a infeccionar. Enquanto isso tudo acontecia, seus pais haviam conseguido atravessar a fronteira com a ajuda dos ferroviários da cidade fronteiriça, e depois de muito procurar encontraram a filha no hospital em que se encontrava. Vendo o estado da ferida, providenciaram uma forma de tirar Simone dali e levaram-na para o lugar onde estavam hospedados, onde o pai poderia cuidar dela com mais precisão. Se tivesse permanecido no hospital talvez seu estado teria piorado a ponto de se fazer necessária a amputação de sua perna.

Seus pais, preocupados com sua saúde, depois de muita insistência conseguiram convencê-la a voltar para casa e cuidar melhor de sua ferida. Ainda que deixar a Espanha não estivesse em seus planos, o acidente ocorrido provavelmente a salvou da morte. Pouco tempo depois de ter voltado ao seu país, o grupo internacional de combate do qual fazia parte foi derrotado na cidade de Perdiguera.

Diante dos desdobramentos da guerra civil, Simone Weil tornava-se cada vez mais pessimista quanto ao futuro da revolução espanhola. Pensava que a partir do momento em que uma mobilização espontânea se convertia em uma guerra organizada, a revolução seria substituída pelo cesarismo; e que se Franco não saísse vitorioso, a Espanha provavelmente se transformaria em uma nova Rússia. Da esquerda anarquista e revolucionária Simone recebe o maior golpe. Em uma carta de 1938, endereçada à George Bernanos, ela relata que as notícias que recebia sobre o conflito lhe mostravam que a Guerra Civil Espanhola havia se convertido em uma guerra entre Estados: um conflito entre Rússia, Alemanha e Itália, o que fugia de seu objetivo inicial. Por isso, desiste da ideia de retornar à Espanha. Pensava que se a guerra era um mal, a guerra entre nações era o pior dos males. “Estava disposta a sacrificar-se pessoalmente para ajudar o povo espanhol, mas não a sacrificar a paz” (PÉTREMENT, 1997, p. 422, tradução nossa).

Devido ao ferimento na perna, que ainda estava sob observação, e às intensas dores de cabeça, não podia retornar ao trabalho. Portanto, no ano escolar de 1936-1937 pediu uma licença ao Ministério da Educação. Liberada das obrigações profissionais seguiu com seus esforços em prol de uma melhora da condição dos operários, acompanhando as ações do movimento da CGT e escrevendo textos importantes no início de 1937. Defendia o fim da guerra civil e o reestabelecimento da paz, já que o que havia sido proposto não estava se cumprindo na prática. Quando surgiram tentativas de mediação e negociação em 1937 e 1938, Simone demonstrou-se partidária à negociação para que a guerra fosse encerrada. Sobre seu pensamento pacifista dessa época, publicou o texto *Ne recommençons pas la Guerre de Troie*, escrito a partir da obra *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, de Jean Giraudoux.

Durante o tempo de licença do trabalho, suas dores de cabeça intensificaram-se ao ponto de ser aconselhada pelo pai a fazer um tratamento específico numa clínica em Montana, na Suíça. Assim, em março de 1937, Simone viaja com esta finalidade. Ao chegar em Montana escreve uma carta aos pais dizendo que gostaria que o pai estivesse presente durante o tratamento. Imediatamente Bernard e Selma Weil viajaram para estar com a filha por quinze dias. Durante aqueles dias, Simone foi consultar um oftalmologista famoso em Zurique, onde visitou também a abadia de Einsiedeln e pôde escutar o canto gregoriano, pelo qual sentia

verdadeira paixão. Na clínica, conheceu um estudante de medicina, Jean Posternak, com quem desenvolveu uma amizade. Discutiam sobre música clássica e ouviam juntos Monteverdi, Bach, Mozart e Beethoven.

Após algumas semanas de tratamento, que aparentemente não parecia ter trazido um grande resultado, Simone viajou à Itália, onde experimentou um dos momentos mais felizes de sua vida. Ali, desfrutou da beleza da arte em suas diversas formas: música, arquitetura, pintura etc. Viajou por algumas cidades como Pallanza, Stresa, Milão, Bolonha, Florença, Roma, até chegar a Assis, a mais bela dentre todas as cidades visitadas, segundo um relato de viagem registrado em carta aos pais.

Em Assis, deslumbrada pela beleza da Úmbria e das Igrejas românicas, Simone Weil vive uma segunda experiência religiosa ao entrar na capela romana do século XII, Santa Maria dos Anjos. Ali, contemplando tamanha beleza, é tomada por algo que a leva a colocar-se de joelhos pela primeira vez na vida. Retorna à França, porém, carregando durante um bom tempo um sentimento de nostalgia das experiências na Itália. “Posteriormente dirá que a Itália havia ressuscitado nela a vocação pela poesia, reprimida desde a adolescência” (PÉTREMENT, 1997, p. 462). Inspirada por aquele tempo, Simone se dedicou como nunca à poesia e aos textos gregos. Escreveu duas obras significativas para entender seu afastamento cada vez maior do marxismo: *Sur les contradictions du marxisme* e *Examen critique des idées de révoluion e progrès*.

Sentindo-se um pouco melhor em relação às dores, pediu para voltar a lecionar no curso escolar de 1937-1938 e foi destinada ao liceu de Saint-Quentin, cidade que se interessava por ser uma cidade operária e estar perto de Paris. Começa as aulas em outubro de 1937 e ao decorrer do semestre as dores de cabeça voltam e continuam a atormentá-la. Em meados de janeiro de 1938, solicita uma nova licença, que acaba sendo renovada duas vezes, nos anos letivos de 1938-1939 e 1939-1940. Depois disso, já não voltaria a ensinar. No período final de sua carreira como professora, em seu tempo livre, além de seus estudos pessoais, Simone integrou a redação da revista *Nouveaux Cahiers*, na qual fazia parte de uma comissão encarregada de estudar a reforma do ensino francês.

Havia perdido um pouco o interesse pelos problemas sindicais. Parecia-lhe que naquele momento o movimento sindical morria lentamente. O persistente domínio, sobretudo do partido comunista sobre os operários, além do apoio deste a uma política armamentista, havia defraudado suas esperanças. Em uma carta escrita na época, Weil expressa sua indignação sobre esse domínio: “[...] é algo doloroso, mais doloroso ainda para quem depositou parte de seu amor e esperança na classe operária [...] É muito provável que exista aqui uma complicada manobra

do partido comunista, desejoso de participar do governo para empurrar a guerra” (WEIL apud PÉTREMENT, 1997, p. 477). Por isso, decide dedicar todos os seus esforços, daquele momento em diante, para lutar pelos povos colonizados e pela paz. Passa a escrever sobre isso, inconformada com o sofrimento dos indígenas em certas colônias francesas, com a brutalidade e a violência com que foram tratados. Mais tarde, quando irrompe a Segunda Guerra Mundial e Simone renuncia ao pacifismo, o faz com alguns receios, pois defende a necessidade de que a França atuasse em sentido contrário à tirania nazista. Entretanto, sua inteligência a leva a olhar de frente os enganos de seu próprio país e se sentir tristemente dividida. Embora estivesse convencida de que era importante naquele momento lutar contra Hitler, também pensava que talvez a causa da França não fosse justa, já que era culpada pelas barbaridades cometidas contra outros povos.

Enquanto Simone lidava com suas decepções em relação ao movimento sindical e introduzia o tema dos povos colonizados em seus escritos, a situação da guerra na Europa se precipitava. Em março de 1937 as tropas alemãs invadiram Viena e em pouco tempo a Áustria foi anexada à Alemanha. Imediatamente Simone assinou, junto com outros intelectuais antifascistas, um apelo em favor de uma negociação com a Alemanha, a fim de evitar o pior.

Na Semana Santa, em abril de 1938, a filósofa queria ouvir o canto gregoriano durante as festividades. Havia ouvido falar que a apresentação do canto gregoriano em Solesmes era muito bela. Então, juntamente com a mãe, viajou para lá com o objetivo de seguir os ofícios. Durante os dez dias que permaneceram ali, visitaram a abadia beneditina de Solesmes, onde a filósofa viveu sua terceira experiência religiosa. O canto gregoriano e as palavras do ofício lhe encantavam de tal forma que em um determinado momento a levaram a sentir que a paixão de Cristo tinha entrado de uma vez por todas em seu ser.

Em maio daquele mesmo ano visitou novamente a Itália, passeando e relembando a viagem anterior. Da Itália viajou para a Suíça, onde reencontrou o amigo Posternak e depois retornou para o seu país, onde foi informada sobre a assinatura do tratado de Munique, em setembro de 1938 – notícia que a aliviava, mas não a tranquilizava, pois sabia que a guerra só havia sido adiada. Seus textos desse período refletem a tristeza de alguém que sentia que um monstro se aproximava. Além dos acontecimentos externos, suas dores de cabeça se tornavam cada vez mais violentas e segundo Bingemer (2014, p. 40), até a ideia do suicídio chegou a cruzar seu pensamento. Nos momentos mais intensos de dor, Simone recitava o poema *Love*, de George Herbert, que havia conhecido através de um jovem católico inglês em Solesmes. Durante uma dessas recitações, sentiu-se apoderada por Cristo.

Em 15 de março de 1939, Hitler viola os acordos de Munique e invade Praga. A previsão feita por Simone anteriormente teria seu cumprimento em um curto período: uma outra grande guerra entre nações estava prestes a explodir. O conflito armado era algo inevitável. Com isso, a posição de Simone acerca da violência passará por uma profunda mudança, “de pacifista que tinha sido (aos 18 anos tinha aderido ao pequeno grupo *Volonté de Paix*), chega a insultar o pacifismo, que considera agora uma traição aos oprimidos... A guerra lhe parece inevitável e necessária diante da barbárie do hitlerismo” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 64). Naquele momento da história, escreve um texto importante, *Reflexions em vue d'un bilan*, abrindo mão de seu pacifismo anterior e reconhecendo o dever da França e dos outros países europeus de lutar contra Hitler e o fenômeno nazista.

1.4. Do exílio à morte: “... A minha solidão agarrava até a morte a dor alheia”.

Diante do contexto sombrio que se construía, para Simone Weil, como sempre, estar na retaguarda não era uma opção que lhe agradava. Queria estar em meio ao conflito e para isso já fazia planos para participar da guerra e servir à causa da França e das demais nações. Quando a guerra foi declarada, seu irmão André estava na Finlândia em uma missão científica. Tinha decidido não participar do conflito. Em 30 de novembro de 1939, a Rússia ataca a Finlândia. André Weil é acusado de espionagem, encarcerado e condenado à morte. Por falta de provas é deportado para a Suécia e, pouco tempo depois, ao retornar à França é detido e enviado a prisão de Le Havre. Simone passa a visitá-lo semanalmente e para distraí-lo conversavam sobre temas de cultura, filosofia e matemática. Segundo Pétrement (1997), Simone estaria disposta a ocupar o lugar do irmão e de certa maneira até o invejava por estar preso. “Dizia-lhe rindo que nunca o perdoaria por ter visto o cárcere de dentro antes dela. Prometia-lhe, que se a pena atribuída a ele o obrigasse a permanecer na prisão, bateria em um dos juízes ou no procurador para que também a prendessem” (PÉTREMENT, 1997, p. 534, tradução nossa).

Durante aquele período, Simone se interessa cada vez mais pelo tema da religião e pela doutrina da graça. Porém, não conta a ninguém. “Nem sequer seus amigos mais próximos se dão conta. Veem, entretanto, que se interessa muitíssimo pelo cristianismo, mas não advertem sua fé” (BINGEMER, 2014, p. 44). A filósofa segue lendo sobre história das religiões e ajudando a todos os que de alguma forma sofriam por conta da guerra.

Em maio de 1940 o exército alemão se volta contra Paris, após ter vencido a resistência holandesa e belga. Weil faz de tudo para ajudar os refugiados, mas sua família se torna também alvo da guerra e é obrigada a abandonar a cidade por motivos de segurança. Seu desejo era estar

no conflito. Estava decidida a não sair de Paris, apesar da angústia de seus pais. Apenas em 13 de junho, quando Paris foi declarada cidade aberta, aceitou fugir com eles para Vichy, onde ficaram por dois meses. Ali, Simone começou a dormir no chão e conservou este costume até sua internação no hospital de Londres em 1943. “Justificava a decisão dizendo que estava treinando para a nova situação, mas sua biógrafa suspeita que, na realidade, o que procurava era se solidarizar com os soldados que no *front* assim dormiam” (BINGEMER, 2014, p. 45). Não suportava a ideia de permanecer sem possibilidades de ação diante do conflito enquanto as vítimas cresciam. Com isso, elabora um plano: o projeto das Enfermeiras de Primeira Linha.

Sofria ao pensar no destino daqueles que se feriam no campo de batalha, para quem a rapidez na chegada de socorro seria essencial. Muitos dos soldados que morriam em combate poderiam sobreviver se tivessem recebido imediatamente cuidados médicos. Pensar na solidão e no sentimento de abandono daqueles para quem não haveria salvação nem com socorro imediato, era um tormento para a filósofa. Por isso, elaborou esse projeto que sugeria a formação de um pequeno grupo de enfermeiras que se dedicariam a atender e dar assistência aos feridos e moribundos em pleno combate. Estava consciente de que as mulheres que participassem do projeto certamente morreriam e queria estar entre elas. Durante os anos seguintes, apresentou seu projeto a algumas autoridades que o consideraram uma loucura.

Buscando proteger-se em meio aos conflitos a família Weil deixou Vichy, passou um tempo em Toulouse, e por fim, em setembro de 1940, chegou a Marselha, porta de saída para aqueles que estavam dispostos a fugir da França. Apesar de ter acompanhado os pais, Simone não desejava se refugiar. “Na carta dilaceradora que dirige ao ministro Hourcade, diz que a única coisa de que tem que se refugiar é de sua imaginação, que não cessa de trabalhar, pensando nos sofrimentos e perigos de tantas pessoas e dos quais ela está longe” (BINGEMER, 2014, p. 45).

Há muito tempo queria visitar as colônias e com este intuito escreveu uma petição ao Ministério da Educação solicitando que fosse reincorporada à docência e nomeada como professora no estrangeiro, em alguma das colônias. Apesar de isso nunca ter acontecido, Simone não deixava de pensar em formas de participar da resistência em outros países, já que na França não havia espaço para isso. Queria estar perto das regiões fronteiriças por onde poderia sair assim que lhe fosse delegado um cargo em outro país. Nunca obteve uma resposta de sua

solicitação e chegou a concluir que o Estatuto dos Judeus, que havia sido publicado em outubro de 1940, poderia ser a causa da ausência de uma resposta.⁹

Em Marselha, a senhora Weil se esforçava para que Simone se alimentasse bem, o que era uma tarefa quase impossível. Negava-se a comer mais do que era possível conseguir com um tiquete de racionamento. Perto de Marselha havia um campo de anamitas que não possuíam nada. Segundo Pétrement (1997), em muitas oportunidades Simone lhes dava de presente seus tíquetes de alimentação. Se aproximava também de outros campos de refugiados, onde a maioria havia sido expulsa de seus países pelo fascismo.

André Weil e sua esposa haviam conseguido ir para os Estados Unidos, o que seria uma opção também para Simone e seus pais. Porém, Simone diz ao irmão que, da sua parte, não gostaria de ir, a menos que tivesse a certeza de que poderia voltar para a Europa com os meios necessários para colocar em prática seu projeto das enfermeiras de primeira linha. Começava a pensar na possibilidade de viajar para a Inglaterra com o objetivo de entrar na resistência organizada por Charles de Gaulle e depois voltar para a França. Por meio de um amigo, entra em contato com a resistência francesa esperando com isso alguma ajuda para ir para a Inglaterra. É denunciada à polícia, que a interroga no intuito de descobrir quem tinha a colocado em contato com o grupo, além de buscar provas para incriminá-la. Foi interrogada mais de uma vez, mas não revelava nada e não encontravam evidências para prendê-la, o que para ela, era uma grande frustração.

Frente ao fracasso de sua tentativa de ir para a Inglaterra, Simone decide viver uma experiência de trabalho no campo. Há algum tempo tinha o desejo de conhecer a realidade do trabalhador agrícola com mais intensidade, assim como havia conhecido a realidade do

⁹ O Estatuto dos judeus definia que os judeus residentes na área sob controle da França estavam proibidos de exercer quaisquer funções públicas: não podiam mais trabalhar para o governo, lecionar, servir ao exército ou participar de atividades políticas. Simone Weil chegou a escrever ao ministro da educação cobrando uma explicação sobre a ausência de uma resposta a sua petição e buscando esclarecer sua própria condição em relação ao Estatuto dos Judeus, pois não guardava lembranças das raízes de sua família e dizia desconhecer a definição da palavra judeu dentro do contexto apresentado pelo estatuto. Se tratava de religião? raça? nação? questionava. O texto considerava judeu todo aquele que tinha três avós judeus. Nesse sentido, Simone ponderou: “Nunca entrei numa sinagoga e nunca presenciei uma cerimônia religiosa judia. E quanto aos meus avós, recordo que minha avó paterna ia à sinagoga; e creio ter ouvido dizer que meu avô paterno também. Sei que os pais de minha mãe eram livres pensadores. Assim, se ser judeu trata-se da religião dos avós, não parece que tive dois avós judeus, o que me situaria fora das disposições do estatuto” (WEIL apud PÉTREMENT, p. 555, tradução nossa). Na discussão sobre raça e cultura, também não se considerava judia. Justificou que “a família do meu pai, até onde a memória pode remontar, sempre viveu na Alsácia e nenhuma tradição familiar, que eu saiba, indica que chegaram de qualquer outro país. A família da minha mãe viveu em países de populações eslavas e nada me faz supor que era composta de outros povos, que não eslavos” (WEIL apud PÉTREMENT, 1997, p. 555, tradução nossa).

trabalhador industrial. Em 1941 compartilhou seu desejo com a amiga H el ene Honorat, que com prontid ao a apresentou ao padre Perrin, pois acreditava ser algu em que poderia ajudar Simone a encontrar um emprego agr icola na região. Simone desenvolveria uma amizade profunda com o sacerdote dominicano que se dedicava a ajudar os refugiados em Marselha, e com Gustave Thibon, escritor católico apresentado por ele a ela como algu em que poderia lhe oferecer um trabalho no sítio que possu ia em Saint Marcel.

Após conversar com Thibon sobre a possibilidade de trabalho, ele lhe propõe um contrato de trabalho por alguns meses, como uma primeira experiência. Durante o período que ficou ali, morou em uma casa abandonada, pois não tinha aceitado ficar na casa da família, por ser confortável demais para a experiência que procurava ter. Ainda que o trabalho no campo fosse penoso, Simone se tornou mais amiga da família Thibon do que uma empregada. Em uma carta que escreve aos seus pais, ela relata que não estava trabalhando o quanto desejava e que parecia estar de férias. Buscando outra experiência, depois da estadia de dois meses em Saint Marcel, Thibon lhe encaminha para um mês de trabalho como vindimadora em Saint Julien de Payrolas. Trabalhar na colheita de uvas foi algo que a deixou feliz. Teve um retorno positivo de seus empregadores sobre seu desempenho, o que a surpreendeu, pois já estava acostumada com sua falta de destreza e força para trabalhos manuais.

Durante seu tempo livre não deixava de exercer sua militância. Escreve uma carta de agradecimento em tom ir nico a Xavier Vallat, delegado de assuntos sobre os judeus, explicando-lhe que, uma vez que o governo desejava que os judeus não trabalhassem em cargos públicos, mas na produ o, preferencialmente com a terra, ela obedecia a ordem e trabalhava colhendo uvas naquele momento. Na carta, expressa sua opinião de forma crítica:

De maneira geral considero o Estatuto dos Judeus injusto e absurdo [...] Mas em meu caso particular, tenho que lhe dizer que estou sinceramente agradecida ao governo por ter me retirado da categoria social de intelectual e ter me dado a terra, e com ela toda a natureza. Pois só possuem a natureza e a terra aqueles em cujo corpo ambas penetraram por meio do sofrimento cotidiano e de seus membros destr idos pelo cansaço (WEIL apud PÉTREMENT, 1997, p. 619, tradu o nossa).

Pétrement (1997), assim como Danese e Di Nicola (2003), afirmam que independente da distância que se encontrava do juda simo, Simone Weil se declarava contra o racismo nazista e se solidarizava com a situa o dos judeus. Se afirmava não ser judia, não o fazia com o intuito de rechaçar suas origens, nem mesmo para afirmar ou negar uma convic o religiosa, senão

para ressaltar a dificuldade de se definir a palavra judeu e para mostrar que não compreendia o sentido que haviam atribuído a ela para respaldar tal estatuto.

Nessa fase de sua vida, Simone aprofundou suas leituras de textos religiosos e seu envolvimento com pessoas que professavam a fé católica. Descobriu, através de Thibon, São João da Cruz e através de um acordo entre amigos decorou a oração do Pai Nosso em grego. Leu o Tao Te King e estudou os Upanishads. Também pediu a Hélène Honnorat que a colocasse em contato com sacerdotes, para que pudesse lhes fazer perguntas, pois gostaria de conhecer exatamente quais eram os dogmas da fé católica. “Ia regularmente a missa de domingo, onde costumava encontrar-se com amigos, especificamente a Hélène Honnorat. Mas às vezes, para estar um tempo a sós, ia também a uma missa que era celebrada uma hora antes da missa principal” (PÉTREMENT, 1997, p. 621, tradução nossa).

No entanto, essa aproximação nem sempre foi tranquila. Em alguns momentos, a relação com os religiosos que estava conhecendo gerava conflitos, devido a abertura de Simone para pensar a fé além dos dogmas da Igreja.

Encontra-se três vezes com o cônego Vidal, que a julga imatura para o Batismo e sente cheiro de heresia. Há um outro padre beneditino com quem Simone fala de questões religiosas: pe. Clément, que, para melhor responder às suas objeções, pede que ela redija um questionário com todos os aspectos problemáticos da fé católica. Simone o faz, resumindo seu modo de ver em alguns pontos críticos mais importantes. Em síntese, distancia-se da concepção cristã da história, embora afirmando crer na Trindade, na Encarnação e na Eucaristia; propõe a aceitação das teorias de Marcião, para poder levar em considerações outras encarnações do Verbo, antes de Cristo; lembra os extermínios realizados em nome de Deus pelos israelitas e afirma que o verdadeiro conhecimento de Deus é maior nos países não-cristãos, como a Índia (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 85, 86).

De todos aqueles que conheceu, quem buscou de forma mais acolhedora compreender com profundidade as questões levantadas por Simone a partir de suas experiências e leituras, foi o sacerdote Perrin, com quem seguiu se relacionando através de cartas.

Após três meses de trabalho no campo, Simone volta para Marselha, onde encontra seus pais. Ali não ficam por muito mais tempo. O plano de migrar para os Estados Unidos estava na mente dos Weil há algum tempo e teriam a oportunidade de concretizá-lo em breve. Simone resiste até o último momento a tal mudança, mas acaba cedendo pensando na segurança dos pais. Porém, concentrava suas esperanças na busca de formas para retornar para a Europa posteriormente, lugar onde o conflito acontecia.

Durante seus últimos meses em Marselha, Simone produziu muitos textos sobre diferentes temas. Investiu tempo na sistematização do projeto das Enfermeiras de Primeira Linha e após finalizado, enviou a pessoas de confiança pedindo-lhes comentários, sugestões e críticas. A um amigo que tinha conhecido naquele período, Joë Bousquet, um poeta e soldado ferido da Primeira Guerra Mundial, Simone detalhou o projeto, buscando obter sua opinião como alguém qualificado para opinar, já que havia sido combatente de guerra e mutilado em serviço.

Em 14 de maio de 1942, a família Weil embarcou juntamente com novecentos passageiros num navio com destino aos Estados Unidos. Fizeram uma parada em Casablanca, Marrocos, onde ficaram por um tempo em um campo de refugiados em condições muito precárias. Em 17 de junho, embarcaram rumo a Nova Iorque. Durante a viagem, que duraria um mês, Simone decidiu se instalar na quarta classe. As condições das cabines eram muito ruins e se escandalizava ao ver como comiam, bebiam e se divertiam os sobreviventes dos horrores e privações da guerra.

No início de julho, Simone e seus pais chegaram em Nova Iorque, onde o irmão André e sua esposa, que já tinham deixado a França em 1941, os esperavam. Já instalada na cidade, a filósofa inicia uma série de ações em busca de concretizar seu projeto das enfermeiras e retornar à Europa. Escreve a muitos, entre eles o filósofo francês Jacques Maritain, pedindo ajuda. Não podia evitar o pensamento de que estava fora do lugar onde deveria estar: junto com aqueles que estavam lutando e sofrendo na França. Escreve também a seus ex-companheiros de estudos, entre eles Maurice Schumann, político, escritor e jornalista, que agora fazia parte do governo francês exilado em Londres.

A ele, entre outras coisas, confessa aderir totalmente aos mistérios da fé cristã e acrescenta: “Certamente pertenço a Cristo. Pelo menos gosto de crer nisso”. Na carta, pede-lhe que a ajude a chegar à Inglaterra, onde espera obter uma missão de guerra. Escreve: “Conheço muito bem meu tipo particular de imaginação para saber que a desgraça da França me faria mais mal de longe que de perto”. Continua, com efeito, a se sentir culpada e aspira a derramar o sangue para dar sentido à sua vida (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 89).

Portanto, recorre a todos que pensava poder ajudá-la a entrar na Inglaterra. Inscreve-se em um curso de primeiros socorros no Harlem, onde convive com muitos negros. “Também frequentava as bibliotecas, estuda teologia e folclore, e escreve artigos em inglês. Vai às igrejas, inclusive à igreja batista do Harlem. Assiste à missa todos os dias” (BINGEMER, 2014, p. 51).

Finalmente, em 10 de novembro de 1942, com a ajuda de Schumann e André Philip, ministro do interior e do trabalho no Comitê Nacional de France Libre, Simone consegue embarcar para Londres. Antes de partir, pede ao irmão que cuidasse dos pais, prevendo que não os veria mais. Ao se despedir, diz a eles: “Se eu tivesse várias vidas, consagraria uma delas a vocês. Mas só tenho uma vida” (WEIL apud BINGEMER, 2014, p. 51). Philip fez todo o possível para que os Weil pudessem acompanhá-la. Nunca conseguiu.

Na Inglaterra Simone consegue trabalhar como redatora em um pequeno escritório a partir do qual se elaboravam projetos para a reorganização da França no pós-guerra. Embora decepcionada por estar entre quatro paredes e não em missões perigosas, trabalha com boa vontade. Nesse período escreve *L'Enracinement*, um de seus livros mais importantes. Sente-se muito infeliz, apesar das amizades e de todo o apoio que havia recebido. A motivação de sua viagem para a Inglaterra era concretizar seu projeto, mas não obteve êxito. De acordo com Danese e Di Nicola (2003, p.89), Schumann e André Philip haviam conseguido encaminhar o projeto das Enfermeiras de Primeira Linha a De Gaulle, que depois de o ter examinado, comentou: Essa mulher é maluca.

Sem a possibilidade de colocar seu projeto em prática, Simone decide tentar ser enviada à França para uma missão arriscada, onde estaria em combate. No entanto, não consegue autorização para ir. Seus únicos interlocutores são Louis Closon, seu chefe direto, e Maurice Schumann. “Closon compreende seu desejo, mas teme que, na França ocupada, a detenham e ponha em risco a vida de outros. Tal é a opinião da maioria: a fragilidade física de Simone não inspira confiança para lhe delegar missões arriscadas” (BINGEMER, 2014, p. 53). Restava-lhe o trabalho para o qual havia sido contratada. O redator-chefe gostaria que escrevesse coisas concretas, pois divagava sobre todos os assuntos.

Na situação em que se encontrava, sentia-se mal, pois havia descoberto uma particular vocação ao martírio, porém, estava impedida de realizá-la. Escreve a Maurice Schumann afirmando que a desventura “se define antes que nada pela necessidade. Só se sofre por acidente ou obrigação. A obrigação não é outra coisa senão a oportunidade de consumá-la. Foi para encontrar essa oportunidade que vim a Londres” (BINGEMER, 2014, p. 53). A ele explica seu desejo em ter uma morte violenta:

Sinto um dilaceramento que se agrava sem cessar, tanto na inteligência como no centro do coração, por minha incapacidade para pensar na desgraça dos homens, na perfeição de Deus e no vínculo entre ambos. Tenho a certeza interior de que esta verdade, se alguma vez me for concedida, sê-lo-á tão somente no momento em que me encontre fisicamente no infortúnio e em uma das formas extremas da desgraça presente. Tenho medo de que não me ocorra.

Inclusive quando era menina e pensava que era atea ou materialista, sempre tinha medo de malograr não minha vida, mas minha morte... Estou fora da verdade; nada humano pode me aproximar dela; e tenho a segurança interior de que Deus não me levará de outra maneira (WEIL, 1957, p. 486 apud BINGEMER, 2014, p. 53).

Suas dores de cabeça voltavam com força e com frequência e passou a se alimentar cada vez menos. Sua saúde piorava a cada dia. No dia 15 de abril de 1943 é encontrada desmaiada em seu quarto. Levam-na ao hospital de Middlesex e lá é diagnosticada com tuberculose pulmonar. Havia tratamento, mas Simone não colaborava com este ao deixar de se alimentar. “Simone diz não poder saciar sua fome sabendo que seu povo sofre... Do hospital envia a Closon sua demissão. E tem uma última conversa muito triste com o amigo Maurice Schumann” (BINGEMER, 2014, p. 54).

Por fim, com o agravamento da doença, Simone é transferida ao sanatório de Grosvenor, em Ashford, onde lhe é concedido um bom quarto com uma janela com vista para o campo. Segundo Pétrement (1997, p. 718) já não restavam esperanças de que sobreviveria. Ao entrar no quarto, Simone disse ser aquele um belo quarto para morrer. De fato, morre ali, sozinha, na noite de 24 de agosto de 1943.

Simone Weil foi enterrada no dia 30 de agosto no *New Cemetery* de Ashford, na seção reservada aos católicos. Sete ou oito pessoas assistiram ao enterro. O sacerdote que tinha sido convocado para officiar a cerimônia perdeu o trem e não chegou a tempo. Maurice Schumann, ajoelhado, leu a oração dos mortos na despedida da amiga.

Quando a guerra teve um fim, os pais de Simone voltaram para a França e, conhecendo a filha brilhante que tiveram, desejavam dar continuidade a seu trabalho, reunindo seus escritos, desejo que foi realizado, sobretudo graças à ajuda de Albert Camus, que muito se impressionou com os escritos de Simone. “Foi Camus que, em 1949, com Gallimard, publicou *Enracinement*, permitindo que fosse conhecida do grande público. Padre Perrin e Gustave Thibon, tinham dado sua contribuição fundamental já em 1947” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 113).

De acordo com Danese e Di Nicola (2003) o túmulo de Simone não teve por muito tempo nenhuma inscrição, até que no dia 1 de maio de 1958 foi colocada uma pedra de granito branco com o nome, as datas de nascimento e morte. Vinte anos depois, em 1963, realizou-se uma nova cerimônia diante de cinco pessoas e uma placa de mármore foi enviada pela França e colocada sobre o túmulo com os seguintes versos de autor desconhecido: “... A minha solidão agarrava até a morte a dor alheia”.

2 Henri Nouwen: o curador ferido

A expressão *curador ferido*, que dá nome a um de seus livros mais conhecidos¹⁰, resume bem os aprendizados e vivências da trajetória espiritual de Henri Nouwen, que a duras penas compreendeu que aquele que efetivamente cura feridas é o ferido.

Formado em teologia e psicologia, ordenado sacerdote aos 25 anos, Nouwen passou os primeiros anos de sua vida realizando feitos aparentemente grandiosos aos olhos de alguém que tenha em alta consideração a busca por sucesso. Lecionou nas maiores e mais renomadas universidades norte-americanas, publicou vários livros e viajou pelo mundo como conferencista. Mais tarde, em sua busca incessante por algo mais profundo, por acolhimento e aceitação, ele renuncia ao prestígio da posição que havia alcançado e muda-se para uma comunidade de pessoas com deficiências mentais, rejeitadas pela sociedade e muitas vezes por suas próprias famílias. No convívio com elas, Nouwen enxerga suas próprias feridas expostas, porém, sob um novo olhar, de quem se vê amado em sua fraqueza e ali encontra sua força.

No livro *Intimidade* (2001e), o autor apresenta uma forma de compreender a trajetória espiritual. No primeiro capítulo – *Da mágica à fé* – baseando-se nas diferentes fases do desenvolvimento humano em termos psicológicos, ele traça um paralelo para explicar o desenvolvimento do sentimento religioso. Para ele, assim como amadurecemos psicologicamente nas fases da vida (infância, adolescência e vida adulta), o sentimento religioso amadurece durante a trajetória espiritual.

Neste capítulo, apresentamos o percurso biográfico de Henri Nouwen em ordem cronológica a partir de informações encontradas principalmente em três biografias.¹¹ Para a subdivisão do capítulo, utilizamos como base a distinção das fases da vida feita pelo próprio Nouwen no livro mencionado. Portanto, as expressões escolhidas para os quatro subtítulos deste capítulo fundamentam-se nas fases apresentadas por Nouwen: os primeiros anos, onde a criança se descobre fora do mundo mágico; a fase escolar e a adolescência, onde novas realidades são apresentadas; o tempo de faculdade, período em que o indivíduo se encontra entre dois lares; e a fase adulta, onde é necessário morrer para ser capaz de viver, de forma criativa e madura.

Sendo assim, no primeiro subcapítulo abordamos seus primeiros anos de vida, buscando contextualizar seu histórico familiar e cultural. Na sequência, apresentamos o período de sua formação como teólogo e psicólogo, bem como sua ordenação religiosa. No terceiro

¹⁰ *O curador ferido* (2020a). Em algumas edições, a mesma obra foi publicada em português com o título *O sofrimento que cura* (2007).

¹¹ Beumer (1997); Ford (2009); O’Laughlin (2004).

subcapítulo, apresentamos com mais detalhes sua busca por uma vocação e as crises advindas desta. Por fim, o último item trata dos últimos anos de sua vida, nos quais grandes aprendizados e experiências dão lugar a profundas transformações em seu percurso biográfico.

2.1. Para fora do mundo mágico: os primeiros anos

Henri Jozef Machiel Nouwen nasceu em 24 de janeiro de 1932 em Nijkerk, uma cidade central da Holanda. Conhecido em seus primeiros anos como “Harrie”, maneira informal para Henri nessa região do país, era o irmão mais velho dos quatro filhos de Laurent Jean Marie Nouwen e Maria Huberta Helena Ramselaar.

A Holanda historicamente construiu um legado comercial. Seu povo, culturalmente empreendedor, fez de sua terra um lugar de negócios por séculos. Por conta disso, a mentalidade de mercado e o contato com outros povos levou o país à formação de uma sociedade tolerante. Apesar das mudanças recentes com a chegada de um neoconservadorismo, durante anos a Holanda se tornou um lar para refugiados por questões religiosas, especialmente protestantes não-conformistas e judeus que vinham de outros locais da Europa trazendo consigo suas convicções e crenças religiosas. De certa forma, o país se tornou um centro para anabatistas, puritanos, judeus, e especialmente para calvinistas. O perfil dessas comunidades era bastante conservador em sua religiosidade, mas havia paz entre os grupos. Sendo assim, a imagem conhecida dos holandeses mundo afora é a de um povo comercial. Aqueles que se estabeleceram ali mantiveram suas próprias comunidades e prosperaram. Enquanto nação, a Holanda caracterizou-se durante muito tempo como um país pluralista, marcado pelo Iluminismo, pela educação e pelas viagens comerciais.

Ao longo do tempo, o país viveu um processo de compartimentalização da sociedade. Ainda que não houvesse uma hostilidade desmedida entre eles, diferentes grupos religiosos viveram sob um *apartheid confessional* imposto por eles mesmos. Como consequência disso, ao invés de gravitar em direção a uma esfera social pública, a vida dos cidadãos girava em torno de suas famílias e do círculo próximo de pessoas da religião da qual faziam parte. Quando Henri Nouwen nasceu existiam bancos, clubes, negócios, escolas, partidos políticos, jornais e igrejas para cada *zuilen* – colunas ou comunidades da sociedade. Portanto, durante sua infância e adolescência conviveu quase exclusivamente com católicos.

As raízes da família Nouwen não estavam em Nijkerk, mas ao sul da Holanda, em Thorn, cidade da província de Limburgo. O pai de Henri vinha de uma família de onze irmãos

e descrevia seus pais como estudiosos, inteligentes e virtuosos. Eram católicos muito piedosos e era comum que na família pelo menos um dos filhos se dedicasse à vida eclesial.

Uma de suas irmãs se tornou freira e o próprio Laurent passou alguns meses no seminário dominicano testando sua vocação. Porém, optou por estudar e seguir a carreira de advogado. Trabalhou dezesseis anos como inspetor de registro e propriedade pública e, em virtude desta função, a família viveu em Nijkerk, depois em Venlo e Bussum. Laurent Nouwen ficou bastante conhecido no meio jurídico por seu conhecimento sobre a lei de taxaço de impostos, tema que acabou lecionando posteriormente como professor da Faculdade de Direito da Universidade de Nijmegen.

A família materna de Nouwen era de Amersfoort, província de Utrecht. Após a morte prematura do marido, a avó de Henri se tornou uma figura importante na história da família. Era uma mulher empreendedora e de grande perseverança. Transformou o pequeno negócio do marido em uma grande loja que trouxe prosperidade à família. No aspecto religioso, a família também era tradicionalmente católica, mas não com a mesma rigidez dos Nouwen.

Sua mãe, Maria Huberta, era uma mulher culta e dedicava-se ao aprendizado de línguas estrangeiras. Obteve seu diploma em inglês e estudou também italiano, idioma que chegou a falar fluentemente. Havia conseguido uma bolsa de estudos para aprender latim e grego em Hogglan, mas ao casar-se com Laurent foi viver em Nijkerk e não conseguiu continuar seus estudos. Era uma mulher religiosa, muito inteligente e profundamente piedosa, com interesse na literatura e na mística.

Portanto, num ambiente familiar favorável a isto, Henri Nouwen desde cedo se interessou pela vida religiosa. Aos cinco anos de idade já falava em ser um sacerdote. Tão grande era este desejo que com oito anos convenceu sua família a deixá-lo construir uma capela no sótão de sua casa, onde vestido com uma veste sacerdotal feita pela costureira de sua avó, ministrava sermões à família, interpretando um sacerdote.

Sua avó e sua mãe tiveram um papel fundamental em sua formação. Ambas o incentivaram à devoção religiosa de tradição católica. Seu tio Anton, irmão de sua mãe, carinhosamente chamado por ele de Toon, também exerceu grande influência em sua vida. Foi sacerdote da arquidiocese de Utrecht e chegou a ser conselheiro do Vaticano sobre a relação entre judeus e cristãos. Sua abertura dialogal certamente motivou Henri em direção a suas posteriores inclinações ao ecumenismo.

No período de sua infância, a realidade da guerra chegou na Holanda pela ocupação alemã, marcada pelos campos de concentração, pela caça aos judeus e a qualquer outra pessoa qualificada como inimiga do Terceiro Reich. A família Nouwen buscou manter-se fora de

perigo. A mãe de Henri falava alemão e com isso conseguia afastar minimamente os problemas ao comunicar-se com os soldados alemães, ganhando assim seu respeito. O pai precisava ficar fora da vista deles para evitar ser levado para o trabalho forçado. Ele criou um esconderijo em uma parede, onde passava dias. Assim, quando os soldados alemães chegavam para vasculhar a casa, não o encontravam.

Mesmo com dificuldades, os pais conseguiram prover aos filhos um ambiente seguro, ainda que não conseguissem impedi-los de ver seus amigos e vizinhos judeus sendo levados para campos de concentração. Determinada a manter seus filhos na escola durante os anos de guerra, Maria Nouwen convenceu os irmãos Crozier, um grupo pequeno de jovens sacerdotes, a organizar uma escola improvisada na vizinhança. Henri Nouwen e outros seis amigos continuaram o ensino fundamental ali.

Unidos pela ameaça comum e pelo sentimento de que algo ruim pudesse acontecer a qualquer momento, os amigos da família que apreciavam a arte e pertenciam a diferentes grupos sociais e religiosos, vinham até a casa dos Nouwen convidados por Laurent e Maria para ler poesias ou contemplar alguma obra de arte juntos. Com isso, Henri e seus irmãos puderam aprender muito sobre respeito e tolerância no contexto de vida de uma sociedade compartimentalizada.

Maria Nouwen amava a vida e vivia para os outros, especialmente para seu esposo, filhos e netos. Como Henri, ela admirava a beleza das flores, montanhas, árvores e vales, assim como as catedrais francesas, as antigas igrejas de vilarejos e as cidades italianas como Florença, Assis e Roma. Em seu livro *In Memoriam* (2001f), um tributo a ela, o sacerdote expressa a extensão de seu apreço pela mãe e descreve a forte relação que mantinham. Eram apegados um ao outro e conversavam com frequência. Ela desejava ler tudo o que o filho escrevia e ele compartilhava com ela todos os seus projetos.

A morte da mãe em 1978 deixou uma marca profunda na vida de Nouwen. Escrever sobre aquele momento permitiu que vivesse o luto de maneira saudável. Ao longo dos anos, escrever se tornaria sua segunda natureza. Quando escrevia, suas palavras tornavam-se fonte de consolo para si mesmo. Por isso, a maioria de seus livros resulta de acontecimentos específicos de seu percurso biográfico.

Em relação ao pai, seus sentimentos eram ambivalentes. Não fica evidente nas biografias estudadas o real problema desenvolvido no relacionamento entre pai e filho. No entanto, é possível reconhecer um descompasso de expectativas entre eles. Henri e seus irmãos usavam a palavra *ambicioso* para descrever a personalidade do pai. Como um homem de grande ímpeto, Laurent Nouwen se enxergava como um empreendedor e dava muito valor à

independência pessoal. Teve sucesso na vida e esperava o mesmo dos filhos. Portanto, embora Henri Nouwen tenha tido a sorte de ter um pai ativo e inteligente, vivia com a sensação de que nunca corresponderia às suas expectativas. Parte disso pode ser devido aos seus próprios problemas emocionais e seu temperamento, mas nem tudo. Paul, irmão mais próximo de Henri em idade, considera que ambos desenvolveram um complexo de inferioridade devido à perceptível inabilidade de atingir os padrões do pai.

De modo geral, a família vivia em boas condições financeiras por conta da carreira de Laurent como advogado e professor universitário. Conviviam com pessoas educadas, cultas e, em sua maioria, líderes importantes. Sendo assim, exemplos de liderança não faltavam na vida de Henri e seus irmãos. Logo foi sendo gerado em seu interior uma paixão por exercer liderança. Tinha que ser líder de absolutamente tudo o que se envolvia. Era uma criança muito inteligente, ativa e demasiadamente inquieta. Tinha facilidade de aprender e de tomar iniciativa nas atividades, apesar de ser razoavelmente descoordenado e desajeitado. Na escola era sempre a última escolha nos esportes e se via incapaz de se desenvolver nesta área.

Segundo o biógrafo Jurjen Beumer (1997), o pai de Henri Nouwen dizia se orgulhar do desejo de liderança e da ambição que via nele, de seus planos e ideias criativas. Mas não negava que tudo isso tinha um lado obscuro. Havia súbitas explosões e ataques de fúria quando alguém lhe ofendia ou quando ousavam questionar sua liderança. Beumer (1997) destaca que desde cedo se desenvolviam dois aspectos de sua personalidade: era inclinado a ser enérgico e empreendedor; mas também à piedade e à reflexão, com grande interesse na vida eclesial.

À medida que crescia, seu desejo em se tornar um sacerdote amadurecia. Aos doze anos, estava convencido de que queria entrar no seminário, ainda que isso significasse viver longe de sua família. Mesmo sendo uma prática comum entre os católicos daquele tempo enviar um adolescente com vocação para o seminário, a família de Nouwen hesitou em fazê-lo. Não estavam dispostos a comprometê-lo à vida eclesial tão cedo e pensavam que a guerra também era um fator relevante a ser considerado antes de se precipitar em tal decisão. Seu pai o orientou a esperar pelo menos mais seis anos antes de tomar a decisão sobre ser ou não um sacerdote.

Com o término da guerra, a família mudou-se para Hague. Ali, Henri terminou seus estudos escolares em um colégio jesuíta, passou nos exames necessários e ao completar seus dezoito anos, em 1950, finalmente embarcou na estrada para o início de sua vida como seminarista e aspirante a sacerdote.

2.2. Novas realidades: anos longos de formação

A entrada e a integração de Nouwen no seminário em 1950 foi facilitada inicialmente por seu tio Anton, que nesse período havia se tornado monsenhor e atuava como diretor no seminário de Apeldorn. Com a presença do tio por perto, permaneceu num ambiente familiar e protegido, apesar de ter saído da casa dos pais. Depois do seminário menor, os futuros sacerdotes costumavam ir para o seminário maior, onde estudavam por seis anos, especializando-se para serem ordenados posteriormente. Após o ano em Apeldorn, Henri mudou-se para Rijsenburg para realizar o curso do seminário maior no programa da arquidiocese de Utrecht, que consistia em 2 anos de filosofia e 4 de teologia. Naquele momento, cada diocese tinha seu próprio programa de formação de sacerdotes. Ali começou a criar seu próprio caminho sem o apoio do tio.

O catolicismo da juventude de Nouwen na Holanda foi quase em obsessiva conformidade com as políticas oficiais do Vaticano. Na Europa, a tradição católica havia sido desafiada severamente por uma série de mudanças na sociedade que começaram no século XVI com a Reforma Protestante. Primeiramente, as igrejas protestantes passaram a ter maior influência nos países ao norte da Europa. Posteriormente, as monarquias caíram na França e na Itália, sendo removidos da Igreja Católica a maioria das terras e privilégios que tinha nesses países também. Na Europa oriental, na Espanha e no México, governos socialistas surgiram e lideraram a perseguição à Igreja Católica e Ortodoxa. A Igreja foi extremamente afetada por esses ataques massivos e sucessivos à sua preeminência medieval.

A resposta frente a essa série de desafios e mudanças foi assumir uma postura e mentalidade defensiva. Um código revisado e mais completo do direito canônico foi emitido. Segundo O'Laughlin (2004), a obediência fiel às diretrizes do Vaticano, bem como uma delimitação cuidadosa de tudo o que era católico, eram necessárias. As ideias e ensinamentos que não eram católicos em sua origem, eram vistos com suspeição e mesmo dentro do catolicismo foram tomadas medidas rigorosas para garantir a ortodoxia.

Nesse contexto, o catolicismo holandês se tornou altamente organizado e monolítico. A Igreja ali era a mais fiel e tradicional na Europa e a que mais se opunha ao ecumenismo. Era também a que mais contribuía com a formação de sacerdotes, missionários e freiras. Os holandeses compreendiam 10% dos missionários no mundo naquele período.

Tomada por um medo paralisante do socialismo, a Igreja não respondia às necessidades de seus membros e enxergava com desconfiança as mudanças do mundo moderno. Por essa razão, em seu interior surgiam iniciativas em prol da renovação e atualização da teologia da

Igreja. Enquanto Nouwen era um seminarista, uma onda de novos pensamentos varreu a Igreja holandesa e, ao contrário do que aconteceu em muitos outros países, boa parte dos bispos e clérigos da Holanda permitiram e encorajaram tal processo. Henri Nouwen encontrou uma entrada especial em um novo mundo através de seu tio, que estava envolvido no diálogo com protestantes e judeus. À medida que novas ideias circulavam, novas conexões fora do catolicismo se tornavam possíveis. Henri Nouwen não apenas aprendia e observava, mas ocasionalmente participava das novas formas de ser um católico holandês.

Um motivo pelo qual os bispos holandeses se tornaram mais abertos ou menos autoritários do que os de outros países é a experiência única que tiveram durante a guerra. Embora a Igreja Católica na maioria dos países europeus não tenha atuado em oposição aos nazistas, os bispos holandeses mostraram grande coragem e resistência. Eles reivindicavam uma não cooperação e protestavam contra os crimes da Alemanha, incluindo a perseguição e retirada dos judeus. Durante a guerra, a Universidade Católica de Nijmegen foi fechada por conta da recusa dos católicos em fazer juramentos de lealdade. Muitos sacerdotes holandeses foram assediados, punidos e enviados para campos de trabalho forçado.

Os momentos de dificuldade promoveram uma solidariedade e lealdade incomum entre os holandeses leigos e seus bispos. Era uma solidariedade que continuaria após o fim da guerra. O muro entre holandeses católicos e protestantes também foi destruído com a guerra. Sendo assim, o antigo estilo de autoritarismo religioso não poderia continuar. Novas atitudes começaram a surgir entre os holandeses e o sistema de compartimentalização da sociedade começou a se findar. Os princípios democráticos começaram a ser valorizados também no ambiente eclesial e com isso um novo modelo de catolicismo aberto aos leigos emergia. Consulta e colaboração haviam se tornado uma norma em assuntos eclesiais. Ainda que essa abertura contradissesse as políticas do catolicismo oficial, parecia natural no contexto holandês.

Henri Nouwen foi influenciado por uma dinâmica cultural e religiosa autoritária e com limites muito claros em sua infância. No entanto, na década de 1950, primeiramente como seminarista e depois como sacerdote ordenado, vivenciou o período de mudanças narrado acima, testemunhando o crescimento do novo catolicismo que surgia na Holanda. A Igreja tentava se tornar mais inclusiva e atenta a seus membros, mudanças que Nouwen aceitou e que, ao internaliza-las, se tornaram marcas da espiritualidade que buscava viver e ensinar pelo resto de sua vida.

À medida que o Catolicismo holandês se comprometia com o diálogo, as mudanças continuavam entre os teólogos e bispos. Começando na universidade e posteriormente em outros espaços, experimentos litúrgicos ganharam força. Muitas das marcas da liturgia católica

moderna, incluindo o uso da língua vernácula, o recebimento da hóstia na mão, e o uso de ministros leigos e leitores na missa, começaram como experimentos na Holanda. Nouwen fez parte dessa experiência e nela se encontrou como um pregador comunicativo. Nos círculos da igreja ele era reconhecido como um jovem com um futuro brilhante. Havia provado ser um estudante diligente e um orador talentoso.

A vida no seminário era bastante disciplinada, havia pouco tempo livre e era permitido aos estudantes ir para casa apenas a cada seis meses. Para combater a solidão, Henri se envolvia em várias atividades. Passava os dias estudando, frequentando as missas e participando de visitas e trabalhos de caridade, enquanto preparava seus votos, por meio dos quais renunciaria sua autonomia pessoal para servir a Deus e ao seu bispo.

Perto do seminário havia um instituto de pós-graduação de treinamento ministerial para protestantes. A partir de uma iniciativa ecumênica, estudantes católicos e protestantes se reuniam regularmente. Nouwen estava entre eles e aparentemente se esforçava para que a iniciativa fosse mantida. Esse primeiro passo certamente foi importante para a visão ecumênica que defenderia posteriormente.

Seu tempo como seminarista também provou ser fundamental para suas viagens e sua vida como escritor. Embora não fosse comum que os seminaristas viajassem ao exterior, Henri viajou para Donegal, na Irlanda do Norte, de onde escreveu seus primeiros artigos para a imprensa católica holandesa. Apesar de ter ficado satisfeito com suas publicações, estava convencido de que sua mensagem de esperança viria principalmente através de sua identidade sacerdotal e não pensava propriamente em ser um escritor naquele momento. Nouwen era inteligente e carismático na comunicação. Quando pregava, impressionava a todos com a maneira de se expressar e por seu discernimento teológico. Já havia naquele momento sugestões e especulações de que ele continuaria seus estudos após a ordenação e se tornaria professor de algum seminário.

No dia 21 de julho de 1957, Henri Nouwen foi ordenado sacerdote na catedral de Santa Catarina em Utrecht pelo arcebispo Bernard Alfrink. Na manhã seguinte, celebrou sua primeira missa na capela do seminário.

Bernard Alfrink, um estudioso da Bíblia e bispo de Nouwen, foi professor da Universidade de Nijmegen. Havia sido transferido para a cúria episcopal em 1951 e se tornou arcebispo de Utrecht em 1955. Apesar de sua reputação como progressista, Alfrink não iniciou sua carreira episcopal como um liberal convicto, como pode ser visto em seus primeiros pronunciamentos. Ao invés disso, foi um homem de mente aberta que se tornou um participante

no extraordinário diálogo que havia começado na Holanda naquele tempo. Tal experiência mudou suas atitudes e o impulsionou a ser extremamente engajado. Não apenas trabalhou perto de outros bispos, mas criou estruturas, como um concílio pastoral nacional para fomentar novos níveis de responsabilidade compartilhada e diálogo em toda a Igreja holandesa. Alfrink se tornaria internacionalmente famoso por defender formas progressistas de catolicismo no Concílio Vaticano II. Sua participação eficaz só foi possível porque o episcopado e a Igreja holandesa o apoiavam. Contava também com a ajuda de pessoas experientes, como o teólogo Edward Schillebeeckx, que em 1957 chegou na Holanda como um agente de mudança. Schillebeeckx havia feito parte da nova teologia que emergia na França e quando nomeado como professor em Nijmegen, trouxe à Universidade um novo modelo de pesquisa e engajamento com as ciências sociais, a psicologia e a fenomenologia.

Devido ao perfil de seu bispo, desde o início de seu sacerdócio Nouwen desfrutou de uma liberdade que outros sacerdotes não possuíam. Após a ordenação, era um costume que os sacerdotes ordenados fossem enviados para trabalhar em paróquias. Entretanto, logo após ser ordenado, Bernard Alfrink sugeriu que Henri Nouwen fosse designado para prosseguir seus estudos teológicos na Universidade Gregoriana de Roma, no intuito de futuramente voltar ao seminário como professor. Nouwen considerou a proposta de continuar seus estudos, porém, tinha outros planos e apresentou ao arcebispo sua ideia, algo que traria consequências para o resto de sua vida. Ofereceu uma sugestão alternativa: estudar psicologia na Universidade Católica de Nijmegen. Queria continuar estudando, mas não teologia. Ao invés disso, pensava em dedicar-se a uma das disciplinas que os católicos estavam descobrindo. Pediu permissão para ingressar numa nova graduação e o pedido foi aceito. Assim, iniciou seu curso em psicologia no mesmo ano de sua ordenação.

Nouwen estudaria na Universidade de Nijmegen por sete anos, de 1957 a 1964, aprendendo os fundamentos da psicologia clínica, patologias, amostras de pesquisa, estatísticas, esquemas de desenvolvimento de personalidade e estudos de caso, formando agora novos campos de referência importantes para ele. Esses anos de estudo lhe concederem um título de doutorado em psicologia clínica ao concluir sua tese.¹²

¹² As universidades holandesas daquele período eram divididas em dois tipos: algumas focadas no aspecto profissionalizante e outras no ensino acadêmico voltado para a pesquisa científica. Este modelo se mantém até hoje, porém, com algumas modificações devido à declaração de Bolonha, aderida pelo país. A Universidade de Nijmegen se encaixa no perfil de universidade de pesquisa, onde geralmente a graduação dura 3 anos e os mestrados de 1 a 3 anos dependendo da área de estudos. Por isso, ao seguir nesta linha, considera-se que o tempo total de estudos pode ser de 4 a 6 anos, com a possibilidade de se fazer um doutorado posteriormente, diante da apresentação e aprovação de uma tese baseada em dados

Embora as teorias da psicologia na Holanda, assim como na Europa de forma geral, tivessem se tornando cada vez mais influenciadas por teorias norte-americanas, ainda eram fortemente inspiradas pelo pensamento de Freud e Jung. Nessa época, a psicoterapia já estava substituindo a orientação espiritual e moral como o principal método para aliviar distúrbios mentais e emocionais. Nesse contexto, psicólogos e psiquiatras começavam a ser cada vez mais vistos como os novos sacerdotes. Com isso, havia no meio eclesial uma certa preocupação em relação a uma possível aproximação dos sacerdotes a essa disciplina, visto que a partir dela o aconselhamento poderia se tornar mais técnico do que espiritual. Eram raros os sacerdotes holandeses que, como Nouwen, estavam ansiosos para conectar ministério e teologia com uma variedade de novas disciplinas.

O ingresso em uma nova graduação aos vinte e cinco anos de idade sinalizou o fim da uniformidade relativamente simples de sua juventude. Henri não estava apenas encarando novas ideias e desafios como um estudante de outra área, mas estava sendo atraído às atividades e infundáveis discussões da vida universitária. Embora a Universidade de Nijmegen fosse uma universidade católica, muitos estudantes se posicionavam como anticlericais, o que foi um desafio para ele, apesar de ter conquistado muitos amigos e admiradores entre eles. Envolveu-se em vários projetos: apoiava o tio em seu projeto para uma melhoria na relação entre católicos e judeus, organizando reuniões com líderes importantes; se inscreveu em um programa de experiência de trabalho para estudantes nas minas da província de Limburgo e na Unilever em Roterdã; e trabalhou como capelão do exército em tempo parcial. De acordo com o biógrafo Jurjen Beumer (1997, p. 30) Nouwen queria conhecer e experimentar o que implicava a fé na dura realidade da vida cotidiana.

Estar na universidade era para ele uma oportunidade de fazer parte de um ambiente novo e promover o emergente catolicismo holandês na arena pública. Com seu sólido sistema de crenças e sua personalidade extrovertida, foi atraído ao debate acadêmico, apesar de não se interessar tanto pelo valor científico da psicologia quanto se interessava pela importância dela para a Igreja e para a teologia. Considerava que tal disciplina abordava temas que eram de máxima importância, especialmente para a teologia pastoral – temas que haviam sido deixados de lado por muito tempo.

Por serem essas suas intenções com o estudo da psicologia, Nouwen teve dificuldade em se adaptar às exigências acadêmicas. Ainda que houvesse no departamento o professor Han

Fortmann – que exerceu grande influência sobre ele, pois investigava a interação psicológica entre religião e cultura – os fundamentos filosóficos da psicologia eram certamente diferentes da perspectiva teológica que Nouwen havia absorvido em sua formação anterior. Sem dúvida ele foi capaz de absorver o vocabulário, a metodologia e as teorias da psicologia durante seus primeiros anos de estudo na área. No entanto, uma vez sabendo o suficiente sobre psicologia clínica para formar um julgamento pessoal independente, ele percebia que talvez estivesse no programa errado, ou mesmo no campo de estudo errado.

A psicologia clínica naquele contexto buscava trazer um rigor científico para o estudo da natureza humana. Depende de testes e modelos estatísticos nas análises de patologias e condições clínicas. Nada disso interessava muito a Nouwen. Era capaz de concluir um estudo de caso, entretanto, inadequado para a pesquisa científica dentro da psicologia, que requer meses ou anos de estudo solitário e imersão num interminável campo de dados, uma vez que se faz necessária certa abstração para minúcias detalhadas. Outra questão que para ele se apresentava como um problema era a falta de integração das disciplinas. Atualmente é possível encontrar nas bibliotecas a seção de psicologia ao lado da seção sobre religião e há diversos estudos que conectam os dois campos. No entanto, naquele período, a educação acadêmica na Holanda era dificilmente multidisciplinar.

Por essas e outras razões, Nouwen vivenciou algumas crises ano após ano em busca do título de doutor em psicologia clínica. Aquilo que havia começado como um desafio intelectual e uma oportunidade de se engajar na vanguarda de uma disciplina experimental, passou a lhe trazer certa angústia. No programa em que estava inserido não poderia avançar no que gostaria, então começou a se perguntar se valeria a pena continuar ali até mesmo para completar o curso. Ter entrado naquele programa parecia ter sido uma escolha errada, que não necessariamente ocorreu por sua culpa. Para além das etapas iniciais e requisitos, o sucesso na academia depende de muitos fatores incontroláveis. Alguém se compromete com um longo programa de estudo ou com um projeto de pesquisa sem saber se o levará na direção certa ou se o agradará pessoalmente. No caso de Nouwen, o resultado não foi favorável. Não atendia as expectativas do programa e certamente não se tornaria um típico pesquisador acadêmico. Formar-se como um profissional pesquisador na área médica iria demandar uma aderência aos padrões de prática relevante e científica da disciplina estudada. Estava cada vez menos disposto a cumprir tais exigências. Cada passo que dava para se tornar um doutor parecia levá-lo cada vez mais longe da sua proposta inicial e, por isso, temia cair num mero profissionalismo que não compactuaria com sua visão e vocação sacerdotal. Logo, começou a rejeitar o modelo de psicólogo-doutor e nunca se tornou um profissional no sentido clínico.

No livro *Creative Ministry* (2008), escrito nessa época, Nouwen critica o profissionalismo assumido por alguns sacerdotes e a rejeição do modelo profissional no sacerdócio continuaria sendo um tema trabalhado por ele em sua vida e em sua experiência de ensino.

Diante da situação descontente em que se encontrava começou a pensar em alternativas. Além dos muitos projetos que participava, durante esses anos também descobriu o prazer de viajar. Como não tinha condições de arcar com despesas de viagens, fez um acordo com o Serviço de Imigração Católico para viajar sem pagar em troca de serviços como capelão para os navios da companhia Holland-America. Era o trabalho ideal para um estudante: trabalhar como jovem sacerdote acompanhando pessoas ao longo da viagem até Nova Iorque. Para os viajantes da época, aquelas não eram viagens de prazer em luxuosos cruzeiros, pois frequentemente esses imigrantes se instalavam nos Estados Unidos ou Canadá para buscar outra condição de vida. Sendo assim, o apoio pastoral para aquela transição cultural não era visto por eles como um luxo.

Através dessa oportunidade, Nouwen viajou aos Estados Unidos, destino que lhe interessava muito, pois o país estava se tornando líder em avanços no campo da psicologia a partir de 1960. Ele sabia que havia programas de estudo no país que combinavam psicologia e religião em uma disciplina chamada aconselhamento pastoral. Conhecia o trabalho do psicólogo Gordon Allport, professor em Harvard. Queria conhecê-lo pessoalmente e agora tinha a oportunidade. Durante uma escala em Boston, enviou uma carta a um cardeal conhecido que morava ali e assim conseguiu marcar uma conversa com o psicólogo. Contrariando as tendências dos estudiosos de psicologia da época, Allport era um psicólogo pastoral conhecido por apoiar a proposta de uma disciplina que combinasse teologia e psicologia, o que coincidia com os interesses de Nouwen.

Na conversa com Allport, Henri foi aconselhado a finalizar seus estudos em psicologia em Nijmegen e posteriormente, se quisesse prosseguir com uma aproximação interdisciplinar, a inscrever-se no programa de estudos de religião e psiquiatria da Fundação Menninger em Topeka, capital do Kansas. A escolha pela Fundação Menninger seria confirmada mais tarde por Nouwen através de outro contato, Seward Hiltner, de Princeton, a quem Nouwen escreveu em 1964.

Durante os anos sessenta, um número expressivo de líderes envolvidos no crescimento da interação da psiquiatria e psicologia com a religião e as ciências sociais se encontravam na Fundação Menninger. Este centro de estudos e tratamentos foi o precursor da psicologia pastoral e em especial do desenvolvimento de programas para a Formação em Clínica Pastoral,

que consistiam em programas de treinamento profissional através da supervisão a longo prazo de ministros e estudantes de teologia, que trabalhariam ao lado de homens e mulheres que sofriam com doenças mentais em hospitais, prisões e organizações sociais. Atualmente a maioria dos programas de teologia dos Estados Unidos e da Europa Ocidental tem incorporado a disciplina de psicologia pastoral em seu currículo.

A Fundação Menninger foi fundada por Karl Menninger e seu irmão William, pioneiro em certos métodos de tratamento psiquiátricos nos Estados Unidos. O trabalho dos irmãos buscava mesclar a compreensão psicanalítica do comportamento no tratamento de pacientes hospitalares com o uso do ambiente social do hospital, de modo que todos os membros da equipe da clínica – enfermeiros, terapeutas, pacientes e até mesmos funcionários que cuidavam da limpeza do local – tivessem um papel a desempenhar na recuperação dos pacientes. A Fundação ficou conhecida por seu compromisso com o modelo biopsicossocial de cuidado, no qual entende-se que não apenas os fatores biológicos importam nas causas e no progresso de doenças, mas também fatores psicológicos e sociais. Portanto, a interdisciplinaridade é um princípio para os estudos e tratamentos desenvolvidos ali. Diante dessa perspectiva, cuidar da dimensão espiritual dos pacientes é também parte integrante de tal modelo de tratamento.¹³

Seguindo essa linha de pensamento, Gordon Allport enxergava a mudança aos Estados Unidos como uma excelente oportunidade para os objetivos de Nouwen, mas deixou claro que seria melhor que ele voltasse à Holanda e terminasse sua tese primeiro, conselho que Nouwen seguiu. A escolha do assunto da tese não poderia ser mais indicativa da direção que estava buscando seguir. Escolheu examinar o trabalho de Anton Theophilus Boisen (1875-1965), conhecido como o criador da formação em clínica pastoral nos seminários dos Estados Unidos. Nouwen teria a oportunidade de conhecê-lo mais tarde, um ano antes de sua morte.

Boisen nasceu em Indiana em 1876. Cresceu num meio familiar acadêmico e religioso, parecido com o contexto de Henri Nouwen. Boisen trabalhou em dois campos: era pastor e trabalhava com ciência florestal. No entanto, em certa ocasião sofreu um colapso mental e foi internado num hospital psiquiátrico por um período de quinze meses. Na situação em que se encontrava, começou a interpretar sua doença como um chamado ao arrependimento e ao autoconhecimento. Lutou ativamente para sair da depressão e da psicose para uma condição saudável. Nesse processo, percebeu que suas experiências, seus amigos, as pessoas que amava

¹³ *Menninger Foundation*. Disponível em <<<https://www.menningerclinic.com/>>>. Acesso em 29 de maio de 2019.

e até mesmo sua educação eram a base de sua recuperação. Por isso, o que mais lhe importava era sua própria experiência de vida junto àqueles com quem se importava e com Deus.

Analizou seu passado buscando encontrar alguma explicação para sua doença. Quando foi liberado e olhou para todo o processo vivido, percebeu que o que havia acontecido a ele era semelhante a um chamado religioso. Sua hospitalização, longe de representar a interrupção de sua carreira, se tornou a base de tudo que ele fez daquele momento em diante. Ele se inscreveu no Seminário Teológico Andover em Massachusetts e ao mesmo tempo começou a estudar em Harvard. Ali encontrou-se com Richard Cabot, conhecido por adaptar o método de estudo de caso utilizado na Faculdade de Direito de Harvard à medicina. Nas conversas entre Boisen e Cabot em Harvard outras realizações surgiram. A ideia do estudo de caso deixou claro o que Boisen descobriu ao superar sua própria doença: situações da vida real, especialmente as experiências pessoais são mais valiosas do que qualquer abordagem de livro didático.

Mais tarde, Boisen foi nomeado capelão do Hospital do Estado de Worcester em Massachusetts. Ali teve a chance de implementar suas teorias, convidando estudantes de teologia para compartilhar momentos com pessoas adoecidas, participando de alianças terapêuticas com médicos e enfermeiros, promovendo a formação em clínica pastoral nos seminários ao redor do país. Através de sua carreira, ele continuou a considerar a sua própria vida como uma fonte primária de verdade e inspiração. Sua saúde mental nunca foi totalmente restaurada; seus colegas e alunos às vezes tinham dúvidas sobre sua competência mental. Em seu ponto de vista, havia um elo entre a experiência religiosa e a doença mental e por isso não se esforçava para ser diferente do que era. Foi uma figura trágica e um gênio criativo – alguém cujas ideias e inspirações vinham de seu próprio sofrimento.

Em suas notas pessoais sobre Anton Boisen, disponíveis no arquivo da Universidade de Yale e citadas pelo biógrafo Michael Ford (2009), Nouwen relata sua gratidão por ter tido a oportunidade de conhecer aquele homem, que fez de seu sofrimento uma fonte de criatividade, que foi capaz de compreender como uma ferida profunda pode se tornar uma fonte de beleza.

A tese de Nouwen sobre a obra de Boisen, quando apresentada à Universidade de Nijmegen, não foi imediatamente aprovada. Para que fosse aprovada, teria que passar por reformulações em vistas de torná-la um trabalho mais científico, baseado em estatísticas e modelos clínicos. Nouwen ficou furioso com aquele retorno e recusou-se a cooperar, sentindo que estava sendo forçado a fazer algo que não desejava. Diante disso e da possibilidade de mudar-se para Topeka e estar num ambiente mais propício para combinar psicologia e teologia

de uma maneira mais prática, ele decide abandonar a tese e deixar Nijmegen apenas com o diploma de *doctorandus*.¹⁴

Sendo assim, seguindo o conselho de Gordon Allport, porém, sem obter o título de doutorado completo, Nouwen mudou-se para os Estados Unidos, onde viveria um período de dois anos estudando no Instituto Menninger, de 1964 a 1966. Ali, ele cresceu em seu conhecimento sobre o trabalho clínico e desenvolveu habilidades cruciais no que diz respeito à combinação de temas (teologia e psicologia) que não era oferecida na Holanda em nenhum sentido prático. Além disso, melhorou seu inglês, o que lhe permitiu se comunicar em um nível mais profundo com seus pacientes.

Michael Ford (2009) menciona que durante aqueles dois anos de estudo Henri Nouwen se tornou mais consciente de sua homossexualidade, vista por ele como uma deficiência naquele momento de sua vida e, portanto, algo que começava a incomodá-lo grandemente. Sabia que tal aspecto de sua vida, se compartilhado, não seria bem aceito nos círculos da Igreja e não poderia ter a garantia de uma resposta compreensiva de seus colegas sacerdotes. Essa percepção desconfortável em seus trinta e poucos anos coincidiu com um despertar político à medida que compactuava com a luta de Martin Luther King Jr. pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos. Nouwen participou da grande marcha de Selma até Montgomery fomentada por Luther King em 1965. Participar daquele momento histórico lhe afetou profundamente.

Apesar de sua boa adaptação no país, a ideia de permanecer nos Estados Unidos ainda não havia surgido. Sua intenção era voltar ao seu país natal para ensinar nos seminários o que havia aprendido em Topeka. No entanto, sua viagem de retorno à Holanda teria que esperar. Sua reputação como estudioso de psicologia e teologia em certos círculos de influência nos Estados Unidos crescia e com isso surgiu a oportunidade de estabelecer-se ali por um tempo.

Em Menninger, Nouwen havia conhecido John Santos, um psicólogo católico que naquele momento estava responsável por criar um departamento de psicologia na Universidade de Notre Dame. Com base na diferença de sua origem educacional e cultural e acreditando que Nouwen tinha um futuro promissor como mentor, conselheiro e professor, John Santos decide convidá-lo, em nome da universidade, para integrar o recém-formado Departamento de Psicologia. Era de seu interesse ter Henri Nouwen como professor ali, pois tratava-se de uma

¹⁴ O diploma de *doctorandus* na Holanda era um certificado de qualificação profissional, diferente do título de doutor. Para ter o título de *doctorandus* era necessário passar por um exame que conferisse a conclusão do estudo acadêmico, porém, sem a necessidade de ter uma tese defendida, o que concederia o título completo para uma carreira voltada para a pesquisa científica.

universidade católica que ainda não estava totalmente aberta para a disciplina de psicologia pastoral e Nouwen parecia bastante disposto e competente para disseminar o novo campo de estudos. Henri aceitou o convite, mas sabia que precisava resolver algumas confusões em sua mente, que no momento ofuscavam seu senso de vocação. Durante uma longa viagem de Miami a Topeka, decidiu parar no mosteiro cisterciense de Nossa Senhora de Getsêmani, em Kentucky, onde Thomas Merton viveu por vinte anos, na esperança de encontrar alguém com quem pudesse conversar. Ali, logo foi apresentado a John Eudes Bamberger, que o acolheu e lhe aconselhou na ocasião. Posteriormente, o monge relatou em entrevista a Michael Ford (2009), sem quebrar qualquer confidência, que Nouwen chegou a ele passando por um momento muito difícil em sua vida, experimentando profunda e incomparável angústia sobre sua vocação. Após aquela visita retornou ao Kansas em um estado de espírito melhor. Confiante em sua vocação, e agora interessado em vivê-la em outro lugar, ingressa no corpo de professores do Departamento de Psicologia da Universidade de Notre Dame, onde permaneceu por três anos, de 1966 a 1968.

2.3. Entre dois lares: Anos de desassossego em busca de uma vocação

Como professor da Universidade de Notre Dame, Nouwen inicialmente ministrou cursos de psicologia geral. Algum tempo depois, quando já estava mais clara sua atuação como psicólogo e sacerdote interessado especialmente na atenção pastoral, começou a dar aulas de psicologia pastoral, convencendo-os de que aquilo que havia descoberto sobre a possibilidade de conectar psicologia e teologia era muito valioso. Os três autores que mais o influenciaram nesse momento de sua vida foram: Anton T. Boisen, Seward Hiltner e Thomas Merton.

O ano de contrato como professor visitante acabou sendo estendido por mais dois anos, durante os quais Nouwen se conectou com as pessoas com quem trabalhava de forma profunda. Era um professor entusiasta e altamente respeitado pelos estudantes. Certamente tinha muito a contribuir no estudo da psicologia, pois naquela época a maioria dos psicólogos se apoiava no behaviorismo clássico, enquanto Nouwen dava mais ênfase às experiências das pessoas do que ao seu comportamento, o que de certa forma trazia uma nova perspectiva a ser analisada. Entretanto, ainda que tivesse se tornado conhecido nos círculos acadêmicos e fosse respeitado por seus alunos, sua orientação não acadêmica continuava a ser um risco para sua carreira, pois permanecia crítico e com dificuldades em relação às exigências e padrões científicos que deveriam ser respeitados naquele ambiente. O título completo de doutor era agora considerado um requisito mínimo para um emprego permanente na academia americana e a administração

da Universidade de Notre Dame deixou claro que não havia futuro para ele ali se não cumprisse aquele requisito. Com isso, Nouwen pensou em reformular sua tese sobre Boisen a partir de um viés mais teológico, dentro do campo da Teologia Pastoral. Para colocar seu plano em prática, em 1968 retornou para a Holanda e ingressou em outro programa de doutorado em Nijmegen, desta vez no departamento de teologia. Permaneceu ali até 1971 buscando cumprir os requisitos para se tornar propriamente um professor universitário.

Nesse período, além do doutorado, assumiu diferentes funções em duas faculdades teológicas: professor no Instituto União Pastoral em Amsterdã e coordenador do Departamento de Ciências da Conduta no Instituto de Teologia Católica em Utrecht. Nestes novos espaços de trabalho, convivia com muitos professores que reconheciam nele sinais de solidão. Esperava mais dos outros do que eram capazes de dar a ele. A necessidade de amizade e comunidade produzia uma inquietude constante em sua vida. Além das crises pessoais, aquele tempo foi marcado por uma inquietação maior que o entristecia. Sentia-se desajustado em relação à Igreja holandesa, pois durante o tempo que esteve fora, o Vaticano havia reagido às mudanças que impulsionaram o Concílio Vaticano II com firme desaprovação. O Concílio Pastoral Nacional criado por Bernard Alfrink e outros bispos não era algo aprovado por Roma, pois incluía leigos e emitia recomendações políticas, incluindo algumas sugestões como a permissão do casamento aos sacerdotes.

Tendo decidido que tais mudanças deveriam ser reprovadas e que a teologia holandesa deveria ser reduzida, o Vaticano começou a indicar como novos bispos apenas aqueles clérigos holandeses que eram abertamente opositores às novas correntes do catolicismo holandês. A reação de indignação diante da postura do Vaticano gerou uma polarização entre os leigos católicos holandeses e uma queda na assiduidade e envolvimento dos fiéis nas igrejas. A secularização da sociedade foi aclamada como uma tendência positiva por muitos católicos que a interpretavam como algo que significava o fim do controle da sociedade pela Igreja.

O Concílio Vaticano II havia inaugurado um período de renovação, mas o catolicismo holandês agora se fragmentava. Durante alguns anos a Igreja Católica holandesa foi a vanguarda do futuro catolicismo, mas aquela imagem desaparecia aos poucos com o início da dissensão interna, da polarização e do crescimento da desmoralização e frustração pastoral. Sacerdotes haviam se tornado anti-hierarquia, anti-celibato, anti-doutrina moral e uma visão secular se ampliava dentro do país.

Henri Nouwen estava descontente com os rumos que a Igreja tomava na Holanda. Em alguns artigos ele se refere à “tragédia do catolicismo holandês” e confessa que se sentia um estranho em meio ao seu próprio povo. Encontrava igrejas fechadas, pessoas desinteressadas

pela oração e pela Eucaristia e muitas famílias vivendo o divórcio. Nouwen acreditava que a Igreja holandesa estava falhando em abordar o tema da espiritualidade das pessoas com quem ela havia perdido o contato. Suas convicções, apoiadas em seus anos estudando Boisen e suas experiências nos Estados Unidos, concentravam-se mais na experiência espiritual individual. As lutas institucionais que ocorriam na Igreja holandesa não lhe agradavam, principalmente à medida que envolviam a denúncia de bispos ou a oposição à política da Igreja. Foi uma época solitária em que preferiu ignorar aquela realidade, concentrando-se em suas conexões nos Estados Unidos.

Para muitos sacerdotes holandeses de sua geração, a espiritualidade de Nouwen era muito suave e sentimental, faltando um teor mais político. Ele não lutava contra Roma e as visões do Papa e os sacerdotes ao seu redor gostariam que ele tomasse alguma posição nas discussões travadas. Por não atender suas expectativas, Nouwen não era tão bem aceito ali e era perceptível que ele nunca ficaria satisfeito com o tipo de espiritualidade e cultura secular que estavam sendo forjadas em seu país. Não negava que as estruturas eclesiais poderiam enfraquecer a mensagem do evangelho, mas não via como sua vocação desempenhar um papel ativo na tentativa de mudá-las. Preocupava-se mais com a espiritualidade daqueles que ainda se reconheciam como religiosos, mas se viam perdidos naquele contexto.

Nouwen permaneceu como sacerdote da arquidiocese de Utrecht durante toda a sua vida. No início da década de 60, era visto como um sacerdote progressista e socialmente orientado, enquanto muitos de seus colegas eram conservadores. Posteriormente, esses mesmos sacerdotes se tornaram mais políticos sobre o modo como a Igreja estava sendo administrada e Nouwen considerava que haviam relegado o espiritual ou o ignorado completamente. Por outro lado, para eles, Nouwen havia se tornado um devoto conservador com medo de se posicionar em questões sociais.

As perguntas acerca da vida interior e da espiritualidade estavam cada vez mais fora do alcance da visão teológica holandesa. Desapareciam às margens e ficariam obscurecidas durante muitos anos pelos grandes temas sociais. Sendo assim, não surpreende o fato de que Nouwen tenha se separado do marco holandês à medida que se aproximava da espiritualidade como objeto de seus estudos. Nesse contexto, buscava defender sua tese de doutorado em teologia. Contudo, assim como aconteceu com sua pesquisa na área da psicologia vários anos antes, surgiram alguns obstáculos. Havia apresentado sua tese a partir de um estudo de caso em que vinha trabalhando nos Estados Unidos. O trabalho foi considerado bom, mas, segundo seu orientador, o professor Frans Haarsma, o aspecto teológico abordado não era suficiente para uma tese de doutorado, pois não havia profundidade teológica. Iniciar uma nova tese seria algo

muito custoso, pois requeria pelo menos mais dois ou três anos de dedicação. Portanto, Nouwen decide abandonar novamente o doutorado acadêmico e acumula outro diploma de *doctorandus* após ser aprovado nos exames necessários. Os vários anos de estudo que pareciam estar perdidos seriam recompensados posteriormente por instituições norte-americanas que lhe concederam títulos de grau honorário de doutor.

Se em sua terra natal as possibilidades de trabalho se esgotavam, nos Estados Unidos seu livro *Intimidade* (2001e), resultante do tempo na Universidade de Notre Dame, se tornava cada vez mais conhecido. Encorajado por isso, Nouwen submeteu à publicação outro livro escrito no período, *Ministério Criativo* (2008). Conseguiu publicar também, primeiramente em holandês, um livro que havia escrito sobre Thomas Merton, intitulado *Thomas Merton: Contemplative Critic* (1981). Diante das frustrações vividas em sua carreira acadêmica, começa a escrever rascunhos do que mais tarde seria publicado como *O curador ferido* (2020). As ofertas para publicações começaram a surgir e os círculos acadêmicos norte-americanos se interessaram novamente por seu trabalho.

Através de Colin Williams da Faculdade de Teologia da Universidade de Yale, Nouwen foi convidado a candidatar-se a uma vaga para o cargo de teólogo pastoral. O livro *Intimidade* (2001e) havia impressionado a Williams e segundo seu parecer eles precisavam de alguém em Yale como Nouwen, que pudesse trabalhar a relação entre ministério e psicologia. Inicialmente Henri recusou o convite e afirmou seu compromisso com a Igreja na Holanda. Porém, começou a perceber que os holandeses não tinham tanto interesse nele e em suas contribuições como os norte-americanos. Seis meses depois, foi procurado novamente por Yale, entrevistado e escolhido para trabalhar ali. Não era um desconhecido naquele lugar, já havia visitado aquela universidade anteriormente e passado um tempo com James E. Dittes, professor de teologia pastoral e psicologia, que seria futuramente um de seus colegas mais próximos.

Para aceitar a oferta de emprego em Yale, Nouwen impôs algumas condições. Propôs que a universidade não esperasse dele uma tese. Em um período de três anos queria uma nomeação de permanência e em cinco anos queria ser professor titular. Ainda sugeriu que seus escritos deveriam se ajustar mais aos seus critérios do que aos padrões científicos. Segundo o biógrafo Beumer (1997), Yale aceitou todas as condições. Aparentemente, Nouwen havia se tornado alguém muito desejável para eles e por isso havia tomado liberdade para propor esse acordo. Estava claro para ele que o mundo universitário, com suas exigências, poderia se transformar numa enorme trava à sua criatividade.

A princípio, o ensino de Nouwen seria mais voltado para o aspecto psicológico enquanto James Dittes se concentraria no aspecto teológico. Entretanto, dois anos depois de ser nomeado,

ele acabou se dedicando mais ao tema da espiritualidade do que à psicologia, o que desejava desde o início. Sendo assim, Dittes assumiu a responsabilidade pelo aspecto psicológico da disciplina e Nouwen passou gradualmente a desenvolver cursos sobre ministério e espiritualidade, a história da espiritualidade cristã, oração e vida espiritual.

Yale foi o lugar onde Nouwen se estabeleceu por mais tempo como professor, de 1971 a 1981. Colin Williams, deão da Faculdade de Teologia, demonstrou grande afeto por ele e providenciou uma atmosfera de acolhimento ao seu redor. Mesmo sem o título de doutorado, havia sido nomeado professor titular de teologia pastoral.

A relação de Nouwen com seus alunos era muito boa. Toda semana, entre nove e dez horas da noite ele abria sua casa para estudantes que quisessem ter um contato para além da sala de aula. Na primeira hora ele servia algo para comer e beber e logo após abria espaço para aqueles que queriam compartilhar o que estavam pensando e suas dúvidas, se havia algo que não tinham entendido bem nas aulas. Após aquele momento, antes de acabar a reunião, Henri buscava seu livro da Liturgia das Horas e todos oravam juntos. Sua generosidade estava sempre em evidência. Uma vez encontrou uma mulher em New Haven que precisava de encorajamento, então decidiu enviar um buquê a ela em seu aniversário – não apenas em uma ocasião, mas todos os anos. Ele se importava muito com pequenos gestos que afirmavam a dignidade e o valor das pessoas. Em outra ocasião, concordou em visitar uma mulher doente que não o conhecia, mas havia lido todos os seus livros publicados até então e valorizava muito suas palavras, que de alguma forma tinham a transformado. Ela não sabia que aquela visita aconteceria e um pouco antes de sua morte ela teve a chance de ser apresentada a Henri Nouwen, que estava sentado ao seu lado na cama do hospital. Ela ficou tão maravilhada que achou que a medicação que tomava estava lhe causando alucinações.

No que diz respeito a sua capacidade motora, sua reputação, todavia era menos reverenciada. Michael Ford (2009) comenta que andar de carro com Henri na direção era um ato de fé, não só porque ele não dirigia bem, mas também porque podia ficar tão absorvido na conversa que tirava sua mente da estrada e as mãos do volante. Jim Dittes considerava-o uma raridade, uma mistura de alguém absolutamente autoconfiante e ao mesmo tempo problemático. Gostava de estar no centro das atenções. Porém, carregava uma espécie de melancolia e buscava algo que parecia nunca ter encontrado.

No aspecto intelectual, seus livros ganhavam espaço e algumas editoras estavam dispostas a publicar outras obras suas. Portanto, muitas de suas palestras do tempo em Yale foram adaptadas para a formação de livros, incluindo *Oração* (1999c), *Envelhecer* (2000), *Out of Solitude* (2004), *Crescer* (2006b) e *O caminho do coração* (2014).

Todos os temas espirituais que encontrava na literatura ou descobria em sua própria vida ou entre seus alunos, lhe davam a oportunidade de escrever mais para futuras publicações. Entre seus escritos não havia nenhum texto sistemático de teologia, apesar de haver um tom teológico em suas obras, principalmente nas primeiras publicações, assim como um certo desenvolvimento de uma teologia produzida por ele. Em algumas oportunidades tomava sua própria vida como base para escrever e deixava de lado a teologia para investigar melhor as experiências. Seus livros são repletos de memórias e informações pessoais, inclusive de suas fraquezas. Entendia ser algo importante permitir que seus leitores descobrissem conexões com suas experiências e, assim, pudessem reconhecer suas próprias vulnerabilidades.

De acordo com Beumer (1997, p. 162), Nouwen optou por guiar-se por uma teologia mística. O biógrafo destaca que assim era enxergada e praticada a teologia no passado, quando a razão puramente analítica ainda não era predominante, mas estava subordinada e subjugada aos mistérios da fé. Nouwen não defendia um retorno acrítico ao passado, mas desejava entender a teologia como um tipo de arte e buscava restaurar o objetivo e o sentido original da teologia: união com Deus na oração. Criticava o fato de que a teologia havia se tornado uma disciplina acadêmica entre muitas outras e lamentava, pois com isso os teólogos haviam perdido o compromisso com seu aspecto místico.

Durante os dez anos que trabalhou em Yale, Nouwen desfrutou de dois períodos sabáticos com duração de seis meses. Nesses períodos viveu no mosteiro trapista de Genesee, ao norte de Nova Iorque, em 1974 e 1979, após a morte de sua mãe em 1978. Aquele homem inquieto, cheio de palavras, entra então num lugar de silêncio e participa do círculo cisterciense de observâncias, de vigílias e períodos de oração noturnos, que demandavam dele acordar logo após as duas horas da madrugada e ir se deitar antes de sete horas da noite.

Nouwen tinha quarenta e dois anos na época do primeiro período sabático e descreveu a experiência como aquela de ser um estranho no paraíso. Enquanto ensinava, lecionava e escrevia sobre a importância da solidão, da liberdade interior e da paz de espírito, continuava tropeçando em suas próprias compulsões e ilusões, e descobria ali que sua vocação de ser testemunha do amor de Deus estava apenas se tornando outro trabalho exaustivo. O que estava acontecendo que o levava de um livro a outro, de um lugar a outro, de um projeto a outro? Talvez estivesse mais falando de Deus do que se relacionando com ele. Seus escritos sobre oração poderiam até mesmo estar o distraindo de sua vida de oração.

Ainda que os monges ali não permitissem a estadia de membros temporários, abriram uma exceção para Nouwen por intermédio de John Eudes Bemberger, que havia o orientado espiritualmente oito anos antes e sabia que aquele momento seria importante em sua trajetória.

Bemberger continuou orientando-o espiritualmente e ouvindo suas preocupações acerca de seus sentimentos de raiva, muitos deles relacionados a experiências de rejeição: um convidado que não perguntava como ele estava, estudantes que ele havia ajudado e não haviam escrito algo para agradecer, alguns monges que não tinham sido simpáticos, entre outras ocasiões aparentemente simples. John Eudes apontou que em suas dificuldades, mesmo tendo razões para se sentir rejeitado, suas respostas não eram razoáveis considerando a proporção e natureza dos eventos.

No mosteiro, além das observâncias de horário e oração, todos participavam da manutenção do local e dos afazeres do dia-a-dia para o próprio sustento. Nouwen, junto aos demais, ficava responsável por fazer os pães, lavar as louças, descascar batatas, pintar e coletar pedras de granito para a construção da nova capela. No cotidiano dessas tarefas monásticas seu talento em ser pouco prático se manifestava. Um dos monges que trabalhava ao seu lado na cozinha, descreveu a Michael Ford (2009) os problemas que Henri tinha com uma rotina mecânica, de tarefas de qualquer tipo, sem mencionar os problemas com os equipamentos. Relatou que era necessário dizer a ele exatamente como tudo deveria ser feito, inclusive como usar um abridor de latas.

The Genesee Diary (1989) trata-se do diário desse período. É um relato bastante honesto de seu interlúdio monástico, onde havia descoberto quão pobre, fraco e incapaz era. Seus leitores provavelmente esperavam um relato feliz de sua jornada espiritual, mas acabam por descobrir sua raiva e ressentimento.

Em 1978, Nouwen passou cinco meses em Roma como conferencista convidado do North American College. As conferências que ministrou ali foram organizadas e publicadas em um livro chamado *Pobres palhaços em Roma: Reflexões sobre solidão, celibato, oração e contemplação* (1997b). Roma lhe remetia a um circo. Aqueles que exerciam cargos relevantes no sentido civil ou eclesial, governantes políticos e autoridades eclesiais na hierarquia da tradição católica, pareciam domadores de leões, trapezistas e malabaristas. As pessoas os olhavam com assombro, super-homens que faziam coisas muito grandes para meros seres humanos. Mas os palhaços, que caem e se levantam uma e outra vez, que sempre cometem erros com um riso e uma lágrima, são aqueles que estão do nosso lado. Podemos nos relacionar com eles. Na grande cidade de Roma, Nouwen se sentia comovido pelo papel dos palhaços. Os palhaços são gente comum que atuam no meio das atrações principais. Os palhaços nos recordam que compartilhamos as mesmas debilidades humanas.

Naquele período, Nouwen se aproximou da imagem do circo para fazer uma reflexão teológica acerca do papel daqueles que cuidam e da necessidade real de que os líderes sejam

como palhaços, para que as pessoas possam se identificar com eles e desta forma ter o desejo de abrir suas mazelas, para que possam ser cuidadas. No fim de sua vida, ele retornará a esse tema com mais profundidade.

Retornou à abadia de Genesee em 1979 para passar mais seis meses em regime monástico. Registrou esse período não em um diário, mas num livro de orações: *A Cry for Mercy: Prayers from the Genesee* (2002a). Desta vez Nouwen parecia mais tranquilo com a rotina. Porém, o abade não havia notado nenhuma mudança significativa e pensava que ele ainda não havia encontrado o lugar que estava procurando. O mundo do claustro respondeu algumas de suas questões mais profundas, mas não apaziguou sua inquietação nem encerrou sua busca por comunidade. Seu próximo passo nessa busca foi viajar para a América Latina, onde acreditava que encontraria sua verdadeira vocação.

Durante muitos anos, desde que havia deixado a Europa para trabalhar em Yale, Nouwen já pensava em possíveis conexões que poderiam ser feitas entre a América do Norte e a América do Sul. Fez várias visitas curtas ao México, Chile e Paraguai, percebendo que a formação pastoral nos Estados Unidos deveria incluir os milhões de falantes de espanhol e português, cujo destino estava vinculado ao de seus irmãos e irmãs de língua inglesa. Suas excursões levaram-no apenas a um envolvimento limitado, mas serviram para aprofundar sua convicção sobre a unidade espiritual das Américas.

Procurando discernir sobre uma possível vocação missionária na América Latina, em 1981 Nouwen decide passar novamente um tempo em retiro na abadia de Genesee. Esses períodos eram extremamente importantes para ele. Seu desassossego sempre presente expressava-se em sua incerteza acerca de sua verdadeira vocação. Deveria mesmo ser professor? Há muitos anos se perguntava se Deus o chamava para a América Latina. Havia chegado a hora de pensar mais profundamente sobre tal questionamento. Durante o retiro, ele se sentia cansado demais, muito preocupado com as lutas pessoais, muito inquieto e despreparado para tal transição, mas à medida que o fim de sua estadia ali se aproximava, ele respondia a um sentimento crescente de chamado.

No livro *Renovando todas as coisas* (1981a), escrito ao fim dos dez anos em Yale, encontra-se uma breve síntese desse momento de crise. Ficar em Yale não lhe traria novos pensamentos e ideias, continuaria vivendo e escrevendo mais do mesmo. Precisava de novos impulsos e a possibilidade de ir para a América Latina lhe animava.

Em julho de 1981, aos quarenta e nove anos, Nouwen rompe oficialmente com Yale. Pensava que poderia ser algo definitivo, que estaria indo para ficar pelo resto de sua vida em algum país da América Latina – uma decisão que impressionou alguns de seus amigos na

academia, mas confundiu a outros. Ele sabia que estava perdendo certo prestígio desistindo de seu emprego em Yale, mas estava igualmente confiante de que estava seguindo um chamado que precisava ser atendido, uma vocação que o motivava acima de tudo.

Henri Nouwen viajou ao Peru em outubro de 1981. Após sua chegada em Lima foi apresentado à comunidade de sacerdotes missionários Maryknoll – uma sociedade norte-americana de vida apostólica que se dedicava a obra missionária no exterior, priorizando o cuidado aos desfavorecidos – na qual Nouwen estaria inserido durante seu tempo de permanência na América Latina, registrado em seu livro *Gracias!* (1993a).

Depois de alguns dias no Peru, viajou à Cochabamba, na Bolívia, onde viveu por poucos meses com o objetivo de aprender espanhol no Instituto de Estudos de Espanhol, liderado pelos Maryknolls. O curso básico normalmente durava seis meses. Porém, como Nouwen já falava outras línguas, os professores indicaram um período mais curto e intensivo de três meses. Foram quatro horas de aula por dia, muito estudo individual e palestras semanais sobre a realidade e cultura da América Latina.

Nessa época, Nouwen estava pensando seriamente em se associar aos Maryknoll, talvez por cinco anos, mas foi aconselhado a ir devagar e ver a América Latina como parte de um processo de discernimento mais longo. Retornando à base dos Maryknoll, no Peru, no início de 1982, foi morar com uma família pobre num bairro periférico ao norte de Lima, onde ficou por três meses. Sua pequena casa consistia em quatro paredes de tijolos pintadas de rosa com uma cobertura feita de metal. Seu quarto dava para um deserto arenoso com casas vizinhas também pobres. Em vez de ter muito tempo para ser útil, como ele esperava, Nouwen descobriu que, como para todos os outros, a sobrevivência física era um desafio diário. Num primeiro momento ele pensou que compartilharia um pouco de seus privilégios com aqueles pobres, mas rapidamente percebeu que iria receber mais do que dar.

Em seu tempo na América Latina, Nouwen assistiu uma série de palestras ministradas por Gustavo Gutiérrez sobre a teologia da libertação. Segundo Michael Ford (2009), ainda que o sacerdote se sentisse um pouco desconfortável no início com o tom político daquela teologia, entendeu que o que acontecia ali não poderia ser reduzido a um movimento político. Para ele, a luta para a qual o Deus da Bíblia chamava pessoas era muito maior do que uma luta política ou por direitos humanos. Era uma luta contra as forças da morte onde quer que fossem manifestas – uma luta pela vida no sentido mais pleno. Porém, começou a perceber e reconhecer o quão individualista e elitista tinha sido sua espiritualidade até o momento e como seu pensamento havia sido dominado por influências da tradição norte-americana, com sua ênfase particular na vida interior. Somente quando compreendeu o que Gutiérrez chamou de “erupção

dos pobres na história”, pôde reconhecer o quanto sua espiritualidade tinha se tornado espiritualizada.

Gustavo Gutiérrez havia lido alguns livros de Nouwen e tiveram a oportunidade de se conhecer durante a sua estadia em Lima. Conversaram algumas vezes sobre pobreza, opressão e terrorismo. A teologia da libertação era algo completamente novo para o sacerdote holandês. Em sua biografia sobre Nouwen, Michael Ford (2009) traz um relato posterior de Gutiérrez sobre suas impressões acerca de Nouwen. Em sua opinião ele havia feito um bom trabalho ao compartilhar sobre sua experiência na América Latina em seu livro *Gracias!* (1993a) e ao demonstrar em outros escritos, bem como em conferências, a conexão entre o compromisso político e social e a espiritualidade. Gutiérrez conta no relato que por experiência percebia que era difícil para muitas pessoas nos Estados Unidos e na Europa compreender o porquê era importante engajar-se na luta contra as estruturas opressivas que marginalizam o pobre, e menciona que em Henri Nouwen enxergava uma abertura para aprender e compartilhar seus aprendizados. Por isso, entendia que ele seria mais importante nos Estados Unidos, trabalhando em uma perspectiva de missão reversa, do que como missionário em algum país na América Latina.

A afinidade entre eles confirmou-se quando Nouwen escreveu, a pedido do autor, o prefácio detalhado da edição inglesa da obra de Gutiérrez – *We drink from our own wells* (2003). Inspirado por ele, após seis meses vivendo na Bolívia e no Peru, Henri Nouwen retornou aos Estados Unidos em março de 1982 com o pensamento oposto àquele que o havia levado a sair dali: partia com a convicção de que não era sua vocação ser missionário na América Latina, pois seria mais útil que levasse o que havia aprendido e vivido ali para a América do Norte. Portanto, com seu retorno ansiava fortalecer as relações teológicas entre as duas partes da América.

Buscando refletir sobre as implicações de suas experiências recentes, dirigiu-se novamente a abadia de Genesee. Desta vez, queria pensar sobre a “missão reversa”, que para ele significava aprender com os pobres, suas virtudes e sua forma de viver em comunidade. A missão reversa se configura em ser um missionário num país desenvolvido, trazendo as boas novas vindas de um país em desenvolvimento, o oposto do que havia acontecido na história da evangelização dos povos da América Latina. Após sua experiência curta, mas marcante, Nouwen estava convicto de que o destino espiritual das pessoas da América do Norte estava intimamente conectado com o destino espiritual das pessoas da América do Sul. Aquilo que estava acontecendo nas comunidades cristãs na América Latina era, em seu ponto de vista, a forma como Deus estava chamando os fiéis do norte à conversão. A partir de então, buscaria

fazer com que os norte-americanos compreendessem a igreja na América do Sul e a realidade da teologia da libertação.

De volta aos Estados Unidos, Nouwen ainda não tinha um emprego em vista, mas ao saber que ele havia decidido não se tornar um missionário na América Latina, a Universidade de Harvard entrou em contato com ele buscando saber se ele consideraria a possibilidade de assumir um cargo como professor ali.

Antes de aceitar o convite, Henri esclareceu que não gostaria de lecionar em tempo integral, com o compromisso de estar totalmente a disposição da universidade. A ideia de ‘missão reversa’ atraía a Harvard Divinity School e, portanto, Nouwen atenderia a seus propósitos, por conta de sua experiência recente na América Latina. Sendo assim, a universidade apresentou-lhe uma proposta para que aceitasse o cargo: lecionaria apenas durante um semestre do ano. Seria dada a ele a liberdade de utilizar os seis meses restantes para se dedicar a outros de seus interesses, o que para ele incluía passar um tempo em um centro teológico no Peru. Era uma oferta generosa daquela prestigiosa universidade. Aceitando o compromisso com as devidas especificações, em outubro de 1982 Nouwen mudou-se para Massachusetts com o intuito de preparar-se para seu primeiro semestre letivo em Harvard, que começaria em janeiro de 1983.

Ao finalizar o primeiro semestre como professor de Harvard, durante a segunda metade do ano viajou ao México, onde passou um mês estudando no centro de Economia e Estudos Sociais da Cidade do México. Dali viajou para Honduras e foi à Nicarágua, onde os sandinistas tinham assumido o poder após alguns anos e lutavam contra as forças de grupos armados conhecidos como “contras”. Ali visitou alguns amigos Maryknoll, celebrou a Eucaristia em algumas vilas onde conheceu muitos camponeses e pôde ouvir suas histórias e orar com eles. Também conheceu alguns líderes sandinistas, incluindo Tomas Borge, um importante líder na formação da Frente Sandinista de Libertação Nacional.

Retornando aos Estados Unidos, fez uma turnê de seis semanas como conferencista contando aos norte-americanos o que havia visto, ouvido e aprendido. O programa de conferências havia lhe deixado exausto, mas conseguiu concluir. De acordo com Michael Ford (2009), as reações do público que acompanhava o debate que ele propunha no momento foram diversas. Enquanto muitos na América Latina enxergavam seus esforços como uma iniciativa louvável de agir como uma testemunha da opressão, nos Estados Unidos alguns começaram a questionar suas motivações e sugeriam que ele não tinha a experiência ou o conhecimento suficiente para falar sobre o então chamado Terceiro Mundo. Talvez a principal preocupação fosse a suposição de que Nouwen, um homem de todos os partidos, estivesse se identificando

com a esquerda política, ainda que ele insistisse que seu trabalho era espiritual, e não político, no sentido que lhe estava sendo atribuído.

Em entrevista concedida a Michael Ford (2009) em 1989, Nouwen explicou que ainda que sua mensagem tivesse implicações políticas, o que estava buscando fazer era simplesmente chamar os cristãos a se conscientizarem sobre o que acontecia em outras partes do mundo, buscando sensibilizá-los sobre a importância de uma espiritualidade que levasse em consideração os problemas do mundo, provocados pelo próprio homem.

Após esse período de conferências, sentia-se exausto, mas pela frente havia mais um período letivo em Harvard. Mudou-se para uma das propriedades da universidade concedida a funcionários. Era um espaço agradável para receber visitas e ele havia contratado um cozinheiro para poder receber melhor seus convidados que vinham dos mais diversos contextos: de sacerdotes ortodoxos russos à rabis; de protestantes politicamente de direita a escritores marxista-leninistas. Todos eles tinham pouco em comum, exceto o fato de que os livros de Nouwen haviam lhes impactado de alguma forma.

O Departamento de Estudos em Divindades, ao qual Nouwen estava atrelado, era um ambiente bastante plural. Alguns estudantes cursavam o mestrado em divindades, voltado para o ministério pastoral em diferentes denominações protestantes; outros estavam se preparando para o sacerdócio na Igreja Católica Romana; e outros exploravam sobre a vida espiritual num contexto não confessional. Nouwen conseguia abordar o conteúdo de suas disciplinas de modo que todos fossem contemplados e suas aulas estavam sempre lotadas, com aproximadamente trezentos estudantes, que pareciam estar ali não somente pela aula, mas pela experiência espiritual que era participar dela.

Aparentemente ele estava agora numa posição satisfatória em sua carreira acadêmica. Era reconhecido pela comunidade, tinha privilégios que muitos não tinham como professor, como trabalhar somente durante um semestre letivo, além da oportunidade de lecionar para públicos distintos, o que ampliava as possibilidades de diálogo, algo que valorizava muito. No entanto, aos cinquenta anos e com tudo o que havia construído, ainda considerava não ter chegado onde queria e possivelmente nem sabia aonde queria chegar. Sua alma inquieta ainda o levava a ter muitas crises pessoais a respeito de sua vocação. Questionava se deveria permanecer naquele ambiente de intensa competitividade, lutando contra a tentação de ser reconhecido e amado pelo que fazia.

Nesse período Nouwen recebeu uma visita de Jan Risse a pedido de Jean Vanier, um dos fundadores da organização A Arca.¹⁵ Jan era fundadora de uma das comunidades, localizada em Mobile no Alabama. Era também uma das coordenadoras para articulação das comunidades na América do Norte. Os dois se conheceram e Nouwen foi convidado por ela a participar de um retiro perto de South Bend, Indiana, onde teve longas conversas com Vanier e chegou a convidá-lo para visitá-lo em Harvard.

Vanier aceitou o convite e durante sua visita percebeu que Nouwen passava por um período de fragilidade e vulnerabilidade, ao mesmo tempo que se tornava popular entre os estudantes. Talvez não estivesse conseguindo lidar com a discrepância entre o sucesso que estava fazendo exteriormente e o que estava vivendo em seu interior. Por mais que seus livros fossem escritos num tom pessoal, suas lutas mais profundas ainda não haviam sido compartilhadas. Sofria momentos de severa depressão e exaustão. Buscava ajuda psicológica e psiquiátrica em alguns momentos, mas nunca continuou um tratamento por muito tempo.

Dentre as biografias estudadas, a de Michael Ford (2009) é a única que traz informações sobre a homossexualidade como um aspecto importante da vida de Henri Nouwen, porém, de forma bastante sucinta, visto que o próprio Nouwen não falava muito sobre isso e poucas vezes havia se pronunciado publicamente sobre o tema em geral. De acordo com Michael Ford (2009) havia uma constante tensão no centro da personalidade de Nouwen entre ser um sacerdote famoso e viver com o conhecimento doloroso acerca de sua sexualidade. Conviveu com este conflito durante muitos anos em segredo.

Nouwen abordou o tema da homossexualidade pela primeira vez a partir de um ponto de vista pastoral no final dos anos 1960 em um artigo para o *National Catholic Reporter*, defendendo uma abordagem cristã flexível e destemida. Enquanto esteve em Yale, na década de 1970, distribuiu aos alunos um artigo chamado *The Self Availability of the Homosexual* que ele havia escrito para um livro intitulado *Is gay good?* O artigo tratava-se de um ensaio sobre a necessidade de os homossexuais serem eles mesmos em todas as circunstâncias, tanto para sua saúde espiritual como mental. Para aquele período foi algo novo e incrivelmente esclarecedor.

¹⁵ Fundada em 1964, A Arca (L'Arche) é uma organização internacional de homens e mulheres com deficiências intelectuais, que criam uma comunidade juntamente com seus assistentes advindos de diferentes contextos e tradições de fé. Tanto os membros (como são chamados aqueles que precisam de assistência) como os assistentes geralmente chegam na Arca feridos pelas circunstâncias da vida, acidentes, rejeição, abusos, entre outras razões. Jean Vanier (1928-2019) fundou a primeira comunidade da Arca na França, em Trosly. Atualmente a organização está presente em 38 países através de 154 comunidades. Fonte: *L'Arche International*. Disponível em: << <https://www.larche.org/en/welcome>>> Acesso em 10 de junho de 2019.

Chris Glaser, a primeira e única pessoa abertamente gay no departamento de divindades em Yale durante aqueles anos, declarou para Michael Ford (2009) que aquele artigo o fez sentir que podia contar com Nouwen em sua dor. Segundo seu relato, Nouwen era o mais compreensivo dos professores e estava sempre disponível para apoiar qualquer um que estivesse em aflição, pois tinha uma preocupação particular por pessoas que eram marginalizadas, como os homossexuais.

Durante seus anos em Harvard, já na década de 1980, Nouwen pareceu adotar uma abordagem particularmente inflexível com os estudantes acerca da homossexualidade. Alguns afirmaram que ele era implacavelmente impiedoso para com vários homens gays na época por causa de sua lealdade aos ensinamentos da Igreja, dizendo-lhes que a única maneira pela qual poderiam ser aceitáveis diante de Deus era estritamente se fossem celibatários. Tal postura parecia surpreendente tendo em vista sua postura frequentemente compassiva.

Michael Ford (2009) considera que talvez, por sua fidelidade a Igreja e por ter se tornando uma figura pública, Nouwen se sentisse obrigado a defender o ensinamento tradicional ao mesmo tempo que provavelmente se tornava mais consciente de sua própria luta nessa área. Com isso, suas advertências aos estudantes poderiam ter sido encaradas por ele como lembretes a si mesmo. Seja qual for a razão, sua atitude sugeria que em seu estado de espírito não estava em paz com seu dilema pessoal naquele momento de sua vida. Michael O’Laughlin (2004), que era seu assistente na época, confirma a intensidade e profundidade de sua depressão e necessidades daquele período. Em momentos de desespero emocional, Nouwen buscava aconselhamento junto a um centro franciscano em Nova Orleans que tinha um ministério com homens e mulheres homossexuais. Abandonar o sacerdócio estava fora de cogitação para ele, então tinha que encontrar outras formas de lidar com seu conflito. O ritmo frenético de atividades em que se envolvia, que o levavam à exaustão, era provavelmente seu meio de escape.

Jean Vanier pensava que nesse contexto de crise seria benéfico para Nouwen estar num lugar onde teria relacionamentos permanentes. Com as mudanças frequentes em sua vida e a alternância de alunos, colegas de trabalho e missão, dificilmente ele teria relacionamentos que pudessem prover a intimidade que ele necessitava para superar seus sentimentos de solidão e angústia. A partir dessa percepção, Vanier o convida para viver durante um ano na comunidade da Arca em Trosly, na França. Henri ficou emocionado com o convite, mas precisava de tempo antes de tomar outra decisão que mudaria seu percurso novamente. Deixar Harvard para morar na França seria um passo radical. Ele buscou aconselhar-se com amigos e conselheiros espirituais e antes de tomar sua decisão realizou um retiro de trinta dias em silêncio, seguindo

os exercícios espirituais de Santo Ignácio de Loyola. Após aquele período, finalmente aceitou o convite de Vanier, decisão que mudaria muito sua vida e que se baseava mais no que ele esperava receber do que no que tinha para dar. Buscava um lugar para pertencer.

Sendo assim, após terminar seu terceiro semestre em Harvard, na segunda metade de 1985 mudou-se para a comunidade da Arca em Trosly, onde ficaria até agosto de 1986. Esta mudança já rompia seu contrato com Harvard, pois não estaria lecionando no primeiro semestre daquele ano. Portanto, a decisão implicava em sua saída da universidade. Ao todo, permaneceu como professor naquela instituição um pouco mais de dois anos.

Em Trosly, ainda que não estivesse ativamente envolvido na comunidade em termos de responsabilidades e tivesse a liberdade de viajar para onde e quando quisesse, Jean Vanier ofereceu a ele acomodação por um ano na casa de sua mãe, Pauline Vanier, que se tornaria uma amiga importante. Apesar do sentimento de segurança que experimentava em Trosly, sabia que não seria capaz de viver por mais tempo naquela comunidade especificamente. Achava que tinha se tornado muito norte-americano para se adaptar ao contexto francês, incluindo a questão da língua. Em outubro de 1985 passou dez dias em outra comunidade da Arca, Daybreak, próximo a Toronto no Canadá, onde teve uma primeira impressão do lugar onde viveria nos próximos anos.

Dois dias após sua chegada naquela comunidade, um dos membros acabou se machucando seriamente em um acidente e Nouwen naturalmente assumiu um papel pastoral naquele momento. Por iniciativa própria foi ao hospital, visitou as dez casas da comunidade, falou com os assistentes sobre a condição de Raymond e os incentivou a colocar uma foto dele nas mesas da sala de jantar para que todos pudessem se lembrar de orar por ele. Na ocasião, teve a chance de ver a recuperação de Raymond.

Nouwen sentiu-se como parte da comunidade naqueles poucos dias e os líderes perceberam que alegria tinha sido tê-lo presente naqueles momentos. Eles lhe escreveram pedindo que ele fosse viver em *Daybreak* como sacerdote para ajudá-los pastoralmente na comunidade. Orientaram-lhe a pensar sobre o convite, buscar aconselhamento a respeito disso e conversar com seu bispo sobre a possibilidade. Deixaram claro que não poderiam oferecer-lhe um salário.

Grandemente movido pelo convite, Nouwen nunca havia se sentido chamado tão diretamente a algo. Em seu diário, relatou que nunca havia se sentido chamado daquela maneira. Desde a ordenação, considerava que todo seu trabalho como sacerdote havia sido resultado de sua própria iniciativa. Em Menninger, Notre Dame, Yale, Harvard e até mesmo na América

Latina, eram trabalhos que ele mesmo havia escolhido. Desta vez não era ele quem tomava a iniciativa sobre para onde iria.

2.4. Morrer para ser capaz de viver: anos de maturidade

Henri Nouwen havia assumido alguns riscos anteriormente quando deixou a Holanda para viver nos Estados Unidos, quando se mudou para o Peru e para a França. No entanto, a mudança para *Daybreak* apresentava-se como um desafio maior. Ele não tinha ideia de como tal mudança afetaria sua rotina. Não sabia muito bem como seria viver em comunidade e como assistir pessoas com doenças incapacitantes. Sem saber o que esperar, mudou-se para Toronto para viver na comunidade *Daybreak* em meados de 1986.

Inicialmente, antes de assumir a função pastoral como sacerdote, ele seria um assistente dos membros para que pudesse aprender mais sobre o *ethos* da comunidade. Para qualquer novo assistente surgiam dificuldades de adaptação. No entanto, para Nouwen, que havia morado por muito tempo sozinho, desafios particulares da vida em comunidade não demoraram a aparecer. Ser pontual para a janta, por exemplo, não era um hábito em sua vida. Além disso, no início ele convidava pessoas para jantar em *Daybreak* todos os dias sem avisar os cozinheiros, o que causava problemas, pois toda noite havia três pessoas a mais no jantar sem que isso fosse comunicado com antecedência. Em algumas noites, quando os membros da comunidade simplesmente queriam estar juntos sem que Henri estivesse apresentando-os para seus amigos, era advertido. Não poderia ter a mesma liberdade que possuía anteriormente. A natureza de sua personalidade inclinada a espaços grandes com muitas atividades precisava adaptar-se a um novo ritmo. Nouwen falava muito de comunidade, mas tinha extrema dificuldade de viver em uma.

Havia outros ajustes práticos a serem feitos. Na primeira semana, ele apareceu com uma pilha de roupas sujas e perguntou quem as lavaria. A resposta à sua pergunta foi apenas uma breve explicação de como se usava a máquina de lavar. Mal sabia fazer uma xícara de café e nunca havia fritado um bife. Lavar as louças com Henri poderia custar tempo, pois facilmente se distraía conversando e esquecia da tarefa.

Nouwen tinha a responsabilidade de assistir um dos membros da comunidade, Adam Arnett, um jovem de vinte e cinco anos que não falava ou se movia sem assistência e que sofria com frequentes convulsões. Adam estava entre os cinco membros que viviam na *New House*, uma das oito casas que constituíam a comunidade *Daybreak*.

O trabalho de Nouwen, assim como o de outros quatro assistentes, era viver com um membro, responsabilizando-se por uma série de tarefas, a maioria delas completamente desconhecidas para ele. Era responsável por cuidar de Adam e acompanhá-lo em toda a sua rotina matinal, o que significava acordá-lo às 7 da manhã, tirar seu pijama, dar banho e colocar sua roupa, levá-lo ao banheiro, fazer sua barba, preparar e servir-lhe o café da manhã, sentar ao seu lado para segurar o copo onde ele bebia, escovar seus dentes, colocá-lo numa cadeira de rodas e levá-lo ao local onde passaria o dia em um programa de atividades até às 16 horas.

Nouwen ficou atemorizado quando lhe pediram para que cuidasse de Adam. Ele se sentia envergonhado por não saber como fazê-lo, mas estava aberto a aprender. Perguntou por muitas vezes a mesma coisa e pedia ajuda até se sentir seguro e capaz de fazer o trabalho bem. Através de muita disciplina ele aprendeu a sacralidade do toque e sentia-se honrado pelo simples fato de que o mais fraco e incapaz entre os membros da comunidade havia sido confiado a ele, o menos capaz de todos os assistentes. Sua vida toda havia sido coberta de palavras, ideias, livros, mas suas prioridades estavam começando a mudar. Percebia que Adam oferecia a ele seu corpo em total vulnerabilidade – e estar próximo do corpo de Adam o aproximou ainda mais dele.

Os laços entre eles se estreitaram quando Henri começou a falar com Adam e até mesmo confidenciar seus segredos a ele, compartilhar como estava seu humor, suas frustrações, seus relacionamentos e sua vida de oração. Adam se tornou para ele como um confessor, que silenciosamente ouvia com todo seu ser, oferecendo a ele um lugar seguro e amigável. As coisas que ele mais desejava na vida – amor, amizade, comunidade e um sentimento profundo de pertencimento – estavam ali, na beleza de alguém que não pronunciava uma palavra.

Em *Daybreak*, Nouwen se sentia amado e nunca questionou a decisão que havia tomado. Rodeado por tantas pessoas com doenças que as incapacitavam de fazer várias coisas, ele se descobriu mais e mais e percebeu que suas defesas haviam enfraquecido. Num ambiente de cuidado, sem a pressão de ter que ser aprovado, de correr de uma palestra a outra, ele se viu confrontado com sua própria realidade: uma pessoa muito insegura, carente e frágil, que enxergava Adam como o forte da relação que surgia entre eles.

A comunidade também se beneficiou de sua presença. Quando chegou ali, a espiritualidade da comunidade estava à margem, mas no momento de sua morte estava no centro. As mudanças, no entanto, não aconteceram da noite para o dia e o desenvolvimento de uma espiritualidade ecumênica foi um processo difícil. De acordo com o relato de Sue Mosteller, assistente da equipe em *Daybreak*, inicialmente Henri tinha o desejo de celebrar a Eucaristia todos os dias, mas sua tentativa foi frustrada, pois sendo uma comunidade composta

por membros e assistentes vindos de diferentes contextos religiosos, as pessoas não queriam que a Eucaristia católica romana fosse o principal ato de adoração todos os dias. Ele precisou se adaptar. Em um primeiro momento, teve dificuldades de encontrar as palavras corretas. Ainda não havia perdido o tom acadêmico e na tentativa de mudar o tom, por vezes usava uma linguagem muito infantil e inapropriada. Precisou aprender uma nova forma de se comunicar. Nesse processo de aprendizado, percebeu que os membros da comunidade ouviam suas palavras não tanto com a mente, mas com o coração. Portanto, não era necessário falar de um jeito novo, mas com uma mensagem simplificada.

Anteriormente, Henri estava acostumado a celebrar uma missa sem muitas interrupções, com um público que ficava em silêncio enquanto prestava atenção nele. Ele não estava acostumado com um grupo de pessoas que faziam todos os tipos de sons que não eram parte de seu vocabulário. No início ele se distraía e ficava incomodado pela falta de silêncio na celebração da Eucaristia, mas estava aberto o suficiente para aprender gradualmente que aquilo trazia uma nova dimensão à Eucaristia: os quebrantados de Deus, aqueles que não poderiam pronunciar uma homilia verbal, traziam um novo entendimento e amor à celebração sobre o corpo partido de Cristo.

Outro desafio do primeiro ano em *Daybreak* foi ajustar as demandas do dia a dia da comunidade com o desejo de escrever e responder aos convites que eram feitos. Sua fama trouxe alguns problemas para a comunidade, pois muitos visitantes vinham para ver Nouwen, e não para conhecer a Arca *Daybreak*. Além de seu papel pastoral e como assistente na comunidade, Henri seguia sendo um escritor. Porém, o trabalho pastoral estava em primeiro lugar. Precisava buscar um equilíbrio entre o trabalho e a escrita. Como escritor também era exigido dele que participasse de congressos e seminários, não apenas na América do Norte, mas em todo o mundo.

Certa vez, Nouwen foi convidado para falar na igreja de St, Paul's, em Harvard Square, sobre o tema da não-violência e da paz. A igreja estava cheia de intelectuais de Harvard, Yale, Boston e do Instituto Tecnológico de Massachusetts. Era a primeira vez que Nouwen havia voltado a Cambridge desde a mudança para *Daybreak* e tinha decidido levar consigo John, um dos membros. A dupla era uma presença poderosa na igreja e Nouwen começou a falar sobre o que ele tinha aprendido com Adam. Algumas reações à sua fala foram hostis. Ford (2009) registrou relatos de pessoas que estiveram presentes e que testemunharam comentários de pessoas que saíram dali questionando como alguém que havia sido um bom professor poderia ter aprendido algo de alguém que não podia falar ou andar.

Tais comentários não representavam em nada a percepção que Nouwen foi acolhendo ao longo de sua experiência em *Daybreak*. Por meio do contato com os membros da comunidade, foi descobrindo que longe de ser algo para se envergonhar, a ferida poderia ser um presente. A comunidade *Daybreak* o confrontava a respeito de suas próprias feridas, o que de certa forma o assustava. Externamente, parecia estar adaptado a sua nova comunidade, mas interiormente enfrentava um momento de dor que parecia golpear sua alma. Não havia passado nem um ano desde que chegara a *Daybreak* quando teve uma profunda crise. Viveu um momento de depressão profunda que não era aparente aos que conviviam com ele devido às muitas atividades em que estava envolvido. Aparentemente o gatilho que o levou a chegar naquela condição foi o rompimento da amizade com Nathan Ball, amigo que havia conhecido em Trosly e a quem havia se apegado fortemente.

Dentro de seu entendimento teológico Henri sabia que nenhuma amizade poderia suprir os desejos mais íntimos do coração e que apenas Deus poderia dar a ele o que mais desejava. No entanto, nem mesmo este conhecimento apaziguava a dor que sentia com aquela perda. Nathan havia rompido sua relação com Nouwen porque a necessidade excessiva que ele tinha de atenção e afeição o sufocava. Havia recebido muito de Nouwen, mas não conseguia satisfazer as demandas afetivas dele. Buscando conforto e ajuda, Henri visitou com frequência um casal de amigos que havia feito nos Estados Unidos: Patricia Beall Gavigan e Bart Gavigan, cofundadores da *South Park Community Trust*. Ambos tinham experiência em aconselhamento pastoral e estavam entre muitas pessoas que se ofereceram para acompanhar Nouwen durante aquele período sombrio de sua vida.

De acordo com Michael Ford (2009), Patricia e Bart Gavigan consideravam que a essência da luta de Nouwen era sua humanidade, mais do que sua sexualidade. De certa forma, Henri havia encontrado um lar nos vários lugares em que esteve e era admirado, mas isso havia sido construído a partir de seus sucessos – suas habilidades, talentos, dons e formação. A Arca era seu primeiro lar real, onde ele teve que começar a lidar com seu próprio ser de forma realista e encarnada ao invés de tentar fazê-lo no sentido intelectual ou teórico. *Daybreak* era um lugar seguro onde ele estava livre para desmoronar e encarar sua fraqueza em toda sua complexidade. Rodeado de pessoas com deficiências intelectuais severas todos os dias, algo importante era revelado a ele: eles não poderiam negar a realidade de quem eram e ele também não. Não poderia mais reprimir a criança ferida que habitava em seu ser. Começou a encarar sua própria vulnerabilidade como nunca, descobrindo que fazer isto no contexto da Arca era algo positivo, e não negativo.

Uma parte relevante de sua personalidade não era considerada por ele, pois ser bem-sucedido era um ideal que o forçava a omitir outras questões importantes. Ele havia se tornado um bom sacerdote, um acadêmico reconhecido, um poliglota, um professor excelente e um escritor popular. No entanto, tudo isso era apenas uma parte desenvolvida de sua personalidade. Havia outras áreas que os Gavigans perceberam que não tinham sido desenvolvidas: sua habilidade de ser fiel em suas amizades, de confiar, amar, acreditar em seu valor independentemente de seus dons e ter relacionamentos significativos não baseados no que ele poderia fazer ou produzir.

Durante o tempo em que Nouwen esteve com eles, os Gavigans tentaram ajudá-lo em vários aspectos. Usaram muitos métodos terapêuticos, mas a essência do aconselhamento era prover a ele um relacionamento seguro, compreensivo que o permitisse ser quem era. Houve momentos em que Henri Nouwen pensou que jamais sairia daquela escuridão. Queria encontrar Deus na dor, mas não tinha ideia de onde de fato Deus estava, parecia ausente.

Ao retornar ao Canadá, Nouwen se esforçou para continuar sua vida ali, mas ainda estava absorto em seus sentimentos que o levavam a prostrar-se diante da situação. Sentia-se abandonado, não conseguia mais dormir, chorava incontrolavelmente por horas e o consolo dos amigos parecia não ter efeito nenhum sobre ele. Não se interessava mais pelos problemas das pessoas, não tinha apetite e havia perdido o gosto pela música, a arte e a natureza. Portanto, sabendo que estava numa crise profunda, não poderia permanecer em *Daybreak* durante aquele período. Precisava não somente de psicoterapia, mas também de apoio emocional e espiritual. Encontrou uma comunidade em Winnipeg onde foi assistido por alguns meses. Ali morava numa casa com quatro ou cinco pessoas e tinha uma rotina de exercícios e orações que o ajudariam a superar sua dor. Um homem e uma mulher, seus guias, o visitavam todos os dias.

Mesmo sem forças para fazer muitas coisas, escrever ainda era algo que o movia e havia se tornado uma forma de terapia também. Quase todos os dias, depois de encontrar-se com seus guias, ele escrevia um comando para si mesmo de algo que emergia da sessão. Ainda que fosse um período de muita confusão, suas notas demonstram sua fé, sabedoria e busca contínua de Deus. Seu diário deste período foi posteriormente publicado como livro – *A voz interior do amor* (2021a). Aos poucos e com a ajuda de muitas pessoas, Nouwen conseguiria voltar a viver, não sem marcas daquele momento, mas livre da escuridão que tomava conta de sua alma.

Após os meses de tratamento, Henri retornou a *Daybreak* e, embora tivesse que voltar periodicamente à Winnipeg para exames, já se sentia mais forte. Em *Daybreak* mudou-se da casa onde morava para o centro de retiros *Dayspring*, onde aumentou seu contato diário com os membros da comunidade. Pela primeira vez desde que havia começado a trabalhar na Arca,

passou a receber um salário. No ano anterior, havia recursos apenas para arcar com sua acomodação, portanto usava os recursos advindos dos *royalties* de seus livros, que também pagava suas viagens e telefonemas internacionais. Ele vivia de forma simples e dirigia um carro pequeno. Ainda estava no processo de aceitação da falta de privacidade em *Dayspring*. Porém, estava sempre disponível para muitos e era generoso em usar seu tempo e energia com aqueles que precisavam – ainda que sua capacidade de cuidar de si mesmo permanecesse limitada.

Nouwen viajava mais do que a comunidade desejava, mas eles respeitavam sua vocação também como escritor. Sempre que viajava levava consigo um dos membros da comunidade, o que lhe proporcionava uma aproximação amistosa entre eles. Além disso, Nouwen acreditava que o evangelho deveria ser pregado em duplas, afinal, Jesus havia enviado seus apóstolos sempre em dois. E por entender que falar de seus livros era falar de sua experiência com o evangelho, estaria cumprindo isso ao levar alguém junto. A audiência poderia esquecer de tudo o que ele falaria, mas se lembraria da pessoa que estava com ele.

No segundo ano em *Daybreak* começou a escrever os primeiros capítulos de *A volta do filho pródigo* (1998b). O livro, dedicado a seu pai em ocasião de seu aniversário de noventa anos, descreve as implicações de se tornar um pai numa comunidade de pessoas incapacitadas intelectualmente, bem como se empenhar na difícil e aparentemente impossível tarefa, segundo ele, de deixar partir a criança que havia em seu interior.

Assim como Nouwen era grato à comunidade *Daybreak* por fazer parte de seu processo de cura da depressão que tinha vivido, a comunidade também era grata a ele. *Daybreak* era a segunda maior comunidade da Arca no mundo e dificuldades de comunicação sempre surgiam. Nouwen desempenhou um papel relevante para a superação dos problemas que apareciam devido a essas dificuldades. Suas habilidades de atuar como um conciliador o ajudavam nessa tarefa. Como parte do processo de cura, ele ajudava as pessoas a falarem a verdade umas às outras e olhar com mais profundidade para seus corações quando as dificuldades surgissem. Não estava apenas tentando ser transformado, mas também ansiava transformar a comunidade.

Em 1989, três anos após sua mudança para a comunidade, Nouwen se envolveu em um acidente. Numa manhã de inverno, quando percorria a pé o tráfego de uma movimentada rodovia perto da comunidade, foi atropelado por um caminhão de entregas. O espelho lateral externo o empurrou e foi jogado ao chão. Estava a caminho de outra comunidade para ajudar Hsi-Fu, que era cego e mudo, a ficar pronto para a escola às sete da manhã. Havia sido avisado para não ir, pois devido ao frio e a neve as condições da estrada não estavam boas. Mas ele ignorou o aviso. O motorista do caminhão, sem condições de chamar uma ambulância, o levou até o Hospital Central. Os médicos imediatamente descobriram cinco fraturas nas costelas e um

exame posterior feito no dia revelaria uma ruptura no baço. Até a noite do mesmo dia, a hemorragia interna persistia e foi necessária uma cirurgia de alto risco. Seu estado era crítico e avisaram-no que talvez não sobreviveria. Sue Mosteller estava presente e relatou que Henri não estava com medo de morrer e parecia estar pronto para se encontrar com Deus. No entanto, conseguiu resistir à cirurgia.

A experiência de quase morte inevitavelmente o inspirou a escrever outro livro – *Beyond the Mirror* (2001a), onde narra esse episódio como o momento em que passou a ver a morte física a partir de uma nova perspectiva: a de que uma vida inteira morrendo para si mesmo deve precedê-la, para gerar verdadeira vida.

Nouwen voltou para casa e continuou trabalhando em *Daybreak*. Durante seis anos de sua jornada ali, teve uma secretária, Connie Ellis. No fim de cada dia de trabalho, eles tinham uma rotina própria: fechavam a porta do escritório, acendiam cigarros, tomavam uma xícara de café ou uma taça de vinho e compartilhavam memórias pessoais. Henri gostava de falar de sua família, especialmente de seu relacionamento com sua mãe que neste período já havia falecido. Connie estava sempre preocupada com a forma como Henri levava sua vida, se cobrando muito e fazendo muitas coisas. Frequentemente lhe dizia: Você vai morrer de um ataque cardíaco se continuar nesse ritmo! Henri lhe respondia rindo: Sou muito magro para morrer de um ataque cardíaco. E ela respondia com bom humor: Bem, acho que você é quem vai me causar um ataque cardíaco.

Nunca houve uma mudança significativa em seu ritmo frenético de vida e o desejo de nunca desapontar as pessoas criava uma pressão ainda maior. Ele sempre separava um tempo para escrever notas significativas em livros que enviava a algumas pessoas e respondia a cada carta que lhe era enviada de maneira pessoal. Encorajava as pessoas a lhes escreverem e sempre estava disposto a saber o que estava acontecendo em suas vidas. Mas quando algumas pessoas escreviam cartas longas e detalhadas de volta e recebiam respostas breves, se sentiam traídas. Nouwen parecia estar convidando-os para uma relação de intimidade, mas não era capaz de lidar com as expectativas que lhe eram impostas. Claramente não conseguiria ser um guia espiritual numa escala internacional. Além disso, havia o constante contato telefônico que mantinha com amigos de todo o mundo, por meio do qual ele oferecia aconselhamento à distância.

Em 1995, esse estilo de vida começou a levá-lo a uma exaustão mental e física. Estava sempre cansado e precisando dormir. Surgiram dores no peito e aumentava sua dificuldade para respirar bem. Visitou o hospital duas vezes assustado com tais sintomas. O médico da família na Holanda o orientou enfatizando que a menos que mudasse seu estilo de vida, a perderia. Ao

conversar com amigos sobre sua consulta, dizia que o doutor havia dito que ele estava bem, o que não era verdade.

Quando esteve na Holanda para esta consulta, ficou em Roterdã com seu irmão Laurent e sua família. Eles ficaram preocupados quando perceberam que Henri não estava cuidando de si mesmo. Vestido com uma jaqueta que era muito curta para ele e com sapatos velhos, Nouwen aparentava ser alguém que precisava de uma boa refeição. Segundo Michael Ford (2009) naquele período de sua vida, Nouwen se doava para todos, menos para si mesmo.

Em setembro de 1996, o sacerdote celebrou sua última missa em *Daybreak*. Preparava-se para uma viagem a São Petersburgo, onde participaria da gravação de um filme, uma versão do livro *A volta do filho pródigo* (1998b) para a televisão nacional da Holanda. Henri compartilhou com alguns amigos que se sentia exausto para ir, mas mesmo com dores nos ombros e nos braços, descartou uma visita ao médico para ter tempo de arrumar suas malas para o voo de Toronto a Amsterdã. Ali ele se encontraria com a equipe de produção com quem viajaria à Rússia. Seu voo chegou ao aeroporto em Amsterdã no dia 16 de setembro. Ao chegar, encontrou-se com um membro da equipe que o levou para seu hotel. Chegando lá, pediu para ir ao quarto dormir um pouco antes da reunião que teriam mais tarde. Aproximadamente ao meio-dia ele ligou para a recepção do hotel dizendo que não estava se sentindo muito bem. O gerente, ao ver que ele realmente não parecia nada bem, chamou uma ambulância. Chegando no hospital, os médicos confirmaram que ele havia sofrido um ataque cardíaco. No entanto, nos dias seguintes estava melhor e já estava fazendo várias ligações. Não somente ele, mas aqueles que estavam ao seu redor e foram lhe visitar, tinham convicção de que melhoraria rapidamente.

Assim que a comunidade em *Daybreak* teve notícias do acontecido, enviaram Nathan Ball à Holanda para estar com Nouwen. Alguns amigos holandeses também vieram visitá-lo, entre eles o produtor de TV Jan van de Bosch, que estaria com Nouwen na gravação que aconteceria na Rússia. Haviam acordado uma nova data para a gravação dois meses depois. Henri lhe pediu que enviasse cartas aos funcionários do Hermitage em São Petesburgo pedindo desculpas pelo inconveniente. Naquele dia, uma quinta-feira, a psicóloga do hospital o visitou e explicou o que havia acontecido com seu coração e como deveria se comportar ao sair dali. Fez com que promettesse que mudaria seu estilo de vida.

No mesmo dia, Henri disse a Nathan: “Não acho que vou morrer, mas se isso acontecer, por favor diga a todos que sou grato”. Um dia depois ele foi movido do centro de tratamento intensivo para o quarto e parecia estar se recuperando bem. Naquela noite, Nathan e Jan oraram com ele a partir de seu livro da Liturgia das Horas e juntos eles leram o Salmo 91. Ambos se despediram e o deixaram a sós para que pudesse dormir. Nas primeiras horas do dia seguinte

Nouwen sofreu outro ataque cardíaco e foi levado novamente ao centro de tratamento intensivo onde, mesmo com os esforços médicos, perdeu a consciência e morreu aproximadamente às seis horas da manhã do sábado, dia 21 de setembro de 1996.

Henri Nouwen teve dois velórios. O primeiro aconteceu na catedral de Utrecht, onde havia sido ordenado trinta e nove anos antes. Estavam lá representantes de muitas esferas da vida de Nouwen, pessoas que o conheciam há anos como também completos estranhos que haviam de alguma forma sido impactados por suas palavras. O corpo foi levado a Toronto para ser velado mais uma vez e posteriormente enterrado em um campo pertencente à Igreja Católica Sagrado Coração, em King City, Ontário.

3 O trem segue seus trilhos: Do percurso biográfico à trajetória espiritual

Leonardo Boff (1977) descreve a graça de Deus a partir da imagem de um trem, onde o destino da viagem é Deus. O caminho também é Deus, pois o concebe como o destino se realizando passo a passo, metro a metro. Em algum momento o ser humano pode perceber que é carregado gratuitamente e que de nada adianta sua resistência. Neste caso, a única opção é deixar-se seduzir pela viagem.

A figura do trem também nos é proveitosa para ilustrar a trajetória espiritual. Composto por vários vagões ligados entre si e compartimentos que carregam todo tipo de cargas e pessoas diversas, o trem é puxado por uma locomotiva que oferece a energia necessária para dar partida e mantê-lo em movimento. Outros meios de transporte são mais flexíveis e permitem escolhas, como fazer atalhos ou optar por caminhos mais seguros. Mas o trem segue seus trilhos. Quando dá partida, não há como fugir, descer ou sair de maneira segura.

Assim também acontece na trajetória espiritual, onde aquele que a vivencia pode ser seduzido por algo que transcende a realidade de sua existência e o leva a movimentar-se em uma direção que aos seus olhos se torna a única viável. É possível que no percurso biográfico algumas experiências sejam reconhecidas como religiosas e que a presença transcendente experimentada passe a ser entendida como responsável pelo movimento da trajetória, como uma locomotiva. Portanto, vivenciar uma trajetória espiritual movida pela experiência religiosa, pode ser como embarcar em um trem e deixar-se levar por uma experiência condutora.

Neste capítulo pontuamos que todo ser humano tem uma espiritualidade, mesmo quando não se está consciente dela, pois a espiritualidade aponta para algo como a identidade pessoal em ação. Sendo assim, podemos compreender que a espiritualidade precisa ser reconhecida pelo sujeito a partir das experiências vividas no percurso biográfico. É nesse sentido que fazemos uma distinção entre percurso biográfico e trajetória espiritual e destacamos o movimento entre um e outro quando a consciência de uma vida espiritual é despertada.

Consideremos duas situações para ilustrá-lo. Na primeira, diante da condição e das intempéries da existência humana, interpreta-se a vida como um mero período de tempo entre o nascimento e a morte, e a história é encarada como a realidade última da vida. Na segunda, diante das mesmas circunstâncias, acredita-se que o sentido da vida transcende a própria existência e a história.

Henri Nouwen (1993a) afirma que a espiritualidade não pode ser construída ou organizada, mas sim reconhecida na vida diária daqueles que buscam algo além de si mesmos. Ele destaca que a vida espiritual é o reconhecimento e o cultivo do eterno em meio ao temporal,

do duradouro no passageiro, da presença divina dentro do ser humano. O ato de reconhecer envolve a percepção e a compreensão, por meio da experiência, de uma realidade previamente conhecida, porém de uma maneira diferenciada. Reconhecer a trajetória espiritual no percurso biográfico é admitir e valorizar as experiências vividas a partir de uma nova estrutura de sentido.

Ao analisar as biografias de Simone Weil e Henri Nouwen é possível identificar que ambos reconhecem em seus percursos biográficos a construção de uma vida espiritual entre o nascimento e a morte. A interpretação que fazem da existência passa por experiências que os tocaram, tanto as que expressam um movimento ativo de busca por parte deles, próprio da experiência humana, como aquelas que exigiram uma espera atenta e paciente, que os levou a experimentar a graça divina.

Ao propormos uma distinção entre percurso biográfico e trajetória espiritual, buscamos nos aproximar da vida e obra dos autores estudados destacando o reconhecimento que fizeram da espiritualidade que marcou suas existências. Nos dois primeiros capítulos da tese buscamos conhecer seus percursos biográficos. Neste capítulo, procuramos analisá-los a partir da perspectiva da trajetória espiritual e dos elementos que a compõem. Para tanto, foi necessário em um primeiro momento fazer um reconhecimento daquilo que entendemos por *espiritualidade* a partir de nossa interpretação dos autores estudados. Recorremos a outros autores para auxiliar no alinhamento das ideias e situar a discussão dentro de um vasto campo temático.

A partir do entendimento construído, seguimos aprofundando o tema ao estabelecer a *trajetória espiritual* como uma categoria a ser estudada. À medida que tentamos explicá-la, dois elementos se destacaram: os movimentos de busca e de espera, que demonstram respectivamente dois aspectos da trajetória espiritual: o existencial e o místico. O terceiro capítulo, portanto, faz uma introdução conceitual de *espiritualidade*, um aprofundamento do conceito através da categoria *trajetória espiritual* e uma apresentação de dois aspectos que a caracterizam.

3.1. A construção de uma espiritualidade em movimento

Como breve introdução a este capítulo situamos nossa análise com uma definição simples do conceito de espiritualidade. De acordo com o Dicionário de Espiritualidade (2012, p. 897) o termo pode ter os seguintes significados: é a qualidade do que é espiritual; é sinônimo de piedade possuída (de um santo ou de qualquer um que sirva ao *divinum*, embora não seja cristão); e é a ciência que estuda e ensina os princípios e as práticas dos quais se compõe a

iedade, o serviço de Deus, podendo ser entendida como doutrina espiritual ou teologia espiritual ascética e mística. Pode haver ainda um quarto significado relacionado às escolas de espiritualidade, apesar de nem toda espiritualidade estar atrelada a alguma escola. Não há uma definição universalmente aceita de espiritualidade e não é um exagero afirmar que todo autor tem uma própria. Há muitos sinônimos usados por autores para indicar a espiritualidade entendida como serviço de Deus e ciência espiritual (método, norma ou forma de vida, experiência, caracterização).

Para elucidar nossa compreensão do tema dentro da presente pesquisa recorreremos ao ponto de vista teológico de Roger Haight (2015). O teólogo e sacerdote jesuíta esboça um conceito de espiritualidade procurando descrever como ele se relaciona com o conceito de religião. Ele sugere que não seja estabelecida uma única concepção de espiritualidade, o que ele mesmo não busca fazer em sua obra, mas propõe uma estrutura mínima para trabalhar o tema, através da qual pudemos organizar os dados encontrados na pesquisa e, assim, apresentar uma abordagem do conceito de espiritualidade fundamentada nos autores pesquisados.

Conforme Haight, “a espiritualidade pode ser definida como uma lógica, ou o caráter, ou a qualidade consistente de vida de uma pessoa conquanto seja avaliada mediante a realidade última” (HAIGHT, 2015, p. 144). Tal definição pode ser aplicada a uma pessoa ou a um grupo e nos permite dizer que todos os seres humanos têm uma espiritualidade, mesmo quando não se está consciente dela, pois a espiritualidade aponta para algo como a identidade pessoal em ação. E ainda que pessoas com espiritualidades semelhantes formem grupos, a espiritualidade descreve a identidade individual de uma pessoa. Assim, ele considera que ela pode ser compreendida em, pelo menos, dois níveis distintos: o existencial e o reflexivo. No primeiro, a espiritualidade se encontra nas decisões e ações conscientes que fazem a pessoa ser quem ela é, ou seja, é a linha contínua de ação que modela a identidade do indivíduo. No segundo nível, a espiritualidade diz respeito a uma teoria ou visão teórica da vida humana em termos de ideias e valores supremos que dão sentido à vida.

Por esse ângulo é possível estabelecer uma estrutura para pensar o tema da espiritualidade em Simone Weil e Henri Nouwen. Quando analisamos suas obras e percursos biográficos podemos reconhecer uma identidade pessoal em ação, que abordaremos posteriormente como uma identidade pautada no sofrimento e no despojamento. Suas experiências revelam não apenas um estilo de vida adotado ou uma atitude moral que guia as decisões a serem tomadas, mas revelam o compromisso mais profundo de suas existências e o sentido que deram a elas.

Por estar assentada na concretude da vida, a espiritualidade pode ser estudada através da análise do percurso biográfico, marcado por experiências, ações, decisões e reflexões pessoais. Ainda que seja impossível esgotar seus sentidos, visto que se trata da identidade individual, como destacou Roger Haight (2015), é possível conceber um conhecimento aproximativo sobre o tema a partir daquilo que foi relatado pelos indivíduos que viveram a espiritualidade dentro de uma trajetória. Sendo ela algo passível de ser expresso unicamente na primeira pessoa, nos coube no presente trabalho analisar a temática principalmente a partir de cartas, diários e escritos dos autores pesquisados, bem como da interpretação que fizemos de suas biografias.

Ainda sustentados pela perspectiva de Haight (2015), valemo-nos da necessária diferenciação semântica que ele propõe entre religião e espiritualidade, considerando-a útil para contemplar as particularidades das experiências de Simone Weil e Henri Nouwen.

Comumente entendida em termos sociais objetivos, a religião está associada a uma instituição social pública, uma comunidade definida por seu testemunho público da realidade última, enquanto a espiritualidade, como explicada anteriormente, está associada à lógica individual da vida de cada pessoa e pode ou não ser apreendida e vivida em uma comunidade religiosa específica.¹⁶

No que se refere às instituições chamadas religiões, pode-se dizer que estas são maiores do que os indivíduos e atraem para si pessoas diversas. Porém, isso não esgota seu significado. Ao definir religião como “um conjunto de crenças, valores e práticas que, juntas, definem o que significa a realidade última e a relação que se obtém entre esta realidade última e os seres humanos” (HAIGHT, 2015, p. 147, 148), o autor pondera que ela também é internalizada na vida individual e ecoa nas mais diferentes e profundas experiências religiosas. Ou seja, deve ficar claro que as religiões não existiriam separadas das pessoas que em um nível pessoal a experimentam e a apoiam. Sendo assim, ao distinguir religião de espiritualidade seria uma distorção não as reconhecer como categorias que se sobrepõem, de modo que a espiritualidade de uma pessoa possa se tornar sinônimo de sua religião. À vista disso, enquanto a religião, em

¹⁶ Afirmar que a espiritualidade está associada à lógica individual da vida de cada pessoa, não implica em uma compreensão individualista da experiência espiritual. Veremos adiante que dentre os aspectos da trajetória espiritual está o encontro com o outro, sem o qual a espiritualidade não se explica. “Uma espiritualidade buscadora pode de fato conter um profundo compromisso social, tanto quanto um pertencimento religioso social pode gerar uma espiritualidade individualista”, esclarece Roger Haight (2015, p. 22).

princípio, requer espiritualidade, a espiritualidade não precisa da religião em termos sociais objetivos. Nessa perspectiva, pode-se dizer que a espiritualidade é uma categoria mais ampla.¹⁷

Mencionamos acima uma outra terminologia que pode surgir na distinção: a *experiência religiosa*, que se refere aos sentimentos humanos ou respostas ao que aparece na consciência como transcendente. Tal experiência não pode ser reduzida a um único tipo, pois “o transcendente aparece de várias formas e suscita muitas respostas humanas diferentes: amor, medo, pavor etc. A espiritualidade e a experiência religiosa se aproximam uma da outra neste ponto” (HAIGHT, 2015, p. 149). Em outras palavras, a experiência religiosa pode embasar uma espiritualidade pautada numa realidade última transcendente. No entanto, também é possível que uma espiritualidade seja construída a partir de uma realidade última que não se caracteriza como transcendente. “Assim, apesar da ‘experiência religiosa’ e ‘experiência espiritual’ terem, às vezes, significados sinônimos, o termo ‘religioso’ chama a atenção para a transcendência de seu objeto” (HAIGHT, 2015, p. 149).

Ao longo da tese utilizamos tais termos como foram explicados nesta introdução para situarmos nossa discussão dentro do tema e aprofundá-la com base nos resultados da pesquisa bibliográfica sobre os autores estudados.

Em suma, como ponto de partida o termo *espiritualidade* foi utilizado para referir-se à lógica, caráter, qualidade ou atitude consistente da vida, fundamentada numa realidade última que não necessariamente se configura como transcendente. É uma dimensão da vida que abarca as demais e se expressa pelas decisões e ações conscientes que modelam a identidade do indivíduo (nível existencial) e por ideias e valores supremos que dão sentido à vida (nível reflexivo). O termo *experiência religiosa* foi empregado para tratar daquelas experiências que compõem a espiritualidade e conferem a ela um caráter sobrenatural. A partir delas a realidade última é reconhecida como uma realidade transcendente. Finalmente, o termo *religião* pode sobrepor os demais quando a espiritualidade, composta por experiências religiosas ou não,

¹⁷ Para aprofundar a reflexão sobre a espiritualidade como uma categoria mais ampla, Panikkar é um autor interessante. De acordo com Faustino Teixeira (2010), ele dedicou-se de forma intensiva em suas últimas obras à reflexão sobre o tema da mística e da espiritualidade. Sua definição de espiritualidade expande a discussão iniciada neste capítulo:

“A espiritualidade é como uma ‘carta de navegação’ no mar da vida do homem: a soma dos princípios que dirigem o seu dinamismo para ‘Deus’, dizem alguns; para uma sociedade mais justa ou para a superação do sofrimento, dizem outros. Podemos, pois, falar de espiritualidade budista, embora os budistas não falem de Deus; e também de uma espiritualidade marxista, ainda que sejam eles alérgicos à linguagem religiosa. Em seu conceito amplo, a palavra espiritualidade expressa sobretudo uma qualidade de vida, de ação, de pensamento etc., não ligada a uma doutrina, confissão ou religião determinadas, ainda que seus pressupostos sejam facilmente reconhecíveis” (PANIKKAR, 2010, p. 24 apud TEIXEIRA, p. 379).

torna-se sinônimo de religião para o indivíduo. Entretanto, remete-se aqui principalmente à religião associada a uma instituição social pública, que está para além da experiência individual.

Antes de seguir aprofundando o tema, destacamos a existência de uma diferença clara na relação de Simone Weil e Henri Nouwen com a religião, mas uma aproximação profícua no que tange a espiritualidade como uma categoria mais ampla, profunda e individual. Posto isso, vejamos alguns elementos do percurso biográfico de ambos que indicam as diferenças e semelhanças em questão.

Diferenças e semelhanças

A vida de Henri Nouwen foi marcada desde cedo pelo contato com as doutrinas católicas e pelo reconhecimento do transcendente na figura de Jesus Cristo. Sua trajetória espiritual nunca esteve desvinculada de sua inserção na Igreja, apesar de suas críticas e descontentamentos com aspectos dela enquanto instituição social.

Sua família teve um papel fundamental em sua formação e vocação religiosa. Ele relata que seus pais tiveram grande impacto em sua vida espiritual, assim como sua avó também ajudou a nutri-la. Em uma entrevista descrita por O’Laughlin (2004, p. 24), Nouwen declarou que aos cinco anos de idade já tinha o desejo de se tornar um sacerdote. Com oito anos, ansioso por realizá-lo, convenceu os pais a deixá-lo construir uma capela no sótão de sua casa, onde ministrava sermões à família vestido com uma veste sacerdotal feita pela costureira de sua avó. Aos doze, estava convencido de que deveria ir para um seminário. Sua família não permitiu, pois considerava ser muito cedo para a dedicação integral à vida religiosa. Mais tarde, ao completar dezoito anos, finalmente ingressou no seminário a fim de estudar filosofia e teologia. Com vinte e cinco, em 1957, foi ordenado ao sacerdócio.

Certamente a construção de sua espiritualidade envolveu uma interação constante entre seu papel como membro da Igreja e suas experiências pessoais. O processo de assumir a responsabilidade pela espiritualidade individual resulta com frequência num pluralismo de espiritualidades dentro de um grupo ou tradição religiosos. As ações e decisões de Henri Nouwen obviamente sofreram forte influência da visão católica que havia recebido dentro do seu contexto cultural e familiar. Porém, em determinadas ocasiões, por conta das experiências que vivia em sua própria trajetória espiritual, contestava a tradição religiosa da qual fazia parte. Especialmente em seus diários, o sacerdote apresenta uma concepção de espiritualidade que é explicada para além do vínculo religioso e encontra-se na esfera da existência humana. Dentro do contexto da religião, a visão que tinham dele era divergente; para alguns era muito

conservador, para outros muito liberal teologicamente. Durante toda sua vida Nouwen almejou ardentemente a unidade da Igreja Católica e entre os cristãos em geral.

Simone Weil, por sua vez, teve uma vida marcada desde a infância por uma visão agnóstica. Seus pais não professavam nenhuma fé e não possuíam vínculo religioso algum. Durante um período considerável da vida, a existência de uma realidade última transcendente não se apresentava a ela como algo que merecia atenção. Porém, também não negava sua possibilidade. Colocava-se na posição de alguém que nada tem a dizer a respeito, pois, em sua perspectiva, não havia dados suficientes para afirmar ou negar qualquer coisa sobre isso.

A busca por desvendar o problema acerca de Deus era para ela inútil. Contudo, após vivenciar algumas experiências religiosas, o elemento transcendente passou aos poucos a ser reconhecido em sua trajetória espiritual e a figura de Jesus Cristo, por quem declara ter sido tomada em certa ocasião, teve parte importante nisso. Todavia, em diversos trechos de suas cartas Simone Weil deixa claro que tal reconhecimento se deu sem a intermediação da religião. Diferentemente de Henri Nouwen, a trajetória espiritual de Simone Weil não passou por uma filiação à Igreja Católica e sua vocação religiosa não esteve em momento algum pautada em um vínculo institucional.

Descouleurs (2003), discute a ideia de uma espiritualidade que se desenvolve fora da Igreja e talvez até mesmo fora de qualquer quadro religioso institucional, o que ele denomina espiritualidade extra eclesial ou extra institucional. Para ele, há pessoas que possuem exigências de ordem intelectual e, por isso, não se sintonizam com o discurso oficial da instituição religiosa sobre Deus. Sendo assim, partem para uma caminhada solitária em busca do Absoluto. Tomando Simone Weil como exemplo para sua argumentação acerca dessa forma de espiritualidade, ele menciona que a caminhada espiritual da filósofa não se baseia em uma busca por Deus. A busca pela verdade era sua prioridade. De fato, Simone deixa clara sua posição quanto a isso:

Posso dizer que em toda minha vida jamais, em momento algum, busquei a Deus. Por essa razão talvez, sem dúvida subjetiva demais, essa é uma expressão que eu não gosto e que me parece falsa. Desde a adolescência eu achava que o problema de Deus é um problema cujos dados estão faltando aqui embaixo e que o único método eficiente para evitar resolvê-lo de maneira errada, o que me parecia ser o maior mal possível era não perguntando. Dessa maneira eu não perguntei. Eu não afirmava nem negava. Parecia-me inútil resolver esse problema, pois eu pensava que, estando neste mundo, cabe a nós adotar a melhor atitude possível para com os problemas dele, e que essa atitude não dependia da solução do problema de Deus (WEIL, 2019, p. 30).

O entendimento exposto na citação acima aponta para o compromisso profundo que Simone já considerava ser necessário em sua trajetória antes mesmo das experiências religiosas que viveu: adotar a melhor atitude possível para com os problemas do mundo. Importava-lhe menos resolver o problema acerca de Deus do que enfrentar os problemas deste mundo, reconhecendo a responsabilidade do ser humano de adotar uma atitude diante deles, que deveria ser a melhor possível. Neste tipo de preocupação parece estar ancorada sua identidade. Não somente naquele momento da vida, mas durante todo seu percurso biográfico, suas decisões e ações conscientes em relação aos problemas do mundo revelam um compromisso profundo com a vida e conformam uma espiritualidade assentada na ação humana. Partindo disso, podemos entender que todos os aspectos da vida, inclusive aqueles não considerados religiosos, estão incluídos na formação da espiritualidade.

Reconhecendo os dois níveis distintos em que a espiritualidade pode ser compreendida: o existencial e o reflexivo, Haight entende que “a ação é a realidade da visão internalizada” (HAIGHT, 2015, p. 146). Simone Weil não tinha uma visão cristã internalizada no início de sua vida, como é o caso de Henri Nouwen. Porém, as ações que modelaram sua identidade revelam uma visão que ela posteriormente considerou como sendo cristã. Em sua concepção, ao escolher adotar a melhor atitude possível frente aos problemas deste mundo, estaria adotando a atitude cristã, o que se expressa em seu relato pessoal:

Isso era verdade pelo menos para mim, pois eu jamais hesitei na escolha de uma atitude; sempre adotei como única atitude possível a atitude cristã. Por assim dizer, eu nasci, cresci e sempre permaneci na inspiração cristã. Enquanto o próprio nome de Deus não ocupava nenhum espaço nos meus pensamentos, eu lidava com os problemas deste mundo e desta vida tendo em vista o conceito cristão de maneira explícita e rigorosa, com as noções mais específicas que ele comporta. Algumas dessas noções estão presentes em mim até onde minhas lembranças alcançam. Já outras, eu sei quando, de qual maneira e sob qual forma se impuseram a mim (WEIL, 2019, p. 30).

A análise que a filósofa faz no trecho acima sobre sua atitude frente aos problemas do mundo, nos sugere uma forma de compreender a espiritualidade como a categoria mais ampla da qual falamos anteriormente. Ela relata saber quando e sob qual forma algumas noções cristãs se lhe impuseram, provavelmente fazendo alusão às experiências religiosas vividas, visto que através delas sua perspectiva acerca da realidade última passou a ter uma conformação sobrenatural. No entanto, ao afirmar que sempre lidou com os problemas desta vida tendo em vista o conceito cristão, ela parece remeter a uma experiência anterior à experiência religiosa,

que já podia ser encontrada em sua trajetória espiritual muito antes de ser nomeada como experiência de Deus, e que não teve como base vínculo religioso algum.

Em sua autobiografia espiritual, endereçada ao amigo Perrin pouco mais de um ano antes de sua morte, Simone narrou sua trajetória espiritual e destacou as experiências religiosas que viveu. Seu intuito era elucidar seus sentimentos acerca da situação espiritual em que se encontrava e como ela afetava suas decisões acerca do batismo e da filiação à Igreja Católica. Esperava que, ao compreender suas razões, o amigo e confidente não lamentasse o fato de não ter conseguido convencê-la a se batizar.

Dentre as hesitações apresentadas por Simone a ele como justificativas para não se batizar, estava o fato de que não lhe passava pela cabeça filiar-se ao cristianismo, pois já considerava ser cristã a sua concepção de vida. Sobre isso ela chegou a declarar: “Eu tinha a impressão de ter nascido em seu interior [do cristianismo]. Mas acrescentar a essa concepção de vida o próprio dogma, sem ser a isso obrigada por uma evidência, teria me parecido uma falta de probidade” (WEIL, 2019, p. 33).

Os sentimentos narrados pela filósofa nas cartas ao padre Perrin, demonstram que, embora as experiências religiosas vividas por ela tenham influenciado suas ações e decisões posteriores, não inauguraram a construção de sua espiritualidade. Na autoanálise que Simone faz de sua situação espiritual, ela demonstra estar consciente de uma espiritualidade anterior àquelas experiências, uma vez que reconhece que suas ações e decisões pautadas na busca pela verdade, na atitude de compaixão em relação aos necessitados e em seu compromisso com a justiça social, já expressavam a preocupação primordial de sua vida, bem como a concepção de vida cristã, que, de acordo com a impressão que tinha, estivera sempre presente em sua trajetória.

Por fim, as diferenças apresentadas entre os dois autores apontam para o ponto de partida de cada um deles e são suficientes para reconhecer que suas trajetórias espirituais se distinguem no que diz respeito à religião, mas aproximam-se quando consideradas dentro do escopo mais amplo do que já reconhecemos como espiritualidade até aqui.

Trajetoira espiritual

Esclarecidos os pontos de partida, é oportuno incorporar à nossa conceituação a categoria *trajetoira espiritual*, visto que outro aspecto da espiritualidade é a sua qualidade narrativa. A espiritualidade, entendida como a lógica que organiza uma vida humana, acaba por refletir e descrever a história de vida. Em certa medida a história de cada pessoa, se contada em

profundidade, pode resumir sua identidade, como destaca Haight (2015). “A espiritualidade, portanto, refere-se menos a um estado permanente de ser do que a uma qualidade de ser, que é exercida em movimento e influenciada pelo intercâmbio constante com o mundo” (HAIGHT, 2015, p. 23).

Por essa razão, aprofundar o tema da espiritualidade a partir da categoria *trajetória espiritual*, com base nos percursos biográficos e obras de Henri Nouwen e Simone Weil, nos pareceu algo proveitoso.

Em grande parte dos trabalhos que abordam o tema da experiência espiritual, religiosa e/ou mística, o termo empregado para tratar dos caminhos percorridos a partir dessa experiência é *itinerário espiritual*. Porém, na presente pesquisa optamos em usar a expressão *trajetória espiritual*. Apesar de sinônimos, em nossa percepção o termo *trajetória* comunica melhor a ideia que queremos apresentar, pois pode ser usado para enfatizar, para além do percurso em si, o movimento que necessariamente acontece para a construção deste.

Na física, o conceito de trajetória diz respeito a um conjunto de posições que um corpo ocupa ao longo do tempo. É a linha que representa o movimento que o corpo fez impelido por uma força. Se ligarmos as posições em que o corpo esteve, obtemos o caminho feito por ele, ou seja, sua trajetória. Em nossa análise, compreendemos a trajetória espiritual como a linha que representa o movimento da espiritualidade. Ao considerar nos percursos biográficos as posições ocupadas por Simone Weil e Henri Nouwen ao longo do tempo, podemos obter elementos para pensar a construção de suas trajetórias espirituais. Como posições ocupadas por eles nos referimos às *experiências vividas* e aquilo que resultou delas, a *experiência adquirida*.¹⁸

Pontuamos anteriormente, a partir da estrutura proposta por Haight (2015), que em seu nível existencial a espiritualidade reside na esfera da ação intencional do indivíduo e podemos considerar que “o somatório de todos os compromissos e ações da pessoa moldam e refletem o eu interno [...] A pessoa molda a existência do eu através da ação” (HAIGHT, 2015, p. 145). Buscando um aprofundamento dessa estrutura para pensar a espiritualidade em movimento,

¹⁸ Mauro AmatuZZi (2007) apresenta a existência de ao menos duas palavras para abarcar o termo *experiência* em alemão: *Erfahrung* e *Erlebnis*. O autor explica que a primeira se relaciona com o conhecimento adquirido pela vivência de determinados acontecimentos. Alguém experiente, neste sentido, é alguém que viveu e aprendeu com o que foi vivido. Por outro lado, a segunda palavra alemã se aproxima mais da emoção sentida diante de um acontecimento concreto e, por isso, tem mais o sentido de experiência vivida do que de experiência adquirida. Trata-se da própria vivência, e passar por ela (*Erlebnis*) é sentir o impacto de um encontro, como destaca AmatuZZi (2007), de algo que *nos* acontece, que *nos* toca de forma imediata; é aquilo que experienciamos antes de refletir ou elaborar algum conceito sobre. “O conjunto dessa experiência que assim nos é dada é o que Husserl (2004) chamou de *Lebenswelt* (o mundo da vida, o mundo vivido)” (AMATUZZI, 2007, p. 10).

propomos o uso do conceito de *experiência* juntamente com o de *ação*. Para além de residir na ação intencional de uma pessoa, a espiritualidade encontra-se igualmente nas experiências que não são provocadas propriamente pelo sujeito, como a experiência religiosa ou a experiência de quase morte, que também moldam e refletem o eu interno. Sendo assim, podemos inferir que a espiritualidade em seu nível existencial é uma linha contínua de *experiências vividas* que modelam a identidade do indivíduo e que podem suscitar, no nível reflexivo, uma visão teórica da vida humana através da *experiência adquirida* por elas. A espiritualidade é, portanto, vivida e pensada através da ação e da experiência.

Sendo assim, analisar o percurso biográfico buscando compreender a trajetória espiritual que nele se constrói e pode então ser reconhecida, é um exercício que envolve a observação das experiências vividas e a análise do conhecimento que delas se adquiriu. Não é difícil notar a conjunção desses dois níveis da espiritualidade nos percursos biográficos dos autores estudados, pois para ambos, teoria e prática, pensamento e vida devem caminhar juntos.

Filosofia e teologia como *modus vivendi*

Denis Bueno e Bortolo Valle (2019) debatem a filosofia da ação em Simone Weil e demonstram que para a filósofa francesa a filosofia é um *modus vivendi*. Ou seja, “a filosofia weiliana se configura mediante uma correspondência entre a dimensão reflexiva e a dimensão ativa, entre pensamento e ação, em que a finalidade é uma transformação integral do sujeito em detrimento de uma atividade de mera teorização” (BUENO; VALLE, 2019, p. 40). Afirmam também que o conceito de experiência emerge como algo bastante pertinente para compreender essa concepção metafilosófica de Simone Weil. O *modus vivendi* se configura como um trabalho sobre si mesmo. Como citado por eles,

Para a filósofa, como para Alain, embora não fosse tão radical como a sua aluna, a ação e a experiência estão na raiz da verdade [...] A experiência aparece como o ‘conceito orientador’ em sua filosofia e seu ‘pensamento inteiro é entendido apenas como o desenvolvimento discursivo de experiência’. Gabriella Fiori usa o termo ‘empirismo’ sobre esse aspecto filosófico: ‘É o empirismo que não é jamais um experimentalismo, mas uma participação desapegada’. A experiência liga a filósofa à realidade, à verdade, a liberta da ilusão; ela tem, portanto, para Simone Weil, um valor objetivo (BALTHASAR, 2012, P.46-47 *apud* BUENO; VALLE, 2019, p. 42).

Não temos como objetivo neste trabalho analisar a filosofia de Simone Weil, o que outros autores já fizeram com excelência. No entanto, cabe reconhecer que sua filosofia, a partir

da concepção acima mencionada, está embebida de suas vivências, as quais, de modo recíproco, estão permeadas por sua filosofia. Para ela, toda ideia deve encontrar sua encarnação. Reafirmamos o que já foi concluído por outros autores acerca de seu método, no qual estabelece como princípio um cruzamento entre pensamento e experiência, “[...] às vezes é o pensamento que se verifica pela experiência, às vezes é a experiência que está na origem do pensamento” (BALTHASAR, 2012, p. 47 *apud* BUENO; VALLE, 2019, p. 43). Por isso, como já havia pontuado Pétrement (1997), em Simone Weil não é possível separar vida e obra.

Podemos dizer o mesmo em relação a Henri Nouwen. Beumer (1997) afirma que aquilo que Nouwen trabalhava em seus cursos de espiritualidade e em seus escritos acerca da vida espiritual esteve sempre conectado a experiências concretas da vida, e especialmente às suas próprias vivências. Contudo, o sacerdote registrou inúmeras vezes em seus diários que viver exatamente de acordo com aquilo que escrevia e ensinava seria um empreendimento impossível de ser realizado apenas por seu esforço, visto que dependia de um fator externo: o próprio Deus. Tal reconhecimento demonstra não uma separação consciente entre teoria e prática, entre teologia e vida, mas uma consciência revelada pelo autor acerca da incapacidade humana de harmonizá-las sem a condução do Espírito.

Assim como para Simone Weil a filosofia é um *modus vivendi*, para Henri Nouwen as reflexões teológicas deveriam partir de suas vivências e sua teologia deveria ser uma teologia encarnada. Em seus diários, encontramos relatos parecidos em diferentes momentos do percurso biográfico que expressam uma luta constante para viver uma vida coerente com aquilo que ensinava. O sacerdote reconhecia o quão difícil era viver a vida contemplativa que encorajava seus alunos a buscar. Os períodos de estadia na abadia de Genesee, por exemplo, surgem como resposta a momentos em que se via imerso em muitas coisas que o impediam de viver a espiritualidade que propunha. Não obstante, apesar das dificuldades narradas por ele na busca por uma vida coerente com o que ensinava e escrevia, no discurso feito por Jean Vanier em seu funeral ficou evidente a conexão entre vida e obra em Nouwen. Naquela ocasião, Vanier descreveu a vida do teólogo fazendo um paralelo com algumas de suas obras e confessou ter sempre se emocionado com a profundidade de sua busca e sua dor. Através delas, Nouwen ansiava por uma unidade, não somente de sua vida e ministério, mas também das pessoas ao seu redor. “Era um escritor apaixonado, uma mensagem que emergia dessa busca de unidade e inteireza”, expressou Vanier.¹⁹

¹⁹ NOUWEN, Henri J.M. *A volta do filho pródigo: a história de um retorno para casa*. São Paulo: Paulinas, 2 ed., 1998. Panegírico feito por Jean Vanier (p.157-164).

A importância da relação entre experiência e pensamento pode ser associada, porventura, ao fato de que ambos os autores evitaram sistematizar demasiadamente suas ideias. No caso de Simone Weil, muitos fatores contribuíram para que sua obra não tenha sido exposta de forma sistemática. Para além dos artigos publicados em vida, os cadernos e cartas, por meio dos quais temos acesso aos seus escritos, são anotações de uso pessoal e não foram escritos para o público em geral. Por isso, não apresentam conclusões fechadas sobre os diversos temas que suscitam. São pensamentos da filósofa ainda em construção.²⁰ Entretanto, a própria autora contesta a pretensão de se elaborar uma filosofia sistemática.²¹ De acordo com Bueno e Valle (2019, p. 37), Simone Weil parece sugerir que “um empreendimento filosófico caracterizado pela tentativa de explicar fenômenos da realidade mediante uma teorização complexa e sistemática está fadado a contrassensos, uma vez que afugenta a possibilidade de enxergar as suas inevitáveis fissuras e lacunas”.

Henri Nouwen também não se propôs a sistematizar seus pensamentos academicamente em seu campo de conhecimento e chegou a ser penalizado por isso quando teve suas teses de doutorado em teologia e em psicologia reprovadas por insuficiência teórico-científica e falta de sistematização. Apesar de seus escritos terem sido editados e revisados com seu consentimento e visando a publicação para o público geral, em sua maioria são também frutos de anotações pessoais de experiências vividas; não foram escritos buscando explicar conceitos ou sistematizar concepções teológicas ou da psicologia. Beumer (1997) salienta a capacidade do sacerdote em combinar o conhecimento com a experiência pessoal e afirma que ele nunca se interessou em escrever sobre teologia de maneira sistemática. Suas leituras sobre a realidade atravessavam o filtro de sua própria existência e o enfoque pessoal de suas obras foi o que provavelmente o tornou um autor tão lido.

²⁰ Em relação à publicação é importante mencionar que tais textos foram editados por terceiros depois de sua morte, o que também deve ser considerado, visto que morreu prematuramente sem a chance de organizar suas anotações pessoais para então publicá-las, como aconteceu no caso de Henri Nouwen. Além disso, existem duas correntes paralelas no que se refere à forma como suas obras foram editadas e então publicadas, pois parte de seus escritos ficou ao encargo do sacerdote dominicano Joseph-Marie Perrin e de Gustave Thibon, e outra sob os cuidados da família Weil, que com o apoio de Albert Camus divulgou a obra da filósofa francesa.

²¹ Kleys Jesuvina dos Santos (2020, p. 18) argumenta que “a constatação de que a filosofia de Simone Weil se constrói mediante um caráter fragmentário e antissistemático não pressupõe, contudo, que a pensadora desenvolveu reflexões incoerentes”. A estudiosa também pontua que ao unir filosofia à vida na prática docente, Weil buscava conciliar o ensino de filosofia à sua atuação sociopolítica, o que fica evidente nos relatos biográficos sobre o período que atuou como professora e militava intensamente no movimento sindical.

Diante desses pontos, nota-se que a espiritualidade para Weil e Nouwen é essencialmente construída a partir de experiências vividas e composta também pela dimensão da experiência adquirida, aquela que expressa – através do pensamento filosófico, teológico ou da psicologia, no caso deles – aquilo que se viveu na prática. É uma espiritualidade ancorada na concretude da vida.

Ao analisar as cartas e diários que relatam as experiências vividas em paralelo com outros escritos, como ensaios e livros temáticos, percebe-se que são reflexões desencadeadas por tais vivências e fica evidente que estamos diante de um movimento que se retroalimenta, pois é possível notar que as reflexões adquiridas inspiram novas vivências.

As experiências fabris vividas por Simone Weil, por exemplo, dão sentido a uma série de reflexões posteriores, que provocam novas ações e escolhas e dão espaço a novas experiências, como o encontro com Cristo. Da mesma forma, o acidente que quase levou Henri Nouwen à morte, ressignificou sua relação com seu pai terreno e com o próprio Deus, além de aprofundar sua visão espiritual acerca de vários temas.

Nos próximos capítulos observaremos com mais clareza o movimento da espiritualidade percebido no percurso biográfico de ambos como um processo de retroalimentação entre experiências vividas e adquiridas.

3.2. Uma busca incessante e eterna: o aspecto existencial

Para além das diferenças apontadas anteriormente, destacamos algo em comum na trajetória de Simone Weil e Henri Nouwen: a inquietude. De acordo com Jurjen Beumer (1997, p. 186), há um vínculo entre espiritualidade e inquietude. Aquele que busca a Deus experimenta um desassossego. *Uma incansável busca por Deus* é a expressão que ele utiliza para sintetizar a vida de Henri Nouwen e dar título a sua biografia sobre ele.

Na experiência humana está presente o desejo por um projeto de vida. Cada um pode construir um plano para perseguir de acordo com aquilo que lhe oferece sentido para a existência. A busca é uma característica fundamental do ser humano. Ele manifesta que não é um ser pleno em tudo o que deseja e faz, afirma Croatto (2010). É um ser que “deve crescer biologicamente, aprender intelectualmente, preparar-se para tudo, buscar metas, melhorar a saúde, aspirar a uma vida melhor, reiniciar uma e outra vez caminhos novos; ainda na véspera da morte, sente que tem de fazer algo para ser o que ainda não é” (CROATTO, 2010, p. 42). O ser humano é um ser que está sempre em busca, pois não possui o que procura. Inacabado ao nascer, precisa tornar-se homem, desenvolver uma personalidade e assimilar uma cultura.

Como assinalou Peter Berger (2014), construir um mundo para si é uma necessidade antropológica. Individual e coletivamente o homem está sempre em busca.

Certamente, a ligação entre espiritualidade e inquietude está presente na trajetória dos autores pesquisados. Foram buscadores incansáveis: Simone Weil na busca pela verdade e Henri Nouwen na busca por sua vocação. Ainda que tenham encontrado respostas em torno da verdade e da vocação, o desassossego permaneceu e é algo que pode ser observado em todo o percurso de suas vidas, até mesmo no período próximo à morte.

Como destaca Beumer (1997), a espiritualidade de Nouwen nunca é completa. “A tradução da própria vida espiritual em termos de existência social sempre foi uma questão aberta para ele, um futuro cheio de promessas” (BEUMER, 1997, p. 87, tradução nossa). Nada lhe parecia fixo ou rígido e a espiritualidade era vista por ele como uma busca contínua e eterna. Sobre a filósofa francesa, Alexandre Martins (2013) pontuou: “A busca incansável pela verdade foi o Norte de toda a vida e do pensamento de Simone Weil. Busca incessante que a levou para caminhos diversos, tortuosos, sofridos, contraditórios e místicos” (MARTINS, 2013, p. 25).

A busca ou inquietude representa o aspecto da trajetória espiritual que chamaremos de aspecto existencial, por enfatizar a dimensão humana da espiritualidade e caracterizar a procura do ser humano por sentido nas experiências vividas e adquiridas. Dois textos dos autores estudados nos aproximam do assunto: o primeiro capítulo do livro *Intimidade* (NOUWEN, 2001e) e um dos ensaios que compõem a obra *Espera de Deus* (WEIL, 2019).

Da mágica à fé: fases de amadurecimento do sentimento religioso

Um dos primeiros livros escritos por Nouwen e o primeiro deles a ser publicado, *Intimidade* (2001e), está ancorado em discussões, conversas, ensinamentos, aconselhamentos e experiências vividas por ele durante os dois anos em que trabalhou como professor visitante na Universidade de Notre Dame, os primeiros de sua carreira como professor universitário.

A experiência como docente marcou sua trajetória espiritual, assim como o conhecimento adquirido nas duas áreas que o acompanharam em seus estudos: a teologia e a psicologia. Podemos inferir que dessas experiências de aprendizado e ensino surgiram várias reflexões acerca da espiritualidade.

No primeiro capítulo do livro citado – intitulado *Da mágica à fé*, Nouwen se propõe a pensar o crescimento religioso em uma perspectiva psicológica. Portanto, enfatiza em cada fase da vida um aspecto específico do desenvolvimento humano que é base para um sentimento religioso maduro. Ele inicia sua reflexão com exemplos de situações corriqueiras, experiências

humanas que geralmente não suscitam perguntas, mas quando observadas com mais atenção revelam como o ser humano, por necessidade, atribui um valor simbólico às experiências que vive. O último exemplo que ele oferece na introdução do texto e que considera expressar um sentimento religioso maduro, trata-se de um grupo de rapazes que deixam seus bons empregos, seus lares confortáveis e, às vezes, até suas famílias para ir aos lugares mais miseráveis do mundo, viver com pessoas totalmente desconhecidas. Uma decisão como essa é fruto de que? O que os levaria a fazer isso? Sua análise parte de tais questionamentos: Trata-se de magia ou fé? Superstição ou contato com a realidade última? Algo a se evitar ou a se aspirar?

O exemplo citado parece um prenúncio de sua própria história. Naquele momento de sua vida provavelmente não imaginava que aos cinquenta e quatro anos de idade viveria uma mudança radical como essa dos rapazes da história – deixaria o prestígio de sua posição como professor em Harvard para viver numa comunidade com pessoas consideradas miseráveis e desconhecidas. Ainda não sabia o que o aguardava em sua trajetória espiritual.

Ao fazer uma diferenciação entre a magia e a fé, ele sugere que, assim como no desenvolvimento físico e psíquico o ser humano passa por diversas experiências até se tornar um adulto maduro, no amadurecimento do sentimento religioso ele vive inúmeras experiências em sua trajetória que podem levá-lo de um estado a outro. Neste caso, da magia à fé. O sentimento religioso, portanto, passa por um movimento, que pode expressar a dimensão humana da espiritualidade.

Acompanhando as fases da vida, Nouwen divide o caminho da magia à fé em cinco estágios: os cinco primeiros anos de vida; a idade escolar; a adolescência; o adulto jovem; e o homem adulto. Utilizamos as fases descritas por ele para dar títulos às subdivisões do capítulo dois, que trata de sua biografia.

Na primeira fase, descobrimos que não somos o centro do mundo. Enquanto bebês tudo existe para nós e a mãe é uma parte de nós mesmos. Apenas gradualmente descobrimos nossa mãe como um *outro*. Assim também seria nossa relação com Deus na construção do sentimento religioso. A princípio nossa religião se baseia no que Deus pode nos dar. Não compreendemos que ele é o *Outro*, que existe para além de nós, mas criamos uma concepção de Deus a partir de nossas necessidades. Alguém que vem a calhar em tempos de intempéries e em qualquer situação em que nos sentimos inseguros. Nesse sentido, Nouwen concorda com Freud quando ele classifica a religião como uma ilusão, como uma projeção do que gostaríamos de ser. Logo, afirma que os primeiros movimentos da trajetória rumo ao amadurecimento do sentimento religioso têm como base o desejo de que Deus caiba em nossa compreensão de quem ele é.

Se considerarmos o contexto em que Henri Nouwen nasceu e cresceu, no qual conviveu majoritariamente com católicos em sua infância e adolescência, podemos compreender que, de certa forma sua concepção acerca de Deus estava baseada naquilo que lhe havia sido ensinado, e que a relação com esse Deus pode ter sido pautada na necessidade de se encaixar dentro de um contexto familiar em que a religião tinha um lugar especial. Para a mãe, por quem o teólogo tinha grande apreço e cultivava uma boa relação, ter um filho dedicado à vida religiosa era motivo de muito orgulho. Para o pai, o entendimento era de que se o filho fosse bem sucedido, ainda que através da vocação religiosa, estaria trilhando um caminho aceitável. Durante algum tempo, Nouwen carregou tais expectativas que poderiam ter dificultado a compreensão de Deus como o *Outro* que existe fora de qualquer expectativa ou desejo que se tenha sobre ele.

Voltando às fases do desenvolvimento, após os primeiros anos de vida, nos quais vivemos as primeiras experiências de confiança, alegria, medo e decepção, além das reações a elas, entramos na fase escolar. Neste outro momento da vida, somos inseridos em um mundo novo, para além do ambiente familiar – a escola. Conhecemos outras realidades e vemos nossos comportamentos sendo reforçados, modificados, ampliados e rompidos quando experimentamos sucesso e fracasso em uma sociedade maior do que aquela com a qual estávamos acostumados. Da mesma forma, para além do conhecimento trazido pela religião, novos conhecimentos surgem na trajetória espiritual em um segundo momento.

Nouwen, certamente considerando o contexto moderno, destaca que a religião na sociedade é vista geralmente como algo particular. À medida que o homem foi se colocando como agente da própria história e como centro do processo de desenvolvimento, a religião aparentemente ficou isolada, como uma realidade separada, não relacionada de maneira efetiva com todas as novas descobertas sobre o mundo. Nesse contexto, surge a necessidade de integração entre a religião e todos os âmbitos da vida. Para o autor, uma religião madura integra-se na realidade.

A religião possui o desafio de integração entre diferentes conhecimentos para se manter. Da mesma forma, o sujeito religioso em sua espiritualidade não está isento de tal desafio. Ao pensar o movimento da mágica à fé, o teólogo está propondo uma reflexão acerca da maturidade do sentimento religioso, que, ao ser tomado como uma nova esfera da vida, pode fragmentar o sentido da existência. Portanto, ao sujeito que busca um amadurecimento do sentimento religioso, apresenta-se a necessidade de integrar as diferentes esferas de sua vida em torno de um sentido que abarca os novos conhecimentos adquiridos.

Henri Nouwen integrava à sua trajetória espiritual novos conhecimentos adquiridos à medida que sua perspectiva dialogal se expandia. Alguns fatores contribuíram para isso: a

influência de seu tio, que cultivava um diálogo inter-religioso com protestantes e judeus; a participação no Concílio Vaticano II; e a tentativa ousada, para a sua época, de conectar as duas áreas de conhecimento que seguiu estudando – a teologia e a psicologia.

Além disso, as transformações ocorridas no catolicismo holandês no pós-guerra, tiveram grande impacto no amadurecimento de sua vocação religiosa, especialmente no que diz respeito à necessidade de integração entre a religião e todos os âmbitos da vida. O sistema de compartimentalização da sociedade na Holanda começou a ruir naquele período, abrindo novos caminhos para o diálogo entre os diferentes grupos religiosos. O novo pensamento teológico que surgia naquele momento, trouxe novos conhecimentos à trajetória espiritual de Nouwen, além de ter impulsionado seu ingresso no curso de psicologia, que lhe traria novas reflexões e perspectivas, incluindo a mudança de país para seguir buscando uma interlocução entre esse campo do conhecimento e a teologia.

O desafio do amadurecimento é amplificado com as crises advindas da próxima fase: a adolescência. Nela nos tornamos críticos de nosso desenvolvimento, pois somos confrontados com novas mudanças e necessidades e nos deparamos com o fato de que a vida é complicada não somente fora de nós, mas também em nosso interior. Se o desafio da fase anterior era incorporar os novos conhecimentos de modo que fizessem sentido, nesse momento a dificuldade é lidar com aquilo que vem de nós mesmos. Nouwen indaga: conseguimos aceitar e compreender nossos conflitos interiores, de tal maneira que, por meio do esclarecimento e do entendimento, eles se tornem uma fonte de maturação de nosso sentimento religioso? Em resposta a este questionamento, afirmou que:

Com muita frequência fracassamos nisso. Muitas vezes a religião foi identificada com limpeza, pureza, vida perfeita – e todo sentimento que pareça lançar manchas negras sobre nosso lençol branco adquire conotação de antirreligioso. Nesse caso, não podemos nos permitir ter fortes desejos sexuais, fantasias cruéis e impulsos agressivos. A religião diz: Não! Não xingar, não roubar, não matar, não se masturbar, não fofocar, não, não, não... Ninguém parece entender de fato esse novo e estranho mundo de sensações internas que nos faz sentir solenemente únicos, mas, ao mesmo tempo, terrivelmente sozinhos (NOUWEN, 2001e p. 23).

Diante disso, a religião pode se tornar algo tão opressivo e depressivo para o sujeito, tão distante da experiência humana, tão autoritária e negativa, que a maneira encontrada para resolver o conflito é romper com qualquer vínculo religioso. Contudo, é possível haver outra reação, que Nouwen considera como possivelmente mais danosa que a primeira: a tendência a negar drasticamente os desejos obscuros, a sombra incômoda, e com isso viver em constante

rigidez, tensão e medo quanto a si mesmo e suas ações. “Queremos permanecer em completo controle de nós mesmos, nunca ter um pensamento ruim, praguejar, beber demais, cair, mas ser sempre perfeitos, puros e, de certa forma, tão satisfeitos com nós mesmos que não deixamos nada para ser salvo por Deus” (NOUWEN, 2001e, p. 23).

Nouwen considera essa reação tão danosa quanto a rebelião, ou ainda mais grave, visto que bloqueia o caminho para a maturação religiosa e o encontro com Deus. Durante a fase da adolescência na trajetória espiritual o conflito é claro, pois neste momento o sentimento religioso é testado. Portanto, a solução, o caminho para a maturidade, não é a rebelião nem o recalque, mas a integração – a integração das sombras que existem em nós, daquilo que é considerado fraco e feio. Para Jung, mencionado por Nouwen em sua explicação, a autorrealização significa a integração da sombra. “É a capacidade crescente de permitir que o lado escuro de nossa personalidade entre em nossa consciência e, assim, de evitar uma vida unilateral, em que apenas aquilo que é apresentável ao mundo exterior é considerado parte real de nós mesmos” (NOUWEN, 2001e, p. 24). Nesse sentido, para chegar a uma unidade e plenitude interior, cada parte do ‘eu’ deve ser aceita e integrada pelo ser humano.

Observando o percurso biográfico de Henri Nouwen é possível elencar vários momentos de crise que o levaram a lidar com seus conflitos interiores. Ele descreve em um de seus diários, *A voz interior do amor* (2021a), como lidou com um período de depressão que viveu após a ruptura de uma amizade importante. A homossexualidade, aspecto de sua vida que não é diretamente relatado por ele em seus escritos, mas confessado a amigos íntimos, pode ter contribuído para que experimentasse esse lado opressivo e depressivo da religião do qual fala.²² Dentre as duas maneiras mencionadas por ele para resolver o conflito próprio da adolescência, a que parece se aproximar mais de sua trajetória espiritual é a tendência de negar os desejos obscuros, já que em nenhum momento ele rompe o vínculo religioso.

Distanciada da experiência humana, a religião pode induzir o sujeito a negar partes importantes de sua identidade e, com isso, não deixar espaço para ser salvo por Deus. À medida que a trajetória espiritual de Henri Nouwen foi tomando forma ao longo de seu percurso

²² Henri Nouwen nunca reconheceu publicamente sua homossexualidade e manteve os votos de celibato. Sua orientação sexual foi tornada pública em 1999, três anos após sua morte, por Michael Ford em sua biografia sobre ele. Algumas de suas cartas documentam o doloroso esforço para viver com tal decisão. Em uma delas, escrita em julho de 1996, último ano de sua vida, ele escreveu: “Minha sexualidade permanecerá como grande fonte de sofrimento para mim até que eu morra. Não acho que exista alguma ‘solução’. A dor é verdadeiramente minha e eu tenho que possuí-la. Qualquer ‘solução’ que envolva um relacionamento será um desastre. Me sinto profundamente chamado por Deus a cumprir meus votos, ainda que isso signifique experimentar muita dor. Todavia, acredito que essa dor será frutífera” (NOUWEN, 2016b, posição 120, tradução nossa).

existencial, suas sombras foram sendo reconhecidas e sendo incorporadas a ela. Com isso, abriu-se um espaço para que ele pudesse ser conduzido por Deus ao invés de viver buscando controlar tudo ao seu redor.

Após o período conturbado da adolescência, chega-se à fase do adulto jovem, quando se inicia a faculdade: um período entre dois lares. Deixamos a casa dos pais, mas ainda não nos acostumamos com todas as responsabilidades que começam a surgir. Não temos mais as mesmas preocupações ao mediar nossas próprias ideias e sentimentos com os de nossos pais, mas, por outro lado, ainda não somos responsáveis por nenhuma outra pessoa em particular. Para essa fase, Nouwen apresenta um novo e importante aspecto do desenvolvimento do sentimento religioso: estar em segurança mesmo sem estar absolutamente seguro. Ele afirma que,

Apenas os que se sentem seguros neste mundo podem correr riscos, apenas os que têm uma confiança básica no valor da vida são livres para fazer muitas perguntas sem se sentir ameaçados. A confiança cria a possibilidade de uma religião de busca, que torna possível um comprometimento sem certeza. Graças a confiança básica no significado da vida, somos capazes de viver com uma hipótese, sem a necessidade de certeza absoluta (NOUWEN, 2001e, p. 25).

Ao colocar em xeque as próprias certezas, poderíamos dizer que há um reconhecimento real da fé e de uma capacidade de viver por ela apesar da dúvida na qual ela mesma está implicada. Quando Nouwen pontua na citação acima que a confiança básica no valor da vida cria a possibilidade de uma religião de busca, ele parece fazer uma diferenciação entre religião e espiritualidade, no sentido dos termos já explicados anteriormente, pois especifica um tipo de religião, uma religião de busca, contrastando com o lado opressivo da religião que descreveu anteriormente. Pelo que é explicado na sequência, podemos inferir que a religião de busca da qual ele fala não se restringe à filiação religiosa. Parece tratar-se da espiritualidade como uma busca humana que requer um compromisso com a vida, com a existência, ainda que sem certezas objetivas.

Para Nouwen (2001e, p. 25), aquele que nunca teve uma dúvida religiosa, provavelmente caminhou vendado; aquele que nunca questionou seus valores e ideias tradicionais foi, provavelmente, mais temeroso do que livre. Sendo assim, o desenvolvimento de uma mente crítica e um certo desconforto com as ambiguidades e hipocrisias do meio religioso levam a um amadurecimento necessário. Ele finaliza sua compreensão dessa fase pontuando que um homem religioso maduro está muito próximo de um agnóstico. “Com frequência temos dificuldade em decidir que nome expressa melhor nosso estado de espírito:

agnóstico ou fiel em busca da verdade. Talvez esses dois estados estejam mais próximos do que poderíamos imaginar” (NOUWEN, 2001e, p. 25).

Em alguns momentos de sua trajetória, Henri se viu confrontado com dúvidas e incertezas acerca daquilo que cria. Sua estadia no Peru por alguns meses e seu contato com a teologia da libertação, por exemplo, permitiram que vivesse experiências, que não desencadearam crises em relação a crença na existência de Deus e em sua relação com ele, mas colocaram em xeque algumas de suas certezas e o fizeram questionar sua própria experiência espiritual. Durante aquele período, sua espiritualidade foi ressignificada no nível reflexivo. Pôde reconhecer como as experiências que havia vivido até então em sua trajetória espiritual tinham sido demasiadamente individualistas e pautadas em uma perspectiva elitista. A vivência com os pobres, ainda que por um curto período de tempo, o conduziu a um processo de amadurecimento necessário em sua visão sobre a vida interior.

Finalmente, a última fase explorada por ele é a vida adulta, na qual a mente está madura e se caracteriza por uma filosofia de vida unificadora, uma forma de pensar e viver a vida cotidiana que consegue responder à pergunta que surge quando o ser humano é confrontado sobre o sentido de suas muitas ocupações, preocupações e ansiedades: para que tudo isso?

Sem uma resposta para tal questão, a reação mais sincera poderia ser o tédio. Ao não enxergar sentido na vida e nas atividades cotidianas, muitas pessoas sentem-se entediadas. “O tédio é a monotonia da vida sentida bem no fundo do ser” (NOUWEN, 2001e, p. 26). É a qualidade da vida cotidiana vivida de forma morna, sem sentido, indiferente. “É o isolamento da experiência. Ou seja, temos uma experiência na vida que não parece se relacionar de forma alguma ao passado ou ao futuro” (NOUWEN, 2001e, p. 26). Com isso, cada dia é apenas mais um dia como qualquer outro em uma vida desconectada. E, segundo essa mentalidade, precisamos de todo tipo de artifício para nos tirar de nosso tédio. Entretanto, as soluções artificialmente induzidas conseguem fazer isso apenas por um momento e não oferecem nenhum significado para o passado ou para o futuro.

O tédio para Henri Nouwen é, portanto, a vida desconectada. Pode facilmente levar à depressão ou muitas vezes se tornar um sentimento penetrante difícil de eliminar. Mesmo diante de uma vida de conquistas que aparentemente trazem algum sentido: formação, emprego e família, o tédio pode permanecer e tornar-se profundo até que “poderá nos sufocar com a pergunta: E daí? Agora temos tudo, e estaremos mortos e esquecidos em alguns anos, talvez lembrados apenas por algumas peculiaridades e idiossincrasias!” (NOUWEN, 2001e, p. 27).

Na vida adulta, a mente madura busca responder à pergunta sobre sua existência. Quando ela vem à tona no percurso biográfico e é reconhecida como importante, ao tentar

respondê-la o sujeito está reconhecendo a espiritualidade intrínseca à sua condição humana e identificando sua trajetória espiritual para além do percurso biográfico.

Ao buscar responder tal pergunta, o sentimento religioso maduro cumpre uma função criativa. Ele cria uma perspectiva unificadora, onde as muitas facetas da vida mostram-se ligadas entre si e apontam para uma direção, dão sentido à vida, atribuindo um valor simbólico às experiências vividas. “Pode levar-nos a deixar emprego, país e família para dedicar nossa vida aos pobres sofredores. Pode fazer com que nos recolhamos em silêncio, isolamento e contemplação num mosteiro trapista” (NOUWEN, 2001e, p. 27).

De acordo com Nouwen, essa nova perspectiva é o que podemos chamar de fé – algo que não cria coisas novas, mas acrescenta uma nova dimensão às realidades básicas da vida. Unifica o nosso eu dividido.

Em sua trajetória espiritual, o chamado para trabalhar na Arca *Daybreak* é significativo. A oferta que recebeu ao ser convidado para se unir àquela comunidade, não era nada promissora se comparada às experiências de trabalho em Yale e Harvard, onde tinha muita liberdade e benefícios. No entanto, aquele convite era uma resposta aos seus desejos mais profundos. Deixar emprego, país e amigos para dedicar-se ao trabalho com pessoas com as quais nada do que tinha conquistado faria diferença, passou a ser encarado por Nouwen como uma forma de viver uma vida conectada, com uma perspectiva unificadora, com um propósito; como uma vitória sobre o tédio.

O período de preparação da alma

Simone Weil (2020) apresenta uma reflexão interessante sobre a percepção do ser humano acerca do futuro a partir daquilo que deseja e, portanto, busca. Ela pontua que aquilo que conquistamos – como poder, riqueza, conhecimento, amor daqueles que amamos, entre outros – não basta para nos satisfazer. Também é falso acreditar que quando aquilo que nos coloca em sofrimento passar – uma doença, uma perda, entre outros – estaremos satisfeitos. Disso ela conclui que assim que conquistamos o que desejamos, ou assim que o sofrimento que nos acomete se dissipa, queremos outra coisa. Damos o nosso amor a falsos deuses, porque confundimos a necessidade com o bem. Acreditamos que precisamos ter algumas coisas para viver, mas frequentemente isso é falso, pois se as perdêssemos, sobreviveríamos à perda. Por isso, ela considera que as necessidades que criamos nem sempre são boas, apesar de nos mantermos em uma busca constante. “Pois ninguém fica muito tempo satisfeito por poder pura e simplesmente viver. Sempre queremos outra coisa. Queremos viver para alguma coisa. Basta

não mentirmos para nós mesmos para sabermos que não há nada aqui embaixo pelo qual poderíamos viver” (WEIL, 2020, p. 17). Se todos os nossos desejos fossem satisfeitos, após algum tempo estaríamos novamente insatisfeitos. E ao desejar outra coisa, ficaríamos infelizes por não sabermos o que querer.

A filósofa apresenta como exemplo disso os revolucionários: “se eles não mentissem para si mesmos, saberiam que a realização da revolução lhes traria infelicidade, porque nesse momento eles perderiam sua razão de viver. O mesmo vale para todos os desejos” (WEIL, 2020, p. 18).

Seu raciocínio nos permite pensar no aspecto existencial da trajetória espiritual. O ser humano carece de uma razão para viver e por isso está sempre em busca. Quer viver para alguma coisa que muitas vezes não sabe nem mesmo o que é. Ela aplica essa lógica à busca por Deus quando diz que “não depende de nós acreditar em Deus; só o que depende de nós é não dar nosso amor a falsos deuses” (WEIL, 2020, p. 17). Em sua perspectiva, não podemos buscar a Deus, mas podemos evitar dar nosso amor a falsos deuses, às mentiras e necessidades que criamos para suportar a vida como ela é. Considerando o mal que existe em nós e no mundo, sentido por todos, ela entende que,

A vida como ela é só é suportável aos seres humanos graças à mentira. Aqueles que recusam a mentira e preferem saber que a vida é intolerável, sem por isso revoltar-se contra o destino, acabam por receber de fora, de um lugar situado fora do tempo, algo que permita aceitar a vida como ela é (WEIL, 2020, p. 17).

O trecho citado acima parece sugerir que ao não dar nosso amor a falsos deuses, podemos criar as condições para que possamos receber de fora, de um lugar situado fora do tempo, algo que traga algum sentido, alguma razão para viver suportando a vida como ela é. Essa ideia, que se encontra no texto *Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus* (2020), parece se relacionar com outros fragmentos do pensamento da autora encontrados no ensaio *Formas do amor implícito de Deus* (2019), a partir dos quais a dimensão humana da espiritualidade pode ser compreendida como um período de preparação da alma para o encontro com Deus.

O encontro com Deus pode ter um papel essencial na trajetória espiritual. Ele não pode ser planejado, pois se dá através de uma visita inesperada por parte do próprio Deus, do sagrado

que se manifesta.²³ Não pode ser desencadeado humanamente, mas pode ser aguardado enquanto a alma é preparada para tal momento através dos amores indiretos.

Simone Weil afirma que amar a Deus é uma obrigação permanente, antes mesmo de encontrar-se com ele. É um imperativo. Não é um consentimento que a alma pode optar em conceder ou recusar quando Deus a ela se revela. Portanto, pode-se dizer que o amor a Deus já existe mesmo antes do contato direto que o ser humano pode ter com ele através de sua visita.

Outro ponto importante destacado pela filósofa, que parece resultar de suas experiências vividas, é o entendimento de que o próprio Deus é quem toma a iniciativa no encontro entre divino e humano. Segundo Weil, cabe a ele deixar que sua luz seja presentida ou se revelar em pessoa. Por isso, o amor a Deus anterior ao encontro, apesar de ser imperativo, não pode ter Deus como objeto. Neste momento, ele ainda não está presente ou nunca esteve. Sua presença ainda não foi revelada e reconhecida.

Tal forma de pensar sugere que a presença de Deus é reconhecida de forma mais clara na trajetória espiritual a partir da experiência religiosa, da manifestação do sagrado, ou ainda, nas palavras da autora, da visita pessoal do Mestre, “quando Deus vem em pessoa segurar a mão da sua futura esposa” (WEIL, 2019, p. 101). É através dessa visita que a presença de Deus pode então ser reconhecida para além da experiência “natural” e o amor se torna de fato amor de Deus. O amor anterior à visita está destinado a se tornar amor de Deus. Por isso, ela o denomina amor indireto ou implícito de Deus. Está presente antes da experiência religiosa, mas de forma indireta ou não explícita.

É um amor implícito mesmo quando o objeto desse amor anterior carrega o nome de Deus. “Pois poderemos dizer, então, ou que esse nome é aplicado de maneira imprópria ou que o uso só é legítimo devido ao desdobramento que será produzido” (WEIL, 2019, p. 101). Isto é, se a visita não ocorreu, ainda que o amor seja atribuído a Deus, não é amor de Deus. É amor indireto. Só será amor a Deus legitimamente quando produzido pelo encontro conduzido pelo próprio Deus. Assim ela afirma: “Não depende de uma alma acreditar na realidade de Deus se Ele não revelar essa realidade. Ou ela aplica o nome de Deus a uma outra coisa como se fosse uma etiqueta, e isso é idolatria, ou a crença em Deus permanece abstrata e verbal” (WEIL, 2019, p. 170-171).

²³ A perspectiva apresentada por Rudolf Otto (2007) pode aprofundar a discussão acerca do sagrado que se manifesta sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”.

Dessa forma, podemos entender que, ainda que a experiência que se tem de amor anterior à visita de Deus tenha Deus nomeado como objeto desse amor, ele continua não sendo amor a Deus, ou pode-se dizer, é amor que se tornará amor a Deus após sua visita. A nomeação anterior estaria correta apenas pelo que seria produzido depois – o encontro com Deus.

Para Weil (2019), o amor implícito de Deus, ou seja, o amor anterior a sua visita, só pode ter três objetos imediatos, “os três únicos objetos aqui embaixo onde Deus está realmente, apesar de secretamente, presente. Esses objetos são as cerimônias religiosas, a beleza do mundo e o próximo. Esses são os três amores” (WEIL, 2019, p. 101). Aos três, Simone acrescenta um quarto, que está vinculado ao próximo, mas é distinto da caridade: a amizade.

Ao amar tais objetos, ama-se a Deus sem saber, pois ele está presente neles, ainda que aparentemente ausente. São considerados por ela amores implícitos aqueles anteriores à visita inesperada de Deus, que dá lugar ao amor explícito. A partir da concepção weiliana, pode-se dizer que Deus está presente naquilo que é imanente através das formas de amor indireto de Deus direcionadas a tais objetos. Para a filósofa, eles são amores igualmente virtuosos e “segundo as circunstâncias, o temperamento e a vocação, um ou outro entra em primeiro lugar em uma alma; um ou outro domina ao longo período de preparação. Talvez o mesmo não seja necessário ao longo de todo este período” (WEIL, 2019, p. 101-102). Portanto, são amores que se caracterizam por sua equivalência em termos de valor e por suas distinções no que se refere a forma como se expressam. Podem assumir um papel distinto dependendo das particularidades da trajetória de cada um. As cerimônias religiosas, por exemplo, podem surgir primeiro em determinada trajetória espiritual, como no caso de Nouwen, ou podem ser parte da experiência que aparece por último, como na trajetória de Simone.

Talvez algum desses amores nem seja necessário durante todo o período de construção da trajetória espiritual antes da experiência religiosa. Ora a beleza do mundo pode ser proeminente, ora o amor ao próximo pode ser a experiência mais marcante do amor implícito de Deus. No entanto, Simone Weil faz uma ressalva apontando que, “é provável que, na maior parte dos casos, o período de preparação não esteja chegando ao fim, a alma só está pronta para receber a visita pessoal do seu Mestre se carregar consigo, em um grau elevado, todos esses amores indiretos” (WEIL, 2019, p. 102). Sendo assim, a experiência desses amores constitui um período de preparação da alma para o encontro com o divino.

Podemos entender o período de preparação como a própria trajetória espiritual em curso antes de uma experiência mística, por exemplo. Em nossa análise, esse período pode ser encarado como o movimento da espiritualidade, a busca incessante, que pode ser expressa pelas

experiências vividas que preparam a casa, que abrem espaço para a visita daquele que chega de forma inesperada, seduz e passa então a ser o anfitrião, aquele que conduzirá o caminho.

Simone Weil (2019) sugere que, para que o encontro com o Mestre aconteça, a alma precisa estar pronta e ter experimentado em profundidade todos os amores indiretos que “constituem o amor de Deus na forma apropriada ao período preparatório, de maneira enlaçada” (WEIL, 2019, p. 102). Ou seja, as cerimônias religiosas, a beleza do mundo, o amor ao próximo e a amizade, são amores indiretos que unificados se manifestam como o amor de Deus e preparam o sujeito que os experimenta para um contato direto com ele.

A filósofa também pontua (2019, p. 169) que na realidade terrena não existe bem e tudo o que aparece como bem aqui é finito e limitado. Não há, portanto, nesses amores indiretos a qualidade de bem em si e por isso eles não se tratam de amores propriamente ditos, mas de atitudes amorosas do ser humano voltado para os seres e as coisas terrenas, atitudes da alma voltadas para o bem. Como objetos, eles não podem ser produzidos genuinamente onde Cristo está ausente. São sobrenaturais. Apenas na condição onde Cristo habita, eles são amores e não apenas atitudes amorosas. Quando fala do amor ao próximo, por exemplo, Simone classifica-o não como nosso amor para com o outro em Deus, mas como o amor de Deus em nós. É Deus em nós que ama o próximo, assim como na condição descrita por São Paulo: “já não sou eu quem vivo, mas Cristo vive em mim”. Não é o ser humano que ama, mas Deus que ama através dele. Por isso, os amores indiretos na sua pureza são raros e “enquanto a alma não tiver tido contato direto com a própria pessoa de Deus, eles não podem se embasar em nenhum conhecimento baseado na experiência ou na racionalização” (WEIL, 2019, p. 168). São reflexos de Deus. Deus é pura beleza, Deus é o verdadeiro próximo e é também o amigo por excelência.

Ao receber a visita inesperada e ter o contato direto com Deus, a alma reconhece nele a realidade desses amores indiretos. Nesse sentido, Simone Weil afirma que o contato com Deus é o verdadeiro sacramento. “O próximo, os amigos, as cerimônias religiosas, a beleza do mundo não caem na categoria das coisas irreais depois de a alma ter travado contato direto com Deus. Pelo contrário, é apenas então que essas coisas se tornam reais” (WEIL, 2019, p. 173). Nessa lógica, podemos deduzir que o encontro com Deus na trajetória espiritual não invalida as experiências humanas anteriores, mas confere uma nova dimensão da realidade àquele que o vivencia.

O elemento da inquietude, que caracteriza o aspecto existencial da trajetória, se faz presente no movimento de preparação da alma, no qual os amores indiretos são buscados pelo indivíduo. Através desse movimento, a alma se prepara, de forma consciente ou não, para o encontro com Deus.

No percurso biográfico de Simone Weil, por exemplo, fica evidente a busca contínua pela verdade e pela justiça, que a levou a viver experiências diversas de trabalho intelectual e manual: nos caminhos da docência, migrando de escola em escola; no trabalho como operária em fábricas; e no trabalho rural. Através dessas e de outras experiências, podemos dizer que a filósofa experimentou o amor indireto de Deus, tendo o próximo como objeto deste amor. Em sua busca, não por Deus, mas pela verdade, como já pontuamos anteriormente, ela ama a Deus implicitamente ao amar o próximo, o necessitado. Podemos incluir a amizade a essa forma de amor, como ela sugere. Através das pessoas que cruzaram seu caminho e lhe tocaram profundamente, como o amigo Perrin, Gustave Thibon, entre outros, ela vivenciou também essa outra face do amor ao próximo.

Na inquietude própria da experiência humana, a beleza do mundo também se apresenta como um amor indireto. Weil observa (2019, p. 124) que em sua época, no contexto europeu, a beleza do mundo é quase a única via pela qual o ser humano pode deixar Deus entrar.²⁴ Assinala que, de modo geral, é a forma mais comum, mais fácil e mais natural para que isso ocorra, e ressalta que “a inclinação natural da alma para amar a beleza é a armadilha mais frequentemente usada por Deus para abri-la ao sopro que vem do alto” (WEIL, 2019, p. 125).

É perceptível na trajetória espiritual da filósofa o papel exercido por tal inclinação, que tem como uma de suas expressões a arte. Através dela experimenta-se a beleza do mundo ainda que não em sua totalidade. A arte, ao imitar a beleza do mundo, “é uma tentativa de transportar para uma quantidade finita de matéria modelada pelo homem uma imagem da beleza infinita do universo inteiro” (WEIL, 2019, p. 130).

Se considerarmos o esforço de seus pais para oferecer a ela e ao irmão uma formação cultural e intelectual que incluía o contato com as diversas formas de expressão artística, podemos afirmar que a arte, assim como a ciência, outra expressão da beleza do mundo segundo a autora, estão presentes em sua vida desde muito cedo e seguem sendo elementos importantes na vida adulta. A arte, em especial, pode ser compreendida como uma espécie de preâmbulo para as experiências místicas que a filósofa viveria. Em sua narrativa acerca de tais

²⁴ Ao descrever o contexto, Simone Weil parece aludir aos desdobramentos do processo de racionalização e desencantamento do mundo (WEBER, 2001), bem como à realidade das guerras mundiais ainda em curso quando escreveu o ensaio. Ela afirma que o verdadeiro amor ao próximo e o respeito pelas práticas religiosas naquele cenário se tornaram raros. Sendo assim, a beleza do mundo permanecia como a via mais natural para o contato com Deus, pois “o sentimento do belo, embora mutilado, deformado, maculado e corrompido, habita irredutivelmente no coração do homem como um poderoso motivo que impulsiona o ser humano para frente. Ele está presente em todas as preocupações da vida profana. Se ele fosse autêntico e puro, transportaria de uma só vez toda a vida profana aos pés de Deus, tornaria possível a encarnação total da fé” (WEIL, 2019, p. 124).

experiências, fica clara a importância da arquitetura, da poesia e da música presentes nos textos, lugares e situações que marcaram cada uma delas.

A busca eterna

O aspecto existencial da trajetória espiritual se mostrou, nos termos de Nouwen, como um caminho de amadurecimento do sentimento religioso: da mágica à fé; e nos termos de Weil, como um período preparatório da alma para a visita do Mestre: um caminho que vai dos amores implícitos ao amor explícito de Deus.

Para ambos, a busca se configura como um elemento fundamental da espiritualidade e não termina quando a preparação se finda e a visita acontece ou quando o sentimento religioso está maduro, pois a partir da experiência religiosa a trajetória passa a ser conduzida pelo *Outro* e, por isso, o encontro com ele não é percebido como um fim, mas como a inauguração da continuidade da trajetória sob um olhar ampliado. Nesse sentido, a busca se estende para a eternidade. Como expressou Henri Nouwen, “a busca de Deus transcende os limites da morte. Apesar de ser uma caminhada longa, e bastante difícil, é também cheia de surpresas deliciosas, muitas vezes nos permitindo sentir o gosto do que está por vir” (NOUWEN, 1998b, p. 27).

A busca é infundável, pois como foi explicado, o ser humano está sempre em busca. Sendo assim, não se pode marcar o início da trajetória espiritual. Simone Weil, por exemplo, considerou ter sempre adotado a atitude cristã como a única possível, pois vivenciou as formas do amor implícito de Deus antes de seu encontro inesperado com ele através de Cristo. Afirmava ter nascido e crescido na inspiração cristã: “Enquanto o próprio nome de Deus não ocupava nenhum espaço nos meus pensamentos, eu lidava com os problemas deste mundo e desta vida tendo em vista o conceito cristão de maneira explícita e rigorosa, com as noções mais específicas que ele comporta” (WEIL, 2019, p. 30).

Nesse sentido, sua atitude diante dos problemas do mundo e da vida não mudou, pois já estava impregnada do amor implícito de Deus, que pôde ser nomeado após sua experiência mística, quando é visitada por ele. As formas de amores implícitos não desapareceram, pelo contrário, se tornaram mais fortes. Por isso, não se pode dividir categoricamente a vida de Simone Weil em dois momentos, tendo a experiência religiosa como uma linha divisória, um momento de conversão. Ao analisar sua biografia é perceptível o fato de que não ocorreram muitas mudanças em sua postura diante do mundo e suas aflições. Do ponto de vista ético, Simone continuou seguindo o que já pautava em sua filosofia como *modus vivendi*. Pétrement (1997) afirma que se levarmos em conta apenas seus atos, não é legítimo estabelecer dois

períodos em sua vida, pois ela sempre dedicou sua energia na maior parte de seu tempo àqueles que pertenciam às camadas desprivilegiadas da hierarquia social. Sempre lutou com eles e por eles, querendo estar ao seu lado em todas as circunstâncias. Nunca renunciou ao combate aos poderes opressivos, independente de organizações e defesas partidárias. Buscou sempre se comprometer na luta pelos mais fracos, não obstante os prejuízos que isso fosse lhe causar. Sempre buscou a verdade com todas as suas forças e em diferentes lugares. Sempre amou a beleza, a da natureza e da arte, o que buscava com frequência em seu tempo livre. Sempre entregou generosamente seus esforços, seu tempo e seus conhecimentos.

Diante disso, permitimo-nos afirmar que certamente a espiritualidade de Simone Weil antes do encontro inesperado com Cristo, esteve pautada nas formas do amor implícito de Deus que ela mesma descreve, e ao contrário de desaparecer, elas se tornaram infinitamente mais fortes em sua trajetória. Por isso, analisando tais fatos percebemos que sua espiritualidade é reconhecida por ela antes mesmo da experiência religiosa. Obviamente este reconhecimento se dá posteriormente, pois foi preciso viver primeiramente para depois refletir sobre aquilo que foi vivido. A linha contínua de experiências que modelam a identidade só pode ser observada pelo sujeito olhando para o passado. Ao olhar para sua linha de experiências vividas, a filósofa declarou ter sempre tido uma vida pautada na atitude cristã. Ainda que não seja coerente propor uma linha divisória em sua trajetória também não se pode afirmar que as experiências religiosas não geraram mudanças e ressignificações em seu pensamento. Veremos isso adiante quando tratarmos especificamente dessas experiências.

Tal como a filósofa, Henri Nouwen não sugere um momento específico em que sua trajetória espiritual tenha se iniciado ou terminado. Tal entendimento poderia colocar a espiritualidade numa perspectiva de conquista e progresso, que certamente não estava em seu horizonte de compreensão. Para ele, numa sociedade que dá muito valor ao desenvolvimento, ao progresso, às conquistas, a vida espiritual torna-se objeto de preocupações, como as expressas nas perguntas: “Quão adiantado estou? Amadureci desde que entrei na senda espiritual? Em que nível estou e como passo para o próximo? Quando alcançarei o momento de união com Deus e a experiência da iluminação?” (NOUWEN, 2006b, p. 15).

Em seu entendimento, as experiências religiosas não devem ser sistematizadas em fases, níveis ou estágios em termos valorativos. Apesar de ter se apoiado na ideia das fases da vida para pensar o amadurecimento religioso, Henri não compreendia que ao chegar à fase adulta, à maturidade religiosa, a busca seria finalizada, o que confirma através de sua própria experiência:

Quando, depois de anos de vida adulta, pergunto a mim mesmo ‘Onde estou como cristão?’, há tantos motivos para ser pessimista como para ser otimista. Muitas das verdadeiras lutas de vinte anos atrás ainda estão bem vivas. Ainda procuro a paz interior, os relacionamentos criativos com os outros e a experiência de Deus, e nem eu, nem ninguém tem como saber se as pequenas mudanças psicológicas dos últimos anos fizeram de mim um homem mais ou menos espiritual (NOUWEN, 2006b, p. 15).

Entende-se, portanto, que na trajetória espiritual não é possível quantificar ou mesmo valorar as experiências vividas para determinar quando se chegou ao destino. Não se trata de saber onde estamos. Nouwen (2006b) concluiu que apenas Deus sabe onde estamos. Percebemos a experiência momentânea do presente e possuímos as lembranças de experiências passadas, mas elas não nos permitem avaliar o movimento da espiritualidade positiva ou negativamente, pois ao sermos conduzidos, o destino se torna desconhecido e, por isso, não somos capazes de determiná-lo. Nas palavras de Beumer (1997, p. 37, tradução nossa), “alguém que avança no caminho da vida espiritual, nunca chega”.

Portanto, mais do que uma conquista espiritual ou uma linha de chegada, o objetivo do movimento da mágica à fé ou do período de preparação da alma não é criar um estado que ultrapasse o anterior de modo que este não possua mais valor, mas sim acrescentar uma nova dimensão às realidades já existentes. É morrer para viver todas as variedades de vida em uma nova unidade, um eu unificado, de acordo com Nouwen; ou ainda, na percepção de Simone Weil, é viver o conjunto das formas do amor implícito de Deus de forma enlaçada, como um único amor.

Por fim, as duas perspectivas apresentadas revelam o aspecto existencial da trajetória espiritual. Destacamos a partir do que foi exposto que a dimensão da busca permite-nos encarar a espiritualidade como um movimento inerente ao ser humano, sustentado por experiências vividas e adquiridas que se retroalimentam.

3.3. À espera de Deus: o aspecto místico

No caminho de reflexão percorrido até aqui, ao refletirmos sobre o movimento de experiências vividas e adquiridas ao longo da trajetória espiritual, estamos considerando de forma ampla o percurso biográfico dos autores estudados, transcendendo as particularidades da experiência diária. As ações, decisões e experiências relatadas envolvem questões fundamentais que modelam suas identidades e apontam para o compromisso mais amplo de suas vidas. Trata-

se daquilo que os tocou entre o nascimento e a morte e os levou a encarar a existência de determinada maneira e não de outra.

Concordamos com o apontamento de Roger Haight (2015) de que a espiritualidade tem uma dimensão transcendente implícita por envolver questões fundamentais da vida. Ele afirma que “embora a espiritualidade possa ou não ter uma dimensão explicitamente religiosa, ela introduz as pessoas no reino da transcendência e da realidade suprema” (HAIGHT, 2015, p. 23). Contudo, no caso de Simone Weil e Henri Nouwen a espiritualidade tem uma dimensão explicitamente religiosa, pois ambos viveram experiências de encontro pessoal com Deus, que revelam um outro aspecto de suas trajetórias espirituais: o aspecto místico.

Optamos em usar o termo *místico* para descrevê-lo, pois assim como consideramos espiritualidade uma categoria mais ampla que religião, a experiência mística pode ser encarada na presente pesquisa como uma categoria conceitual mais ampla do que aquela mencionada anteriormente, a *experiência religiosa*. Nesse sentido, buscamos aprofundar a linha de raciocínio que construímos com o aporte de Roger Haight (2015) sobre as experiências caracterizadas pela natureza transcendental do objeto nelas implicado. O entendimento sobre mística e espiritualidade apresentado por Boff e Frei Betto (2014) nos é útil para tanto.

De acordo com Leonardo Boff (2014), experimentar Deus é o que poderíamos chamar de mística, adjetivo de mistério. Apesar do que a palavra comumente pode sugerir, mistério não corresponde a um enigma que se dissipa quando decifrado. Diz respeito à dimensão de profundidade gravada em cada ser. Sendo assim, podemos dizer que cada pessoa é um mistério, afirma o teólogo. E quando a experiência do mistério se torna algo pessoal, quando adentra à trajetória espiritual, aquele que a vivencia se sente habitado por Deus, convidado a um diálogo com ele e a cair de joelhos diante de sua sacralidade. Os que a experimentam são os místicos. Ao experimentar Deus, o místico pode chegar ao ponto de se sentir unido e fundido a ele.

Um destaque importante feito por este autor é que a experiência de mistério não se dá apenas no êxtase, mas também no cotidiano, onde a realidade da vida pode ser respeitada e contemplada.²⁵ Sendo assim, a mística não é um privilégio de alguns santos, mas “uma dimensão da vida humana à qual todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos; quando captam o outro lado das coisas e quando se sensibilizam diante do outro e da grandiosidade, complexidade e harmonia do universo” (BOFF, 2014, p. 55, 56).

²⁵ José Tolentino Mendonça (2016) faz uma releitura interessante da “mística da alma” ao propor uma “mística dos sentidos ou do instante”, que para ele não é senão “uma espiritualidade que encare os sentidos como caminho que conduz e porta que nos abre ao encontro de Deus” (MENDONÇA, 2016, p.12).

Quando Simone Weil trata do desejo necessário para adentrar ao reino transcendente onde a verdade habita e posteriormente das experiências que a colocaram em contato com o catolicismo, parece fazer alusão a outra dimensão da realidade. Ela esboça uma definição breve de mística no momento final de sua vida, nos *Écrits de Londres et dernières lettres* (1957, p. 94, tradução nossa): “A mística é a passagem para além da esfera onde bem e mal se opõem, pela união da alma com o bem absoluto. O bem absoluto é outra coisa, diferente do bem que é o oposto e correlativo do mal, embora seja seu modelo e princípio”. Em outro texto a autora afirma que “o conhecimento essencial com relação a Deus é que ele é o Bem” (WEIL, 2020, p. 44).

Podemos atestar que em sua trajetória espiritual há uma captura do outro lado das coisas do qual fala Boff (2014), além da sensibilidade diante do outro e da complexidade e harmonia do universo. Da mesma forma, na trajetória espiritual de Henri Nouwen observamos uma descida a um nível mais profundo de si mesmo que leva ao encontro com o outro e com Deus.

Beumer (1997) faz uma distinção interessante entre espiritualidade e mística. Ele descreve a espiritualidade como uma descoberta religiosa enquanto a mística seria o encontro religioso em si. Na trajetória de Nouwen podemos observar esses dois movimentos: uma busca religiosa incessante e o encontro religioso.

O biógrafo reitera que a partir da experiência de quase morte a espiritualidade do sacerdote tornou-se mais mística, pois considera que um encontro religioso aconteceu naquela ocasião. No entanto, buscando aprofundar a distinção que faz, se questiona se a espiritualidade é pré-condição para a mística e menciona a impossibilidade de estabelecer uma descrição acurada acerca de uma possível passagem da espiritualidade cristã à mística cristã.²⁶ Por isso, ele prefere não classificar Nouwen como um místico ou mesmo afirmar se naquela experiência ele teve ou não uma experiência de união ao divino. Todavia, não deixa de enfatizar, o que nos parece importante, que o Nouwen antes do acidente é diferente do Nouwen posterior a ele e que sem aquela experiência ele não poderia ter escrito uma de suas obras mais marcantes acerca da vida espiritual, *A volta do filho pródigo* (1998b).

²⁶ Tal empreendimento seria infrutífero sem uma vasta discussão delimitando o que se entende por espiritualidade e mística cristã. Para Boff (2014), por exemplo, a espiritualidade não seria o que Beumer (1997) propõe, uma descoberta religiosa, a busca em si, mas a transformação produzida pela mística na vida das pessoas, em sua forma de encarar a vida e dar uma resposta a seus dilemas. Nela, “Deus vem misturado com todas as coisas. Todas as coisas têm outro lado” (BOFF, 2014, p. 41). Na concepção de mística atribuída por este autor, ela precede a espiritualidade, que seria a forma de vida advinda dela. Nesse sentido, a mística produz a espiritualidade de uma pessoa ou grupo e não o contrário, o que se aproxima mais da perspectiva de Panikkar, que compreende que “enquanto a mística é a ‘experiência suprema da realidade’, a espiritualidade é o ‘caminho para se atingir tal experiência’” (PANIKKAR, 2010, p. 21 apud TEIXEIRA, 2010, p. 379).

Sem pretensão de concluir essa discussão sobre a distinção entre espiritualidade e mística, destacamos o ponto que nos interessa nela com a contribuição de Frei Betto (2014, p. 124), quando esclarece que “chegamos à experiência mística não pelo nosso próprio esforço, embora ele seja importante, mas sobretudo porque nos abrimos ao sujeito, ao protagonista dessa ação mística, que é a graça de Deus”; e a de Maria Clara Bingemer (2022), que após refletir sobre o entendimento de diversos autores, aspectos e movimentos históricos que o termo *mística* carregou ao longo da história do cristianismo, provê a nós um resumo esclarecedor para pensar o aspecto místico da trajetória espiritual. Sobre a experiência mística, ela explica que:

[...] trata-se de uma consciência da presença divina, percebida de modo imediato, em atitude de passividade, e que se vive antes de toda análise e de toda formulação conceitual. Trata-se da vivência concreta do ser humano que se encontra, graças a algo que não controla ou manipula, frente a um mistério ou uma graça misteriosa e irresistível, que se revela como alteridade pessoal e age amorosamente, propondo e fazendo acontecer uma comunhão impossível segundo os critérios humanos e que só pode acontecer por graça (BINGEMER, 2022, p. 32).

Levando em conta o sentido atribuído pelos autores acima para situar a análise que fazemos dos percursos biográficos de Simone Weil e Henri Nouwen, podemos dizer que os dois vivenciaram experiências místicas, pois seus relatos evidenciam a consciência da presença e da graça divina e a atitude de passividade diante de algo que não poderiam controlar.

No próximo capítulo apresentaremos algumas dessas experiências vividas por eles, não para enquadrá-los numa perspectiva e conceituação do que é ser um místico, mas para demonstrar que a experiência de encontro com Deus é um ponto significativo na trajetória espiritual de ambos e é claramente identificada por eles não como um esforço meramente humano, mas como um movimento dependente da ação divina em direção a ele. Apresentamos na sequência algumas reflexões desenvolvidas por eles que apontam detalhamentos desta compreensão.

O redirecionamento do olhar

Ao discorrer sobre as cerimônias ou práticas religiosas no ensaio sobre os amores implícitos de Deus, Simone Weil trata do tema da graça, ainda que não utilize o termo, que será objeto mais preciso de sua atenção em outra obra. A partir da interpretação que faz dos evangelhos, ela constata que é Deus quem busca o ser humano. Ela afirma que “o homem não dá um passo a menos que seja empurrado; ou melhor, expressamente chamado. O papel da

futura esposa é aguardar [...] Desejar Deus e renunciar a todo o resto, essa é a única coisa que salva” (WEIL, 2019, p. 156).

Ainda na adolescência, a filósofa já esboçava uma compreensão da relação entre desejo e graça, que desenvolveria posteriormente em suas anotações pessoais. Aos quatorze anos de idade viveu uma experiência marcante que a levou a desejar a morte. Comparando-se ao irmão, Simone sentia-se medíocre intelectualmente e isto a levou ao desespero, pois pensava que a verdade que tanto almejava estava reservada somente aos gênios que, pela via intelectual, poderiam entrar sozinhos no reino transcendente onde ela habita. Após meses vivendo nesse estado de espírito, sua percepção é transformada a partir do que Bingemer (2014, p. 10) compreendeu ter sido sua primeira revelação transcendental. Através dela, a pensadora adquiriu repentinamente a certeza de que “qualquer ser humano, mesmo que suas faculdades naturais sejam quase nulas, penetra neste reino da verdade reservada ao gênio, se ele apenas desejar a verdade e fizer um esforço de atenção para atingi-la” (WEIL, 2019, p. 31-32).

Posteriormente, ela descreveria tal esforço como um ato de atenção e consentimento, assim como é o esforço que fazemos para olhar, escutar e dizer sim. É um esforço que corresponde ao desejo, sendo isto o que salva. Se desejarmos a Deus, ele vem ao nosso encontro. Nas palavras a seguir fica clara a dimensão da graça em relação ao aspecto místico tratado:

Há pessoas que tentam elevar sua alma da mesma maneira que um homem, saltando continuamente com os dois pés, na esperança de que, à medida que conseguir saltar cada vez mais alto, um dia ele não cairá mais sobre a terra, mas alcançará o céu. Ocupado dessa maneira, ele não consegue olhar para o céu. Não podemos dar nem sequer um passo em direção ao céu. A direção vertical nos é proibida. Mas se olharmos o céu durante um longo tempo, Deus descerá e nos erguerá. Ele nos ergue facilmente. Como diz Êsquilo: ‘O que é divino é sem esforço’. Existe na salvação uma facilidade mais difícil para nós do que todos os esforços” (WEIL, 2019, p. 155).

Não caberia no presente trabalho dissertar sobre o tema da salvação em Simone Weil, pois mereceria ser explorado de forma mais aprofundada. No entanto, nos é útil a relação que ela faz sobre o desejo e a graça referindo-se à questão da salvação, pois corrobora com a compreensão de que a espiritualidade pode ser, para além da busca da qual já tratamos, um movimento passivo de espera, inclusive para que se possa ser salvo.

A perspectiva de que a direção vertical nos é proibida, mencionada na citação acima, aparece em outras anotações da filósofa. Em sua reflexão sobre o Pai Nosso ela sugere que Deus está fora de nosso alcance e que não podemos concebê-lo. Se buscássemos fazê-lo, seria uma concepção não do próprio Deus, mas de um falso deus. Se nos aproximamos dele por conta

própria, maculamos a pureza e a perfeição divina. “Os bens mais preciosos não devem ser buscados, mas aguardados. Pois o homem não pode encontrá-los pelos seus próprios esforços, e caso ele se dedique a buscá-los, encontrará no seu lugar falsos bens, cuja falsidade ele não saberá discernir” (WEIL, 2019, p. 78). Por isso, não podemos dar um passo sequer em sua direção, mas apenas dirigir a ele nosso olhar. Para ela, “não há nada a buscar, é preciso apenas mudar a direção do olhar. Cabe a ele nos procurar. É preciso que nos alegremos ao saber que ele está infinitamente fora do nosso alcance” (WEIL, 2019, p. 176).

Com isso, poderíamos dizer que a espiritualidade para Simone Weil é um movimento, não de busca vertical, mas de redirecionamento do olhar. Enquanto Deus nos procura, o esperamos com o olhar atento.

Ao acrescentar esses pontos à conceituação apresentada anteriormente, podemos concluir que a espiritualidade como experiência humana caracterizada pela busca não leva necessariamente ao encontro com Deus. Ela proporciona ao ser humano uma possibilidade de atribuir sentido à vida ao criar um espaço no percurso biográfico para que este possa ser pautado numa realidade última. Entretanto, no que diz respeito à relação com o transcendente, a busca humana nada acrescenta se ele mesmo não decidir se revelar.

Simone Weil complementa sua reflexão ponderando que a busca ativa conduz ao erro. “Isso acontece com toda espécie de bem verdadeiro. O homem não deve fazer outra coisa senão aguardar o bem e afastar o mal. Ele só deve fazer esforço muscular para não ser abalado pelo mal” (WEIL, 2019, p. 157). Isto é, a busca, como compreendida após a experiência religiosa, é um esforço para afastar-se do mal enquanto se espera pacientemente pelo Outro que vem ao encontro do ser humano na trajetória espiritual, através de sua visita inesperada.

A dimensão da espera só é reconhecida após essa visita. Enquanto o ser humano não experimenta a comunhão com o transcendente, a espiritualidade está pautada na busca ativa. Após o encontro ela é ressignificada e passa a ser encarada como espera, ou ainda, como uma busca passiva, um esforço de atenção que redireciona o olhar e consente com o primeiro passo de Deus em direção ao ser humano. Portanto, o aspecto místico da trajetória é caracterizado pela espera. Trata-se de um movimento onde o sujeito sofre a ação. Não é totalmente passivo, pois este consente com a ação que outro inicia, mas é paradoxalmente um movimento de espera.

O retorno para casa

Perto dos sessenta anos de idade, ao fazer uma retrospectiva de sua trajetória espiritual até aquele momento de sua vida, Henri Nouwen confessa que durante a maior parte dela havia

lutado para encontrar, conhecer e amar a Deus. Seguiu com zelo as diretrizes da vida espiritual através da oração, da leitura das escrituras e da vida ascética. Contudo, após algumas experiências vividas passou a avaliar sua compreensão acerca do encontro com Deus:

Agora imagino se avaliei bem que durante todo esse tempo Deus tem estado à minha procura, para me conhecer e me amar. A pergunta não é ‘Como posso encontrar Deus?’. E finalmente, a indagação não é ‘Como devo amar a Deus?’, mas ‘Como devo me deixar amar por Deus? Deus está olhando à distância, procurando por mim, tentando me encontrar e desejando me trazer para casa [...] Pode parecer estranho, mas Deus deseja tanto me encontrar, ou mais, do que eu a ele’ (NOUWEN, 1998b, p. 115-116).

A partir dessas indagações, o sacerdote percebeu que o rumo de sua trajetória espiritual não mudaria enquanto ele não parasse de pensar em Deus como um Deus que se esconde e que faz da busca por ele algo difícil, mas recompensador. Começou a reconhecer que, ao contrário disso, Deus é aquele que procura e que, por isso, pode e deve ser aguardado além de ser buscado. Tal entendimento é fruto da reflexão feita por ele sobre a parábola do filho pródigo, juntamente com a pintura de Rembrandt, *O retorno do filho pródigo*.²⁷

O encontro com Rembrandt e sua obra fez surgir o que Nouwen chama de “uma aventura espiritual”, a partir da qual pôde reavaliar sua vocação e dar novo alento para vivê-la. Além de resultar na publicação de uma de suas obras mais importantes, a reflexão inspirada pela pintura e pela parábola abriu o caminho para uma série de experiências religiosas, além de reafirmar o chamado que ele havia recebido para trabalhar na comunidade da Arca em Toronto.

Na obra citada, Nouwen se apresenta no prólogo como uma pessoa do século XXI à procura do sentido da vida, o que é espantoso considerando que ao publicar o livro ele já estava com sessenta anos de idade e já havia vivido e ensinado muito acerca da vida espiritual e de um sentido para a existência. Como ainda não havia encontrado tal sentido?

A resposta a tal questionamento não surpreende, pois já estava sendo cunhada por ele há algum tempo à medida que, através das experiências vividas, reafirmava a necessidade de deixar-se ser encontrado. O verdadeiro sentido que procurava, assim como a vocação que também era alvo de sua busca, precisavam ser revelados nos encontros profundos que teria com Deus nos últimos treze anos de sua vida. Ele reconhece que a busca incessante permanecia em sua caminhada e era importante, mas não suficiente para encontrar o que buscava.

²⁷ Rembrandt Van Rijn, *O retorno do Filho Pródigo*. 1661-1669. 262 cm x 205 cm. Museu Hermitage, São Petersburgo.

O retorno para casa se torna um tema marcante em sua trajetória a partir do encontro com um pôster que reproduzia a pintura de Rembrandt. Desde então a contemplação da pintura e da parábola passaram a mover suas próximas descobertas espirituais. Nouwen tinha como pressuposto o fato de que em todo retorno está implícita uma partida, pois retornar é voltar ao lar depois de o ter abandonado. Voltar implica ter partido.

O aspecto existencial da trajetória diz respeito a um movimento de partida e retorno em direção a um Deus que espera. Estando já em casa, onde Deus quer nos encontrar, bastaria aguardar pacientemente por sua chegada. Mas em nossa inquietude, buscamos encontrar o que procuramos em outros lugares e por isso partimos de casa. Ao nos darmos conta de quão longe estamos, nos resta retornar àquele que está à espera, que quer nos oferecer o lar pelo qual tanto ansiamos e já tínhamos tão perto. Assim se configura a busca humana, em uma partida e um retorno ao Deus que espera.

Contudo, outro aspecto da trajetória espiritual se explica pela descoberta de que Deus é quem procura. Na parábola ele é quem corre ao encontro do filho assim que o avista chegando à casa. A iniciativa de abraçar é do pai, que o faz movido pela graça. Portanto, quem deve esperar é o próprio buscador.

O autor esclarece que deixar a casa é viver como se ainda não a possuísse e, por isso, precisasse procurar de um lado a outro até encontrá-la. Ele reconhece ter partido de casa várias vezes e ter vivido em um constante movimento de retorno. O sentido da vida parecia-lhe estar na busca por um lar onde habitasse o amor e a intimidade que sempre desejou. Apesar de reconhecer a graça de Deus através de tudo que aprendera sobre ele durante sua trajetória espiritual, não conseguia viver como se já possuísse o lar onde poderia ouvir a voz que sempre lhe conferiu a identidade de amado. Nisso ele reconhece o grande drama de sua vida:

Deixei as mãos que abençoam e corri para lugares distantes em busca de amor. Esta é a grande tragédia da minha vida e da de muitos que encontro no caminho. De um modo, tornei-me surdo à voz que me chama O Amado; deixei o único lugar onde posso ouvir essa voz e fui embora desesperado esperando por encontrar alhures o que não mais encontrava em casa (NOUWEN, 1998b, p.43).

A voz a qual deveria ouvir é a voz do pai quase cego retratado na pintura de Rembrandt, que só pode ser ouvida por aqueles que se deixam ser tocados. Na busca humana, na inquietude da existência, torna-se um desafio ouvir essa voz, pois não se está atento o suficiente ou procura-se ouvi-la onde não pode ser encontrada. Nouwen (2013, p. 54) reconhece ter vivido sua vida como uma luta inquieta, provocada por uma ideia errada de que o mundo ao seu redor é o que

daria sentido à sua vida. Da mesma forma que Simone Weil viveu uma experiência transcendental que a levou a admitir que qualquer um que desejasse, apenas pelo esforço de atenção, poderia habitar no reino da verdade, Nouwen viveu uma experiência transcendental a partir da observação atenta da pintura de Rembrandt durante treze anos de sua vida. Através dela, chegou à conclusão de que nada que buscasse por conta própria o levaria ao abraço que tanto desejava. Mas valia desejá-lo, pois ao fazê-lo poderia recebê-lo de graça. Sobre isso ele declara:

Não posso caminhar para casa nem por minha conta entrar em comunhão. Posso desejá-la, ter esperança de obtê-la, esperar por ela, sim, rezar por ela. Mas minha própria liberdade não posso conseguir por mim mesmo. Isso precisa me ser dado. Estou perdido. Preciso ser encontrado e trazido para casa pelo guia espiritual que sai ao meu encontro. A história do Filho Pródigo é a de um Deus que me procura e não descansa até que me encontre. Ele insiste e suplica. Ele me pede que deixe de me apegar a estados de espírito que levam à morte e me deixe alcançar por braços que me carregarão para o lugar onde encontrarei a vida que mais desejo (NOUWEN, 1998b, p. 91).

Ao reconhecer essa dimensão da espiritualidade que lhe escapava, de que precisava ser encontrado, Nouwen passou a enxergar sua trajetória espiritual de outra forma. Os livros e diários escritos nos anos que seguem a experiência de encontro com Rembrandt e sua obra, demonstram essa mudança de perspectiva, que resume a vida de Henri Nouwen nas palavras de seu biógrafo como “um eterno buscador, porém, alguém que em meio a busca se deu conta de forma gradual que Deus o buscava ainda mais intensamente, como seu amado” (BEUMER, 1997, p. 188, tradução nossa).

Sua busca incansável por uma vocação tem forte relação com sua busca pelo sentido da vida. À medida que a compreensão da graça de Deus vai tomando forma em sua trajetória a partir de experiências em que ele se deixa ser tocado e encontrado por Deus, ao invés de buscá-lo, levaram-no a abrir-se a um chamado que também não havia sido orquestrado por ele mesmo. Dois anos após o reconhecimento de um Deus que o procurava, Nouwen renunciou ao cargo de professor em Harvard e mudou-se para a comunidade da Arca em Trosly, para ali passar um ano, tempo de transição até se sentir chamado a viver definitivamente em uma das comunidades da Arca, mas em Toronto. Quando os líderes da comunidade *Daybreak* o convidaram para morar e trabalhar ali, ele reconheceu no convite um chamado que o levou a uma experiência profunda de encontro com Deus. Ao receber a carta da comunidade, comentou em um de seus diários:

É a primeira vez em minha vida que tenho sido explicitamente chamado. Todo o meu trabalho como padre, desde que fui ordenado, resultou de minha própria iniciativa. Minhas funções na Menninger Clinic, em Notre Dame, em Yale e Harvard e na América Latina foram todos trabalhos que eu mesmo escolhi [...], mas agora uma comunidade está dizendo: “Convidamos você para vir morar conosco; para nos dar e para receber de nós”. Eu sei que o convite de Joe não é uma oferta de emprego, mas um autêntico chamado para ir e viver com os pobres. Eles não têm dinheiro para oferecer, nem instalações atraentes ou prestígio. Esta é uma coisa inteiramente nova. É um chamado concreto para seguir Cristo, para deixar o mundo de sucesso, realização e honra, para confiar em Jesus, somente nele (NOUWEN, 1999d, p. 114).

Aceitar o convite significou finalmente responder a um chamado que vinha ao encontro de sua busca obstinada por uma vocação. O chamado, assim como o encontro com Deus, sugere um movimento proveniente de fora. É a passividade ativa que implica em abrir-se e reconhecer a presença daquele que chama, como explica Beumer (1997). Nesse sentido, a mudança para *Daybreak* tem grande importância na trajetória espiritual de Henri Nouwen, pois aparece como um movimento impulsionado pela compreensão adquirida através da experiência reflexiva com a pintura de Rembrandt e a parábola, que havia transformado sua perspectiva sobre busca e espera.

Diante do que foi exposto, podemos concluir que quando ocorre o encontro com Deus, o movimento de busca passa a ser entendido paradoxalmente pelo buscador como um movimento de espera. A busca é ressignificada quando assimilada como um movimento natural ao ser humano, mas que está fadado ao fracasso pela própria natureza do que se pode desejar como resultado dele – uma presença transcendente, que não pode ser exigida nem fabricada.

O aspecto místico da trajetória espiritual se mostrou nos termos de Simone Weil como um movimento, não de busca vertical, mas de redirecionamento do olhar; e nos termos de Henri Nouwen como um movimento de retorno para casa, onde o pai é quem corre ao encontro do filho. Portanto, podemos entender esse outro aspecto também como um movimento de busca, que, no entanto, tem Deus como protagonista da ação. A espera diz respeito ao movimento do próprio Deus em direção ao ser humano. Ou seja, a busca humana é inevitável, mas não provoca em si o encontro com Deus, que é fruto de sua graça e não do esforço humano. Não obstante, enquanto Deus procura, o ser humano pode esperar com o olhar atento e pode desejá-lo.

Por fim, a discussão apresentada no presente capítulo expôs uma compreensão da espiritualidade como um movimento de experiências vividas e adquiridas que se retroalimentam e constroem uma trajetória espiritual no percurso biográfico, uma linha pela qual podemos identificar e descrever a identidade pessoal em ação e, conseqüentemente, o compromisso mais profundo da existência de um indivíduo, além do sentido que ele passa

atribuir a ela. Com base nos autores estudados e em diálogo com outros autores que nos ofereceram uma boa estrutura para pensar a temática, destacamos dois aspectos da trajetória espiritual: o existencial e o místico, que juntos expressam um movimento paradoxal de busca e espera, próprio da experiência humana em sua relação com o divino.

4 Com as mãos estendidas e o olhar atento: encontros da trajetória espiritual

Em uma das obras utilizadas como referência para a tese, Henri Nouwen define que a vida espiritual é “um crescimento para entrar em contato com nosso ser interior, nosso próximo e com Deus. ‘Crescer’ na verdade expressa melhor a intenção deste livro”, declara o autor no prefácio (NOUWEN, 2006b, p. 12).²⁸ Ele enfatiza que essa definição é uma boa forma de resumir o livro e destaca no trecho citado acima a expressão que dá título à obra – *reaching out*, em português traduzida pela palavra *crescer*. O uso das aspas é significativo, pois expressa a necessidade do autor em enfatizar que a expressão por si só já comunica em muitos sentidos a reflexão que ele propõe sobre o tema. Apesar de sua nacionalidade holandesa e de algumas publicações em sua língua materna, a maioria de suas obras foram escritas, editadas e publicadas em inglês. *Reaching out* foi a expressão da língua inglesa escolhida por Nouwen para dar tom ao tema do livro e compor o título original da obra: *Reaching out: the three movements of the spiritual life* (1986).

O verbo frasal *reach out* pode significar *oferecer* ou *pedir ajuda*, ou ainda *entrar em contato*. É geralmente acompanhado da preposição *to*, fazendo referência a alguém a quem a ação é direcionada – *reach out to (someone)*. Expressa a ação de tentar comunicar-se com uma pessoa, tendo como objetivo ajudá-la ou envolvê-la em algo.²⁹ Nouwen faz uso dessa estrutura para indicar a ação de aproximação direcionada a três pessoas: o eu interior, o outro e Deus.³⁰ Para além do título, o uso que ele faz da expressão ao longo da obra foi traduzido para o português com diferentes palavras que comunicam bem as ideias dentro do contexto. Nos subtítulos o termo foi traduzido como *procura*, em outras ocasiões como *alcançar*, *aproximar*, *chegar*, entre outras palavras. Contudo, o título escolhido para a edição citada (*Crescer: os três movimentos da vida espiritual*) não contempla a ideia central da obra da forma como o autor a destacou ao enfatizar a importância da expressão no prefácio, afirmando a intencionalidade e o

²⁸ One way to bring all that is written in the following pages together is to say that spiritual life is a reaching out to our innermost self, to our fellow human beings and to our God. ‘Reaching out’ indeed expresses best the mood and the intention of this book (NOUWEN, 1986, p. 10).

²⁹ Reach out to someone: to try to communicate with a person or a group of people, usually in order to help or involve them. Fonte: *Dicionário Cambridge*. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/reach-out-to?q=reaching+out>. Acesso em 20/03/2023.

³⁰ A expressão *the innermost self* é utilizada por Henri Nouwen na obra em questão para referir-se ao “eu” encontrado no âmago do ser através da solitude. Mantivemos o uso da expressão como foi traduzida para o português na edição utilizada neste trabalho, *Crescer* (2006b): *eu interior*. Destacamos, todavia, que no uso que o autor faz da mesma, não há a conotação de dicotomia entre um eu interior e um eu exterior.

tom do livro a partir de seu uso. Ao escolhê-la, o sacerdote parece aludir a um possível sentido do termo, muito comum em textos religiosos: *estender as mãos*. Sendo assim, a noção contida no título estabelece a definição de vida espiritual como um movimento de aproximação e abertura, de estender as mãos, tanto para dar como para receber.³¹

Para os usos mais comuns da expressão *reaching out to: oferecer e pedir ajuda*, ou *entrar em contato*, o ato de estender as mãos também se aplica. Em um primeiro encontro é comum, na cultura ocidental em que o Henri estava inserido, estender a mão para cumprimentar a pessoa prestes a ser conhecida. Quando oferecemos ajuda a alguém, podemos dizer que estamos estendendo-lhe a mão. Ou ainda, quando buscamos ajuda e ela nos é oferecida, nos vemos diante de alguém que nos estende a mão. Para todos os casos, onde as mãos são estendidas há um encontro.

A figura das mãos é utilizada por Nouwen em diferentes textos sempre no sentido de abertura. Em *Oração* (1999c)³², ele usa essa figura para enfatizar que na vida espiritual é necessário abrir-se para Deus através da oração, pois ela cria uma espécie de portal para que sejamos encontrados por ele. Por isso, de acordo com o teólogo, o primeiro questionamento que deve ser feito quando se quer orar é: como abrir minhas mãos fechadas? Ao estender as mãos dizemos que estamos abertos a aceitar a existência, “não como posse a defender, mas como dádiva a receber” (NOUWEN, 1999c, p. 77).

Podemos dizer que a definição de vida espiritual que Nouwen (2006b) propõe é, sobretudo, uma forma de explicar o movimento de abertura no qual estendemos as mãos para o nosso eu interior, para o outro e para Deus. Ele esclarece que para que essa abertura seja possível precisamos encarar nossa inquietude interior, nossos sentimentos confusos em relação aos outros e a nossa profunda suspeita da ausência de Deus, pois trata-se de um movimento constante entre dois polos nos quais a vida sempre oscila: na relação de cada um consigo está presente a polarização entre solidão e solitude; na relação com o outro, a polarização entre hostilidade e hospitalidade; e na relação com Deus, a polarização entre ilusão e prece. A partir dessa perspectiva, a espiritualidade é apresentada por ele como um movimento onde a solidão pode dar lugar a solitude, o confronto com o hostil pode encorajar a hospitalidade como uma opção alternativa, e a descoberta de nossas ilusões pode dar lugar à prece.

³¹ Em uma edição do livro em espanhol (2006), o título *Reaching out* foi traduzido como *Abriéndonos* (abrindo-nos). Beumer (1997) traduziu o termo como *estirándose* (estendendo-se).

³² NOUWEN, Henri J.M. *Oração: o que é, como se faz*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. Em inglês: NOUWEN, Henri *With open hands*. Notre Dame, Ave Maria Press, 2006.

Neste capítulo, com base na reflexão do autor acerca desses três movimentos, analisaremos os encontros consigo mesmo, com o outro e com Deus nas trajetórias espirituais de Weil e Nouwen. Certamente não seria possível abordar todas as experiências vividas e narradas por eles que se enquadram nesses encontros e nem mesmo todas as reflexões suscitadas por elas. Seleccionamos aquelas que consideramos mais importantes para argumentar posteriormente em favor de nossa hipótese acerca da centralidade do sofrimento e do despojamento nas trajetórias espirituais dos autores estudados.

4.1. Da solidão à solitude: o encontro consigo mesmo

Na jornada de amadurecimento do sentimento religioso, descrita por Nouwen e explorada no capítulo anterior, vimos que em determinado momento da trajetória espiritual cada parte do eu deve ser aceita e integrada pelo ser humano para que haja completude de vida. Mesmo as sombras e cantos ocultos a nós devem ser revelados para que, assim, seja possível um dos encontros essenciais no movimento de busca humana que compõe a trajetória espiritual: o encontro consigo mesmo. Para o sacerdote esse encontro é um encontro através do qual, em solitude, aquele que busca pode descobrir o centro do seu ser. Para Simone Weil, como já pontuamos, o movimento de busca passa pela preparação da alma para a visita do Mestre. Na espera passiva, mas consentida, faz-se mister desejar a Deus e renunciar a todo o resto. Como a direção vertical nos é proibida, nos resta o redirecionamento do olhar, um esforço de atenção que abre espaço para o encontro com Deus e, conseqüentemente, ao encontro consigo. Sendo assim, para pensar tal encontro, destacamos a seguir dois conceitos essenciais na reflexão dos autores sobre o tema: solitude e atenção.

Solitude: a solidão frutífera

Durante o período em que estive como professor em Yale, Henri Nouwen escreveu cerca de dez livros, entre eles *Crescer* (2006b). Algumas ideias desenvolvidas em livros anteriores alcançaram um nível mais profundo nesta obra. Ao descrever o período da vida em que estava quando a escreveu, o autor revela que já tinha lido inúmeros estudos acerca de temas relacionados à espiritualidade e vida espiritual, escutado muitas palestras, conversado com muitos autores e visitado muitas comunidades religiosas. Seus livros anteriores estavam pautados nessas descobertas. Porém, naquele momento, com oito anos de experiência como professor, tendo passado pela Universidade de Notre Dame, pelo Instituto União Pastoral de

Amsterdã, Instituto de Teologia Católica em Utrecht e iniciado sua carreira em Yale, passou a reconhecer em seu íntimo que nem seus pais, mestres ou conselheiros poderiam oferecer-lhe um lugar livre e seguro para descobrir seu próprio e solitário caminho, o que era necessário para que encontrasse verdadeiramente a vocação que tanto buscava. Trilhar os caminhos da docência não parecia satisfazer o desejo mais profundo do seu coração e, em meio a uma vida cheia de compromissos, sentia-se só.

A experiência da solidão é uma experiência difícil de ser encarada, porém inevitável a todos os seres humanos.³³ Nouwen (2006b) a compreende como uma das experiências humanas mais universais e como fonte de sofrimento: raiz não apenas do suicídio, mas também do alcoolismo, de acidentes de todos os tipos, entre inúmeras situações de dor. É uma estranha corrosão interior que leva homens e mulheres a encarar tanto a morte como a vida repletos de medo, tornando-se assim prisioneiros de sua própria existência. É a inquietude mental que nos faz dizer: *me sinto só*.

A sociedade ocidental na qual o autor estava inserido, escrevendo em 1975, seguiu construindo, de acordo com a sua percepção, um mundo onde até mesmo os relacionamentos mais íntimos haviam se tornado parte de um contexto de competição e rivalidade. Quase cinquenta anos depois, essa realidade apresenta novos contornos, mas permanece. Nesse contexto, as tentativas da sociedade em curar as dores produzidas pela solidão humana são falhas, visto que são dores sentidas onde dificilmente permitimos que alguém entre. Não podem ser simplesmente apagadas por propagandas otimistas, imagens de amor substitutivas ou pela união social. Aprofundando o tema, Nouwen (2006b) acrescenta ao contexto de competição e rivalidade uma tendência da modernidade que em sua compreensão pode tornar a experiência da solidão humana ainda mais dura. Trata-se de evitar a experiência da dor a todo custo, anestesiando-a de várias formas, como bem descreve no seguinte trecho:

Nossa cultura tornou-se sofisticada em relação a evitar a dor, não apenas a dor física, mas também a dor emocional e mental. Não apenas enterramos nossos mortos como se ainda estivessem vivos, mas também enterramos nossas dores como se elas não existissem de verdade. Acostumamo-nos tanto a esse estado de anestesia que entramos em pânico quando não há nada nem ninguém para nos distrair. Quando não há um projeto a concluir, um amigo a visitar, um livro a ser lido, algo para assistir na televisão, algum disco para ouvir, quando ficamos totalmente sós com nós mesmos, ficamos tão próximos da revelação

³³ Na edição da obra aqui utilizada, a palavra *loneliness* (solidão) foi traduzida para o português como *isolamento*. Mantivemos este termo quando aparece em citações, mas optamos por utilizar a palavra *solidão* para referir-se ao que o autor entende como *loneliness* em contraste com *solitude* (solidude), outra palavra utilizada por ele.

da nossa solidão humana primordial e tão temerosos de sentir o isolamento onipresente, que fazemos de tudo para nos ocupar, para continuar o jogo que nos faz acreditar que, afinal tudo está bem (NOUWEN, 2006b, p. 25).

O mundo anestesiado da dor e cheio de distrações dificulta o encontro consigo mesmo, visto que ele é por natureza e em alguma medida um encontro marcado pela dor, justamente o que se quer evitar. Entretanto, ao fugir de nossa solidão tentando nos distrair com pessoas, projetos, atividades e experiências diversas, não lidamos de forma realista com nossa condição humana, que em determinado momento pode vir à tona em nossa consciência e causar uma dor ainda maior do que aquela que se conseguiu evitar.

Nouwen compreendia que o reconhecimento de nossa condição humana de vulnerabilidade é algo essencial para que um novo modo de viver, não pautado na competição e rivalidade, seja possível. Em sua perspectiva, uma nova vida nasce do estado de vulnerabilidade total. “O poder mata. A fraqueza cria. Ela cria autonomia, autoconsciência e liberdade. Cria abertura para dar e receber em mutualidade. E, por fim, cria o solo fértil em que a nova vida pode encontrar pleno desenvolvimento e maturidade” (NOUWEN, 2001e, p. 39). Por isso, ao invés de negar a dor da solidão que irrompe na consciência, Nouwen propõe uma necessária conversão da solidão primordial humana em uma solidão frutífera, que ele chama de solitude.

A solitude é o início de qualquer vida espiritual, pois é “o movimento dos sentidos inquietos até o espírito em repouso, dos anseios exteriores à busca interior, do apego temeroso ao jogo sem medo” (NOUWEN, 2006b, p. 32). É a criação do espaço necessário para a descoberta do verdadeiro eu. O encontro consigo mesmo, nesse sentido, é uma resposta à busca incessante do ser humano, da qual tratamos no capítulo anterior.

Embora momentos de retiro sejam importantes na vida espiritual, a solidão frutífera não é um privilégio dos monges e não depende de isolamento físico, afirma Nouwen (2006b). Apesar de ter experimentado momentos de retiro que marcaram sua trajetória espiritual e proporcionaram encontros consigo mesmo, o sacerdote ressalta que não seriam aqueles momentos em si que o tornariam uma pessoa diferente, mais integrada espiritualmente, mais virtuosa ou mais compassiva. Ao contrário disso, confessa que ao finalizar tais períodos, saía frustrado por mais uma vez ter se ancorado na ilusão de que naquele tempo resolveria suas questões interiores, veria sua inquietude sendo transformada em quietude e suas tensões em um estilo de vida cheio de paz. Portanto, se dependesse tão somente daqueles momentos e espaços, não seria possível experimentar a solitude que descreve.

Trata-se de uma experiência do coração através da qual aquele que busca é capaz de perceber e compreender o mundo a partir de um tranquilo centro interior, ainda que as coisas ao redor pareçam dar lugar ao caos. “A consciência da solidão pode ser um dom que devemos proteger e preservar, porque a solidão nos revela um vazio interior que pode ser destrutivo quando incompreendido, mas cheio de promessas para aqueles que conseguem tolerar seu doce sofrimento” (NOUWEN, 2020b, p. 111). Sua compreensão acerca da consciência da solidão como algo frutífero, brota de suas próprias experiências em sua busca incessante, como fica claro no seguinte relato:

Quando tenho de escrever um artigo e me vejo diante de uma folha de papel em branco, quase tenho que me amarrar na cadeira para evitar a consulta a mais um livro antes de colocar minhas palavras no papel. Quando, depois de um dia agitado, encontro-me só, livre, tenho de combater o desejo de dar mais um telefonema, verificar mais uma vez a caixa de correio ou fazer mais uma visita aos amigos, que me distrairão pelas horas que restam do dia. E quando penso no dia atarefado, por vezes indago se a atividade educacional, tão cheia de aulas, seminários, conferências, requerimentos para preencher, artigos para escrever e para ler, provas para se submeter e ser submetido, não se tornou uma grande distração – às vezes divertida –, primordialmente evitando que encare a mim mesmo em minha solidão, que deve ser minha primeira fonte de busca e de pesquisa (NOUWEN, 2006b, p. 26).

Diante da condição na qual se reconhece, Nouwen (2006b) propõe que, ao invés de fugir da solidão, de tentar negá-la ou torná-la imperceptível, ela seja por nós protegida e transformada numa solidão frutífera. Ao invés de procurar o que fazer ou a quem recorrer para nos distrair, devemos ficar a sós, assumindo o risco de entrar em nossa própria experiência existencial e procurar no mais profundo do nosso ser um modo de vida abaixo da superfície de nossas queixas. Ao ouvir com cuidado nosso coração inquieto, nossa perspectiva acerca dos polos aos quais a vida oscila pode ser ressignificada, e “podemos começar a sentir que, em meio a nossa tristeza, há alegria; em meio a nossos medos, existe paz; em meio a nossa avareza, existe a possibilidade de compaixão; e que, sem dúvida, em meio a nosso cansativo isolamento, podemos encontrar o início de uma tranquila solidão” (NOUWEN, 2006b, p. 34).

O encontro consigo mesmo por meio da solidão pode, para além de criar condições para o reconhecimento da condição humana, abrir espaço para novas perspectivas que fazem com que a vida seja interpretada não como uma sucessão de fatos sem sentido, mas como uma linha contínua de experiências que dão sentido à existência ao serem ressignificadas a partir da trajetória espiritual que nela é reconhecida.

Por fim, para Nouwen (2006b) a diferença essencial entre solidão e solitude só pode ser compreendida através de uma vida atenta. A pessoa desatenta, ocupada ou distraída pode facilmente ignorar que as coisas mais importantes na vida, embora espiritualmente perceptíveis, permanecem invisíveis em grande parte do tempo. A vida de atenção ou também chamada por ele de vida contemplativa, desenvolve a capacidade de olhar não somente as coisas ao redor, mas através delas, a partir de seu centro interior. Ao viver a vida atentamente é possível aprender a diferença entre estar presente em solidão e estar presente em solitude.

O autor afirma que não é difícil distinguir entre esses dois estados de espírito. “Quando vivemos com uma solidão de coração, podemos ouvir atentamente as palavras dos outros; mas quando somos conduzidos pelo isolamento, selecionamos apenas as afirmações e os eventos que tragam satisfação imediata a nossas necessidades” (NOUWEN, 2006b, p. 36). Apesar disso, ele afirma que nosso mundo não está dividido entre pessoas que vivem em solidão e outras que vivem em solitude. Todos vivem como um pêndulo entre as duas realidades e têm pouca influência sobre seu movimento de oscilação. “Mas quando nos tornamos capazes de reconhecer os polos entre os quais nos movemos e de desenvolver uma sensibilidade para este campo de tensão interior, não precisamos mais nos sentir perdidos e podemos começar a discernir em que direção queremos ir” (NOUWEN, 2006b, p. 36).

Nouwen foi profundamente influenciado por Thomas Merton. Chegou a escrever um livro sobre o monge trapista e expressou inúmeras vezes sua admiração por ele, além de citar ideias do pensamento mertoniano sobre ação e contemplação em vários textos. Entretanto, nesta obra específica (2006b) nos chama a atenção o uso do termo *vida atenta*, pois parece dialogar com as ideias de Simone Weil acerca da *atenção*. Na terceira parte do livro, Nouwen menciona a filósofa francesa referindo-se ao conceito de *espera paciente* para aprofundar a discussão sobre a presença e a ausência de Deus. Ele também cita Simone Weil em outras obras, sempre no contexto de pensar a vida espiritual através dos conceitos de *atenção* e *espera paciente*, e no livro *Compaixão* (2021b) refere-se a ela como exemplo de vida compassiva. Tais menções nos permitem dizer que Nouwen tinha algum conhecimento e interesse pela vida e obra de Weil e foi em alguma medida inspirado por ela. Diante disso, enxergamos uma modesta possibilidade de conexão, no que cabe à discussão aqui proposta, entre o pensamento de Nouwen acerca da *solitude* e a categoria *atenção* em Simone Weil.

O olhar atento

Bosi (2003) destaca que o conceito de atenção em Simone Weil começa a ser esboçado ainda na adolescência, quando ao comparar-se com o irmão, entristecia-se por não se enxergar tão genial como ele, pensando que, por isso, não poderia ter acesso ao reino transcendente onde achava ser possível encontrar a verdade. Após um tempo de angústia em relação a isso, viveu repentinamente, como infere Bingemer (2014), uma primeira experiência transcendental. Através dela teve a certeza de que qualquer um que deseja a verdade e faz um esforço de atenção para alcançá-la, é bem sucedido nessa tentativa. Ela acreditava que o desejo não poderia ser tão eficaz em campo algum senão o espiritual e afirmou (2019, p. 32) ter recebido a certeza, mesmo sem ainda ter lido os evangelhos, fazendo alusão posteriormente ao discurso de Jesus no sermão do monte, de que quando desejamos pão não recebemos pedras. Sobre isso ela explica:

A melhor base para a fé, é a garantia de que se pedirmos pão ao nosso Pai, Ele não dará pedras. Até mesmo fora de qualquer crença religiosa explícita, todas as vezes que um ser humano cumprir um esforço de atenção com o único desejo de tornar-se mais apto a capturar a verdade, ele adquirirá uma aptidão maior, mesmo que o seu esforço não tenha produzido qualquer fruto visível [...] Se realmente houver desejo, se o objeto do desejo for realmente a luz, o desejo pela luz produzirá a luz. Há realmente desejo quando há esforço de atenção. A luz é realmente desejada quando todo outro motivo que nos impulsiona a agir estiver ausente. Mesmo que os esforços de atenção permaneçam estéreis em aparência durante anos, um dia uma luz exatamente proporcional a esses esforços inundará a alma. Cada esforço acrescenta um pouco de ouro a um tesouro que nada no mundo poderá roubar (WEIL, 2019, p. 73).

O trecho citado encontra-se no ensaio *Reflexões sobre o bom uso dos estudos escolares em vista do amor de Deus* (2019), no qual a noção de atenção aparece com ênfase à medida que a filósofa busca delinear uma concepção cristã dos estudos através do entendimento de que a atenção é a substância da oração e de que os estudos escolares, por cultivarem esse tipo de esforço, podem ser encarados como uma preparação para a prática da oração. Para Simone Weil (2019, p. 71) a oração é toda a atenção da qual a alma é capaz, voltada para Deus. Sendo assim, o ato de estudar é como uma experiência espiritual à medida que cria possibilidades de exercitar a atenção.

A primeira condição para o bom uso espiritual dos estudos é a intenção colocada sobre eles, que deve ser dirigida unicamente ao desenvolvimento do poder de atenção em vista da oração, “assim como, quando escrevemos ou desenhamos a forma das letras sobre um papel, não temos em vista a forma em si, mas a ideia a ser expressada” (WEIL, 2019, p. 74). Nesse sentido, na perspectiva da autora é necessário estudar sem nenhum desejo “de obter boas notas, de passar nos exames, de alcançar algum resultado escolar, sem nenhuma consideração aos

gostos nem às aptidões naturais, dedicando-se de igual maneira a todos os exercícios, tendo a compreensão de que todos servem para formar essa atenção, que é substância da oração” (WEIL, 2019, p. 73).

Outra condição é cultivar a virtude da humildade, ao “forçar-se rigorosamente a olhar de frente, a contemplar com atenção, durante longo tempo, cada exercício escolar que deu errado, em toda a sua feiura e mediocridade, sem buscar nenhuma desculpa, sem negligenciar nenhuma falta nem correção do professor [...]” (WEIL, 2019, p. 74). É necessário recusar a tentação de não dar atenção aos erros cometidos e às correções dos professores, pois ao concentrar o olhar sobre um exercício escolar que erramos por tolice, “sentimos com uma evidência irresistível que temos um Q de medíocres. Não há conhecimento mais desejável do que esse. Se conseguirmos conhecer essa verdade com toda a alma, estaremos solidamente estabelecidos na verdadeira via” (WEIL, 2019, p. 75).

Simone Weil (2019) apresenta essa explicação com o intuito de conectar a realidade de uma experiência cotidiana à uma experiência espiritual, visto que para ela, essa experiência humana (dos estudos escolares) pode levar a outra experiência através daquilo que produz: a atenção. Sendo assim, a perspectiva apresentada por ela acerca das condições para o bom uso espiritual dos estudos escolares revela dois pontos importantes no cultivo da atenção na trajetória espiritual: a dificuldade de direcionarmos nossa intenção, que deve ser despojada do desejo de utilizá-la para o bem próprio ou de qualquer coisa que tire dela o propósito da oração; e a necessidade de reconhecer nossa própria mediocridade. Ambos apontam para a condição humana de fraqueza que deve ser reconhecida através do esforço de atenção.

Provavelmente inspirada por sua experiência em sala de aula, Weil percebeu que a atenção é diferente de um mero esforço muscular para a apreensão de um conteúdo; não é o ato de franzir a testa, contrair os músculos e prender a respiração – descrição de um aluno que busca mostrar que está concentrado na aula se lhe for solicitada a atenção. Se após esse esforço muscular lhe for perguntado no que exatamente ele prestou atenção e ele não souber responder, isso mostra que o que estava fazendo era outra coisa que não estar atento, pois estava buscando apenas absorver um conteúdo que lhe fosse direcionado e não aguardando algo que lhe viria à mente sem elaboração anterior. A atenção não deixa de envolver um esforço, mas trata-se de um esforço negativo, pelo qual esvazia-se para deixar espaço a ser preenchido por outro objeto. Nas palavras da filósofa:

A atenção consiste em suspender o pensamento, em deixá-lo disponível, vazio e penetrável ao objeto, em manter em si mesmo, próximo ao pensamento, mas em um nível inferior e sem contato com ele, os diversos conhecimentos

adquiridos que somos forçados a utilizar. Para todas as ideias particulares e já formadas, o pensamento deve ser como um homem sobre uma montanha que, olhando para frente, percebe ao mesmo tempo sob ele, mas sem olhar diretamente, muitas florestas e planícies. E, sobretudo, o pensamento deve estar pronto para receber na sua verdade nua o objeto que vai penetrá-lo” (WEIL, 2019, p. 77).

Na ânsia pelo conhecimento o ser humano quer ser ativo, quer buscar respostas. Com isso precipita-se ao não deixar um espaço vazio para que a verdade possa preenchê-lo. No trecho acima, Simone Weil argumenta que a atenção pressupõe a suspensão do pensamento, pois não se trata de buscar algo, mas esperar que a realidade se imponha ao aguardá-lo, apenas abrindo espaço através do desejo que se tem de alcançá-lo, pois há desejo onde há esforço de atenção.

Na obra *A gravidade e a graça* (2004), Weil descreve a atenção como uma atividade passiva, como o ato de “recuar diante do objeto que perseguimos. Não fazemos nada se não tivermos primeiro recuado” (WEIL, 2004, p. 118). Sendo assim, o método para estar verdadeiramente atento consiste em olhar. Não tentar interpretar, mas olhar aquilo que se deseja alcançar até que a luz desse objeto brilhe.

De acordo com a explicação de Bosi (2003), a atenção em Simone Weil é um método no qual para compreender os fenômenos é necessário olhá-los até que haja luz, ao invés de interpretá-los. Sendo assim, a atenção é um olhar e não um apego, como o ato de uma criança que observa tudo aquilo que existe, não para obter explicações sobre o que enxerga, mas para alegrar-se com algo externo a si mesmo, transcendendo assim o ego. É uma qualidade que se assemelha à prece. A filósofa recomenda que nos esforcemos para render-se, através do olhar e da escuta, ao que é secreto, silencioso, quase invisível. “O olhar-atenção é um adiamento, uma retração para melhor agir. Não se trata do abandono do eu mas de uma participação nas forças cósmicas que o transcendem” (BOSI, 2003. p. 16). Através dessa atitude, aquilo que chamamos de *eu* deve ser passivo, deve desaparecer, afirma Weil (2004).

Compreendendo melhor o que Simone entendia por atenção fica clara a afirmação que Nouwen faz sobre a necessidade de viver uma vida atenta para poder perceber a diferença essencial entre solidão e solitude. Através do olhar atento pode-se desenvolver a capacidade de olhar não somente as coisas ao redor, mas através delas a partir de um centro interior. Ao retrair-nos podemos criar um espaço para reconhecer o verdadeiro eu que se esconde atrás das máscaras de uma vida corrida e cheia de preocupações. A atenção é o método pelo qual é possível cultivar a solitude, distinguindo-a da solidão primordial humana.

Verdade e vocação

O encontro consigo mesmo conduziu as trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen à abertura de um espaço para a descoberta da verdade e da vocação que tanto desejavam. É o passo inicial do descobrimento. Inicial não por ser mais importante, mas por ser mais facilmente identificável, como aponta Nouwen (2006b). Para ele, a solidude só gera frutos duradouros quando envolvida em uma realidade maior e mais profunda, da qual recebe sua vitalidade – o encontro com Deus. Simone Weil (2004) também argumenta que aquele que denominamos *eu*, não possui nenhuma fonte de energia que permita elevar-se. Tudo aquilo que é precioso e gera frutos vem de outro lugar, como um dom. Sendo assim, podemos compreender que o descobrimento da verdade e da vocação é, em parte, fruto do encontro consigo mesmo, mas não somente dele, visto que este está intimamente relacionado ao encontro com Deus. Posto isso, analisamos na sequência algumas experiências vividas e reflexões delas advindas que nos permitem observar que ambos os autores estudados buscaram cultivar a solidude através de uma vida atenta, e, com isso, abriram-se para receber aquilo que desejavam.

A abertura ao vazio na busca pela verdade

A busca pela verdade, norte do pensamento de Simone Weil, como destaca Martins (2013), não era algo que lhe parecia uma opção, “mas uma vocação semelhante a um mandato divino, o qual não poderia recusar, apenas obedecer. Obediência levada às últimas consequências para não ser infiel à missão de encontrar a verdade” (MARTINS, 2013, p. 25). Danese e Di Nicola (2003) salientam que o perfil de verdade que ela perseguia “não coincide com a posse de numerosas noções ou com as ideologias políticas ou religiosas adquiridas a baixo preço, mas com uma luz que satisfaz a sede da alma e sem a qual viver é uma pena insuportável” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 28).

A importância dessa busca em sua trajetória espiritual pode ser observada no relato da experiência vivida por ela na adolescência, já mencionada anteriormente:

Aos 14 anos eu caí em um desses desesperos sem fundo da adolescência e pensei seriamente em morrer devido à mediocridade das minhas faculdades naturais. Os dons extraordinários do meu irmão, que teve uma infância e uma juventude comparáveis às de Pascal, forçaram-me a ter consciência da minha mediocridade. Eu não lamentava os sucessos externos, mas lamentava não poder esperar ter nenhum acesso a esse reino transcendente no qual os homens autenticamente grandes entram sozinhos e onde habita a verdade. Eu preferia morrer a viver sem ela. Após meses de trevas interiores eu tive, repentinamente e para sempre, a certeza que qualquer ser humano, mesmo que as suas faculdades naturais sejam quase nulas, penetra neste reino da verdade reservada

ao gênio, se ele apenas desejar a verdade e fizer perpetuamente um esforço de atenção para atingi-la. Assim, ele próprio se tornará um gênio, mesmo que, por falta de talento, esse gênio não possa ser visível do exterior (WEIL, 2019, p. 31-32).

No registro acima, Simone revela uma experiência de encontro consigo mesma ao expressar a dor interior que a tocava profundamente. Pelo relato, a resposta àquela situação parece não ter vindo de uma concepção cunhada teoricamente pela filósofa, mas através de uma percepção adquirida por ela através da experiência vivida, como uma revelação que lhe foi dada. A atenção, conceito elaborado por ela anos depois, já se apresentava naquela ocasião, caracterizada por uma espera prolongada a partir da qual, *após meses de trevas interiores, repentinamente* teve a certeza de que com esforço de atenção, ainda que suas faculdades fossem nulas, conseguiria alcançar a verdade que tanto desejava.

A relação entre graça e desejo também pode ser observada no relato daquele momento de vida, pois ao afirmar que pelo esforço de atenção seria possível alcançar a verdade mesmo não sendo um gênio, ela refere-se ao esforço atrelado ao desejo, e não como um poder ou capacidade próprios de realização do que se espera. Assim, a partir daquela experiência, a filósofa passou a compreender que qualquer um que deseja genuinamente a verdade a obtém por pura graça, como algo dado e não conquistado. Apesar de ser necessário o esforço de atenção para alcançá-la, este não se configura como uma ação ativa, mas como uma abertura ao vazio. Posteriormente, ela elaboraria a seguinte reflexão: “Não exercer todo o poder de que dispomos, é suportar o vazio. E isto é contrário a todas as leis da natureza: só a graça o pode fazer. A graça preenche, mas ela não pode entrar senão onde existe o vazio para receber, e é ela que constrói esse vazio” (WEIL, 2004, p. 16).

Paradoxalmente, a graça tem um papel essencial na construção do próprio vazio do qual necessita para preencher. Sendo assim, podemos dizer que o esforço de atenção diz respeito a dar espaço ao vazio e suportá-lo até que a graça o preencha. Ainda na adolescência, dois anos após a ocasião narrada anteriormente, Simone vive outra experiência significativa para a observação do encontro consigo mesmo:

A noção de pureza, com tudo o que essa palavra possa implicar para um cristão, tomou conta de mim aos 16 anos, após ter atravessado alguns meses de inquietações sentimentais, naturais na adolescência. Essa noção apareceu-me na contemplação de uma paisagem montanhosa, e pouco a pouco impôs-se de maneira irresistível (WEIL, 2019, p. 33).

A noção de pureza, aprofundada por ela posteriormente em outros textos, é reconhecida em sua trajetória espiritual através de mais um encontro consigo mesma, desta vez frente às

inquietações sentimentais vividas naquele momento do percurso biográfico. Ao contemplar uma paisagem montanhosa, tal noção lhe foi inculcada de maneira irresistível, não sendo formulada por conceitos apreendidos de antemão, mas através de um momento de profunda contemplação em meio a natureza.³⁴

Naquele mesmo ano, a filósofa escreveu um comentário sobre o conto dos seis cisnes, de autoria dos irmãos Grimm. Sua interpretação sobre a obra indica uma profunda maturidade interior, como apontam Danese e Di Nicola (2003). A conclusão apresentada por ela reitera a importância da ação precedida pela atenção. Em sua interpretação do conto, a salvação dos seis irmãos que haviam sido transformados em cisnes não provém do esforço pessoal nem da capacidade da irmã em realizar grandes coisas, mas de seu amor a partir do qual se preocupava em fazer apenas o que era necessário: dedicar-se ao trabalho de coser em silêncio durante seis anos, seis camisas feitas de anêmonas para cada um deles. Assim, o feitiço seria quebrado e voltariam à vida humana. Manter-se em silêncio a colocava em perigo, pois sofria constantes acusações das quais não poderia se defender. Por amor, ela não precisava realizar uma ação extraordinária, mas permanecer fiel e pacientemente dedicada a um trabalho absurdo, mas necessário. Pétrement (1997) disponibiliza parte do comentário de Simone Weil sobre o conto em sua biografia:

Agir nunca é difícil: sempre agimos muito caindo constantemente em atos desordenados. Fazer seis camisas de anêmonas em total silêncio: este é o nosso único meio de adquirir força. Quem se ocupa durante seis anos de costurar anêmonas brancas, não se distrai em nada; as anêmonas são flores perfeitamente puras; mas sobretudo resulta quase impossível costurá-las para fazer uma camisa, uma dificuldade que impede qualquer outra ação que altere a pureza desse silêncio de seis anos. A única força neste mundo é a pureza; tudo o que é puro, sem mistura, é uma coisa de verdade. Nunca nenhum esforço deslumbrante valeu como um diamante. A única força e a única virtude é a de reter-se na ação (PÉTREMENT, 1997, p. 66, tradução nossa).

O trecho acima demonstra uma profunda capacidade reflexiva da filósofa, que pode ser percebida como um desdobramento dos encontros consigo mesmo que parecem marcantes

³⁴ A experiência da contemplação proporcionada por meio do contato direto com a natureza é algo que Simone Weil vive em outras ocasiões, como durante a experiência de trabalho manual nos campos da propriedade de uma tia em 1929, e depois em 1931 numa cidade próxima ao mar na Bretanha, onde vive temporariamente junto aos pescadores, buscando partilhar suas fadigas. Danese e Di Nicola (2003) afirmam ser de 1929 sua poesia intitulada *Éclair (Relâmpago)*, em que “manifesta uma sentida necessidade de ultrapassar as nuvens e colher a luz que vem do alto, até ver nascer com os olhos da alma um novo mundo, não mais o efêmero dos sonhos, mas o real e ao mesmo tempo purificado, em que a natureza, o trabalho do homem, as cidades, o céu se tornam límpidos, como depois de uma tempestade” (DANESE; DI NICOLA, 2003, p. 40).

naquele período de sua vida. A reflexão apresentada por ela demonstra um aprofundamento de suas percepções anteriores sobre o esforço de atenção necessário na busca pela verdade. Pétrement (1997) salienta que, no comentário, o trabalho da irmã dos cisnes é visto pela autora como uma abstenção, uma ação não necessariamente útil, ou ainda, um não agir. A partir de sua leitura desse texto, a biógrafa salienta que para Simone Weil o que salvou os irmãos foi “o silêncio mais que as camisas, o sacrifício mais do que o resultado dele. ‘Aqui age a pura abstenção’, dizia. O sofrimento da inocente resgata por si mesmo; a salvação se produz sem ação aparente, uma ideia que reaparecerá em seus últimos escritos” (PÉTREMENT, 1997, p. 67, tradução nossa).

Na obra *A gravidade e a graça* (2004), por exemplo, Simone Weil afirma que somente o que é indireto é eficaz, e que devemos recuar diante do objeto que perseguimos, pois alguns esforços têm efeito contrário ao do fim pretendido enquanto outros são úteis mesmo quando não atingem nenhum fim. A isto ela acrescenta que, em um esforço desse tipo, o *eu* deve ser passivo; e coloca como um imperativo para si mesma: “Apenas a atenção, uma atenção tão ampla que o *eu* desaparece é requerida por mim. Privar tudo o que chamo *eu* da luz da atenção e transportá-la para o inconcebível” (WEIL, 2004, p. 119). Trata-se de uma atenção voltada não para o próprio eu, mas para o vazio. Em outro trecho da obra ela sustenta que: “Em tudo, para além de um qualquer objeto específico, querer em vão, querer o vazio. Porque, para nós, resulta num vazio não podermos representar nem definir o bem. Contudo, este vazio está mais cheio que todos os cheios. Se chegarmos lá, venceremos, pois Deus enche o vazio” (WEIL, 2004, p. 19).

Por fim, nas duas experiências vividas pela filósofa que escolhemos para tratar do encontro consigo mesmo, deparamo-nos com momentos de inquietação em sua vida. A primeira ocasião narrada revelou um momento de inquietude interior pela experiência dolorosa de pensar que a verdade não lhe seria acessível por uma falta de capacidade intelectual, o que se desdobrou em meses de *trevas interiores*, para usar suas palavras. A segunda, demonstrou uma inquietação sentimental, própria do período da adolescência, e a direcionou para uma noção cristã de pureza, antes mesmo de seu encontro com Cristo.³⁵ Em ambas as experiências, ao estender a mão e olhar atentamente para si mesma, para usar os termos que trouxemos para nossa discussão,

³⁵ O relato dessa experiência da adolescência está em sua autobiografia espiritual, endereçada ao sacerdote Perrin no contexto de sua explicação sobre ter sempre adotado a atitude cristã, mesmo quando o nome de Deus ainda não ocupava nenhum lugar em seus pensamentos. A noção de pureza está entre aquelas que ela considerou estar presente em sua vida mesmo antes de seu encontro com Cristo. Cf. WEIL, 2019, p. 29-31.

Simone Weil parece ter aberto um espaço vazio para ser preenchido pelo objeto que tanto desejava – a verdade. Com isso, recebeu as revelações que a permitiram direcionar os próximos passos de sua busca através do esforço de atenção e da pureza como noção que lhe havia sido imposta.

A luta da alma inquieta

A atenção voltada ao vazio pode ser compreendida como parte importante do movimento da solidão à solitude, encarado por Nouwen (2006b) como um dos movimentos da vida espiritual. Através dela, aquele que busca pode diferenciar solidão de solitude. Embora compreendesse e transmitisse tal perspectiva em seu ensino, deixar que essa atenção chegasse ao seu coração foi uma das grandes lutas espirituais de Nouwen, senão a maior delas. A dificuldade em enfrentar o vazio o acompanhou durante toda sua vida. Causava-lhe muita dor estar em confronto direto com sua inquietude interior, suas ansiedades e ressentimentos, suas tensões não resolvidas e frustrações pessoais. Diante dele, sua reação espontânea era exatamente a que criticava em suas obras: fugir do encontro consigo mesmo ao arranjar novas ocupações e atividades. Por isso, suas reflexões sempre aparecem acompanhadas de confissões sobre a forma como ele mesmo reagia à necessidade de encarar a solitude e o vazio: na espera paciente o que menos fazia era esperar. Seus esforços pareciam ter efeito contrário ao do fim pretendido, como explica Weil no trecho citado anteriormente. Esforçar-se para recuar diante do objeto que se persegue parecia um tormento para Henri Nouwen. Por isso, seria impreciso afirmar que ele cultivava a solitude sem mencionar que isto era para ele uma luta. Enquanto ensinava, palestrava e escrevia sobre a importância da solitude, continuava lutando com sua inquietude, compulsões e ilusões, perguntando-se o que o levava de um livro a outro, de um projeto a outro, de um lugar a outro, sem parada. A busca constante por entender sua vocação revela muito dessa luta interior. Beumer (1997) destaca que para o sacerdote “a ideia de ver sua própria vocação pessoal como um ponto de partida valioso para a vida espiritual se acentuava nos períodos em que estava em mosteiros” (BEUMER, 1997, p. 86, tradução nossa).

Nouwen pensava que não seria possível viver a experiência de um monge sem se tornar um, mas também não tinha certeza de que estava sendo chamado a isso. Queria ter uma experiência temporária, não como um visitante por alguns dias, mas como parte da comunidade monástica. Sabia que seu pedido não seria algo facilmente aceitável e hesitou em fazê-lo por um tempo. Quando o fez, como resposta “não esperava mais que um sorriso dizendo: Entramos aqui pelo período de uma vida e não para um sabático” (NOUWEN, 1989, p. 15, tradução

nossa). Para sua surpresa, seis meses após o pedido, depois de uma decisão conjunta entre o abade John Eudes Bamberger e os membros da comunidade trapista da abadia de Genesee, por meio de uma carta, recebeu a permissão para viver ali como um monge temporário, de junho a dezembro de 1974.

No diário em que narra essa primeira experiência no mosteiro, *The Genesee Diary* (1989), em tom de confissão Nouwen relata que sempre esteve em busca de atividades interessantes e emocionantes, que o distraíssem e mantivessem sua mente ocupada, longe do confronto com sua impotência, mortalidade e fraqueza. Como resultado do trabalho manual e monótono que realizou no mosteiro naquele período e que não lhe agradava, suas ilusões foram desmascaradas e sem defesas passou a perceber com mais força sua pequenez. Refletindo sobre o seu trabalho como professor em Yale nos últimos três anos, percebeu que lhe faltava unidade no que fazia. Tudo lhe parecia desconectado, como se tivesse fragmentado sua vida em muitas partes que não faziam sentido. Registrou no diário uma lembrança do cotidiano como professor sobre as várias vezes que recusou convites para palestras argumentando que não tinha tempo para se preparar. Ali, ao ser confrontado pelo encontro consigo mesmo, percebeu que encarava cada oportunidade que lhe era dada para falar – seja em uma palestra, um sermão ou discurso de formatura – como uma nova performance que pedia um novo esforço de preparação, como se tivesse que entreter um público exigente que não toleraria nenhum desempenho ruim. Até mesmo as conversas com seus alunos haviam se tornado um fardo que lhe provocava ansiedade, pois preocupava-se com o que falaria e a impressão que causaria. Em seus relatos, fica evidente sua tendência a ser direcionado por um *eu* carente que buscava atender a necessidade compulsiva de ser visto, elogiado e admirado, seguindo a lógica do movimento ascendente, do qual trataremos mais adiante. Como resultado de tal atitude, sentia-se fatigado e à beira da exaustão. Chegava à conclusão de que aquela realidade se devia à sua falta de determinação, atentividade e simplicidade. Expressando seus sentimentos acerca disso, ele escreveu:

Quão dividido tem sido e ainda é meu coração! Eu quero amar a Deus, mas também quero ter uma carreira. Quero ser um bom cristão, mas ainda ser bem sucedido como professor, pregador ou palestrante. Quero ser um santo, mas também gosto das sensações vividas por um pecador. Quero estar perto de Cristo, mas também ser popular e apreciado por muitas pessoas. Não é à toa que viver se torna um empreendimento cansativo. A característica de um santo é, emprestando as palavras de Kierkegaard, ‘desejar uma coisa’. Bem, eu desejo mais de uma coisa, tenho o coração e a mente duplos e tenho uma lealdade muito dividida (NOUWEN, 1989, p. 76, tradução nossa).

Beumer (1997) sublinha que há no pensamento de Nouwen uma distinção entre carreira e vocação, que compactua respectivamente com a perspectiva de movimento ascendente e

descendente abordada por ele em obras posteriores e, com mais profundidade, após as experiências vividas na Arca Daybreak. Na percepção do sacerdote, carreira e planos de carreira são muito valorizados na sociedade enquanto a vocação é desprezada. Elas não se excluem necessariamente, mas pela valorização de uma em contraste com a outra, as pessoas em geral acabam optando por investir mais na carreira do que em conhecer verdadeiramente sua vocação, o que não seria algo facilmente resolvido através de uma orientação vocacional. A vocação para Nouwen tem a mesma importância que a verdade para Weil. Não coincide com a posse de um mero conhecimento sobre habilidades e aprendizados pessoais, mas como algo que dá sentido ao viver. Sendo assim, o encontro consigo mesmo não deve ser confundido em sua obra como uma busca por autoconhecimento. O próprio autor reforça que a busca por nosso ser interior “não é uma busca por algo mais de nós mesmos, por uma compreensão mais detalhada de nossas complexidades interiores. Não! É sem dúvida uma busca por um centro no qual um novo encontro poderia ter lugar, onde poderíamos alcançar além de nós mesmos até ele, que fala em nossa solidão” (NOUWEN, 2006b, p. 117).

Assim como para Simone Weil a verdade não poderia ser alcançada senão pela graça, e paradoxalmente pelo esforço de atenção, Nouwen vai compreendendo ao longo de sua trajetória espiritual que a busca pela vocação passava pelo encontro consigo mesmo, mas para compreender um chamado proveniente de fora, pois é disso que se trata a vocação em sua perspectiva – de um chamado. Somente a passividade ativa da vida atenta o permitiria abrir-se para escutar a voz íntima que diria quem ele realmente era e não quem os outros ou ele próprio pensavam que fosse. Para o teólogo, o maior dom da solidão frutífera é um novo eu interior. Através dela é que descobrimos nossa verdadeira natureza e nossa verdadeira identidade.

Em 1979, cinco anos após o primeiro período como monge temporário, Nouwen retorna a Abadia de Genesee para viver ali por mais sete meses. Naquela ocasião, sua postura em relação ao tempo de retiro foi outra. Já conhecia a rotina de um monge e as pessoas com quem conviveria. O ritmo de mesmice da vida monástica revelava também a ele a mesmice do Deus amoroso que estava sempre à sua espera. Sentia que a experiência seria diferente daquela vez, pois ao invés de tentar formular respostas às próprias perguntas, desejava apenas estar ali, desfrutar daquela experiência e buscar um espaço vazio que pudesse ser preenchido por Deus. Percebeu que daquela vez algo começava a impulsioná-lo em uma direção que não queria seguir, mas para a qual começava a se sentir chamado, um encontro mais profundo com aqueles que sofrem. Estava incerto em relação a carreira como professor universitário e naquele período começou a se interessar fortemente pela América Latina e a se perguntar se sua vocação não estaria ali. Sua partida de Yale se aproximava à medida que essa pergunta se fazia mais

insistente, demandando uma resposta pessoal. Em julho de 1981, após os dois períodos no mosteiro e a morte da mãe em 1978, que também o marcou profundamente, Nouwen rompeu oficialmente com Yale. Tinha quarenta e nove anos.

Através das experiências vividas no mosteiro, Nouwen buscou estender a mão e olhar atentamente para si mesmo, indo ao encontro de seu eu interior. Ao fazê-lo, apesar de toda a inquietude presente e a luta nela implicada, o sacerdote foi gradualmente abrindo espaço a ser preenchido pelo objeto que tanto desejava – a vocação; e as percepções que foram sendo adquiridas nesse caminho, direcionaram seus próximos passos rumo a um encontro mais profundo com o outro.

Por fim, através das reflexões apresentadas podemos concluir que a solidude e a vida atenta levam ao encontro com o nosso ser mais profundo, onde podemos encontrar também aquilo que desejamos mais intimamente. Como destaca Simone Weil (2004): “Se penetrarmos fundo em nós mesmos, descobriremos que possuímos exatamente o que desejamos” (WEIL, 2004, p. 27). Entretanto, como aponta Nouwen a partir de suas confissões, o exercício de penetrar em si mesmo de modo a criar um espaço vazio para ser preenchido pela graça, se configura como uma missão árdua para a alma inquieta.

4.2. Da hostilidade à hospitalidade: o encontro com o outro

O encontro com o outro é uma realidade inevitável da vida humana, afinal, só podemos ser realmente humanos em sociedade. Porém, há formas diferenciadas de encontrar-se com o outro. O reconhecimento da condição humana, uma das marcas do encontro consigo mesmo, possibilita-nos chegar a esse outro encontro com uma postura diferente daquela onde se vive na perspectiva do medo, da defesa e da agressão – apegado a posses e inclinado a olhar para o mundo ao redor com desconfiança, sempre esperando que um inimigo apareça e lhe cause danos.

No livro *Intimidade* (2001e), Nouwen já apresentava reflexões interessantes sobre a dificuldade que o ser humano tem em cultivar a intimidade nas relações em meio a um contexto competitivo. Nesta obra, ele apontou a existência de duas principais formas de existir no mundo: a forma do poder e do domínio e a forma do amor e do perdão. Na primeira, a pessoa é dominada por seu ponto vulnerável, sua fraqueza escondida. Nessa forma de existência, vive-se em uma prisão de medo, onde a condição humana de fraqueza não pode ser revelada.

O autor afirma que há um grande número de exemplos que não nos deixam negar o papel dessa forma de domínio da existência. Ele apresenta um exemplo conectado a sua área de

formação ao descrever que, quando um psicólogo se entusiasma com a descoberta de que seu paciente é um exemplo clássico de neurótico obsessivo e o manda para casa com o novo rótulo, satisfeito por seu bom diagnóstico, ele o domina por sua fraqueza e substitui a cura por uma classificação. Na sequência acrescenta que:

Somos julgados, avaliados, testados e classificados desde o momento que nossos pais compararam nossos primeiros passos aos de um pequeno vizinho. Gradualmente, conforme o tempo passa, percebemos que nosso registro permanente está construindo sua própria vida, independente de nós. De fato, não é tão surpreendente que muitas vezes nos sintamos pegos, dominados e usados para finalidades que não são as nossas. A principal preocupação torna-se, então, não quem eu sou, mas quem consideram que eu seja, não o que eu penso, mas o que os outros pensam de mim (NOUWEN, 2001e, p. 34).

Considerando esse cenário, Nouwen compreende que, na forma de existir do domínio, nossa fraqueza sempre pode ser usada contra nós, assim como podemos usar a fraqueza de outros a nosso favor. Diante disso, parece não haver lugar onde possamos estar verdadeiramente seguros e ser verdadeiramente quem somos. O afastamento entre os seres humanos acaba por se tornar um aspecto indissociável de nossa existência. Em um contexto como esse, a perspectiva que geralmente se tem é de que a fraqueza deve ser destruída ou ocultada. Quando o autor diz que *conforme o tempo passa, percebemos que nosso registro permanente está construindo sua própria vida independente de nós*, está referindo-se ao que consideramos aqui como o percurso biográfico. Nele, muitas experiências às quais estamos submetidos moldam nosso eu independentemente de nosso desejo. Se a elas nos apegarmos, viveremos presos a um eu aparente, que não foi reconhecido espiritualmente, mas imposto pelo poder e domínio de outros sobre nós.

Nesse modo de existência, até mesmo as relações mais íntimas têm como referência o medo e a hostilidade. Assim, no que diz respeito à individualidade, sentimos o outro como uma ameaça à nossa segurança emocional, intelectual ou profissional. No cenário político e social, precipitam-se conflitos, guerras, preconceitos dos mais diversos a partir da lógica do estranho, do inimigo, a partir da qual busca-se justificar as mais absurdas atrocidades.

A segunda forma de existir no mundo, a forma do amor e do perdão, parece relacionar-se com o reconhecimento de uma trajetória espiritual, na qual a consciência de quem se é vai sendo forjada, dando espaço à descoberta do verdadeiro eu. Nela, a condição humana de fraqueza é, não somente reconhecida, mas valorizada. Nouwen (2001e) menciona que poucas vezes somos capazes de mostrar a quem amamos nosso verdadeiro eu: não somente nossos sucessos, mas nossas fraquezas e dores. Não somente nossas boas intenções, mas também

nossas motivações mesquinhas. Ele destaca que para isso é preciso muita coragem, mas que tal atitude poderia abrir um novo horizonte, um novo modo de viver, baseado na mutualidade da confissão de nosso ‘eu’ inteiro para o outro. “Isso nos torna livres para declarar não só: ‘Minha força é sua força’, mas também: ‘Sua dor é minha dor, sua fraqueza é minha fraqueza, seu pecado é meu pecado’. É nessa íntima confraternização dos fracos que nasce o amor” (NOUWEN, 2001e, p. 36). Na partilha da fraqueza, a violência pode ser superada. “Quando a exposição de nossa dependência mais profunda se torna um convite para compartilhar essa experiência tão existencial, entramos em uma nova fase de vida” (NOUWEN, 2001e, p. 37).³⁶

A solidão, expressa por uma vida atenta, não nos leva para longe de nossos semelhantes. Ao contrário, estabelece a forma de existência do amor e do perdão como um critério para o encontro com o outro. De acordo com Nouwen (2006b), “em solidão podemos ouvir verdadeiramente as dores do mundo, pois ali podemos reconhecê-las não como dores estranhas, mas como nossas. Ali podemos ver que aquilo que é mais universal é mais pessoal, e que nada que é humano nos é estranho” (NOUWEN, 2006b, p. 56).

A ideia de que aquilo que é mais universal, é o mais pessoal, permeia toda a obra de Henri Nouwen, repetindo-se em vários escritos. A solidão primordial humana nos confronta com a descoberta embaraçosa daquilo que é universal, a condição humana de mortalidade que coloca a todos no mesmo lugar: desnudos, impotentes, destinados a morrer e, por fim, totalmente sozinhos e incapazes de salvar a si mesmo ou a qualquer outra pessoa dessa realidade. Tal solidão também revela que vivemos em um mundo onde partilhamos os desejos mais triviais e as ambições mais repugnantes.

Simone Weil (2004) explica com exemplos e alguns pensamentos desorganizados suas ideias acerca da graça. Ela começa pontuando que a graça é uma exceção aos movimentos

³⁶ Sobre este ponto é importante destacar a compreensão do autor de que existe uma forma falsa de honestidade que sugere que nada deve permanecer oculto e que tudo deve ser compartilhado, expresso e comunicado. Ela pode ser muito prejudicial e ainda tornar as relações superficiais, vazias e até tediosas. Não é sobre esse tipo de honestidade que ele está tratando ao dizer que deveríamos ser capazes de mostrar nosso verdadeiro eu. Por isso, ele salienta que devemos mostrar nosso verdadeiro eu a quem amamos e não a todos que encontramos no caminho. “Quando tentamos afastar a solidão criando um ambiente sem estabelecer limites, corremos o risco de nos enredarmos em uma proximidade estagnadora. É vocação nossa evitar a exposição do nosso santuário interior, não apenas para nossa proteção, mas também como um favor aos nossos semelhantes, com quem desejamos entrar em comunhão criativa. Assim como as palavras perdem a força quando não nascem do silêncio, a abertura perde seu significado quando não existe a capacidade de se fechar. O mundo está repleto de papos vazios, confissões fáceis, palavras ocas, cumprimentos sem sentido, louvores desbotados e confidências tediosas. Não são poucas as revistas que rendem muito dinheiro sugerindo que são capazes de revelar os detalhes mais íntimos e secretos da vida das pessoas das quais sempre quisemos saber mais” (NOUWEN, 2006b, p. 30).

naturais da alma, que são controlados por leis análogas às da gravidade física. A menos que ocorra uma intervenção sobrenatural, é esperado que as coisas aconteçam sempre em conformidade com as leis da gravidade. Nesse sentido, podemos assumir que o ser humano age de acordo com uma tendência natural. Há algo nele que o leva a agir como age, assim como a gravidade é determinante. Para a autora, toda ação que não é movida pela graça segue esse movimento. “De um modo geral, o que esperamos dos outros é determinado pelo efeito da gravidade em nós; o que recebemos é determinado pelo efeito da gravidade nos outros” (WEIL, 2004, p. 7). Às vezes, por acaso, o que esperamos dos outros e o que os outros esperam de nós coincide, mas geralmente isso não acontece. Em suas relações, aquilo que o ser humano espera receber, assim como aquilo que recebe do outro, é determinado por um movimento intrínseco a ele, algo que rege suas ações.

A filósofa se perguntou: qual é a razão de uma pessoa se afastar da outra assim que esta demonstra precisar dela? A gravidade, respondeu. De acordo com Weil, “tudo o que designamos como baixeza (no sentido de vilania) é um fenômeno da gravidade” (WEIL, 2004, p. 7). O tipo de ação que atrai o ser humano é aquela considerada moralmente baixa, vil. Reconhecer a condição humana de fragilidade como algo pessoal e universal implica também reconhecer essa outra face da humanidade presente em nós. Para exemplificar, Simone confessa um desejo íntimo:

Recordo que, em certos momentos das minhas dores de cabeça, quando a crise aumentava, tinha um desejo imenso de fazer sofrer um outro ser humano, batendo-lhe precisamente na mesma zona do crânio. Desejos muito semelhantes são muito frequentes entre os homens. Nestas circunstâncias, por diversas vezes tenho cedido à tentação, no máximo, de proferir palavras ofensivas. Obediência à gravidade. O maior pecado (WEIL, 2004, p. 9).

Em correspondência com o padre Perrin, a filósofa afirmou que carregava em si o germe de todos os crimes ou de quase todos. Ela comenta que tal percepção veio à tona durante uma experiência que não menciona na carta, afirmando que o amigo já sabia do que se tratava. Estava provavelmente fazendo uma alusão à crueldade que testemunhou durante sua participação na Guerra Civil Espanhola, sugere Pétrement (1997, p. 419). Naquela ocasião, os crimes cometidos pelos combatentes lhe causavam horror, mas não a surpreendiam, pois sentia que também poderia cometê-los, e confessa:

Foi exatamente por ter sentido em mim a possibilidade que eles me causaram horror. Essa disposição natural é perigosa e muito dolorosa, mas como toda espécie de disposição natural, ela pode servir ao bem se soubermos utilizá-la

de maneira conveniente com a ajuda da graça. Ela implica uma vocação, que é a de permanecer, de algum modo, anônima, apta a se misturar a qualquer momento com a massa da humanidade comum (WEIL, 2019, p. 14).

A compreensão acerca de si adquirida através daquela experiência lhe causou horror, pois revelava sua própria baixeza. Porém, a aproximava do outro à medida que lhe proporcionava um reconhecimento dessa disposição natural como parte da condição humana. Mesmo diante de sua realidade negativa, a filósofa consegue identificar um ponto positivo: tal reconhecimento poderia sustentar a vocação de permanecer junto aos demais seres humanos sem diferenciar-se deles. Este pensamento é um dos argumentos utilizados por ela para embasar sua convicção acerca da não filiação ao catolicismo através do batismo. Fora da Igreja poderia seguir a vocação que entendia como sua: “de passar entre os homens, e os diferentes meios humanos confundindo-me com eles, tomando as mesmas cores, ao menos na medida em que a consciência não se opõe, desaparecendo entre eles para que eles se mostrem como são e sem colocar disfarces para mim” (WEIL, 2019, p. 13).

Nouwen (2006b) propõe que a conversão da hostilidade em hospitalidade, seja encarada como uma vocação na trajetória espiritual: transformar o inimigo em hóspede, criando, assim, um espaço livre e destemido onde seja possível a construção de uma comunidade a ser plenamente vivenciada. Para ele,

Hospitalidade significa em primeiro lugar a criação de um espaço livre no qual o estranho pode entrar e tornar-se amigo, em vez de inimigo. Hospitalidade não é mudar as pessoas, mas oferecer a elas um espaço no qual a mudança pode acontecer. Não é trazer homens e mulheres para o nosso círculo, mas oferecer uma liberdade sem as amarras de linhas divisórias [...] O paradoxo da hospitalidade é que ela deseja criar o vazio, não um vazio temeroso, mas um vazio amistoso no qual os estranhos podem penetrar e descobrir a si mesmos livres como foram criados; livres para cantar suas canções, para falar suas línguas, para dançar suas danças; livres para abandonar e para seguir suas vocações. A hospitalidade não é um convite sutil para adotar o estilo de vida do anfitrião, mas a dádiva de uma chance para que o hóspede descubra o seu próprio (NOUWEN, 2006b, p. 69).

O compromisso com o outro expresso na vocação descrita pelos autores é algo que precisa transcender o eu e ser movido por uma ação sobrenatural. De acordo com Simone Weil (2004), apenas uma energia externa é capaz de fazer com que a ação movida pela gravidade, de baixeza, seja diferente, pois não a possuímos. Sendo assim, para libertar-se de si mesmo e da gravidade como determinante para a ação humana, ela conclui que é necessário voltar-se para outra coisa que não o eu. “O homem escapa às leis deste mundo apenas no ápice de um

relâmpago. Instantes de pausa, de contemplação, de intuição pura, de vazio mental, de aceitação do vazio moral. É nestes instantes que é capaz de sobrenatural” (WEIL, 2004, p. 17).

A atenção é substância não somente do amor a Deus e da oração, como já foi pontuado, mas também do amor ao próximo que, como destaca Weil (2019), é o mesmo amor. “Os infelizes não precisam de outra coisa neste mundo do que de seres humanos capazes de prestar atenção neles. A capacidade de prestar atenção a um infeliz é algo raro, muito difícil; é quase um milagre; é um milagre” (WEIL, 2019, p. 80). Por isso, aqueles que acreditam ter essa capacidade, estão equivocados. Não bastam a intenção e a piedade. Ela explica que,

A plenitude do amor ao próximo é simplesmente ser capaz de perguntar-lhe: ‘Qual é o teu tormento? É saber que o infortúnio existe, não como unidade de uma coleção, não como um exemplar da categoria social rotulada ‘infeliz’, mas como um ser humano, extremamente semelhante a nós, que um dia foi golpeado e ferido pelo infortúnio com uma marca incomparável. Para isso é suficiente, mas indispensável, saber pousar sobre ele um determinado olhar [...] Esse olhar é, antes de tudo, um olhar atento, no qual a alma se esvazia de todo conteúdo próprio para receber em si o ser que ela observa tal qual ele é, em toda sua verdade. Apenas aquele que é capaz de atenção é capaz de fazer isso (WEIL, 2019, p. 80).

A hospitalidade e o olhar atento são expressões da atitude fundamental que o ser humano deve ter em relação aos seus semelhantes: o amor ao próximo. Durante o tempo de espera até o encontro com Deus, onde a alma é visitada por ele, o ser humano ama-o indiretamente. Um dos amores implícitos indicados por Weil (2019) é justamente o amor ao próximo.³⁷ Ambos os autores estudados refletiram acerca desse amor e buscaram viver experiências concretas que sustentam sua visão acerca dele. Na sequência, apresentamos algumas dessas experiências que se configuram como encontros com o outro e são importantes para chegar em nossa tese.

Do sonho à realidade

A experiência do trabalho como operária é sem dúvida a que podemos selecionar dentre aquelas que nos permitem observar o encontro com o outro na trajetória espiritual de Simone Weil. Martins (2013) salienta que na busca pela verdade, a filósofa percebeu que o saber poderia ser usado para oprimir. Diante disso, parecia-lhe impossível permanecer apenas no exercício da

³⁷ Simone Weil (2019) acrescenta a amizade como parte dos três amores implícitos de Deus. É distinta da caridade ao próximo, mas é amor a ele. A amizade aparece nas trajetórias espirituais da filósofa e do teólogo como um tema importante, que pode também ser observado nas relações estabelecidas por eles em seus percursos biográficos. Embora não tenhamos analisado a temática da amizade diretamente neste trabalho, pontuamos sua relevância nas obras de Weil e Nouwen para uma perspectiva ampliada da reflexão acerca do encontro com o outro como movimento da trajetória espiritual.

razão sem experimentar de forma concreta as mesmas condições dos oprimidos. Pétrement (1997) aponta que o desejo de trabalhar como operária perseguiu Simone durante dez anos antes de conseguir concretizá-lo em dezembro de 1934. Sonhava com isso e sentia uma grande alegria ao pensar que finalmente poderia realizar tal sonho. A biógrafa também menciona que durante muito tempo a filósofa tentou conciliar teoricamente a necessidade de organização de uma sociedade industrial com as condições de trabalho e vida próprias de um proletariado livre. Perguntava-se como organizar o trabalho de forma que não oprimisse os trabalhadores. Não encontrava solução para tal questionamento e isso a motivava a estar em contato com seu objeto de estudo para conhecê-lo de perto e talvez poder sugerir uma saída a partir do que aprendesse junto dele. O objeto era a miséria dos trabalhadores, a qual gostaria de dar fim. Portanto, para falar desse assunto deveria conhecê-lo de perto, reconhecia a filósofa.

Ao mesmo tempo que se animava com a ideia de trabalhar como operária, carregava um sentimento de apreensão. Sabia que era desajeitada e frágil fisicamente e, por isso, não tinha certeza se conseguiria superar as dificuldades e dores que a esperavam. Por outro lado, pelo senso de responsabilidade que tinha, uma vez envolvida naquela tarefa não a abandonaria facilmente. Seria muito difícil para Simone conseguir um emprego na área, pois não possuía um certificado de experiência como operária. No entanto, com a ajuda do amigo Boris Souvarine, conheceu Auguste Detoef, administrador da sociedade Alstom, que com a recomendação de Souvarine e, sabendo que ela não desistiria daquele projeto, a contrata para trabalhar ali. Assim, poderia ajudar de alguma forma caso algo desse errado. Ficou acordado entre eles que ninguém saberia em que condições e por quais razões ela estaria ali. Além do seu chefe imediato, ninguém mais na fábrica sabia que ela não era propriamente uma operária, mas uma professora e intelectual. E ainda que seus companheiros de trabalho percebessem que suas mãos não eram as de uma operária, assumiram que era uma estudante que havia fracassado nos exames e que, para não ser uma carga para a família, havia decidido trabalhar na fábrica por um tempo. Em uma das cartas escritas naquele período, Simone descreve seu sentimento em relação a isso: “Tenho uma capacidade quase ilimitada de adaptar-me que me permite esquecer que sou uma ‘catedrática’ de passeio em meio a classe trabalhadora, que me permite viver minha vida atual como se houvesse sido imposta por uma necessidade inevitável e não por livre vontade” (WEIL apud PÉTREMENT, 1997, p. 360, tradução nossa).

O ano na fábrica marcou um novo momento na vida de Simone Weil.³⁸ Ainda que não possam ser identificadas grandes mudanças no que diz respeito à forma como vivia, visto que sempre manteve seu compromisso com os oprimidos, sua luta por justiça e sua busca pela verdade, Pétrement (1997) declara que algo acerca do sentimento que tinha de si mesma e da vida havia mudado após aquela experiência, o que se expressa em seu próprio relato:

Até então, eu não tinha tido a experiência da infelicidade, senão a minha própria que, sendo minha, parecia-me de pouca importância e que, aliás, não passava de um meio infortúnio, sendo biológico, e não social. Eu sabia que havia muita infelicidade no mundo, estava obcecada pelo assunto, mas jamais constatado isso através de um contato prolongado. Estando na fábrica, confundida aos olhos de todos e aos meus próprios com a massa anônima, a infelicidade dos outros entrou na minha carne e na minha alma. Nada me separava, pois eu tinha realmente esquecido meu passado e não esperava nenhum futuro, podendo dificilmente imaginar a possibilidade de sobreviver a essas fadigas. O que suportei ali me marcou de maneira tão duradoura, que ainda hoje, quando um ser humano, não importa quem seja, em qualquer circunstância, me fala sem brutalidade, eu não posso deixar de ter a impressão que deve haver ali algum erro e que o erro vai, sem dúvida, infelizmente se dissipar (WEIL, 2019, p. 34).

Sempre voltada para as dores do outro, Weil nunca se preocupou demais com suas próprias dores, pois como afirma no relato acima, não se configuravam para ela como um infortúnio completo, que inclui a degradação social e, com ela, a privação do sentimento de dignidade humana. Contudo, o sentimento que tinha de si mesma é transformado ao ser tocada profundamente por aquela experiência que afirma ter matado sua juventude. Na medida em que se deparava com a infelicidade presente no mundo através do contato prolongado com ela, é conduzida para um lugar onde não se lembrava mais de seu passado e nem tinha esperanças no futuro. O encontro com o outro naquelas condições foi um encontro marcado pela hostilidade, onde pôde experimentar tamanha opressão que não poderia enxergar mais a vida sem conceber a brutalidade humana como algo natural. A infelicidade do outro havia entrado em sua carne e em sua alma através do encontro com aqueles trabalhadores.

Durante aquele período, buscou viver o mais próximo que poderia da vivência de seus companheiros de trabalho. Morava em uma pequena e simples acomodação e tentava alcançar

³⁸ O ano de trabalho como operária não se deu em apenas uma fábrica e nem de forma ininterrupta, além de não corresponder a doze meses completos. De dezembro de 1934 a agosto de 1935, Simone Weil trabalhou em três fábricas (Alstom, Carnaud e Renault), desenvolvendo funções diferentes e com alguns períodos de licença médica devido a acidentes e doenças que a acometeram naquele período. Remetemos a esse período como um bloco único para especificar a experiência como operária em si. Para compreender melhor cada uma dessas experiências e suas nuances, Simone Pétrement (1997) indica em sua biografia as cartas e diários onde se encontram os registros daquele período.

as metas de velocidade exigidas, pois o salário era baseado na produtividade. Quase nunca conseguia alcançá-las e, por isso, não ganhava sequer o suficiente para se alimentar bem. Ocasionalmente, visitava os pais e após jantar com eles deixava na mesa o valor do que teria gasto em um restaurante, obrigando-os a aceitar, o que os deixava desolados. Como compensação, quando a senhora Weil ia visitá-la, deixava uma quantia pequena de dinheiro espalhada na casa para que não percebesse. A estratégia parecia funcionar, pois algumas vezes Simone relatava ter encontrado, para sua surpresa, um dinheiro que achava que havia gasto. Pétrement (1997) destaca a preocupação constante dos Weil com a filha. Durante aquele ano, o pai pediu a alguns conhecidos, que possuíam alguma influência sobre ela, que tentassem encorajá-la a descansar, pois não lhes dava mais ouvidos quando insistiam para que se cuidasse.

Após as primeiras semanas de trabalho, pela primeira vez havia sido designada a uma tarefa em uma oficina onde encontrou um ambiente livre e fraternal. Tratava-se de colocar e remover após um tempo grossas bobinas de cobre em uma fornalha cheia de buracos com chamas. Nos primeiros dias não sabia evitá-las e acabava queimando as mãos e os braços. Os caldeireiros desempenhavam um trabalho muito qualificado, que exigia conhecimentos e habilidades individuais. Contudo, realizavam-no em equipe, fraternalmente e sem apressar uns aos outros. Pétrement (1997) registra em sua biografia que,

No primeiro dia, quando Simone se queimava ao colocar e retirar as bobinas do forno, um soldador que trabalhava a sua frente, cada vez que aquilo acontecia dirigia-lhe um sorriso triste, cheio de simpatia fraternal, que lhe fazia um bem indizível. E quando, ao fim de uma hora e meia de trabalho, o calor, a fadiga e a dor lhe faziam perder os movimentos, de modo que não podia mais retirar as bobinas do forno, um dos caldeireiros se precipitava para fazer em seu lugar, buscando ajudá-la [...] Ainda que tenha trabalhado naquele ambiente apenas quatro vezes durante o período total de trabalho naquela fábrica, os momentos que passara ali, apesar da dureza do trabalho, confortaram seu coração (PÉTREMENT, 1997, p. 358, tradução nossa).

Havia finalmente encontrado um ambiente hospitaleiro entre os trabalhadores. Em uma carta endereçada a Albertine Thévenon, Simone confessou que mesmo sendo um trabalho duro e difícil, se pudesse voltar àquela função, que era temporária, voltaria imediatamente, pois à medida que avançavam os dias de trabalho, mais desapontava-se com a falta de solidariedade entre os operários. Com apenas algumas exceções, como a mencionada acima, não havia encontrado a verdadeira fraternidade humana que esperava encontrar ali.

Em outra carta, relata ao amigo Nicolas Lazarévitch que durante os dois meses de trabalho que já tinham se passado quando lhe escrevia, não ouviu falar nenhuma vez de reivindicações, sindicato ou partido. Os operários se queixavam das condições de trabalho, mas

nada mais do que isso. A ideia de resistência parecia-lhe nula e, por isso, chegou a pesaraosa conclusão de que as relações entre os trabalhadores refletiam de tal forma a dureza dominante na fábrica que pouca solidariedade se encontrava entre eles. Para que esta existisse, era necessário que superassem muitas coisas da condição que lhes era imposta. Em carta a uma de suas alunas, Simone afirma que “a bondade, sobretudo em uma fábrica, quando existe, é algo real; pois o mínimo ato de benevolência [...] exige que se sobreponha ao cansaço e à obsessão pelo salário” (WEIL *apud* PÉTREMENT, 1997, p. 364, tradução nossa). Diante de tudo o que presenciava naquele encontro com o outro, sentia que havia escapado de um mundo de abstrações e que “agora estava entre pessoas reais, boas ou más, mas de uma bondade ou maldade verdadeiras” (PÉTREMENT, 1997, p. 364).

Ao escrever tudo o que pôde aprender da vida de seus companheiros e, descrevendo seu comportamento, Simone Weil demonstrava um interesse genuíno sobre suas vidas. A partir da leitura de seu diário de fábrica, Pétrement (1997) destaca que embora isso fizesse parte de sua pesquisa sobre a condição operária, é possível dizer que ela observava o seu entorno com uma lúcida simpatia.

Apesar de não falar muito sobre isso publicamente, Simone Weil tinha necessidades de afeto e atenção como qualquer ser humano. Por conhecê-la bem, Pétrement (1997) chama a atenção para algo que encontrou na leitura do diário e que, segundo ela, a amiga normalmente sabia esconder: sua extrema sensibilidade, sua necessidade de um ambiente acolhedor, amistoso e fraterno. “Um simples sorriso significava muito para ela. Por exemplo: um chefe da oficina olha para ela, certamente com um olhar de pena, enquanto ela transfere com as mãos parafusos grossos para uma caixa vazia. Escreve: Jamais esquecerei este homem” (PÉTREMENT, 1997, p. 379, tradução nossa).

A dureza da escravidão industrial revelou-se a ela primordialmente a partir de dois fatores: a velocidade exigida e as ordens, que da forma como eram proferidas, poderiam ser humilhantes. O temor diante de cobranças excessivas de produtividade e a dependência de ordens que privavam o operário de qualquer autonomia, constituíam uma humilhação – causa maior do sofrimento de Simone na fábrica, ressalta Pétrement (1997). Sua lentidão nos movimentos, a falta de hábito em agir mecanicamente e as constantes dores de cabeça intensificavam tal sentimento. “Simone sentia na própria carne a triste descoberta de que a sociedade moderna se edifica sobre trabalhos para os quais o ser humano deve obrigar-se a não pensar.” (BINGEMER, 2007, p.37). Em seu diário, expressa que naquela condição “o sentimento de dignidade fabricado pela sociedade é destruído. Há que se forjar outro. (WEIL *apud* PÉTREMENT, 1997, p. 376, tradução nossa).

Na segunda fábrica em que a filósofa trabalhou a condição de trabalho era ainda mais dura do que na primeira. Foi submetida a um teste de produtividade nos primeiros dias, onde deveria alcançar a meta de oitocentas peças por hora, o que lhe parecia impossível. Enraiveceu-se com a forma como os operários eram tratados e pelo regime absurdo de cobrança por velocidade na produção. Naquele estado de espírito, ao entrar no vestiário feminino estranhou a cena que via: operárias conversando e fofocando tranquilamente sem transparecer nem um pouco da raiva que ela sentia. “Foi andando até o Sena e se sentou em uma pedra, desolada, esgotada. Perguntava-se, se estivesse condenada para sempre a essa vida, um belo dia ao cruzar o Sena, não se lançaria na água” (PÉTREMENT, 1997, p. 367, tradução nossa).

Em outra ocasião, voltou para casa de trem com algumas operárias que lhe disseram que depois de algum tempo, por volta de um ano vivendo naquela condição, já não se sofre mais. A cada novo dia de trabalho ia se dando conta da verdade implicada naquele triste comentário. Em um deles, ao subir no ônibus teve um sentimento estranho: “Como eu, escrava, posso subir neste ônibus? Como posso utilizá-lo pagando o mesmo e com o mesmo direito que qualquer outro? Que favor extraordinário me fazem! [...] A escravidão me fez perder absolutamente o sentimento de ser alguém que tem direitos” (WEIL apud PÉTREMENT, 1997, p. 372, tradução nossa).

Simone aprendeu certas coisas sobre si mesma e sobre a condição humana ao sentir-se uma escrava privada de direitos. Tinha provado que uma opressão evidentemente invencível não leva imediatamente à rebelião, senão à submissão, o que a ajudou a entender o que os oprimidos vivem para que aceitem sua condição sem se rebelar.

Pétrement (1997) observa que através daquela experiência a filósofa percebeu que o prestígio social (as razões externas que alguém tem para estimar-se) tinha mais importância, inclusive para ela, do que pensava; que esse prestígio tem importância fundamental para todos os seres humanos; e que quando deixa de existir, é terrivelmente difícil não perder o sentimento da própria dignidade. Chegou à conclusão de que o ser humano necessita de sinais externos de seu próprio valor. Jurou a si mesma que reconquistaria seu sentimento de dignidade, como relata no seguinte trecho:

Todas as razões exteriores [...] sobre as quais se apoiavam o sentimento de minha dignidade, o respeito por mim mesma, foram em duas ou três semanas radicalmente destruídas sob o golpe de um constrangimento brutal e cotidiano. E não creia que, como resultado, despertem movimentos de insurreição dentro de mim. Não. Ao contrário, aparece o que eu menos esperava de mim mesma: a docilidade. Uma docilidade de besta de carga resignada. Parecia-me ter nascido para esperar, para receber, para executar ordens, que nunca tivesse feito

a não ser isso, e que não farei outra coisa a não ser isso [...] Quando a doença me obrigou a parar, tomei plenamente consciência do rebaixamento em que tinha caído, e jurei a mim mesma sofrer essa existência até o dia em que pudesse, apesar de tudo, recuperar-me. Cumpri minha palavra. Lentamente, no meio do sofrimento, através da escravidão, reconquistei o sentimento da minha dignidade, de ser humano, um sentimento que não se apoiava em nada exterior (WEIL, 1951, p. 20-21 apud BINGEMER, 2014, p. 60).

Porém, como escreveu posteriormente em uma carta a um engenheiro diretor de fábrica, “esse sentimento é algo que deve ser reconquistado constantemente, pois quando se é operário, se é apagado também constantemente pelas condições de existência” (WEIL apud PÉTREMENT, 1997, p. 378, tradução nossa). Apesar das marcas profundas que tais condições lhe imprimiram, Weil declara ter ficado feliz em vivê-la e a partir dela reafirmar seu compromisso com os oprimidos. A obediência a um movimento interior que ainda não nomeava em termos espirituais e que era inseparável do amor que sempre nutriu pelos seres humanos, levou-a à fábrica, explica Bingemer (2007). Experimentou esse *movimento existencial vital*, como denominou a estudiosa, até o mais profundo de si mesma.

Por um lado, os lampejos de fraternidade que pôde contemplar no rosto dos companheiros, mesmo breves e fugidios; do outro, a brutalidade que a decepcionou, mostrando-lhe que, mesmo no meio operário, a fraternidade é bem precária. Qualquer idealização sobre a classe operária fora expulsa da mente e do coração de Simone. A partir daquele momento, ela soube o que a violência podia fazer com o ser humano e como sua vida seria dedicada a lutar para que o homem pudesse encontrar oportunidades de viver de maneira mais digna e fraterna (BINGEMER, 2007, p. 45).

Além de viver a experiência como operária, Simone Weil queria conhecer o trabalho no campo. Em agosto de 1935, após deixar a última fábrica para a qual havia trabalhado, teve um tempo de descanso com os pais em Portugal. Logo após, voltou ao trabalho como professora, agora nomeada para trabalhar em Bourges. Ali, fez amizade com uma de suas colegas de trabalho e seu esposo. Coulomb, como se chamava, tinha uma aluna cujos pais eram agricultores, proprietários de uma pequena fazenda onde faziam de tudo um pouco: plantavam e colhiam, criavam animais de corte, entre outras atividades. Simone pediu que ela os colocasse em contato, assim poderia propor-lhes que passasse um tempo entre eles, experimentando sua rotina de trabalho. A experiência não foi tão bem sucedida, pois faltava-lhe habilidade não somente manual, mas também social ao relacionar-se com eles. Perguntava-lhes sobre seus desejos, sonhos, se eram felizes ou não, o que em certa medida incomodava-os.

Ao longo do mês de março, em 1936, a filósofa vai ao encontro daquela família mais de uma vez e pergunta-lhes se poderia viver ali pagando uma pensão, se necessário. Não a desejavam nenhum mal, mas também não a queriam ali. Então a proprietária pediu que fosse embora. Incomodava-os a presença de uma pessoa que não parava de falar, fazia-lhes muitas perguntas, não trocava de roupas e não lavava as mãos antes de ordenhar as vacas. Assim foi como relataram sua experiência posteriormente a Jacques Cabaud, outro biógrafo de Weil. Sobre não lavar as mãos, supõe Pétrement (1997) que Simone o fazia por pensar que era como faziam os camponeses, e não queria humilhá-los fazendo algo diferente deles.

Um tempo depois de ter relatado suas experiências, provavelmente envergonhada ao saber de quem se tratava, a proprietária da fazenda escreveu a Jacques Cabaud se explicando: “[...] reclamávamos dela quando na verdade não a compreendíamos. O que podemos fazer? Todos os intelectuais que conhecíamos colocavam barreiras entre eles e os camponeses. Simone derrubava essas barreiras e ficava em nosso nível” (PÉTREMENT, 1997, p. 395, tradução nossa).

Pétrement (1997) argumenta que os sentimentos daquela família eram perfeitamente explicáveis, pois pensavam que Simone carecia de um pouco de senso comum. Juntamente com Cabaud, a biógrafa considera que a família camponesa havia se chateado com a forma como ela havia se aproximado deles: “O que quero – dizia a eles – é viver a vida dos pobres, compartilhar seus trabalhos, viver suas fadigas, comer em sua mesa” (PÉTREMENT, 1997, p. 395, tradução nossa), o que provavelmente lhes ofendeu ao invés de gerar simpatia. Como bem constata Bingemer (2014, p. 66), “com seu ardor e idealismo, a jovem Simone idealizava a vida dos trabalhadores do campo e não tinha noção real de sua configuração cotidiana.”

Em outra situação, quando se dirige aos operários de Rosières, também parece lhe faltar jeito na forma de falar, sugere Pétrement (1997). Simone havia conhecido esta fábrica em Bourges por meio de uma aluna que era filha do proprietário. Manteve contato durante algum tempo com Bernard, engenheiro e diretor técnico, com quem conversava frequentemente pensando na possibilidade de em algum momento ser contratada novamente como operária. Após algumas conversas, a filósofa pediu a ele que a deixasse escrever na pequena revista que ele havia fundado, destinada aos operários. Seu intuito era apoiá-los, ajudando-os a recuperar o sentimento de dignidade. Pensava que a experiência que tivera como operária no ano anterior a permitiria escrever para aliviar um pouco o peso das humilhações que a vida impõe diariamente aos operários. No entanto, a maneira como se referia a eles, como pobres e infortunados, não lhes parecia motivo de satisfação.

Pétrement (1997) apresenta um questionamento interessante: será que eles se sentiriam de fato aliviados da humilhação ao ver que estavam sendo considerados por ela como gente infeliz e miserável? “Se o esquecimento acerca da desgraça dos outros pode feri-los, pode-se também feri-los falando desta com demasiada comiseração” (PÉTREMENT, 1997, p. 392, tradução nossa). Acrescentamos aqui o fato de que falar das dores, do sofrimento e das injustiças provocadas pela violência humana suscita diversas reações, pois em um contexto onde as relações entre os seres humanos são marcadas pelas distinções que elevam uns e rebaixam a outros, até mesmo uma atitude compassiva pode ser mal interpretada. Além disso, reconhecer o sofrimento, parte da condição humana, é também algo frequentemente evitado. Em alguma medida já tocamos neste ponto ao falar sobre a sociedade anestesiada da dor, mas trataremos do assunto com mais ênfase no próximo capítulo.

Sobre o trabalho no campo, ainda que não tivesse noção da realidade cotidiana dos camponeses e tivesse vivido essa dificuldade em conectar-se com eles a princípio, Simone continuava expondo-se a viver situações onde pudesse estar em contato com a terra e experimentar o trabalho manual e suas dores. Mais tarde, viveria por um período mais longo no campo juntamente com Gustave Thibon e sua família, em Marselha.

Dentre os muitos relatos de experiências vividas em relação ao trabalho, seja operário ou no campo, aqueles aqui citados nos possibilitam observar a importância do encontro com o outro para o reconhecimento da condição humana de fragilidade e suas nuances. A experiência na fábrica, expõe a hostilidade entre aqueles dos quais Simone Weil esperava encontrar hospitalidade. E a experiência inicial com o trabalho no campo expõe o abismo criado entre os seres humanos pelas distinções que lhes são colocadas. O encontro com o outro permitiu a Simone ter contato com a dura e dúbia realidade da vida, confrontando as idealizações que tinha em relação ao trabalho e aproximando-se de si mesma ao perceber como encarava e sentia as dores às quais se submetia.

A experiência em comunidade

Após as experiências como monge temporário, que marcaram profundamente sua percepção acerca de si mesmo, Henri Nouwen foi direcionado a um encontro mais profundo com o outro através de duas mudanças radicais em seu percurso biográfico: de Yale à América Latina e de Harvard à Arca Daybreak.

De outubro de 1981 a março de 1982, Nouwen esteve na América Latina, começando por um curso de espanhol na Bolívia, no Instituto de Idiomas da congregação Maryknoll em

Cochabamba. Logo depois, passou 3 meses no Peru vivendo com uma família pobre em Lima, período que está registrado no diário *Gracias: A Latin American Journal* (1993a). Um detalhe interessante é que a obra começa com uma introdução intitulada: *Em busca de uma vocação* e termina com uma conclusão cujo título escolhido foi: *Um chamado para ser grato*, marcando um movimento de busca que é respondido com um chamado externo. A pergunta que havia conduzido Henri Nouwen na escrita daquele diário foi se Deus estava lhe chamando para viver e trabalhar como missionário na América Latina. Ao que tudo indica para quem termina de ler o livro, ele havia encontrado sua vocação como missionário ali. Entretanto, não é isso que acontece. Ele retorna aos Estados Unidos e aceita um convite para lecionar em Harvard. Mais uma vez fica evidente que sua busca por uma vocação não se restringia a encontrar um lugar para servir, mas significava satisfazer o desejo mais íntimo do seu coração, o qual ainda não sabia nomear. Suas inquietações em relação à decisão de permanecer ou não como missionário em algum país latino-americano são refletidas por ele posteriormente com bastante detalhes:

Sinceramente tentei discernir se viver entre os pobres da América Latina seria a direção a seguir. Lenta e dolorosamente, descobri que minhas ambições espirituais divergiam da vontade de Deus para mim. Eu tinha que encarar a realidade de que não era capaz de realizar o trabalho de um missionário num país de língua espanhola, que precisava de um apoio emocional maior do que aquele que meus companheiros de missão podiam oferecer, que a difícil luta pela justiça muitas vezes me desanimava e me acabrunhava, e que a grande diversidade de tarefas e obrigações tirava o meu equilíbrio interior. Era difícil ouvir meus amigos dizerem que poderia fazer mais pelo Sul no Norte do que no Sul, e que minha capacidade de falar e escrever era mais proveitosa entre estudantes universitários que entre os pobres. Ficou bem claro para mim que idealismo, boas intenções e vontade de servir aos pobres não caracterizavam uma vocação. A pessoa precisa ser chamada e enviada. Os pobres da América Latina não haviam me chamado; a comunidade cristã não havia me enviado. Minha experiência na Bolívia e no Peru tinha sido muito proveitosa, mas os frutos não foram os que eu tinha esperado (NOUWEN, 1999d, p. 11).

No relato honesto registrado pelo sacerdote fica claro que ele ainda não tinha encontrado a vocação que procurava, aquilo que em sua perspectiva poderia trazer unidade a sua vida fragmentada. As lutas descritas nos períodos de retiro permaneciam: ainda se preocupava demasiadamente com o que as pessoas ao seu redor lhe diriam sobre quem era ou o que deveria fazer, mostrando mais uma vez que as tentações de responder a essas vozes eram maiores do que o esforço de atenção para ouvir a voz mais íntima que lhe falava de sua vocação. Até aquele momento da trajetória espiritual, os encontros consigo mesmo haviam conduzido Nouwen a reconhecer a condição humana de fragilidade, admitindo suas fraquezas e sua incapacidade de

sanar sua inquietude interior. Porém, perseverava a dificuldade de direcionar sua intenção ao vazio, para que fosse preenchido por Deus.

Entretanto, o espaço que gradualmente foi sendo aberto a partir de sua busca por uma vocação, o conduziu a realidades com as quais não tinha contato anteriormente e que foram essenciais em sua trajetória espiritual. Assim como Simone Weil, Nouwen também se preocupava em ter experiências concretas que pudessem levá-lo ao encontro com o outro, permitindo que se conectasse com a realidade e as dores das pessoas ao seu redor. Durante seu tempo de estudos, por exemplo, se inscreveu em um programa de colocação de empregos nas Minas de Limburgo e na Unilever em Rotterdam. Também trabalhou como capelão do exército. Queria saber e experimentar o que implicava a fé na dura realidade da vida cotidiana. Mais tarde, viveu um despertar político. A luta de Martin Luther King pelos direitos civis dos negros colocou os Estados Unidos em um período de constantes protestos. Nouwen participou da grande marcha de Luther King de Selma até Montgomery em 1965, o que o impactou profundamente.³⁹

Mencionamos as experiências acima como indicativos do desejo do sacerdote em estar em contato com o outro. No entanto, escolhemos dar mais atenção àquelas que nos parecem mais significativas em sua busca pela vocação, que aparece como um fio condutor dos encontros de sua trajetória espiritual. Tratam-se das mudanças já mencionadas para a América Latina e para a Arca em Toronto, que lhe proporcionaram uma maior relação com os pobres, marcando uma nova dimensão em sua espiritualidade. Em *Genesee*, Nouwen havia sido confrontado a basear sua espiritualidade na oração e no aspecto contemplativo da vida espiritual; agora, aprenderia a viver com os pobres, dimensão esta que começa a se revelar a ele como conectada àquela de maneira extraordinária.

Seu vínculo com a América Latina não se deu apenas através de sua curta estadia no Peru. Durante o período inicial de sua carreira como professor universitário, Henri viajou para alguns países latino-americanos e a pergunta sobre um possível chamado para trabalhar ali permaneceu em seu coração por muitos anos. No diário *Gracias!* (1993a), ele explica que desde sua partida da Holanda para ensinar teologia pastoral nos Estados Unidos, já refletia sobre a necessidade de uma conexão espiritual entre as partes do continente americano, já que possuía uma convicção acerca da unidade espiritual das Américas. Para o sacerdote, a voz de Deus não

³⁹ O relato de sua experiência na marcha, bem como algumas reflexões advindas dela, podem ser encontrados no livro *Estrada para a paz: escritos sobre paz e justiça* (2001c, p. 113-143), publicado após sua morte.

poderia ser ouvida e obedecida no continente americano, a menos que incluísse as vozes de homens, mulheres e crianças da América Latina. Com isso em mente, buscando dar concretude a esse *conhecimento* que relata ter adquirido em sua vida espiritual, fez viagens curtas ao México, Chile e Paraguai, e passou um curto tempo na Bolívia em 1972 para fazer um curso de Espanhol. Dez anos após aquele primeiro contato, viveu a experiência já mencionada: morou três meses na Bolívia, onde continuou seus estudos da língua espanhola e, em seguida, três meses no Peru, vivendo com uma família pobre e trabalhando em uma paróquia.

As inquietações presentes em sua vida naquele período estavam vinculadas também ao contexto político do momento. A administração opressiva de Ronald Reagan apoiava as ditaduras militares na América Latina. Era o começo dos anos oitenta e o mundo estava à beira de uma terceira guerra mundial. Em meio a este contexto obscuro ocorreu um despertar dos povos oprimidos na América Latina, que Nouwen pôde testemunhar ainda que por pouco tempo. A Teologia da Libertação seguiu este despertar e contribuiu como uma voz clara para milhões de pessoas sem voz.

Posteriormente, quando já havia se mudado para a comunidade da Arca em Toronto, Nouwen escreveu o prefácio para a publicação de *Gracias!* (1993a) e nele afirmou que sem aquela experiência no Peru, sem dúvida não teria seguido os caminhos que seguiu. Apesar de não ter encontrado ali a direção que desejava em relação a sua vocação, aquele tempo o havia proporcionado um profundo encontro com o outro. Foi em Lima que o sacerdote teve contato com a Teologia da Libertação e com a compreensão acerca da opção de Deus pelos pobres, que o fez crescer na convicção de que ele também deveria fazer essa opção. Após retornar aos Estados Unidos, desejava que seu futuro ainda estivesse conectado ao futuro da América Latina, e afirmou que a principal razão para ter aceitado o convite de Harvard foi a oportunidade de fazer parte da *missão reversa*, a missão do Sul para o Norte. Durante os três anos que trabalhou nesta universidade, voltou ao Peru para uma visita mais longa e investiu um tempo considerável na Nicarágua e na Guatemala. Um trecho de seu diário expressa com clareza o impacto daquela experiência entre os pobres em sua trajetória espiritual:

Gradualmente eu percebi que a palavra '*gracias*' vinha dos lábios do povo que continha a resposta. Depois de muitos séculos de trabalho missionário durante os quais, nós, o povo do norte, tentamos oferecer ao povo do Sul o que achávamos que eles precisavam, precisamos agora reconhecer que nossa vocação mais importante é receber os dons que eles têm para nós e agradecer-lhes. Há um tesouro escondido na alma da América Latina, um tesouro espiritual a ser reconhecido como um presente a nós, que vivemos na ilusão do poder e do autocontrole. É o tesouro da gratidão, que pode nos ajudar a romper os muros de nossa própria justiça, individual e coletiva, e impedir que destruamos a nós

mesmos e a nosso planeta na vã tentativa de nos apegarmos ao que consideramos nosso. Se tenho alguma vocação na América Latina, é a vocação de receber do povo os dons que eles têm a nos oferecer e trazê-los de volta ao norte para nossa própria conversão e cura. A comunidade Maryknoll no Peru fala sobre *missão reversa*, sugerindo que o movimento que Deus quer que aprendamos a fazer é o movimento do Sul para o Norte. Na América Latina, onde inúmeros mártires tornaram visível o Cristo sofredor, uma voz que precisamos ouvir mais do nunca clama. Essa voz nos chama mais uma vez a saber, com o coração e a mente, que tudo o que existe nos é dado como um dom de amor, um presente que nos chama a fazer da nossa vida um ato incessante de gratidão (NOUWEN, 1993a, p. 187, 188, tradução nossa).

A abertura de Nouwen não somente às necessidades da América Latina, mas àquilo que seu povo poderia oferecer aos Estados Unidos, indica seu desejo em ver o movimento da hostilidade à hospitalidade não somente na esfera individual, mas também no contexto social. Ao invés de testemunhar a hostilidade já presente entre os povos do Sul e do Norte no continente americano, sonhava com uma unidade espiritual entre eles.

As experiências vividas durante o tempo no Peru aprofundaram ainda mais sua percepção acerca de tal movimento. Durante sua estadia ali teve a chance de conhecer Gustavo Gutiérrez e participar de um curso de reflexão teológica de duas semanas organizado por ele. O terceiro bloco do curso tinha como tema a espiritualidade, parte que mais lhe interessou. Uma das palestras que ouviu tratava-se do desenvolvimento de uma espiritualidade daquele que é marginalizado e considerado estranho na sociedade em que vive. O palestrante mencionou alguns personagens bíblicos como Abel, Noé, Rute, Jó, os órfãos e as viúvas, para ilustrar o amor e a atenção de Deus por aqueles que vivem na periferia da sociedade e pelos que são considerados fracós. Sobre aquele momento, Nouwen relata:

Aquela apresentação me abriu para uma visão de ministério que eu continuo perdendo, embora eu seja constantemente chamado de volta a ela. É a visão de que ministério significa antes de tudo uma busca por Deus onde as pessoas estão perdidas, confusas, quebrantadas e pobres. Muitas vezes eu fui ao encontro de tais pessoas para trazê-las de volta a Deus, aos sacramentos e à Igreja. Porém, isto é agir e viver assumindo que Deus está onde eu estou e que, por isso, minha tarefa é trazer os outros ao lugar onde eu estou. Entretanto, quando Deus está com os pobres e marginalizados, tenho que ousar ir até eles, viver com eles e encontrá-Lo lá. Agora eu percebo que posso estar com as pessoas sem ter que fazê-las pensar como eu penso e falar como eu falo (NOUWEN, 1993a, p. 135, tradução nossa).

Neste trecho, o sacerdote revela que a visão de ministério que se apresentava a ele ali não era totalmente nova, mas o fazia recordar o quanto a deixava escapar em sua própria vida. Naquela ocasião ficava evidente que agir com base na hospitalidade, tema que já havia sido

fruto de sua reflexão anteriormente, era um desafio que deveria encarar sempre. Compreendeu a partir daquela experiência que sempre seria chamado a ter o olhar atento, do qual fala Simone Weil: aquele através do qual a alma se esvazia de todo conteúdo próprio para receber em si o outro assim como ele é, sem querer impor-lhe algo de sua própria realidade.

A espiritualidade de Nouwen naquele período começou a assumir características socialmente mais críticas, algo que não havia se manifestado até então. Através daquela experiência imersiva, o sacerdote se viu diante de fatos inegáveis. Aquilo que havia escutado e estudado na universidade, estava agora ante aos seus olhos de forma muito real: a pobreza amarga, a opressão e a espantosa exploração econômica. Beumer (1997) salienta que Nouwen desenvolveu, portanto, uma espiritualidade de compromisso social inspirada pela Teologia da Libertação, apesar de não ter hesitado em questioná-la quando percebeu um risco em alguma medida. “Temia que ela tivesse se transformado em uma ‘coisa do mundo’, copiada de uma outra teoria de crítica social. Nouwen se perguntava se a Teologia da Libertação não precisava ser aprofundada por uma espiritualidade de exílio ou cativo” (BEUMER, 1997, p. 54, tradução nossa), questão que foi bastante discutida pelos próprios teólogos da Libertação em um segundo momento.

Quando estive em Lima, morou com a família Oscco-Moreno, que era composta por cinco pessoas: um casal com três filhos. Nouwen descreve-os em seu diário e comenta que eles eram pobres, mas não miseráveis. Viviam em uma casa de três cômodos, mas possuíam uma geladeira e uma televisão, o que, de acordo com Pablo, o pai, eram bens valiosos e os mais visados em roubos. O fato de possuí-los mostrava que eles tinham um pouco mais de dinheiro do que seus vizinhos. Pablo era açougueiro e Sophia, a mãe, trabalhava cuidando da casa e dos filhos Jhonny, Maria e Pablito. Sobre o impacto daquela experiência em sua trajetória espiritual, o sacerdote registrou em diário:

Eu não sabia o que esperar quando cheguei em Pamplona Alta. Eu me perguntava como a pobreza, a falta de boas condições de alimentação e moradia me afetariam. Tinha medo de ficar depressivo pela miséria que veria. Mas Deus me apresentou primeiramente algo diferente: crianças afetuosas, abertas e brincalhonas que me falavam sobre o amor e a vida de maneiras que nenhum livro jamais foi capaz de me falar. Eu percebo agora que somente quando eu puder entrar com as crianças em sua alegria, serei capaz de entrar com eles também em sua pobreza e dor. Deus obviamente quer que eu ande pelo mundo do sofrimento com um pequenino em cada mão (NOUWEN, 1993a, p. 123, tradução nossa).

Estar em contato com as crianças foi a experiência mais importante durante o tempo que viveu com aquela família, afirmou Nouwen (1993a). Encontrar no meio do povo crianças que

viviam de forma alegre e grata, apesar de suas mazelas, ampliou sua perspectiva acerca do sofrimento. Além disso, Pablito, Jhonny e Maria sempre o desafiavam a viver no presente. Sua estadia entre eles foi um vislumbre da presença de Deus. Incontestavelmente, a alegria e a gratidão daqueles que o receberam com tanto carinho, não camuflavam a dureza de suas vidas diante da condição de pobreza e violência em que viviam. Durante aquele período, já nos primeiros dias, Nouwen se deu conta da distância que havia entre eles. Ao questionar-se se era capaz de viver em meio aos pobres, registrou em seu diário:

Embora eu more com eles e compartilhe suas vidas em alguma medida, estou longe de ser pobre. Ao meio dia eu ando até a reitoria na *Ciudad de Dios* e como uma boa refeição preparada por um bom cozinheiro e um dia na semana eu vou ao centro Maryknoll em Miraflores para tomar um banho, dormir e ter um dia de relaxamento. Então, minha estadia entre os pobres dificilmente me faz ser um pobre. Deveria ser diferente? Alguns dizem que sim, outros que não. Alguns sentem que para ser um sacerdote para os pobres, você não deve ser diferente deles, outros dizem que isso não é algo realista ou mesmo autêntico. Estou aqui há apenas uma semana e, por isso, não sou capaz de ter uma opinião, mas uma coisa eu sei: neste momento específico eu seria física, mental e espiritualmente incapaz de sobreviver sem a oportunidade de fugir dessa realidade de vez em quando. Todas as funções da vida, que antes dificilmente exigiam minha atenção, são operações complicadas e demoradas por aqui: lavar, cozinhar, escrever, limpar, e assim por diante. Os ventos cobrem tudo com grossas camadas de poeira; a água deve ser transportada em baldes de baixo para cima e fervida para ser potável; com crianças entrando e saindo o tempo todo, raramente há um momento de privacidade; e a quantidade enorme de barulhos torna o silêncio um sonho distante. Adoro morar aqui, mas também fico feliz por poder escapar dessa realidade duas horas por dia e um dia por semana. Morar aqui não só me faz consciente de que nunca fui pobre, mas também de que todo o meu jeito de ser, pensar, sentir e agir é moldado por uma cultura radicalmente diferente daquela em que vivo agora. Estou cercado por inúmeros sistemas de segurança que não permitiriam que eu me tornasse verdadeiramente pobre. Se eu ficasse gravemente doente, seria enviado de volta aos Estados Unidos e receberia o melhor tratamento possível. Se a minha vida ou a minha saúde estivessem realmente ameaçadas, eu teria muitas pessoas ao meu redor dispostas a me proteger. Neste momento, sinto que é necessário um certo realismo. Não sou e nunca serei pobre como meus vizinhos aqui são. E aqueles que me enviaram para cá nunca permitirão que eu o seja. Devo aceitar a minha própria história e viver minha vocação sem negá-la. Por outro lado, percebo que o caminho de Cristo é um caminho de auto esvaziamento. O que isso significa precisamente em minha vida concreta, provavelmente permanecerá uma questão para toda vida (NOUWEN, 1993a, p. 115, 116, tradução nossa).

A primeira semana em contato com os pobres já havia escancarado uma realidade difícil de ser vivida. Ainda que buscasse se aproximar dela, Nouwen tinha a consciência de que nunca seria um pobre, pois tinha a quem recorrer sempre que precisasse. Para ele, era uma opção estar ali, e não uma condição que lhe fora imposta, como a daqueles com quem convivia naquele momento. Ele reconhece, nas palavras do trecho citado, suas limitações e sua condição social e

econômica privilegiada. Diante disso, como viveria o caminho de Cristo, de auto esvaziamento, considerando sua própria história? Era um questionamento que faria por toda a vida.

O encontro com o outro em sua pobreza o havia despertado para a necessidade de uma espiritualidade engajada socialmente. No entanto, após o retorno aos Estados Unidos, à medida que viajava e buscava manter a conexão com a América Latina durante seu tempo como professor em Harvard, foi ficando cada vez mais claro para Nouwen que seu desejo de viver e trabalhar entre os pobres na América Latina não se conectava com um chamado concreto. Ele sabia que a universidade não era mais o lugar para viver sua vocação, mas também percebia que nem as pessoas na América Latina nem Deus estavam o chamando para que vivesse ali permanentemente. Suas experiências de encontro com o outro naquele lugar, por mais importantes e profundas que tenham sido, não o conduziram ao imperativo interior que, segundo ele, forma o centro de um verdadeiro chamado.

Inserido novamente na academia, Henri ouviu falar do trabalho realizado na Arca e conheceu seu fundador, Jean Vanier, que em certa ocasião lhe disse que acreditava que os pobres da Arca poderiam oferecer a ele o lar que tanto desejava. Com aquilo em mente, o sacerdote começou a refletir sobre uma possível vocação entre pessoas com deficiências mentais. A vida que viveria na Arca em *Daybreak* era bem diferente daquela que havia imaginado viver na América Latina, como descreve posteriormente:

É menos intensa, dramática, com menos conflitos e talvez menos demandas também. Mas eu sei que é para onde Deus me chamou. É uma vida em comunidade com aqueles que são pobres mentalmente, com aqueles que são marginais em nossa sociedade; é uma vida em comunidade, uma vida de oração. Acima de tudo, é uma vida onde os dons dos pobres podem ser revelados e dados à igreja. A alegria, gratidão, perdão, mansidão e bondade que Sophia, Pablo, Johnny, Maria e Pablito me deram em Pamplona Alta, eu recebo agora de Adam, Tracy, Bill e John, que vivem comigo em *Daybreak*. Agora posso entender que meu desejo de deixar a universidade e viver em comunidade junto aos pobres era um desejo dado por Deus, mas cuja realização concreta exigia alguma purificação real. Não foi em Lima, Peru, lar de Gustavo Gutiérrez e berço da Teologia da Libertação, que fui chamado para viver a *opção preferencial pelos pobres*, mas em Toronto, em uma pequena comunidade com pessoas que compartilham poucas palavras. A princípio, tudo aquilo parecia muito contrário à minha formação educacional e aos meus interesses pessoais. Porém, por mais diferente que parecesse da minha carreira anterior, descobri gradualmente que o chamado de Deus era, na verdade, uma resposta divina ao desejo mais profundo do meu coração: o desejo de encontrar um lar entre os pobres de Deus (NOUWEN, 1993a, posição 45-58, tradução nossa).

No relato acima, Nouwen faz questão de mencionar o nome daqueles que em sua fraqueza o ensinaram as grandezas da vida espiritual. O encontro com o outro em sua trajetória

ensinou-lhe na prática que aqueles a quem direcionava sua atenção, buscando tratar como hóspedes, tornaram-se seus anfitriões, provando a ele que quando a hostilidade é convertida em hospitalidade, aqueles que parecem estranhos “podem transformar-se em convidados, revelando a seus anfitriões a promessa que trazem consigo. Então, na verdade, a distinção entre anfitrião e convidado mostra-se artificial e evapora no reconhecimento da unidade recém-descoberta” (NOUWEN, 2006b, p. 65). A chegada em *Daybreak* foi mais um passo na descoberta dessa unidade que mostra quão artificial é a distinção entre anfitrião e hóspede.

Nouwen foi recepcionado com um quarto no porão da *New House*, uma das oito casas da comunidade. No início, até mesmo a rotina normal da casa era novidade para ele. Não estava acostumado a viver em comunidade. Trabalhos manuais e domésticos não faziam parte de sua rotina, nem na Holanda, nem nos Estados Unidos. Era uma pessoa pouco prática, desajeitada e conhecida por seus alunos como o *professor desligado*. Além disso, toda sua formação acadêmica e sua experiência como sacerdote não tinham o mesmo valor ali, como observou no seguinte relato:

A primeira coisa que me chocou quando vim morar numa casa com deficientes mentais foi que a sua afeição ou antipatia por mim não tinha, absolutamente, nada a ver com quaisquer de muitas coisas úteis que eu havia feito até então. Como nenhum deles podia ler meus livros, estes não podiam impressioná-los, e como a maioria deles nunca havia ido à escola, os meus vinte anos em Notre Dame, Yale e Harvard não me proporcionaram uma apresentação especial. A minha considerável experiência ecumênica provou ter menos validade ainda. Quando ofereci carne para um dos assistentes durante o jantar, um dos homens deficientes me disse: “Não lhe dê carne, ele não come carne, pois é presbiteriano” (NOUWEN, 2018, p. 17).

Logo em seus primeiros dias em *Daybreak*, lhe pediram que ajudasse Adam, um dos membros da comunidade que sofria com epilepsia desde o nascimento e que, devido a alguns erros médicos ao longo de sua infância e adolescência, teve seu quadro agravado. Adam tinha seus vinte e poucos anos. Não andava nem falava, apenas podia movimentar os braços com muita dificuldade. Ajudar Adam com sua rotina diária significava acordá-lo às sete da manhã e deixá-lo pronto para começar as atividades oferecidas aos membros da Arca. Portanto, era sua responsabilidade dar banho, vesti-lo, escovar seus dentes, fazer sua barba, preparar seu café da manhã, e o que mais ele precisasse antes de levá-lo em sua cadeira de rodas até o local onde teria suas atividades diárias. Eram no mínimo duas horas de cuidados necessários pela manhã e Nouwen sentia-se completamente incapaz e atemorizado com aquela tarefa. Tinha medo de machucá-lo ou magoá-lo sem que pudesse saber, já que ele não se comunicava verbalmente. No começo, se perguntava frequentemente porque haviam deixado com ele a responsabilidade

de cuidar do membro mais vulnerável da comunidade. Mas com o tempo, sentiu que era um privilégio, pois nem sua idade ou o fato de ser desajeitado e inexperiente lhes parecia uma justificativa para que não confiassem o membro mais fraco e incapacitado da casa aos seus cuidados. Aos poucos foi adquirindo mais confiança de que poderia cuidar bem de Adam e começou a abrir-se para um verdadeiro e profundo encontro com ele. Sobre o relacionamento de amizade que brotava entre os dois, Henri registrou:

Comecei a falar com ele. Não sei se ele me ouvia e compreendia, mas queria que ele soubesse o que eu sentia e o que pensava sobre ele, sobre mim, sobre nós. Já não me importava tanto que ele não pudesse responder-me com palavras. Estávamos juntos, crescíamos em amizade, e eu estava contente por estar ali. Em pouco tempo Adam tornou-se meu ouvinte de confiança. Eu falava-lhe do tempo, do dia que tínhamos pela frente, do meu trabalho, das roupas dele que eu mais gostava, dos flocos que lhe ia dar ao pequeno-almoço e das pessoas que estariam com ele durante o dia. Por fim, cheguei a confiar-lhe os meus segredos, contando-lhe o meu estado de espírito, as minhas frustrações, os meus problemas de relacionamento, e a minha vida de oração. O mais surpreendente foi perceber de forma gradual que Adam estava realmente ali para mim, ouvindo-me com todo o seu ser e oferecendo-me um espaço seguro para estar. Eu não esperava por aquilo, e embora não consiga expressá-lo bem, aconteceu de verdade (NOUWEN, 2010, p. 41).

Com o passar do tempo, aquelas duas horas com Adam pela manhã haviam se tornado as horas mais tranquilas do dia para Henri Nouwen. Eram momentos de reflexão e intimidade, que se transformavam em um longo tempo de oração, afirmou o sacerdote no livro que escreveu em homenagem a Adam, após sua morte aos 33 anos de idade. Adam lhe dizia sem palavras: Fique apenas comigo e acredite no dever de estar aqui e em nenhum outro lugar. Às vezes, quando estava trabalhando no escritório e ficava ansioso, irritado ou frustrado com alguma coisa, a imagem de Adam vinha-lhe à mente e parecia lhe convidar a permanecer calmo no meio da tempestade. Pensava nele como uma presença silenciosa e pacífica. Em determinado momento, chegou à conclusão pessoal de que: “Os papéis estavam trocados. Adam estava a tornar-se meu professor, levando-me pela mão, apoiando-me na confusão que sentia ao atravessar o deserto da minha vida” (NOUWEN, 2010, p. 42).

O encontro com Adam havia sido tão transformador que começou a quebrar as defesas de Nouwen em relação a sua necessidade de atender as expectativas dos outros, além de ajudá-lo a encarar as hostilidades que encontrava também em relação ao chamado que havia respondido. O teólogo relata uma ocasião em que um amigo, que havia lecionado teologia pastoral durante muitos anos, foi visitá-lo em *Daybreak*. Quando chegou, entrou na casa em que Henri morava e, ao ver que Adam estava ali, perguntou: É aqui que você gasta o seu tempo?

Deixou a universidade, onde você servia de inspiração para muitos, para gastar sua energia cuidando de Adam? Você nem sequer é preparado para isso!

Nouwen ficou entristecido e assombrado com a atitude do amigo, mas não respondeu nem discutiu, pois aparentemente não mudaria seu modo de pensar. Além disso, tinha certeza de como as duas horas diárias com Adam lhe eram curativas. Revelou que, ao tornar-se presente para ele, “ouvira uma voz interna de amor, para além de todas as atividades de rotina. Aquelas duas horas eram dádiva pura, um tempo de contemplação, durante o qual nós, em conjunto, tocávamos algo de Deus. Com Adam eu conhecia uma presença sagrada e via a face de Deus” (NOUWEN, 2010, p. 46).

Os encontros de Henri Nouwen com os pobres no Peru e com os membros da Arca, especialmente Adam, levaram-no a experimentar outro aspecto da hospitalidade, onde o anfitrião, aquele que busca ir ao encontro do outro, se torna o hóspede e, assim, é tocado profundamente por aquele a quem antes dirigia seu olhar atento. Sobre isso, o autor reiterou que “entrar em contato com o estranho não é apenas entrar em contato com a longa cadeia de pessoas obviamente carentes – de comida, de roupas e de tantos outros cuidados –, mas é também um contato com as promessas que trazem consigo, como presentes a seu anfitrião” (NOUWEN, 2006b, p. 117).

Através do anseio em conhecer a realidade do outro, indo ao seu encontro, tanto Simone Weil como Henri Nouwen foram tocados profundamente. O movimento existencial ao qual decidiram obedecer, os levou a presenciar o sofrimento do outro e, através disso, reconhecer a condição humana de fragilidade em ambos – no outro e em si mesmo – colocando-os em um mesmo patamar, ainda que reconhecidas as distinções impostas pela forma como o ser humano se organizou historicamente em sociedade.

No encontro com o outro, aquilo que é reconhecido da condição humana nas experiências de encontro consigo mesmo se aprofunda. A partir da análise destes encontros nas trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen, é possível observar um retrato do que para eles é o ser humano: uma mistura de fraqueza e força. Através das experiências vividas por eles, duas faces da condição humana lhes foram reveladas: a fragilidade, expressa na mortalidade e na solidão primordial humana; e a disposição natural humana para o mal, expressa nos desejos vis e na hostilidade.

Além do reconhecimento dessa condição sob a qual todos os seres humanos vivem, ao encontrar-se com o outro, Simone Weil e Henri Nouwen também ampliaram sua percepção acerca da complexidade das relações humanas quando consideramos os fatores externos pelas quais elas são regidas, como a violência e a opressão, que embasam um modo de existência

pautado no medo e na distinção entre os seres humanos. Com as experiências e reflexões apresentadas, no que diz respeito ao aspecto existencial da trajetória espiritual, de busca humana, podemos inferir que os autores estudados oferecem uma perspectiva de espiritualidade pautada na atenção e na hospitalidade.

4.3. Da ilusão à prece: o encontro com Deus

Com base no pensamento de Nouwen podemos inferir que o encontro com Deus se caracteriza pelo movimento da ilusão à prece. Entre as muitas ilusões que podemos carregar em nossa existência está a ilusão da imortalidade. Para o autor, ela é o grande obstáculo que enfrentamos no que diz respeito ao encontro com Deus, pois ao vivermos na perspectiva de que a vida nos pertence não conseguimos reconhecer nossa condição humana, passo essencial na vida espiritual. Além disso, ainda que tenhamos aprendido que valemos mais do que o mundo julga, damos valor eterno às coisas que possuímos, às pessoas que conhecemos, aos planos que temos e aos sucessos que conquistamos. Com essa perspectiva acreditamos ter tudo sob nosso controle. No entanto, basta uma pequena interrupção, como uma doença ou um momento de luto, para revelar nossa ilusão.

Em *Crescer* (2006b), Nouwen refere-se à prece como a relação íntima do ser humano com Deus e não apenas a oração como prática religiosa, apesar de esta também fazer parte da relação em questão. À vista disso, ele levanta algumas questões difíceis: Podemos entrar em contato com Deus? A intimidade com ele é possível? Podemos desenvolver uma relação de amor com aquele que transcende nossa compreensão?

O sacerdote argumenta que tanto a solidude como a hospitalidade apontam para alguém que transcende nossa realidade, a quem não conseguimos alcançar apenas por nosso esforço, mas que por desejar estabelecer conosco uma relação, vem a nós por sua própria iniciativa. Por isso, nenhum esforço, disciplina ou prática ascética pode trazê-lo. O autor acrescenta que,

Todos os místicos enfatizam em uma impressionante unanimidade que a prece é “graça”, ou seja, um dom gratuito de Deus, ao qual só podemos responder com gratidão. Mas apressam-se em acrescentar que esse dom precioso está ao nosso alcance. Em Jesus Cristo, Deus entrou em nossa vida da maneira mais íntima para que pudéssemos entrar em sua vida através do Espírito (NOUWEN, 2006b, p. 120).

Simone Weil (2019) também compreendia que o encontro com Deus só poderia ser recebido como um dom. Ao considerar que a infinitude do tempo e do espaço nos separam de

Deus, ela se questionava: Como poderíamos buscá-lo? Como iríamos até Ele? Não temos condições de fazê-lo. Se o tivesse encontrado, provavelmente estaria enganada, argumentava a filósofa, que afirmou nunca ter lido os místicos antes das experiências místicas que viveu. Considerou este fato como um ato do próprio Deus e afirmou: “Deus misericordiosamente me impediu de ler os místicos para que me fosse evidente que eu não tinha fabricado esse contato absolutamente inesperado.” (WEIL, 2019, p. 37). Através da experiência com Cristo, ela provou para si mesma que o encontro com Deus era possível, porém, somente se por ele fosse encontrada, uma vez que “não podemos dar um passo rumo aos céus. Deus atravessa o universo e vem até nós” (WEIL, 2019, p. 97).

Levando em conta a compreensão dos autores estudados e o que já foi explicado sobre o aspecto místico da trajetória espiritual no capítulo anterior, reiteramos que a atitude de passividade, a consciência da presença e da graça divina são elementos centrais no encontro com Deus, que é, portanto, um encontro místico. Pressupondo ser a prece uma relação íntima com Deus, como caracterizou Nouwen, podemos assumir o encontro com ele como o movimento da ilusão à prece, ou nos termos de Weil, como a experiência de um contato absolutamente inesperado que inicia uma relação do divino com o ser humano. Sendo assim, por se tratar de uma relação e pela própria natureza da presente pesquisa, que busca analisar a espiritualidade dentro de uma trajetória, podemos observar a existência de encontros com Deus, e não apenas um momento único de experiência mística e/ou conversão religiosa, apesar de ser possível observar na trajetória espiritual dos autores estudados um momento chave, onde esse encontro parece chegar a um clímax. Por isso, buscaremos apresentar na sequência encontros com Deus que se caracterizam como prelúdios de um grande encontro, onde a percepção da intensidade da presença de Deus é maior a ponto de sentirem-se unidos a ele.

Um encontro absolutamente inesperado

Simone Weil (2019) narra três encontros que marcaram um período de quatro anos de sua vida, de 1935 a 1939. Ela os reconhece, em interlocução com o sacerdote Perrin, como seus três contatos com o catolicismo que realmente valeram a pena.

O primeiro deles ocorreu em 1935, durante uma viagem feita com os pais para Portugal. Ao visitar um pequeno vilarejo entre Viana do Castelo e Porto, Simone assistia sozinha a uma procissão marítima, por ocasião da festa patronal de Nossa Senhora das Sete Dores. Seu estado de espírito naquele momento assentava-se nas experiências que acabara de vivenciar nos meses de trabalho como operária na Alstom. A viagem era uma forma de cuidado dos pais que desejavam que ela pudesse ter um tempo de descanso e recuperação após aquele período de

profunda dor física e mental, que a levou a registrá-lo da seguinte maneira: “Recebi ali [na fábrica], para sempre, a marca da escravidão, como a marca feita a ferro que os romanos colocavam sobre a testa dos seus escravos mais desprezados. Desde então, passei a me ver como uma escrava” (WEIL, 2019, p. 34). Naquela condição, a filósofa vivencia um primeiro encontro, que relata com detalhes:

Estando nesse estado de espírito e em um estado físico miserável, entrei naquele vilarejo português – que era, aliás, também muito miserável – sozinha à noite, sob a lua cheia, no dia da festa do padroeiro. Era à beira-mar. As mulheres dos pescadores andavam em volta dos barcos, em procissão, carregando círios e cantando cânticos certamente muito antigos, de uma tristeza de cortar o coração. Nada pode passar a ideia do que foi aquilo. Jamais ouvi nada tão pungente, com exceção do canto dos rebocadores do Volga. Lá eu tive de repente a certeza de que o cristianismo é por excelência a religião dos escravos, que os escravos não podem deixar de aderir ao cristianismo, e eu entre os outros (WEIL, 2019, p. 34, 35).

A experiência descrita acima, apesar de tímida se comparada à terceira, na qual ela alega ter sido tomada por Cristo, já possui um caráter religioso, pois avista uma relação com o transcendente. Sobre os cânticos da procissão, Simone afirma que nada poderia passar a ideia do que foi aquilo, que nunca havia ouvido algo tão dilacerante. Ela os compara com outro canto, pelo sentimento que igualmente lhe causava: o canto dos rebocadores do Volga.⁴⁰ Ambos não se diferenciam essencialmente enquanto símbolos que são. Expressam artística e simbolicamente as dores profundas da experiência humana e divina. O que os diferencia na experiência vivida pela autora é que um deles provocou-lhe uma espécie de contato com o cristianismo, que se aprofundaria nos próximos encontros na figura de Cristo. O contato com a realidade transcendente já pode ser reconhecido nessa primeira experiência através da caracterização de um *sentimento de criatura*, para usar o termo de Otto (2007). Um “sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura” (OTTO, 2007, p. 41); o sentimento de um escravo que nada tem a fazer acerca de sua condição a não ser entregar-se.

⁴⁰ O canto dos rebocadores do Volga é uma canção tradicional russa que remonta o trabalho desumano dos rebocadores (burlakis) do rio Volga. Antes da máquina a vapor as barcas eram rebocadas por homens. Presos a couraças de couro atadas a cordas que queimavam-lhes a pele, eram arrastados ao fazer força contrária àquela do rio para empurrar as barcas. Das dores que os acometiam, nasceram muitos cantos de trabalho. A pintura a óleo sobre tela do pintor russo Ilya Repin retrata aquela realidade. REPIN, Ilya. *Barge Haulers on the Volga* (1870-1873). Disponível em: https://artsandculture.google.com/asset/barge-haulers-on-the-volga/WAG9_bL0sywYQ?hl=pt-BR. Acesso em 27 de abril de 2023.

Em sua reflexão acerca dos amores implícitos de Deus, Weil (2019) explica que as cerimônias religiosas têm um valor de caráter misterioso quando provocam uma espécie de contato real com Deus. Enquanto símbolos e cerimônias têm um valor totalmente humano. “Eles não diferem essencialmente dos cantos, gestos e palavras de ordem de certos partidos políticos; ao menos não diferem essencialmente por si mesmos.” (WEIL, 2019, p. 11). Mas o amor explícito de Deus, que se revelou na experiência religiosa narrada, tornou aquela cerimônia com todos os seus elementos em algo sagrado para ela, provocando em sua trajetória uma abertura para a visita inesperada que vai tomando forma nas experiências seguintes.

O resultado de tal experiência é explicado por ela com palavras que revelam um sentimento aparentemente produzido por algo externo: *de repente*, sem elaboração teórica alguma, teve *a certeza*, sem provas, de que o cristianismo é a religião dos escravos e de que eles nada podem fazer senão aderir a ele. A filósofa não traz mais explicações na sequência do relato sobre a nova certeza adquirida, mas implicitamente demonstra que ela é fruto da experiência vivida ao afirmar que não poderia não aderir também àquele cristianismo que lhe havia sido revelado, visto que identificava-se naquele momento de sua vida como uma escrava junto aos demais.

É interessante e importante destacar que ao descrever esse sentimento em relação ao cristianismo, a filósofa provavelmente não estava se referindo ao cristianismo como religião no sentido institucional, pois neste âmbito ela não o reconhecia como uma religião da qual gostaria de fazer parte.⁴¹ Interpretamos que a convicção de que o cristianismo é por excelência a religião

⁴¹ Em sua autobiografia espiritual, Simone Weil apresenta ao sacerdote e amigo Perrin uma série de argumentos e justificativas por ter optado em não se batizar, entre eles seu estado de imperfeição, sua vocação e a vontade de Deus. Ela acreditava que “apenas os que estão acima de um certo nível de espiritualidade podem tomar parte nos sacramentos. Quem está abaixo deste nível, não importa o que faça, enquanto não tiver alcançado um determinado nível de espiritualidade, não pertence propriamente dito, à Igreja” (WEIL, 2019, p. 11, 12). Portanto, uma das razões para que não aceitasse o batismo estava apoiada na crença de que estaria abaixo desse nível de espiritualidade necessária para tomar parte nos sacramentos. Simone se reconhecia indigna de tal ato pela consciência da imperfeição e por um sentimento de insuficiência geral que não a deixavam.

A questão da vocação parece se relacionar estreitamente com o que ela entendia ser a vontade de Deus para sua vida. Se perguntava se Deus não desejaria que, em um momento da história onde grande parte da humanidade estava submersa no materialismo, houvesse homens e mulheres que tivessem se entregado a Cristo, mas que permanecessem fora da Igreja. Colocando-se neste lugar, ela expressa o desejo de não se separar daqueles que não fazem parte da Igreja, de permanecer anônima, apta a se misturar a eles. É a Igreja como “coisa social” (WEIL, 2019, p. 17), para usar suas palavras, que lhe dava medo. Acreditava ter a vocação de permanecer junto àqueles que dela não fazem parte, confundindo-se com eles. Seguir tal vocação era para ela uma questão de obediência. Sendo assim, ainda que sua salvação dependesse da filiação à Igreja, não a aceitaria se não fosse algo ordenado pelo próprio Cristo. A dimensão da obediência é algo que a acompanhará profundamente até o fim de sua vida e já é esboçada nessa primeira experiência quando expressa seu desejo por deixar-se conduzir ao se ver impossibilitada em não aderir à religião dos escravos.

dos escravos brota da própria experiência de sofrimento junto aos operários, que nas condições que viviam poderiam encarar a existência como uma escravidão. Sendo assim, ao reconhecer o cristianismo como uma religião que pertence àqueles que se encontram em tal condição existencial, ela parece concebê-lo como uma forma de entender a existência humana, pautada no sofrimento.

O cristianismo, que até então não era algo relevante em sua vida, passa a ter certa importância ao ser encarado dessa forma. Naquele momento, em que já havia concretizado o desejo de viver na pele o sofrimento dos operários e identificar-se com eles, viu-se diante de algo que não podia negar. A certeza repentina da possível relação entre cristianismo e sofrimento provocou nela uma reação subjetiva: um consentimento com tal forma de existência, que ela reconhece ter sempre estado presente em sua trajetória espiritual, como quando afirmou ter sempre adotado a atitude cristã, mesmo quando o nome de Deus ainda não ocupava seus pensamentos.

A reação de consentimento pode ser identificada como expressão do que a própria autora explicou ser um pequeno grão colocado por Deus no ser humano para que cresça. De forma bela ela expressa no ensaio *O amor de Deus e o infortúnio* (2019) a confiança de que o amor infinito de Deus vem nos capturar. “Ele vem na sua hora. Nós temos o poder de consentir em acolhê-lo ou recusá-lo. Se permanecermos surdos, Ele continuará voltando como um mendigo, mas também como um mendigo, um dia Ele não voltará mais. Se consentirmos, Deus colocará em nós um pequeno grão e irá embora” (WEIL, 2019, p. 97). A partir disso, a única ação possível é esperar. Deus não tem mais nada a fazer, assim como nós, que devemos apenas esperar. Ao consentir que era uma escrava e que entre os outros escravos não poderia não acolher a religião que a eles pertencia, um pequeno grão é colocado por Deus em sua trajetória espiritual, abrindo o caminho para outras experiências que a levariam ao encontro absolutamente inesperado, mas desejado.

De acordo com Simone Weil, o desejo é a única força capaz de fazer a alma elevar-se. “Ou melhor, somente Deus vem apoderar-se da alma e elevá-la, mas apenas o desejo obriga Deus a descer. Ele só vem para aqueles que pedem que Ele venha; e Ele não deixará de descer em direção àqueles que pedem com frequência, ardentemente, durante muito tempo” (WEIL, 2019, p. 76). A oração não fazia parte de sua vida naquele período e ainda nunca tinha orado até uma ocasião vivida e narrada posteriormente. Apesar disso, a filósofa já demonstrava um desejo pelo encontro através de sua postura de rendição, que fica ainda mais evidente na segunda experiência registrada por ela na autobiografia espiritual.

Em 1937, visitou Assis, na Itália. Ali, ao entrar na capela romana do século XII, *Santa Maria dos Anjos*, viveu o que descreve da seguinte maneira: “Ali, estando sozinha naquela pequena capela românica, incomparável maravilha de pureza, onde São Francisco orou frequentemente, algo de mais forte do que eu me obrigou, pela primeira vez na minha vida, a me colocar de joelhos” (WEIL, 2019, p. 35).

Se a primeira experiência demonstra um desejo pelo encontro, a segunda aponta para uma ação desencadeada por tal desejo. Assim como no primeiro relato o desfecho da experiência está no consentimento expresso pela necessidade de aderir à religião dos escravos, no segundo a narrativa também sugere consentimento ao ressaltar o sentimento de criatura diante de *algo mais forte* que a obrigou pela primeira vez na vida a se *colocar de joelhos*, ação que expressa rendição e obediência.

Por fim, a terceira experiência narrada por ela aconteceu em 1938 em uma visita à abadia beneditina de Solesmes, durante a Páscoa. O canto gregoriano e as palavras do ofício lhe encantavam de tal forma que a conduziram a viver o que conta no seguinte relato:

Tive dores de cabeça intensas; cada som me doía como se fosse um golpe; um extremo esforço de atenção me permitiu sair desta carne miserável, deixando-a sofrer sozinha, recolhida em seu canto, e encontrar uma alegria pura e perfeita na beleza inusitada do canto e das palavras. Essa experiência me permitiu por analogia melhor compreender a possibilidade de amar o amor divino através do infortúnio. É natural que no curso desses ofícios o pensamento da paixão de Cristo tenha entrado em mim de uma vez por todas” (WEIL, 2019, p. 35).

No primeiro e no segundo relato, o *consentimento* expresso pela postura de rendição é significativo, já na terceira experiência relatada pela autora, a *atenção* ganha destaque. Foi um *extremo esforço de atenção* que a permitiu *sair de sua carne miserável*, remetendo ao sofrimento que as dores de cabeça lhe causavam, e *encontrar uma alegria pura e perfeita na beleza inusitada do canto e das palavras*. Novamente, através da cerimônia religiosa e seus elementos, Simone é direcionada a uma nova compreensão, desta vez acerca da possibilidade de amar o amor divino através do infortúnio. Se na primeira experiência, a escravidão é central para sua compreensão do cristianismo, na segunda o infortúnio alarga sua perspectiva sobre o amor divino. Como resultado desta experiência, o pensamento da paixão de Cristo torna-se algo importante em sua trajetória espiritual. De fato, o sofrimento e a morte de Cristo foram temas que a cativaram nos anos seguintes e até o fim de sua curta vida.

Ainda em Solesmes, a filósofa conheceu um jovem católico inglês, a quem ela reconheceu como “um verdadeiro mensageiro” (WEIL, 2019, p. 35) e que lhe apresentou aos

poetas metafísicos do século XVII. Mais tarde passou a lê-los. Dentre eles, um poema em especial a marcou: *Amor*, de George Herbert.⁴² Simone decorou-o e recitava-o nos momentos de suas mais violentas crises de dor. Durante uma dessas recitações ela viveu uma quarta experiência religiosa, a qual não enumera como fez com as demais, talvez por entendê-la como um desdobramento da terceira. Na ocasião, sentiu-se apoderada por Cristo, como conta ao amigo e confidente Perrin: “Eu acreditava que o recitava apenas como um belo poema, mas, à minha revelia, essa recitação teve a virtude de uma oração. Foi durante uma dessas recitações que, como lhe escrevi, o próprio Cristo desceu e tomou conta de mim” (WEIL, 2019, p. 36).

A forma como Simone Weil compreende a oração a partir da experiência vivida se aproxima do que Nouwen entende como prece, como uma relação íntima com Deus. Ao recitá-lo diversas vezes durante os momentos de sofrimento causado pela dor física que a acometia, o poema se transformou em uma oração que expressava seu desejo pelo encontro com Deus, pelo acolhimento do Amor, que a convida para sentar-se e comer como convidada de honra. Nos versos de Herbert há consentimento e atenção, partes integrantes da espera por aquele momento de encontro, onde o que resta fazer é sentar e comer, depois do anfitrião já ter feito tudo o que era necessário: fez os olhos, tomou para si a culpa e serviu-se como comida – um convite claro para uma relação de intimidade.

Com base na análise feita, podemos inferir que após alguns anos de espera, desde a primeira experiência em 1935, Simone Weil viveu a última experiência relatada como o ápice de seu encontro com Cristo, onde se sentiu tomada por ele. Encontro que parece ter desejado ardentemente durante aquele período de prelúdio, onde o transcendente já se revelava a ela gradualmente para que continuasse desejando-o. E o desejo havia obrigado Deus a descer. Nisto baseia-se sua compreensão posterior à experiência: Deus não deixa de ir ao encontro daqueles que pedem ardentemente e com frequência para que ele venha.

A oração é o hábito que nutre a mística, de acordo com Frei Betto (2014, p. 25). Ela possui um papel fundamental na vivência de experimentar Deus. É possível observar na trajetória espiritual de Simone Weil um aprofundamento da experiência mística através da

⁴² *Amor* (tradução a partir da utilizada por Weil e que havia sido traduzida para ela) // O amor me acolheu; no entanto, minha alma recuou sentindo-se culpada do pó e do pecado. / Mas o Amor clarividente, vendo-me hesitar desde minha primeira entrada, / Aproximou-se de mim, perguntando suavemente se algo me faltava // “Um convidado, eu respondi, digno de estar aqui.”/O Amor disse: “Tu serás esse convidado”./ “Eu, o malvado, o ingrato? Ah, meu amado, eu não posso olhá-lo. / O Amor tomou minha mão e respondeu sorrindo: “Quem fez esses olhos senão eu?”// “É verdade, Senhor, mas eu os maculei; que minha vergonha vá ali onde ela merece estar”./ E tu não sabes, disse o Amor, que Ele tomou para si a culpa?” / “Meu amado, então eu servirei”. / É preciso sentar-se, disse o Amor, e provar minha comida”. / Então eu me sentei e eu comi (WEIL, 2019, p. 36).

oração. Após relatar as três experiências que haviam marcado sua trajetória espiritual, ela comenta com seu interlocutor que durante esse *progresso espiritual*, em suas palavras, jamais havia orado. Nesta afirmação ela parece não incluir a oração inspirada pelo poema, o que nos faz interpretar que ao referir-se a esta oração estava justamente caracterizando-a como uma prece, no sentido da relação íntima com Deus. Diferentemente, na ocasião que descreveremos a seguir, ela parece tratar da oração como uma prática religiosa.

Até setembro de 1941 Simone Weil não havia sequer dirigido alguma palavra a Deus em voz alta ou mentalmente. Ou seja, três anos após a terceira experiência religiosa enumerada por ela é que a oração passou a ter um significado real em sua vida. Naquele ano, começou a estudar o Pai Nosso em grego com um amigo, a quem tinha prometido decorá-lo. A princípio não o fez, mas depois de algumas semanas decidiu cumprir a promessa, que a levou a recitá-lo continuamente. Colocou como uma prática para si mesma recitar a oração uma vez a cada manhã com atenção absoluta. Apesar de ter se tornado uma ação repetitiva, a virtude de tal prática lhe parecia extraordinária e a surpreendia, superando cada vez mais suas expectativas. No seguinte relato fica explícito o aprofundamento das experiências religiosas vividas através da oração:

Às vezes, as primeiras palavras já arrancam o meu pensamento do meu corpo e o transporta a um lugar fora do espaço de onde ele não tem nem perspectiva nem ponto de vista. O espaço se abre. A infinitude do espaço ordinário da percepção é substituída por uma infinitude à segunda ou, às vezes, à terceira potência. Ao mesmo tempo, essa infinitude de infinitude se preenche de um lado ao outro de silêncio, um silêncio que não é uma ausência de som, que é o objeto de uma sensação positiva, mais positiva do que um som. Os barulhos, se houver, só chegam a mim após terem atravessado esse silêncio. Às vezes, durante essa recitação e em outros momentos, Cristo está presente em pessoa; mas uma presença infinitamente mais real, mais pungente, mais clara e mais plena de amor do que na primeira vez em que Ele me arrebatou (WEIL, 2019, p. 39).

A oração acabou se tornando um hábito que nutriu sua experiência de Deus, fazendo com que o encontro com ele fosse mais recorrente e que sua presença se tornasse cada vez mais perceptível em sua trajetória espiritual. Essa prática religiosa pode ser entendida a partir do desejo implicado nela, expresso pelo esforço de atenção que requer, como já explicado anteriormente. É uma ação repetitiva que com o tempo e persistência leva a um lugar onde o espaço ordinário da percepção se abre para a manifestação do sagrado.

Ao especificar as experiências que analisamos acima, Simone Weil as coloca em um mesmo nível de importância, o que nos faz perguntar o que elas têm em comum para que possam ter sido escolhidas por ela para falar de sua experiência mística. Dos pontos que destacamos na

análise, podemos compreender que nas três estão presentes: o sentimento de criatura, a consciência da condição humana de fraqueza e sofrimento, e as cerimônias religiosas. Em todas elas, as respostas subjetivas dadas pela filósofa demonstram consentimento e esforço de atenção.

Uma longa aventura espiritual

Depois da mudança para a comunidade da Arca, que pode ser caracterizada como o deslocamento mais importante em sua trajetória espiritual, Henri Nouwen vive um encontro profundo e gradual com Deus à medida que se vê diante de sua própria fraqueza. Assim como Simone Weil, Henri Nouwen enumerou três momentos de sua vida, relacionando-os com as reflexões que fez a partir do seu encontro com a obra de Rembrandt e com a parábola do filho pródigo, narrada no evangelho de São Lucas. As marcações que ele faz não são referentes a experiências específicas, mas a períodos de sua vida onde se identificou com os personagens da parábola: os filhos mais novo e mais velho e o pai.

Na primeira fase de sua trajetória espiritual, o sacerdote identifica-se com o filho mais novo. Durante os longos anos de ensino universitário seguidos pelo envolvimento com a América Latina, sentia-se sem lar e bastante cansado. Era o filho perdido que queria voltar e ser abraçado pelo pai. Refletindo posteriormente sobre tudo o que havia vivido, sentiu-se como se tivesse deixado a casa do pai para ir à sua procura, sem perceber que já possuía o lar que tanto almejava, e que no centro do seu ser poderia ouvir a voz que diz: “Você é meu Filho Amado, sobre você ponho todo o meu carinho – a mesma voz que deu vida ao primeiro Adão e falou a Jesus, o segundo Adão; a mesma voz que fala a todos os filhos de Deus e que os liberta para viver no meio de um mundo sombrio embora permanecendo na luz” (NOUWEN, 1998b, p. 43).

Durante aquela fase, havia deixado de ouvir essa voz, ainda que a buscasse ardentemente, pois outras vozes a ofuscavam, fazendo-o duvidar que havia um Deus amoroso à sua espera bem no centro do seu ser. Essas outras vozes nunca o deixaram, mas foram mais intensas durante aquele longo período de sua vida. Sobre elas, Nouwen explica que,

Estão sempre presentes e me atingem nos pontos em que questiono meu próprio valor e ponho em dúvida meu merecimento. Sugerem que não serei amado se não o conseguir através de trabalho árduo e muito esforço. Esperam que eu prove a outros e a mim mesmo que mereço ser amado e ficam empurrando para que faça todo o possível para obter aprovação. Negam abertamente que o amor seja um dom inteiramente gratuito (NOUWEN, 1998b, p. 45).

A interpretação que ele faz da partida do filho mais novo na parábola contada por Jesus aprofunda a ideia implícita no texto bíblico da rejeição radical implicada naquela partida, já que o filho havia pedido ao pai que entregasse sua parte da herança enquanto este ainda se encontrava vivo. Ao reconhecer-se na figura daquele filho, Nouwen compreendeu que a forma como enxergava a si mesmo e questionava seu próprio valor, buscando de todas as formas receber o amor que desejava onde não encontraria, levava-o para um lugar distante do Deus que tanto buscava. Abandonava o lar todas as vezes que deixava de crer na voz que o chamava de Amado para seguir outras vozes. A partir desse reconhecimento percebeu que sua inquietude sempre presente revelava uma partida como a do filho pródigo, pois não aceitava completamente o fato de que era amado por Deus independente de sua busca incessante.

Algo mudou após o ano que passou na França e posteriormente com a mudança para Toronto: uma nova fase é inaugurada em sua trajetória espiritual e tem início em uma tarde na qual, ao conversar com um amigo sobre a pintura de Rembrandt, foi questionado sobre sua identificação com o filho mais novo. O amigo lhe diria que na realidade ele se parecia mais com o filho mais velho. Ao refletir sobre as palavras do amigo, Nouwen começou a identificar que, mesmo após a mudança para a Arca, ainda vivia tomado pelo ressentimento, como destacou na seguinte confissão: “Toda minha vida fui muito responsável, fiel à tradição e à família. Mas, com tudo isso, posso, na verdade, ter estado tão perdido quanto o filho mais jovem [...] Vi o quanto eu me queixava e quanto o meu pensar e agir estavam imbuídos de ressentimento” (NOUWEN, 1998b, p. 28). Em suas reflexões acerca da parábola, ele destaca que o filho mais velho, apesar de não ter saído de casa fisicamente na história, também tinha abandonado o lar. Sua queixa parecia justa e “é difícil avaliar o desatino do ‘santo’ ressentido, precisamente porque está tão intimamente ligado ao desejo de ser bom e virtuoso” (NOUWEN, 1998b, p. 79).

O sacerdote identifica essa segunda fase com os três primeiros anos de sua vida em *Daybreak*. Foi naquele período, aproximadamente um ano e meio após sua chegada na comunidade, que, apesar de todo o acolhimento recebido, Henri foi acometido por uma depressão severa e precisou se afastar por alguns meses para tratar-se. Durante este tempo, sua amiga Sue Mosteller, que o visitava no centro de tratamento onde estava, falou o que ele mais precisava ouvir e, assim, a terceira fase de sua trajetória espiritual é inaugurada: “Quer você seja o filho mais moço ou o mais velho, você precisa compreender que é chamado a se tornar o Pai” (NOUWEN, 1998b, p. 30). As palavras da amiga causaram-lhe um impacto tão grande que o atingiram, na comparação utilizada por ele, como uma descarga elétrica. Havia refletido

espiritualmente sobre a pintura durante muitos anos, mas ainda não tinha se dado conta de que a resposta para a pergunta sobre sua vocação, o que tanto buscava, estava ali. A figura do Pai era a que melhor expressava sua vocação, afirmava-lhe a amiga:

Sue não me deu a chance de protestar: Você esteve a vida toda procurando amigos, desde que o conheço vive carente de afeição; esteve interessado em milhares de coisas, solicitando de um lado e de outro atenção, louvor e afirmação, à direita e à esquerda. Chegou a hora de procurar sua verdadeira vocação – de ser um pai que pode acolher seus filhos que voltam sem lhes fazer perguntas e sem esperar nada em troca. Olhe para o pai no pôster e você entenderá quem você é chamado a ser. Nós, n' O Amanhecer, e a maioria das pessoas que o cerca não precisamos de você como um bom amigo ou mesmo um irmão carinhoso. Precisamos de você como pai que possa se arrogar o direito da verdadeira compaixão (NOUWEN, 1998b, p. 30).

As pessoas na Arca *Daybreak* não precisavam de alguém que lhe oferecesse algo, mas de alguém que caminhasse com elas no mesmo patamar, alguém que estivesse disposto a unir-se a elas como elas são. Esta nova compreensão abriu um espaço para que Nouwen aos poucos se recuperasse da depressão que vivia, retornasse à comunidade e gradualmente fosse suportando o vazio necessário para que pudesse viver um encontro mais profundo com Deus.

As reflexões inspiradas pelo encontro com a obra de Rembrandt e a parábola do filho pródigo, marcaram profundamente os treze últimos anos da vida de Nouwen e o acompanharam como um guia espiritual nas duas últimas fases que reconheceu em sua trajetória espiritual. O primeiro contato com a obra do pintor holandês deu início ao que ele chamou de *uma longa aventura espiritual*, que o levaria a entender melhor sua vocação e ganhar novas forças para viver.

Tudo começou em 1983, quando visitou rapidamente a comunidade da Arca em Trosly, na França, e pela primeira vez mirou com atenção a obra de Rembrandt exposta em forma de pôster na porta do centro de documentação da comunidade. Ao contemplá-la, sentiu-se atraído pela intimidade entre os dois personagens: pai e filho. E o que mais o sensibilizou foram as mãos do idoso e como elas tocavam o filho. A forma como Nouwen retrata aquele momento, descrevendo seu estado de espírito, explicitando a consciência de sua pequenez, fraqueza e limitação frente ao esgotamento físico e emocional que vivia, se assemelha à forma como Simone Weil descreve sua primeira experiência religiosa:

Quando vi o quadro pela primeira vez eu havia justamente concluído uma viagem de seis semanas, fazendo palestras nos Estados Unidos e convocando comunidades cristãs a fazer tudo o que estivesse ao seu alcance com o fim de deter a violência e evitar a guerra na América Central. Sentia-me tão cansado

que mal podia andar. Sentia-me angustiado, só, inquieto e muito carente. Durante a viagem agira como um defensor da justiça e da paz, capaz de enfrentar sem medo o mundo sombrio. Concluída a jornada, sentia-me como uma criança enfraquecida que quer se aninhar no colo da mãe e chorar. Tão logo se dispersavam as multidões entusiastas ou suplicantes, eu era acometido de solidão tão arrasadora que facilmente poderia sucumbir às forças sedutoras que prometiam descanso físico e emocional. Foi nesse estado de espírito que me deparei pela primeira vez com *A volta do filho pródigo* sob a forma de um pôster preso à porta do escritório de Simone. Meu coração saltou no peito quando o vi. Depois dessa viagem tão desgastante, tudo o que eu poderia querer estava contido no carinhoso abraço de pai e filho. Eu era, na verdade, o filho exausto de longas viagens; queria ser abraçado, procurava um lar onde me sentisse seguro. O filho que volta – era como eu me sentia e tudo o que desejava. Por muito tempo eu havia ido de um lugar para outro - confrontando, pedindo, advertindo, consolando. Agora desejava somente descansar em algum lugar onde me sentisse seguro, onde me sentisse em casa (NOUWEN, 1998b, p. 10, 11).

Absorto nos sentimentos que o quadro lhe causava, Henri conta que não prestava mais atenção no que falava Simone, amiga com quem estava conversando naquela ocasião. Ao voltar a si, lhe disse que estava profundamente comovido e que ao apreciar a beleza do quadro lhe vinha uma vontade de rir e chorar ao mesmo tempo, de modo que não podia explicar-lhe bem o que sentia ao observá-lo.

Certamente, aquela experiência agradável veio ao encontro de seu estado de espírito naquele instante. Tinha acabado de chegar de uma viagem dentre as muitas que havia feito nas semanas anteriores e estava esgotado das conferências nas quais falava às comunidades cristãs estadunidenses em prol de uma conscientização e ação acerca da violência e da guerra na América Central. Além do cansaço físico que o impedia de andar, lidava naquele período com o retorno de muitos que o louvavam ou o criticavam por aquilo que defendia. Sentia-se preocupado, inquieto e desamparado. Procurava um lar onde pudesse sentir-se a salvo. O terno abraço entre pai e filho escancarado naquele quadro exprimia tudo o que desejava no momento. Não queria ser outra pessoa senão o filho que retorna a casa e ali pode finalmente descansar.

O *sentimento de criatura* aparece no desejo de render-se como o filho que voltava e não tinha nada a fazer, a não ser contar com a graça do pai em abraçá-lo e oferecer-lhe um lar. Simone Weil identificou-se com os escravos em sua experiência religiosa, Henri Nouwen com o filho pródigo. Ambos em posição de fraqueza, sofrimento e humilhação.

Nos meses e anos seguintes, aquele cansaço extremo parecia ter desaparecido. Com isso, o sacerdote havia voltado a sua vida atarefada com muitas aulas, palestras e viagens. Porém, aquela figura do abraço retratado no quadro de Rembrandt permaneceu como uma memória gravada em seu coração, que representava seu desejo por um lar verdadeiro, pois havia o

colocado em contato com algo dentro de si que “subsiste bem distante dos altos e baixos de uma vida atarefada, algo que representa a constante busca do espírito humano, o anseio por uma volta definitiva, por uma inquebrantável sensação de segurança, por um lar permanente” (NOUWEN, 1998b, p. 11).

Aquela obra havia se tornado uma passagem secreta pela qual poderia entrar no Reino de Deus, afirmou o autor, que a descreve da seguinte maneira: “É como se fora um portão largo que me permite passar para o outro lado da vida e de lá contemplar uma variedade singular de pessoas e fatos que compõem o meu dia-a-dia” (NOUWEN, 1998b, p. 23). Para aprofundar aquela experiência, buscou ter contato com a obra original, exposta no museu do Hermitage em São Petersburgo. Pouco tempo depois de sua visita a Trosly, Nouwen viajou à Rússia e, com a ajuda de uma amiga, teve a oportunidade de ficar um longo tempo a sós com o quadro que havia o tocado profundamente. Com o passar dos anos, o aprendizado adquirido através de cada detalhe observado com atenção crescia e fazia com que o sacerdote refletisse sobre sua própria trajetória espiritual.

Algumas semanas depois da visita ao Hermitage, Nouwen havia finalmente se mudado para Toronto com o objetivo de morar e trabalhar na comunidade da Arca chamada *Daybreak*. Estava se tornando cada vez mais consciente de que havia desempenhado o papel de espectador em sua trajetória até então. Reconhecia que durante anos havia ensinado seus alunos sobre os aspectos da vida espiritual, mas questionava-se acerca da profundidade de sua própria espiritualidade quando se perguntava se em algum momento teria ousado render-se e deixar-se abraçar por um Deus misericordioso. Expressava sua dificuldade de sair dessa posição segura de espectador em que se encontrava e dar um salto para o desconhecido, o que explicou da seguinte maneira: “Desejava tanto controlar a minha trajetória espiritual e ser capaz de prever o resultado, pelo menos até certo ponto, que renunciar à segurança do espectador, em troca da vulnerabilidade do filho que regressa, me parecia quase impossível” (NOUWEN, 2013, p. 22).

A mudança para *Daybreak* foi o movimento que Nouwen reconheceu como uma virada em sua vida, a partir da qual passou a não somente compreender a graça de Deus, mas a experimentá-la de forma nunca antes vivida. Com isso, abria espaço para um novo lugar em sua trajetória espiritual, como descreve no relato abaixo:

Optar por mudar, não mais lecionando a estudantes universitários e passando a viver com deficientes mentais, era, pelo menos para mim, um passo em direção ao plano em que o pai abraça o filho ajoelhado. É o local iluminado, o paradeiro da verdade e do amor. É o lugar onde desejo tanto estar, mas do qual tenho tanto receio. Aí encontrarei tudo o que procuro, tudo o que desejei ter, tudo o que poderei precisar, mas também é nesse estágio que devo renunciar a tudo

aquilo a que ainda me apego. É o lugar que me faz compreender que verdadeiramente aceitar amor, perdão e cura, é, muitas vezes, mais difícil que concedê-los. É o estágio que se situa além de conquistar, merecer e obter recompensa. É o lugar de entrega e confiança absolutas (NOUWEN, 1998b, p. 20).

O lugar de rendição era onde ele reconhecia que precisava estar para posteriormente receber a presença divina que o abraçaria. Em 1992, quando publica *A volta do filho pródigo* (1998b) e escreve o prólogo, confessa:

Ainda não sou bastante independente para deixar que o abraço do Pai me envolva completamente. De muitas maneiras estou ainda me dirigindo ao centro. Estou ainda como o Filho Pródigo – viajando, preparando falas, imaginando como será quando chegar à casa do Pai. Mas estou, certamente, no caminho para casa. Deixei o país longínquo e vim para sentir a proximidade do amor. Estou, portanto, pronto a partilhar minha história. Há uma certa esperança, uma certa luz e algum consolo nessa narrativa. Muito do que vivi nos últimos anos será parte desta história, não para expressar insegurança ou desespero, mas como passagens de minha caminhada à procura da luz (NOUWEN, 1998b, p. 22).

A experiência de quase morte, vivenciada pelo teólogo em 1989, foi um passo a mais nessa jornada de retorno ao lar, pois desencadeou um encontro inesperado e sem intermediação de sua parte, uma vez que havia sido provocado por um acidente. A experiência religiosa vivida a partir do ocorrido está registrada no livro *Beyond the Mirror* (2001a). Nele, o sacerdote descreve seus sentimentos em relação à condição em que se encontrava e afirma que o acidente o levou a uma nova experiência com Deus e a um novo conhecimento de quem ele é. Na introdução ele menciona que a morte havia se apresentado a ele como um espelho que o colocou face a face com a pergunta: Quem sou eu?

Estar internado em um hospital, cheio de tubos e aparelhos, o que poderia ser algo comum na vida de muitos daqueles com quem convivia naquele momento de sua vida, era algo novo para o recém chegado capelão da Arca em *Daybreak*. Nunca havia estado em situação parecida. Não podia fazer nada para ajudar e, portanto, estava totalmente dependente das pessoas ali. Consciente de sua necessidade de estar no controle, esperava que aquele momento fosse muito frustrante. Mas, ao contrário, sentiu um senso inesperado de segurança. Descrevendo seu estado de espírito naquela ocasião, ele relata: “Eu me conhecia como uma pessoa muito tensa, nervosa e ansiosa. Mas agora, frente à morte, eu sentia apenas paz, alegria e uma sensação de segurança que permeia tudo” (NOUWEN, 2001a, p. 42). Acerca da experiência de encontro com Deus na iminência da morte, ele narra:

O que eu experimentei ali foi algo que nunca tinha experimentado antes: amor puro e incondicional. Ou melhor, o que experimentei foi uma presença intensamente pessoal, uma presença que colocava os meus medos de lado e dizia: ‘Venha, não tenha medo. Eu amo você’. Uma presença muito gentil e isenta de julgamentos; uma presença que simplesmente me pedia para confiar e confiar completamente. Eu hesito em falar sobre Jesus simplesmente, devido a minha preocupação de que o nome de Jesus possa não evocar a plena presença divina que eu experimentei. Não foi uma luz acolhedora, um arco-íris ou uma porta aberta que eu *vi*, mas uma presença humana ainda que divina, que *senti*, convidando-me para me aproximar e abandonar todos os meus medos [...] Toda minha vida tem sido uma árdua tentativa de seguir Jesus, como se tivesse o conhecido através dos meus pais, amigos e professores. Passei incontáveis horas estudando as Escrituras, ouvindo palestras e sermões, e lendo livros espirituais. Jesus esteve muito perto de mim, mas também muito distante; um amigo, mas também um estranho; uma fonte de esperança, mas também de medo, culpa e vergonha. Mas agora, ao passar pelo portal da morte, toda a ambiguidade e incerteza se foram. Ele estava lá, o Senhor da minha vida, dizendo: Venha até a mim, venha. Eu sabia precisamente que ele estava lá para mim, mas também que abraçava o universo. Eu sabia com toda certeza que ele era o Jesus para quem eu orava e sobre quem pregava, mas também que naquele momento ele não me questionaria sobre minhas orações ou palavras. Tudo estava bem (NOUWEN, 2001a, p. 47, 48, tradução nossa).

As palavras do autor descrevem um encontro, uma visita, onde uma presença intensamente pessoal havia se manifestado. Até mesmo o nome de Jesus, que havia feito parte de toda a sua trajetória até então, não abarcava a plenitude de tal presença divina e humana, que paradoxalmente o abraçava individualmente, mas também a todo o universo. Através do encontro com essa presença real, Nouwen conferiu à experiência de quase morte um significado particular: “Senti como se uma mão tivesse me parado e me forçado a um tipo de rendição necessária” (NOUWEN, 2001a, p. 31, tradução nossa), declarou. O acidente havia sido o desencadeador de uma experiência religiosa, um encontro iniciado por outra pessoa que não ele mesmo. Um movimento que só poderia ser respondido por ele com consentimento.

Algo que havia registrado anos antes, no diário da primeira estadia na abadia de Genesee, se realizaria apenas naquele momento, através dessa experiência de quase morte:

Após ter feito tudo para criar algum espaço para Deus, ainda é ele quem vem por sua própria iniciativa. Mas temos uma promessa na qual podemos basear nossa esperança: a promessa de seu amor. Assim, podemos encarar a vida justamente como uma espera paciente e com um sorriso. Desta forma, provavelmente ficaremos surpresos e repletos de alegria e gratidão quando ele vier (NOUWEN, 1989, p. 129, tradução nossa).

O sentimento de alegria por ter sido encontrado por Deus através da experiência de quase morte, fica evidente na satisfação expressa no trecho abaixo:

Essa experiência foi a realização dos meus mais antigos e profundos desejos. Desde meu primeiro momento de consciência, tive o desejo de estar com Jesus. Agora eu sentia sua presença na forma mais tangível, como se toda minha vida viesse à tona e eu estivesse envolvido em amor. O retorno para casa tinha uma qualidade real de retorno, um retorno ao ventre de Deus. O Deus que havia me formado no ventre da minha mãe estava me chamando de volta depois de uma longa jornada e queria me receber como alguém que havia se tornado suficientemente criança para ser amado como uma (NOUWEN, 2001a, p. 49, tradução nossa).

Após passar por uma cirurgia delicada, o quadro de Henri Nouwen se estabilizou de modo que foi lentamente se recuperando. A grande pergunta que se fazia após ter passado por aquele momento era: Por que ainda estou vivo? Por que não estava preparado para entrar na casa de Deus? A resposta a essas perguntas foi aos poucos lhe sendo revelada através de uma identificação ainda maior com o filho mais velho da parábola. A experiência de quase morte e o encontro com Deus a partir dela ressignificou a forma como Nouwen se enxergava e sentia-se amado. Ao encontrar-se com seu pai celestial pôde ressignificar também a relação com seu pai terreno, que tanto lhe trazia ansiedade e dor. Antes de ser chamado para seu lar definitivo junto ao Pai através da morte, precisava ainda viver um retorno necessário em vida, que descreveu nas seguintes palavras:

Recentemente experimentei de maneira concreta em minha própria carne a volta do filho mais velho. Enquanto fazia caminhadas, fui atingido por um carro e logo internado num hospital à beira da morte. Ali tive a nítida visão que não estaria pronto para morrer enquanto alimentasse a queixa de não ter sido amado o bastante por aquele que me deu a vida [...] Quando meu pai, já bem velho, veio da Holanda de avião para me visitar, entendi que esse era o momento para que eu me apropriasse da minha filiação divina. Pela primeira vez em minha vida disse francamente a meu pai que o amava e me senti agradecido pelo seu amor por mim. Disse-lhe muitas coisas que nunca lhe dissera antes e fiquei surpreso pelo tempo que levava a dizê-las. Meu pai ficou um tanto surpreso e até intrigado por tudo isso, mas recebeu minhas palavras com compreensão e um sorriso. Quando revejo esse acontecimento espiritual, encaro-o como uma verdadeira volta: a volta de uma dependência do Pai celestial que diz: Filho, tu estás sempre comigo e tudo o que é meu é teu; a volta também do meu eu queixoso, confrontador, ressentido ao meu eu verdadeiro, que está livre para dar e receber amor (NOUWEN, 1998b, p. 92).

O eu verdadeiro mencionado pelo autor é o amado de Deus, que é livre para dar e receber. Na jornada da ilusão à prece, ao ser encontrado por Deus, ele vai reconhecendo a vocação que tanto procurou. Sua verdadeira identidade sempre esteve ancorada no amor de Deus. Bastava esticar-se para encontrar as mãos divinas que já estavam estendidas para abraçá-lo e, assim, ser capaz de estender as mãos para si mesmo e para o outro.

O paradoxo da prece

O paradoxo da prece é que ela só pode ser recebida como um dom, mas exige um sério esforço, concluiu Nouwen (2006b) sobre o movimento da ilusão à prece. Ele nos constringe a olhar para além dos limites da nossa existência mortal. “Quando formos capazes de esconjurar a ilusão da imortalidade e chegarmos à compreensão integral de nossa frágil condição mortal, poderemos livremente entrar em contato com o criador e recriador da vida e responder com gratidão a seus dons” (NOUWEN, 2006b, p. 121).

Provavelmente nunca estaremos livres da ilusão da imortalidade, assim como da solidão primordial humana e da hostilidade, fruto da *gravidade* em nós. Contudo, quando reconhecemos as ilusões como ilusões, a solidão como algo a ser assumido e encarado, e a hostilidade como algo a ser convertido em hospitalidade, podemos “elevar nossos braços a Deus, que transcende todas as nossas expectativas, sonhos e desejos” (NOUWEN, 2006b, p. 125). Entretanto, isto nos torna bastante vulneráveis, pois a íntima relação com ele não é doce e fácil, pois “nosso amor por Deus é amor por um Deus que sofre, e nossa intimidade com Deus é uma intimidade em que todo sofrimento humano é abraçado com compaixão divina” (NOUWEN, 2006b, p. 146).

O reconhecimento da mortalidade humana e todos os limites implicados nela, pode levar o ser humano a reconhecer que ele não é Deus e que Deus está além de qualquer experiência que faz parte da vida, ainda que esteja no centro de cada uma delas. Neste ponto, tocamos aquilo que para Nouwen (2006b) é a essência da prece, pois nela não existe mais distinção entre a ausência e a presença de Deus. Para explicar essa conclusão ele recorre ao pensamento weiliano:

A escritora francesa Simone Weil escreveu em seus cadernos: ‘A espera paciente e expectante é o fundamento da vida espiritual’. Com essas palavras, mostrou como presença e ausência nunca se separam quando entramos em contato com Deus pela prece. A vida espiritual é antes de tudo uma espera paciente, isto é, uma espera em sofrimento (*patior=sofrer*), pela qual as muitas experiências de incompletude lembram-nos da ausência de Deus. Também é a espera expectante que nos permite reconhecer os primeiros sinais da vinda de Deus no centro de nossas dores. O mistério da presença de Deus, portanto, só pode ser tocado por uma profunda consciência de sua ausência. É no centro do nosso anseio pelo Deus ausente que descobrimos suas pegadas e compreendemos que nosso desejo de amar a Deus nasce do amor com que ele nos tocou. Na paciente espera pelo amado, descobrimos o quanto ele já preencheu nossas vidas (NOUWEN, 2006b, p. 123).

Com esta última citação que resume muitas das ideias desenvolvidas até aqui, concluimos este capítulo, abrindo o caminho para a reflexão que virá na sequência acerca dessa espera em sofrimento, da qual fala Simone Weil e com a qual concorda Henri Nouwen.

5 A força da fraqueza: a relação entre sofrimento e despojamento

Com base no que foi exposto no capítulo anterior acerca das experiências vividas e adquiridas a partir dos encontros consigo mesmo, com o outro e com Deus, observamos que Simone Weil e Henri Nouwen se depararam em suas trajetórias espirituais com duas faces da condição humana: a fragilidade, expressa na mortalidade e na solidão primordial humana; e a disposição natural do ser humano para o mal, expressa nos desejos vis e na hostilidade. Ao reconhecê-las em si mesmo e no outro, os autores estudados puderam identificar-se com a mistura de fraqueza e força que retrata o ser humano.

Uma marca perene e implícita à condição humana é o sofrimento. Visto que o ser humano é frágil, mortal e impotente diante da grandeza e beleza do mundo em que vive, não possui a capacidade de controlar tudo à sua volta, apesar de viver em grande medida na ilusão de que pode fazê-lo. Por estar à mercê da condição na qual se encontra, temporal e finita, ele está submetido a diferentes tipos de dores que podem lhe acometer em seu percurso biográfico: física, psíquica, social, espiritual. Podemos dizer que quando as reconhece, o ser humano sofre: vive a experiência da dor em toda a sua complexidade, expressando-a de alguma forma. Não queremos inferir com isto que o sofrimento não está presente quando as dores humanas não são reconhecidas, mas sim enfatizar que o sofrimento diz respeito a algo que está para além da dor e que, quando esta não é reconhecida, dificilmente culminará no reconhecimento da condição humana, elemento essencial na trajetória espiritual, como já dito.

O sofrimento é um tema central nas obras de Weil e Nouwen, bem como um fio condutor de suas trajetórias espirituais. A indicação desta centralidade temática não é uma novidade para seus estudiosos. É assunto de inúmeras produções, como as de Maria Clara Bingemer (2007), de Martins (2013), e uma mais recente, de Bortolo Valle e Denis Andre Bez Bueno (2019), que analisa especificamente a temática do sofrimento em articulação com a experiência religiosa em Simone Weil, explora a reconfiguração da concepção de Deus no pensamento weiliano a partir das experiências místicas relatadas pela filósofa e evidencia que “o sofrimento pode se converter num meio de encontro com a natureza divina por meio da experiência mística e, ao mesmo tempo, de compaixão com os seres humanos desenraizados, o que culminará no desfecho do *modus vivendi* filosófico weiliano” (BUENO; VALLE, 2019, p. 15). Em Henri Nouwen, o sofrimento foi apontado como elemento central de sua espiritualidade e de suas reflexões teológicas nas biografias utilizadas, bem como na obra *A spirituality of imperfection* (HERNANDEZ, 2006) e na tese *From professional functioning to personal confession* (KARICKAL, 2006).

Através desta pesquisa, reforçamos a centralidade do sofrimento nas obras de Simone Weil e Henri Nouwen por meio da análise de suas trajetórias espirituais. Para além disso, sugerimos a importância de pensá-lo em conjunto com outro tema igualmente fundamental para estes autores: o despojamento.

O despojamento, da forma como entendido por eles, não se trata de uma renúncia de bens materiais, apesar disso se aplicar em alguma medida às suas experiências pessoais. A partir de suas reflexões, interpretamos que a noção de despojamento pode ser caracterizada pelo ato de negar a si mesmo, de despir-se do ego a partir de um ato voluntário – movimento que demonstra a força da fraqueza.

Neste quinto e último capítulo, partiremos de uma definição simples dos conceitos de *sofrimento* e de *despojamento* nos dois primeiros subcapítulos, visando situar a discussão para depois aprofundá-la a partir da contribuição dos autores estudados.

No primeiro subcapítulo, buscamos obter uma compreensão da temática a partir das experiências e reflexões de Simone Weil e Henri Nouwen, apresentando dois de seus conceitos: *curador ferido* e *malheur*. Da mesma forma, no segundo subcapítulo apresentamos o tema do despojamento através dos seguintes conceitos: *mobilidade descendente*, *desapego* e *descrição*. Em seguida, para finalizar o capítulo, discorreremos sobre a relação entre esses dois elementos centrais da trajetória espiritual com o objetivo de apresentar nossa tese.

5.1. Para além da dor: o sofrimento sob o olhar de Simone Weil e Henri Nouwen

De acordo com o Dicionário de Espiritualidade (2012, p. 2331) o sofrimento é uma experiência humana fundamental, que interpela vivamente o homem nos vários âmbitos do conhecimento: psicológico, filosófico, religioso. A revelação cristã lhe deu um particular destaque, sobretudo a partir da paixão e morte de Jesus. Em referência à espiritualidade, o sofrimento desempenha numerosas funções que revelam seu sentido e valor. Contudo, é preciso integrá-lo em suas várias experiências ou realizações concretas.

A carta apostólica do Papa João Paulo II *Salvifici doloris* sugere uma distinção entre sofrimento e dor, como se explica em trecho citado no dicionário (2012, p. 2331):

Embora se possa, até certo ponto, usar como sinônimos as palavras ‘sofrimento’ e ‘dor’, o sofrimento físico se verifica quando de algum modo ‘dói o corpo’, ao passo que o sofrimento moral é ‘dor da alma’. Trata-se, de fato, da dor de natureza espiritual e não somente da dimensão psíquica da dor que acompanha tanto o sofrimento moral como físico.

Edson Fernando de Almeida (2006) salienta a importância de tal distinção reiterando que neste documento o sofrimento é apresentado como algo mais complexo e amplo do que a dor. O estudioso julga ser uma diferenciação necessária devido a um certo reducionismo do significado da palavra dor em nossos tempos, como a suposição de que ela é um problema puramente fisiológico. Recorremos a algumas de suas considerações sobre o tema para descrever uma conjuntura mais próxima do tempo presente, que em muitos aspectos se assemelha ao contexto vivenciado por Simone Weil e Henri Nouwen, se não podemos dizer que se apresenta, em alguma medida, como um aprofundamento das questões e preocupações já presentes em suas obras e trajetórias espirituais.

Almeida (2006) afirma que é fato que a primeira sensação de dor é, sobretudo, fisiológica. Contudo, acrescenta que até mesmo este tipo de dor está destinada a se tornar sofrimento à medida que se relaciona intimamente com outras experiências dolorosas passadas, presentes ou futuras. Sendo assim, “toda perturbação fisiológica sentida adquire uma dimensão psíquica, orquestrando, repercutindo, aumentando em proporções diversas o universo de outras dores. E é precisamente a experiência passada que nos faz viver cada uma de nossas dores de modo absolutamente único e pessoal” (ALMEIDA, 2006, p. 125). Neste sentido, pode-se dizer que cada um sofre à sua maneira, de acordo com o que lhe foi ensinado sobre como comportar-se diante das dores da vida.

Sobre a distinção entre dor e sofrimento, acrescenta-se, como descrito no Dicionário de Espiritualidade (2012, p. 2232), que “o sofrimento implica: o sentimento de uma dor, o dano ou mal que traz ao sujeito, a repugnância da vontade e a sua possível aceitação, a interpretação positiva ou negativa dela, a reação com que é evitada ou integrada”. Ou seja, para se compreender o que é o sofrimento além da dor faz-se imprescindível entender como o sujeito lida com suas dores, uma vez que elas são inevitáveis diante da precariedade de nossos corpos e da condição de mortalidade que não nos escapa. Elas podem ser encaradas de diversas formas, dando espaço ou não ao sofrimento, que é mais do que um tema ou um problema. É uma experiência humana que caracteriza a totalidade da existência e se multiplica à medida que o ser humano pode sofrer, além de suas próprias dores, aquelas de outras pessoas que lhe são próximas e queridas, bem como o sofrimento de um grupo maior ao qual pertence.

O sofrimento é a marca da condição humana de fragilidade. Ele expressa não somente nossas próprias dores, mas também as dores da humanidade. Seguindo nessa direção, de acordo com Almeida (2002), é crucial que as dores encontrem seu lugar de expressão e o *sofrimento* é a possibilidade de expressão da *dor*.

Explico: a própria palavra dor com seus vários significantes – *peine, pain, dolor* – indica algum tipo de sensação física, concreta, pontual, presente. O *sofrimento* é a dor transformada em palavra, em música, em poesia, em lamento, como naquele Salmo em que Davi diz ao Eterno: *Ao Senhor clamei, a Ele implorei: que proveito obterás no meu sangue quando baixo à cova? O pó vai te louvar? A sepultura te dará louvores? Ouve, Senhor, tem compaixão de mim...* Eis-nos diante de uma dor transformada em desabafo, transubstanciada em anelo pela misericórdia divina, transformada em sofrimento, dor tornada humana, portadora de um sentido [...] Cada cultura deveria oferecer a seus filhos possibilidades de expressão das dores oriundas de seus dramas cotidianos. Quando essas dores, próprias de nossa humanidade, podem ser integradas e vividas dentro de um horizonte simbólico que oferece alguma possibilidade de significação, então podemos dizer que elas se fizeram sofrimento; então podemos dizer que nos sentimos humanos e dignos também em nossa fragilidade (ALMEIDA, 2002, p. 64, 65).

Concordamos com a distinção mencionada acima e com a compreensão de que o sofrimento é a expressão da dor. Além disso, reconhecemos que o sofrimento não apenas expressa, mas também transforma a dor à medida que esta é integrada à vida. Portanto, ele não se limita a uma sensação momentânea ou a um estado de espírito apenas, mas se configura como uma experiência humana que pode conferir sentido às dores na medida em que as expressa. Entretanto, nem sempre as dores são integradas e vividas como portadoras de um significado. Não se transformam em sofrimento quando a possibilidade de expressá-las é negada. A cultura, como mencionada na citação acima, tem seu lugar nesse processo, pois pode ou não oferecer possibilidades de expressão das dores de seus integrantes, podendo até mesmo inibi-las, quando faz parecer que o reconhecimento delas é sinal de derrota e fracasso.

Descrevendo nosso tempo, Almeida (2002) destaca que vivemos sob o imperativo da felicidade. Fugimos de tudo que possa nos lembrar de nossa frágil e inacabada condição, e como se qualquer fracasso, perda, tristeza ou frustração fosse um pecado contra a felicidade, que “deixou de ser um estado de alma a ser buscado, querido, almejado [...] tornou-se uma obrigação, um imperativo” (ALMEIDA, 2002, p. 82), que acaba ironicamente provocando o oposto, a infelicidade. O autor sublinha, juntamente com outros autores contemporâneos, que quanto mais a felicidade se torna um imperativo ao ser humano, mais deprimido ele se torna. Quanto mais o ser humano busca e espera a eliminação do sofrimento, menores se tornam suas chances de realizar tal façanha, dada a realidade irrevogável da dor no viver cotidiano. Não é por acaso que o sofrimento psíquico se manifesta na atualidade sob a forma da depressão e “a drogadição apresenta-se como uma das patologias mais sérias do mundo contemporâneo, traduzindo precisamente a necessidade de gozo imediato, da satisfação a qualquer preço” (ALMEIDA, 2006, p. 129).

Henri Nouwen e Simone Weil, além de terem vivido a experiência do sofrimento de forma profunda em suas vidas, refletiram sobre ela com a mesma profundidade. Ao analisar os encontros da trajetória espiritual, observamos como suas dores foram transformadas em sofrimento na medida em que reconheciam a condição humana de fragilidade em si mesmo, no outro e no próprio Deus, que para eles se apresenta como um Deus fraco, que escolhe despir-se de todo o seu poder para ir ao encontro do ser humano, por pura graça.

Buscando dar sentido ao que viveram ao longo desses encontros, os autores expressaram suas dores conectando-as à dor do outro e a do próprio Deus através da escrita, o que nos possibilita hoje ter acesso às importantes conclusões que chegaram. Na sequência, apresentamos, em conexão com experiências vividas por eles, dois de seus conceitos relacionados ao sofrimento: *curador ferido* e *malheur*. Ao destacá-los, buscamos situá-los como contribuições significativas dos autores para o estudo da religião em um nível pessoal em suas interfaces com os temas do sofrimento individual e social.

O sofrimento que cura

Como autor, Henri Nouwen ficou conhecido como *o curador ferido*, expressão que dá nome a um de seus livros, publicado pela primeira vez em 1972 e que se tornou um esboço para suas principais ideias acerca do sofrimento, que seriam aprofundadas ao longo de sua vida. Poucas palavras resumem-no com mais precisão, apesar do conceito em si não ter sido exclusivamente cunhado por ele. Michael Ford (2009) sugere que, durante seus estudos de psicologia, o sacerdote se aproximou da ideia contida no termo a partir do pensamento junguiano e popularizou-o em seu contexto, por sua aplicabilidade ao ministério sacerdotal. No entanto, para além dos aportes da psicologia, as escrituras hebraicas e o próprio ministério de Jesus Cristo aparecem como base para a compreensão do autor. Uma antiga história do Talmude, tirada do tratado Sanhedrin e citada por ele, introduz a ideia:

O Rabino Yoshua ben Levi encontrou o Profeta Elias enquanto este se encontrava na entrada da caverna do rabino Simeron ben Yohai...
 Perguntou a Elias: “Quando o Messias virá?”
 Elias respondeu: “Vá perguntar a Ele você mesmo”.
 “Onde ele está?”
 “Está nos portões da cidade.”
 “Como vou reconhecê-lo?”
 “Ele está entre os pobres cobertos de feridas”.
 Os outros desenfaixam todas as suas feridas ao mesmo tempo e depois as enfaixam de novo. Mas ele desenfaixa uma de cada vez e a enfaixa de novo, dizendo a si mesmo:

“Talvez precisem de mim. Se assim for, devo estar sempre pronto para não me atrasar nem um momento” (NOUWEN, 2020a, p. 108).

Inspirado pelo exemplo do Messias nesta história e com foco na realidade dos ministros, Nouwen refletiu sobre o tema do sofrimento com a intenção de encorajá-los a reconhecer suas próprias feridas e fazer delas uma fonte de cura. Na história, o Messias está entre os pobres, enfaixando suas próprias feridas uma de cada vez. Assim, quando precisassem dele não teria que gastar tempo para se preparar. Ao cuidar de suas próprias feridas constantemente, já estaria pronto para ajudar assim que fosse preciso. Para Nouwen, Jesus deu vida a essa história tornando seu próprio corpo fraturado um meio para a libertação e para uma nova vida. Em sua compreensão, os sacerdotes deveriam fazer o mesmo: enfaixar suas próprias feridas com cuidado, aguardando o momento em que poderiam ser úteis, pois “[...] tal como Jesus, aqueles que proclamam a libertação são chamados não só a cuidar de suas próprias feridas e das feridas dos outros, mas também a tornar suas feridas uma grande fonte de poder de cura” (NOUWEN, 2020a, p. 109).

As feridas humanas das quais Nouwen falava com frequência eram para ele fruto da solidão primordial humana, já explicada no capítulo anterior. Ele argumentava que a ferida da solidão nos ministros é especialmente dolorosa, pois não apenas compartilham da condição humana, mas lidam com ela de forma única em sua vocação ministerial. Para exemplificar, ele compara o trabalho dos ministros ao dos médicos, ponderando que enquanto os médicos podem ser bons médicos mesmo quando sua vida particular está seriamente conturbada, os ministros não conseguem oferecer nenhuma ajuda sem reconhecer sua própria experiência de dor. Por isso, não devem querer negá-la ou escondê-la.

O esforço para não negar ou esconder as próprias dores não implica em falar constantemente sobre seus próprios problemas. Pelo contrário, ele adverte que o conceito de *curador ferido* não deve ser utilizado de forma equivocada para defender uma forma de exibicionismo, e explica que:

Ministros que falam no púlpito sobre seus próprios problemas pessoais não ajudam em nada a assembleia, porque pessoas que sofrem não são ajudadas por quem lhes diz que têm o mesmo problema [...] Feridas abertas cheiram mal e não saram [...] Tornar suas próprias feridas uma fonte de cura não requer, portanto, o compartilhamento de dores pessoais superficiais, mas sim uma constante disposição para ver que sua própria dor e sofrimento emergem da profundidade da condição humana que todos nós partilhamos (NOUWEN, 2020a, p. 116, 117).

Com base nessa compreensão, podemos inferir que para Nouwen, o sofrimento está intimamente relacionado ao reconhecimento da condição humana, manifestada nas dores da vida, e à maneira como respondemos a ela quando a reconhecemos como parte essencial de quem somos. Por isso, em sua perspectiva, visto que em certa medida a tarefa dos ministros é conduzir as pessoas a lidar criativamente com suas dores, entendendo-as como feridas indissociáveis da condição humana partilhada por todos, eles deveriam tratar a dor com ainda mais cuidado e atenção. Incluindo-se no grupo a quem fala, Nouwen explica que “[...] um entendimento profundo da nossa própria dor nos possibilita converter nossa fraqueza em força e oferecer nossa própria experiência como uma fonte de cura para aqueles que frequentemente se perdem na escuridão de seus próprios sofrimentos incompreendidos” (NOUWEN, 2020a, p. 115).

O sofrimento específico dos ministros foi um tema importante para Nouwen no início de sua carreira como professor e também foi o foco de seus estudos, nos quais buscava relacionar teologia e psicologia com o objetivo de contribuir para a emergente disciplina que se desenvolvia em seu contexto: a psicologia pastoral. Embora não seja nosso objetivo aprofundar essa discussão em nosso trabalho, mencionamos esse aspecto para contextualizar a abordagem do autor em relação ao sofrimento. Ao destacar o tema do sofrimento específico dos ministros, indicamos a base a partir da qual Nouwen desenvolve seu pensamento sobre o sofrimento de forma geral. As reflexões decorrentes desse debate foram posteriormente utilizadas por ele como base para vários assuntos relacionados à vida espiritual, dentro da perspectiva de uma espiritualidade cristã.

Nouwen (2006b) argumenta que todo ser humano é chamado a curar e acrescenta que em um mundo onde é cada vez maior o contato entre as diferentes convicções religiosas, ideologias e estilos de vida, é importante “compreender que faz parte da essência da espiritualidade cristã receber o próximo em nosso mundo sem impor a ele um ponto de vista religioso, uma ideologia ou uma maneira de fazer as coisas, como condição para o amor, a amizade e o cuidado” (NOUWEN, 2006b, p. 93). Para ajudar os ministros a alcançarem o equilíbrio certo entre reconhecer suas próprias dores e ir ao encontro da dor do outro em uma perspectiva de abertura, o autor aprofunda o conceito judaico-cristão de *hospitalidade*, enxergando-o como uma virtude que permite às pessoas romper com seus próprios medos, abrir suas casas a estranhos e, assim, ser uma força curativa. É a capacidade de prestar atenção no convidado, oferecendo um espaço vazio e amistoso onde ele possa encontrar sua própria alma. Assim, curar significa permitir que o outro se torne sensível e obediente à sua própria história. “As pessoas que curam são anfitriões que escutam com cuidado e paciência a história do

estranho que sofre [...] Ao contar suas histórias, os estranhos tornam-se amigos não só de seu anfitrião, mas também de seu passado” (NOUWEN, 2006b, p. 91). A partir desta lógica, o sacerdote salienta que a cura não deve ser entendida como uma eliminação da dor, o que pode parecer ideal numa sociedade voltada para a solução e marcada pela ilusão da imortalidade. Nela, “é mais importante do que nunca compreender que querer aliviar a dor sem compartilhá-la é como querer salvar uma criança de uma casa em chamas sem o risco de se ferir” (NOUWEN, 2006b, p. 59).

Durante o tempo em que viveu na Bolívia para aprender espanhol, ao preparar-se para as aulas, Henri precisou analisar um conto da poetisa e romancista espanhola Carmen Conde. Na história, após o nascimento, uma mãe descobre que seu filho era cego. Buscando dar-lhe o melhor que podia, não queria que ele soubesse que era incapaz de ver. Por isso, insistiu a todos da família que não usassem jamais palavras que fizessem qualquer referência à condição do filho, como visão, luz, cor. Com isso, a criança cresceu acreditando que era como os demais, até que um dia uma garota pulou a cerca do jardim de sua casa usando todas as palavras proibidas.

O conto chamou a atenção de Nouwen de tal modo que o identificou como uma história que simboliza o comportamento do ser humano frente às dores que lhe acometem: agir como se não existissem ou procurar escondê-las, pela estranheza e angústia causadas por elas. Porém, ao esconder sua própria dor, o ser humano esconde também sua capacidade de curar, pois é na confissão da fragilidade humana que a força real da vida pode ser afirmada e tornada visível. Afinal, todos compartilham da condição de mortalidade e, por isso, as dores não devem ser encaradas como falhas ou fracassos, mas sintomas dessa condição. Ao comentar sobre o conto, o teólogo salienta que somente quando usamos esses sintomas para formar uma irmandade dos fracos, a esperança pode surgir. “Quando nos conscientizamos de que não temos de fugir das nossas dores, mas que podemos mobilizá-las tornando-as uma busca comum por vida, essas mesmas dores são convertidas de expressões de desespero em sinais de esperança” (NOUWEN, 2010, p. 123).

Nessa mesma direção, o cerne da reflexão de Nouwen em *O curador ferido* (2020a) está na compreensão de que as dores humanas, ao serem reconhecidas, podem se tornar uma fonte de cura. Neste sentido, o *curador ferido* é aquele que por meio de sua própria dor é capaz de compreender a dor do outro, assim como pode também chegar a um conhecimento mais profundo de sua própria dor ao abrir-se para estar em contato com outra dor que não a sua. Em suma, conclui-se que, por ser a dor algo inerente à condição humana de fragilidade, ao sentir a dor do outro o sujeito pode reconhecer sua própria dor. De modo semelhante, ao dar atenção à

própria dor, pode se aproximar da dor do outro. Sendo assim, podemos inferir que a dor coloca a todos em uma mesma posição, na comunidade dos fracos, para usar as palavras de Nouwen.

Em uma de suas obras organizadas e publicadas após sua morte, o sofrimento aparece como uma possibilidade de encontrar algo inesperado para além da dor. “Saudando as dores da vida com algo diferente da negação, poderemos encontrar algo inesperado” (NOUWEN, 2020b, p. 15), afirma o autor. Com isso, ele diferencia a dor do sofrimento ao enfatizar que esta precisa ser aprofundada num nível que possa ser expressada e compartilhada, ou seja, transformada em um sofrimento que cura. Diante disso, podemos dizer que o sofrimento é uma forma de expressar e dar significado à dor, transformando-a em uma fonte de cura.

Para Nouwen, aqueles que desejam viver uma vida espiritual precisam romper com o comportamento humano que busca fugir das dores; devem aceitá-las como feridas indissociáveis à condição humana e deixar que sejam transformadas em sofrimento ao serem expressas e compartilhadas. O sacerdote sugere que aprendamos a nos mover através do sofrimento, ao invés de evitá-lo ao negar a dor.

Para além do sofrimento

O sofrimento é um constituinte fundamental do *modus vivendi* de Simone Weil, explicitam Bortolo Valle e Denis Andre Bez Bueno (2019), que também constatam que “a incidência da experiência de sofrimento em seu pensamento e em sua vida é tamanha que chega a definir o sofrimento como uma espécie de ensinamento, isto é, como parte significativa do processo de transformação de si mesmo na qual consiste a filosofia [...]” (BUENO; VALLE, 2019, p. 51). Concordamos com a constatação dos autores e acrescentamos que as experiências vividas e adquiridas por Simone Weil a conduziram a uma postura de aceitação do sofrimento como parte da condição humana, bem como de valorização do mesmo como parte importante da trajetória espiritual.

A filósofa não parece fazer uma diferenciação clara entre dor e sofrimento, mas define brevemente o que entende por *dor* como uma realidade inevitável a todo ser humano, apesar de possuir significados diferentes para cada um, como explica no seguinte trecho: “[...] A dor é a coloração de certos acontecimentos. Diante de uma frase escrita com tinta vermelha, aquele que sabe ler e aquele que não sabe, veem o vermelho da mesma maneira; mas a coloração vermelha não tem a mesma importância para um e para outro” (WEIL, 2020, p. 86).

Essa explicação é apresentada no contexto de sua reflexão acerca da obediência do mundo a Deus, na qual salienta que a criação inteira é apenas a vibração da Palavra de Deus,

que criou por amor, para o amor, e a quem o universo obedece. O ser humano, submetido à *gravidade* pode não captar tal realidade e, por isso, vive como se pudesse querer e escolher, quando na verdade age simplesmente como uma pedra que cai. Ela afirma que “[...] se olharmos de perto, com um olhar realmente atento, as almas e as sociedades humanas, veremos que por todo lado onde a virtude da luz sobrenatural está ausente, tudo obedece a leis mecânicas tão cegas e tão precisas quanto as leis da queda dos corpos” (WEIL, 2020, p. 83). De acordo com a autora, saber disso é benéfico e necessário ao ser humano, visto que a única escolha deixada a ele é a de desejar ou não a obediência, pois está submetido a ela de qualquer maneira, pela necessidade mecânica, como a gravidade. Porém, se a desejar, estará submetido a uma nova necessidade que lhe é acrescentada, aquela constituída por leis de ordem sobrenatural.

Portanto, ao escolher desejar ou não a obediência, os seres humanos não agem da mesma forma, assim como uma planta não cresce da mesma maneira estando na luz ou na escuridão. A partir desta ilustração, Weil explica que “[...] A planta não exerce nenhum controle, nenhuma escolha, na questão do seu próprio crescimento. Nós somos como plantas que têm como única escolha expor-se ou não à luz” (WEIL, 2020, p. 84). Neste sentido, podemos compreender que os seres humanos, ao estarem expostos ou não a luz, ou seja, ao reconhecerem que o mundo obedece a Deus e desejarem obedecê-lo ou não, podem compreender a dor de formas diferenciadas. A autora salienta que para aqueles que aprenderam a sentir a obediência do universo a Deus, “as coisas e os acontecimentos, em qualquer lugar, sempre, são a vibração da mesma palavra divina infinitamente doce. Isso não quer dizer que não haja sofrimento” (WEIL, 2020, p. 86), apenas que ele é encarado de outra maneira.

Diante de tais considerações, entendemos que a forma como a dor é expressa e compartilhada está intrinsecamente ligada à forma como é reconhecida e vivenciada. Dependendo de como é percebida, a dor pode até mesmo ser vista como uma dádiva, como pontuado na reflexão da autora, certamente inspirada por sua experiência fabril:

Quando um aprendiz se fere ou se queixa de cansaço, os operários, os camponeses têm estas belas palavras: “É o trabalho que está entrando no corpo”. Cada vez que suportamos uma dor, nós podemos dizer de maneira fidedigna que o universo, a ordem do mundo, a beleza do mundo, a obediência da criação a Deus entram em nosso corpo. A partir desse momento, como poderíamos deixar de abençoar com o mais terno reconhecimento o Amor que nos envia esse dom? (WEIL, 2020, p. 86).

Weil (2020, p. 87) reconhece a dor como um procedimento pedagógico de Deus e afirma que a alegria e a dor são dons igualmente preciosos. Ambas podem ser apreciadas em sua

inteireza, sem que haja uma mistura entre elas. “Através da alegria, a beleza do mundo penetra em nossa alma. Pela dor, ela entra em nosso corpo. Apenas com a alegria não poderíamos nos tornar amigos de Deus, assim como não nos tornamos capitão apenas estudando os manuais de navegação” (WEIL, 2020, p. 86-87). O aprendizado do ser humano acerca da ordem do mundo e a obediência dele a Deus envolve o corpo como um todo. Apenas a dor coloca o ser humano em contato com a necessidade de reconhecer a obediência a Deus, pois o prazer não causa a sensação de necessidade, explica a filósofa, atribuindo, assim, a mesma importância que dá à alegria, à dor:

Para que o nosso ser torne-se um dia inteiramente sensível, de uma parte à outra, a essa obediência que é a substância da matéria, para que se forme em nós esse sentido novo que permite escutar o universo como sendo a vibração da palavra de Deus, a virtude transformadora da dor e da alegria são igualmente indispensáveis. É preciso abrir-se, abrir o próprio centro da alma, para uma e para outra quando uma ou outra se apresenta, assim como abrimos nossa porta aos mensageiros daquele que amamos (WEIL, 2020, p. 87).

Sendo assim, podemos considerar que a dor deve ser não apenas aceita e experimentada, mas reconhecida como parte importante da trajetória espiritual, como caminho para o encontro com Deus. Assim como a alegria, ela é indispensável para que um novo sentido possa ser atribuído à vida no percurso biográfico, um sentido espiritual.

Embora a reflexão sobre a dor e o sofrimento tenha lugar na obra de Simone Weil, seu grande empenho foi o de tentar explicar o que chamou de *malheur*, diferenciando-o do mero sofrimento ou da dor. Esta palavra francesa, que pode ser traduzida para o Português como *desventura*, *desgraça*, *infortúnio*⁴³, é utilizada pela autora para expressar o conceito que desenvolve e apresenta com riqueza de detalhes em *O amor de Deus e o infortúnio* (2020).⁴⁴

⁴³ Há uma dificuldade em encontrar um equivalente na língua portuguesa para o termo *malheur* que comunique adequadamente a ideia contida na palavra francesa escolhida por Simone Weil. Por isso, o termo é utilizado a partir de diferentes equivalentes nos trabalhos que versam sobre sua vida e obra. Bingemer (2007) escolheu usar o termo *desventura*, enquanto Martins (2013) optou por não traduzir o termo do francês, salientando que a própria filósofa achava que não havia uma boa tradução para a palavra que pudesse abarcar o conceito que buscava expressar através dela. Optamos em nosso trabalho em utilizar a palavra *infortúnio* como tradução para *malheur*, por ter sido utilizada na edição mais recente que usamos como referência para citações dentro da temática em questão. Feitas as devidas ressalvas, recomenda-se que o termo *infortúnio* seja lido e interpretado a partir das explicações apresentadas pela autora estudada, abarcando a complexidade do conceito.

⁴⁴ Este ensaio foi escrito por Simone Weil durante o tempo em que esteve em Marselha em 1942. Encontra-se na obra *Espera de Deus* (2019). A versão ampliada do mesmo texto encontra-se em *Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus* (2020), onde é possível ter acesso à parte final que Simone Weil não havia concluído em Marselha antes de partir para os Estados Unidos. “Na parada que fez em Casablanca, Simone retomou esse texto e o concluiu. Não apresentou nenhuma ideia nova, pois o conteúdo dessa parte final ela já tinha anunciado no texto anterior” (MARTINS, 2013, p. 199). Utilizamos os dois textos como referência, mas para citações optamos por inserir os trechos da segunda obra mencionada.

Em sua concepção, “no campo do sofrimento, o infortúnio é uma coisa à parte, específica, irreduzível. É algo completamente diferente do que o simples sofrimento. Ele toma conta da alma e a fere, até o seu âmago, com uma marca que só pertence a ele, a marca da escravidão” (WEIL, 2020, p. 73). É o sofrimento que expressa uma extrema infelicidade, caracterizada ao mesmo tempo pela dor física, pelo desespero da alma e pela degradação social. A escravidão na Roma antiga exemplifica uma forma extrema de infortúnio. Sobre ela, “os antigos, que conheciam bem a questão, diziam: ‘Um homem perde metade da sua alma no dia em que se torna escravo’” (WEIL, 2020, p. 73).

O infortúnio implica a dor física, mas não se resume a ela. Simone Weil explica tal premissa com o exemplo da dor de dente. Quando passa, esse tipo de dor não carrega mais nenhum significado na vida daquele que a sofreu. Diferentemente, o infortúnio deixa uma marca na alma daqueles que o experimentam e pode ser definido como:

[...] um desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, que se tornou irresistivelmente presente à alma pela espera ou a apreensão imediata da dor física. Se a dor física estiver totalmente ausente, não há infortúnio para a alma, pois o pensamento vai ser atraído por qualquer outro objeto. O pensamento foge do infortúnio prontamente, tão irresistivelmente quanto um animal foge da morte. Aqui embaixo há apenas a dor física, e nada mais tem a propriedade de encadear o pensamento; com a condição de que assimilamos à dor física certos fenômenos difíceis de descrever, mas que são sentidos no corpo e que são rigorosamente iguais. A apreensão da dor física, particularmente, é dessa espécie. Quando o pensamento é obrigado, devido ao alcance da dor física, mesmo sendo essa uma dor leve, a reconhecer a presença do infortúnio, produz-se um estado tão violento como o de um condenado obrigado a olhar durante horas a guilhotina que vai lhe cortar o pescoço (WEIL, 2020, p. 74).

Somente quando a vida é desenraizada direta ou indiretamente em todas as esferas – físicas, psicológicas e sociais – pode-se dizer que o ser humano foi acometido pelo infortúnio. Simone enfatiza que ele é anônimo; priva da sua personalidade aqueles que o experimentam e faz com que acreditem que não são mais alguém, que não passam de coisas. Diante do desespero causado por isso nada pode ser feito, “restando apenas aceitar e sofrer, pois vê todas as dimensões de sua existência feridas violentamente por uma força sem medidas que destrói as raízes de sustentação do ser” (MARTINS, 2013, p. 201). A autora salienta que no infortúnio,

As três faces do nosso ser sempre estão ali expostas. Nossa carne é frágil; não importa qual pedaço de matéria em movimento possa atravessá-la, despedaçá-la, esmagá-la ou ainda distorcer para sempre uma das engrenagens internas. Nossa alma é vulnerável, sujeita a depressões sem motivo, lamentavelmente dependente de toda espécie de coisas e de seres que são, eles próprios, frágeis

ou volúveis. Nossa pessoa social, de quem praticamente depende o sentimento da nossa existência, está constante e inteiramente exposta a todos os acasos. O próprio centro do nosso ser está ligado a essas três coisas por uma espécie de fibra que sente todos os ferimentos um pouco graves até chegarem a sangrar. Sobretudo, tudo aquilo que diminui ou destrói nosso prestígio social, nosso direito à consideração, parece alterar ou abolir nossa própria essência, enquanto tivermos a ilusão por substância (WEIL, 2020, p. 92, 93).

A dor física, ao estar presente, é a prova de que aquilo que se experimenta não é uma farsa da imaginação. É algo real que Simone explica ao descrever criticamente o martírio. Para ela, aqueles que são perseguidos por sua fé não são desafortunados, mesmo quando vivem em sofrimento. A menos que o sofrimento e o medo tenham ocupado a alma a ponto de esquecerem a causa da perseguição, estes não experimentaram o infortúnio, pois ele não confere dignidade e honra a ninguém. Por exemplo, “Cristo era um desafortunado. Ele não morreu como um mártir. Ele morreu como um criminoso de direito comum, misturado aos ladrões, apenas um pouco mais ridículo. Pois o infortúnio é ridículo” (WEIL, 2020, p. 80). Pregado na cruz, o Deus que se fez homem viveu o infortúnio, foi abandonado por todos, até mesmo pelo próprio Deus, e morreu como um qualquer.

Por isso, embora a dor física seja um elemento essencial do infortúnio, a chave para compreendê-lo está no reconhecimento do indivíduo acerca do estado de violência contra o ser no qual ele se encontra ao viver tal experiência. Sendo assim, o limite que determina o que é infortúnio e o que não é, não é puramente objetivo. Todo tipo de fator pessoal pode ser considerado para estabelecê-lo, pois um mesmo acontecimento pode levar um ser humano ao infortúnio e a outro não. Em todos os casos, o estado de violência constitutivo no infortúnio está para além da dor física, visto que “o fator social é essencial. Não há realmente infortúnio onde não houver, sob uma forma qualquer, decadência social ou apreensão de tal decadência” (WEIL, 2020, p. 75). Ao experimentá-lo, o ser humano fica como um verme esmagado se debatendo sobre o chão, para usar a figura utilizada pela autora (WEIL, 2020, p. 75).

Pela natureza dilacerante de tal experiência, até mesmo aquele que a ela é submetido encontra dificuldades para expressar o que lhe aconteceu em palavras. Por isso, aqueles que nunca tiveram contato com o infortúnio não tem ideia alguma do que seja. É algo tão específico que não se assemelha a nada que possa ser expresso por quem não o viveu, “assim como não é possível dar a um surdo-mudo a ideia do que seja o som. E aqueles que foram mutilados pelo infortúnio não têm condições de levar socorro a quem quer que seja e são praticamente incapazes até mesmo de desejar o socorro” (WEIL, 2020, p. 76).

É neste ponto que a reflexão dos autores estudados acerca do sofrimento apresenta uma diferença clara. Se partirmos da reflexão de Simone Weil, podemos considerar que o ser humano fica impossibilitado de ser um *curador ferido* quando se encontra na condição de *infortúnio*, uma vez que dificilmente conseguirá estender a mão para oferecer cura ao compartilhar sua própria dor, pois não consegue nem ao menos expressá-la. Além disso, até mesmo desejar que alguém lhe estenda a mão pode ser uma impossibilidade, visto que naquele contexto, desenraizado da vida, não se considera digno de qualquer atenção.

Para a filósofa “a compaixão para com os infelizes é uma impossibilidade. Quando ela realmente se produz, é um milagre mais surpreendente do que caminhar sobre as águas, a cura dos enfermos e até mesmo a ressurreição de um morto” (WEIL, 2020, p.76). Diante disso ela aponta que,

O grande enigma da vida humana não é o sofrimento, é o infortúnio. Não devemos nos surpreender que inocentes sejam mortos, torturados, expulsos de seus países, reduzidos à miséria ou à escravidão, fechados em campos ou em calabouços, já que encontramos criminosos para cumprir essas ações. Tampouco é surpreendente que a doença imponha longos sofrimentos que paralisam a vida e dão a ela uma imagem da morte, já que a natureza é submissa a um jogo cego de necessidades mecânicas. Mas é surpreendente que Deus tenha dado ao infortúnio o poder de capturar a própria alma dos inocentes e apoderar-se dela como mestre soberano. Na melhor das hipóteses, quem foi marcado pelo infortúnio manterá apenas a metade de sua alma (WEIL, 2020, p. 75).

No trecho acima a autora esclarece que aquilo que questiona e busca compreender não é o sofrimento, pois este já é um fato da existência humana. O enigma da vida para ela é o infortúnio, onde Deus está por algum tempo ausente. Ela não se questiona se há incompatibilidade entre o sofrimento e um Deus que é amor, porém, surpreende-se com o fato de Deus permitir que o infortúnio se apodere da alma. Em sua compreensão (WEIL, 2020, p. 75), entre o infortúnio e o sofrimento que, ainda que expresse dores profundas e duradouras não se configura como o infortúnio em si, há continuidade e separação, como a temperatura de ebulição da água. Sendo assim, podemos dizer que o sofrimento pode levar ao infortúnio, ao passo que este é constituído daquele, mas ao mesmo tempo está para além dele – ultrapassa-o de muitas formas. Com base nessa perspectiva, podemos afirmar que Weil aprofunda a discussão acerca do sofrimento, incorporando a ele todas as dimensões da vida e criando uma nova categoria para explicar a experiência que vivenciou entre aqueles que sofriam e que, em alguma medida, se tornou sua própria experiência.

Sufrimento individual e social

As reflexões de Henri Nouwen e Simone Weil acerca do sofrimento não se limitam aos conceitos descritos até o momento. Porém, estes nos ajudam a perceber quais aspectos do sofrimento são mais explorados por eles e como isso pode ser observado através de suas experiências vividas no percurso biográfico. Partindo da concepção do sofrimento como expressão da dor, como temos argumentado até aqui, destacamos duas formas diferentes de experimentá-lo: o sofrimento social e o sofrimento individual, que podem ter origens e manifestações distintas.

O sofrimento individual em nosso entendimento refere-se à expressão de uma experiência pessoal de dor enfrentada por uma pessoa em particular. Pode ser desencadeado por eventos ou circunstâncias específicas que afetam individualmente o bem-estar físico, emocional e espiritual de uma pessoa, podendo levá-la à ansiedade, depressão, entre outros transtornos mentais. Podem ser eles a morte de um ente querido, uma doença, o término de um relacionamento significativo, entre outros. Essa dimensão do sofrimento afeta principalmente o indivíduo, enquanto que o sofrimento social tem um impacto mais amplo afetando grupos específicos de pessoas e comunidades. O sofrimento social está ligado a questões como a pobreza, a exclusão social, a violência física e simbólica, a discriminação racial, de gênero, de orientação sexual, entre outras formas de opressão sistêmica.

O conceito de *curador ferido* relaciona-se de forma mais aprofundada ao sofrimento em sua dimensão individual, visto que foi inicialmente pensado dentro de uma reflexão focada no sofrimento pessoal dos ministros e na relação estabelecida entre eles e aqueles com os quais atuam em sua função pastoral. Por outro lado, o conceito de *malheur* aproxima-se mais do sofrimento social ao incluir a degradação social como elemento constitutivo dessa experiência de sofrimento extremo, que atinge o ser humano como um todo e se converte em um desenraizamento da vida.

Da mesma forma, em nossa análise constatamos que as experiências vividas pelos autores estudados tendem a se concentrar em uma das dimensões do sofrimento, seja por uma busca intencional ou pelas intempéries que lhe sobrevieram ao longo do percurso biográfico. Isto não implica dizer que eles deixaram de incorporar uma das duas dimensões às reflexões que fizeram sobre o tema, afinal, tratam-se de dimensões que não são mutuamente excludentes e que interagem entre si. O ser humano pode experimentar o sofrimento individual como resultado direto de estruturas sociais opressivas e vice-versa.

Embora Simone Weil não tenha apresentado considerável preocupação consigo mesma, assumindo sempre um discurso em favor do outro, em alguns momentos da vida viveu e compartilhou de um sofrimento psíquico que a levou inclusive a pensar no suicídio. Não se pode dizer que em seus escritos não aparece a dimensão individual do sofrimento e todas as implicações dela. No entanto, do início ao fim, sua vida e obra foram marcadas por uma reflexão que toca de forma mais profunda o sofrimento social à medida que gira em torno do tema da opressão dos trabalhadores. Sob outro enfoque, ainda que tenha buscado engajar-se nas questões sociais de seu tempo, principalmente após a experiência na América Latina, Henri Nouwen dedicou-se intensamente a refletir sobre temas da vida espiritual que relacionam-se com as necessidades mais profundas do ser humano por intimidade e comunidade, aproximando-se, portanto, mais da dimensão individual do sofrimento enquanto expressão das dores da alma, do que do sofrimento social causado pelas estruturas de poder criadas pelo ser humano em sociedade. Nesse sentido, as reflexões de Weil e Nouwen se complementam, oferecendo a nós um interessante panorama acerca do sofrimento em suas diferentes faces. Observamos na sequência as particularidades de cada um.

A marca da escravidão

Simone Weil (2020) compreende que para refletir sobre o infortúnio é preciso vivê-lo. Não é possível analisá-lo de fora, pois só quem o experimenta sabe do que se trata. “Para pensar o infortúnio é preciso carregá-lo na carne, profundamente enterrado, como um prego, e carregá-lo durante muito tempo para que o pensamento tenha o tempo de tornar-se forte o suficiente para olhá-lo” (WEIL, 2020, p. 65).

Ser humano é estar exposto ao infortúnio. Martins (2013) salienta uma questão importante ao afirmar que, ainda que não se experimente naturalmente o *malheur*, é possível ser afetado pelo *malheur* do outro, que atua como um despertar desta condição, passível de ser vivida por todos ao longo do percurso biográfico. O estudioso reitera sua afirmação com o exemplo da própria autora ao destacar que: “Simone, na sua própria experiência, foi afetada primeiramente pelo *malheur* do outro ao ver o sofrimento dos desventurados do seu tempo. Depois, foi afetada pelo seu próprio *malheur* ao ir, movida por compaixão e solidariedade, viver com esses desventurados para ter a mesma experiência” (MARTINS, 2013, p. 202).

Com base em uma diferenciação feita por André Devaux, o mesmo autor afirma existir no pensamento weiliano dois tipos de *malheur*: um faz parte da essência da condição humana; outro se dá pelas formas acidentais. Acerca disso, explica:

O *malheur* essencial é próprio da nossa condição criatural. A todo momento, ele é combatido e negado, pois a pessoa deixa-se dominar pelos seus desejos e a busca pelos objetos capazes de satisfazê-los, vive-se na ilusão e não se reconhece a verdadeira condição ontológica e histórica da existência humana. Esse *malheur* é reconhecido quando, no movimento de atenção, consegue-se olhar para o desventurado e perceber sua degradação social; ao voltar-se para si, toma-se conta de que também há nele essa situação desventurada. O *malheur* acidental é provocado por outro, pela violência, pela guerra, pela opressão, enfim, por qualquer forma de força que leva o mais vulnerável a se degradar socialmente de tal forma que todas as dimensões da sua existência são afetadas, tornando-o um desventurado com alma ferida pelo *malheur*. Esse segundo *malheur* precisa ser combatido e eliminado, mas a eliminação do *malheur* essencial não é possível, pois é parte da nossa condição (MARTINS, 2013, p. 202, 203).

A experiência de Simone Weil como operária é apresentada por ela mesma como o ponto de ebulição a partir do qual experimentou o *malheur*, para além do sofrimento. Durante aquele período, ao direcionar sua atenção aos desventurados, enxergando sua degradação social e, ao ser afetada pelo infortúnio que viviam, reconheceu-se na mesma situação, como uma escrava. A dor física já a acompanhava há algum tempo, fazendo-a desprezar a si mesma, por pensar que, devido a sua fragilidade física e o sentimento de esgotamento recorrente dela, seus esforços de atenção nunca dariam frutos que a levassem à verdade que tanto desejava. A fé adquirida com catorze anos de que nenhum esforço de verdadeira atenção é perdido, ajudava-a a permanecer firme em sua busca.

Durante a experiência na fábrica, a dor física acentuou-se de tal forma que Simone perguntava-se angustiada se não seria melhor morrer, o que demonstra o desespero na alma que também lhe acometia na ocasião. Além disso, reconheceu que a combinação de experiência pessoal e de compaixão por aqueles que sofriam devido à opressão do trabalho, fez com que o infortúnio da degradação social entrasse no fundo de seu coração. Diante do desenraizamento da vida que testemunhava a partir do movimento de atenção que havia feito em relação aos desventurados, a filósofa reconheceu em sua própria vida o infortúnio.

Outra experiência que aprofundou sua reflexão acerca do *malheur acidental*, foi sua participação na Guerra Civil Espanhola entre agosto e setembro de 1936. Impulsionada por seus ideais revolucionários, a filósofa encontrou uma maneira de participar da guerra e expor-se ao perigo. Para ela, a guerra era o pior dos males. A princípio apoiou os esforços políticos que estavam sendo feitos para evitá-la. Porém, quando já instaurada e, por isso, não podendo mais contribuir para que não ocorresse, decidiu participar da mesma com um espírito de sacrifício incompreendido por todos a quem abordava na esperança de encontrar um meio de estar no campo de batalha. Pétrement (1997) indica que a filósofa conseguiu finalmente entrar na

Espanha ao passar-se por uma correspondente que buscava conhecer os fatos. Estando ali, após algumas tentativas, conseguiu entrar na coluna chefiada por Buenaventura Durruti, delegado dos sindicatos anarquistas catalães.

Após precisar ser retirada do conflito devido ao acidente no qual sofreu uma grave queimadura, Simone Weil escreveu sobre a guerra reconhecendo que o ideal de liberdade e justiça não era o que movia os revolucionários. Ao contrário disso, o ideal de aniquilação do outro que encontrara ali levou-a a uma profunda decepção com a esquerda anarquista e revolucionária. Descobriu nela uma indiferença em relação aos crimes que eram cometidos e compreendeu que não se tratava mais de uma luta justa de camponeses contra proprietários de terra e o clero cúmplice, mas dos primórdios de uma guerra entre Estados com interesses internacionais. Aproximadamente um ano após aquela experiência, Hitler entraria com suas tropas em Viena e logo após a Áustria seria anexada à Alemanha. “Os textos dessa época refletem a tristeza de uma Simone Weil que sentia que o monstro se aproximava. Nunca suas dores de cabeça foram tão violentas, sobretudo no fim do ano de 1938. Consulta médicos e pensa mesmo em suicídio, se continuar sentindo-se decair” (BINGEMER, 2007, p. 55).

No decorrer de sua explicação sobre o infortúnio, Weil afirmou que em uma época como a sua, em que a infelicidade pairava sobre todos, provavelmente referindo-se à realidade da guerra, “o socorro trazido às almas só é eficaz se ele conseguir prepará-las realmente ao infortúnio. Não é pouca coisa” (WEIL, 2020, p. 77).

No contexto da guerra muitos são levados a passar pela experiência desenraizadora da vida, visto que se encontram em situação análoga à escravidão: privados de direitos, submetidos à dor física, ao desespero na alma e a degradação social. Simone indicou Jó e Jesus como exemplos de seres humanos que sofreram o infortúnio. Despojados de tudo o que tinham, experimentaram a ausência de Deus. O infortúnio torna Deus ausente durante um tempo. Durante essa ausência não há nada a amar. “O mais terrível é que se a alma deixar de amar nessas trevas onde não há nada a amar, a ausência de Deus se tornará definitiva. É preciso que a alma continue a amar no vazio [...] Então, um dia, Deus virá se mostrar a ela e revelar-lhe a beleza do mundo, como aconteceu com Jó” (WEIL, 2020, p. 76). Com isso em mente, ela insiste que, mesmo acometido pelo infortúnio, o ser humano deve perseverar no amor ou pelo menos no desejo de amar, pois sem o amor não há salvação. Partindo de tal premissa, a autora afirma que aqueles que lançam seres humanos não preparados em uma condição de infortúnio, como aqueles que fomentam e apoiam a guerra, estão matando almas.

Diante disso, preparar aqueles que viveriam o infortúnio através da experiência brutal da guerra, seria a única ajuda eficaz. De certa forma, o projeto elaborado pela filósofa durante

o período da Segunda Guerra Mundial, que pareceu uma insanidade aos que receberam a proposta, revela uma tentativa de ajuda como esta. Ao propor que o infortúnio vivido tivesse algum significado, a dor inevitável poderia ser transformada em sofrimento, e ao ser compartilhada, o ser humano poderia continuar amando a Deus no vazio, ainda que Deus estivesse ausente.

Em 1940 e no início de 1941, Simone Weil escreveu um projeto que consistia em saltar de paraquedas sobre a Tchecoslováquia com o intuito de socorrer os prisioneiros. Não encontrava um caminho para colocá-lo em prática e, por isso, foi reelaborando-o até se tornar o Projeto de Enfermeiras de Primeira Linha, que consistia na criação de uma formação especial de enfermeiras que atuariam no *front* da guerra para prestar socorro aos soldados durante as batalhas. Conhecimentos elementares de enfermagem seriam suficientes para o pouco que poderia ser feito naquelas condições.

Sua proposta era fazer uma experiência em pequena escala, a princípio com um grupo de dez ou menos mulheres que serviria como base para avaliar a pertinência do projeto. Os cuidados simples, mas imediatos que essas mulheres poderiam oferecer ao estar no local de maior perigo, sob o fogo cruzado, já seria uma vantagem, considerando que seria uma ação para além do trabalho dos enfermeiros e enfermeiras oficiais, que só era realizado após o fim do combate. Para além disso, o apoio moral que elas trariam àqueles dos quais pudessem ocupar-se seria inestimável. “Elas consolariam as agonias recolhendo as últimas mensagens dos moribundos para suas famílias; elas diminuiriam por sua presença e suas palavras os sofrimentos do período de espera, às vezes tão longo e tão doloroso, que se passa entre o momento da ferida e a chegada das macas”.⁴⁵

Outras vantagens, de acordo com suas justificativas, seriam possíveis como resultado de seu projeto e tinham considerável importância do ponto de vista da conduta geral da guerra. Em sua argumentação, naquela guerra especificamente, os fatores morais eram essenciais, tinham um papel importante mais do que em guerras passadas. Hitler havia sido o primeiro a compreender isso, o que foi uma das principais causas de seus sucessos. Ele não perdeu de vista a necessidade de atingir a imaginação de todos: dos seus apoiadores, dos soldados inimigos e dos espectadores do conflito – “[...] dos seus, de maneira a imprimir-lhes sem cessar um novo impulso para frente. Dos inimigos, de maneira a suscitar entre eles a maior perturbação possível.

⁴⁵ WEIL, 1957, p. 187-195 *apud* BINGEMER, 2007, p. 329 - Anexo III - Projeto de uma formação de enfermeiras de primeira linha (extraído de *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 187-195).

Dos espectadores, de maneira a surpreender e impressionar”.⁴⁶ Para produzir esse efeito, um de seus instrumentos eram as formações especiais, como os grupos de paraquedistas em Creta, que foram usados como propaganda para elevar a moral das tropas e da população alemã, ao mesmo tempo que buscaram desencorajar os inimigos, demonstrando a superioridade militar nazista. Para justificar a referência à estratégia inimiga em seu projeto, Weil explicou que,

Essas formações são constituídas de homens escolhidos para tarefas especiais, prontos não apenas a arriscar sua vida, mas a morrer. Eis aí o essencial. Eles são animados por uma outra inspiração do que a massa do exército, uma inspiração que se parece com uma fé, a um espírito religioso. Não se trata de que o hitlerismo mereça o nome de religião. Mas sem dúvida alguma é um *Ersatz* de religião, e esta é uma das principais causas de sua força.⁴⁷

A propaganda foi um elemento fundamental nas estratégias de Hitler e suas tropas, e nela estava contido o espírito de sacrifício expresso por meio de atos, para além de palavras. Simone Weil assevera que sua intenção com o projeto não era copiar os procedimentos de Hitler, pois o espírito e os objetivos pelo qual entendia que era necessário lutar eram outros. Porém, via como necessária a criação de instrumentos equivalentes, como a formação de enfermeiras que havia proposto. Entendia que a vitória da guerra contra o nazismo tinha talvez como condição a presença de uma inspiração análoga à *fé religiosa* que observava na estratégia hitlerista. Contudo, propunha que a expressão de tal inspiração se desse através de símbolos apropriados, que apontassem para uma coragem diferente, mais difícil e rara, não uma coragem brutal e baixa, procedente da vontade de poder e destruição, mas uma coragem que expressasse ternura e não fosse aquecida pela vontade de matar, como descreve no projeto:

Nenhum símbolo pode expressar melhor nossa inspiração do que a formação feminina aqui proposta. A simples persistência de alguns ofícios humanitários no centro mesmo da batalha, no ponto culminante da selvageria, seria um desafio fulgurante a esta selvageria que o inimigo escolheu e que ele nos impõe por sua vez. O desafio seria tanto mais forte porque os ofícios humanitários seriam levados a cabo por mulheres e envolvidos de uma ternura maternal. De fato, essas mulheres seriam um punhado e o número de soldados dos quais elas poderiam se ocupar seria proporcionalmente pequeno; mas a eficácia moral de um símbolo é independente da quantidade.⁴⁸

A filósofa acreditava que, ainda que composta de mulheres desarmadas, aquela formação traria bons resultados, impressionando os soldados inimigos e até mesmo o público

⁴⁶ Ibid., p. 330.

⁴⁷ Ibid, p. 330.

⁴⁸ Ibid, p. 332.

geral, os países que faziam parte da guerra, bem como aqueles que a assistiam. Ao lado das formações de Hitler, a formação de enfermeiras de primeira linha teria um alcance simbólico significativo. Em suas palavras, “seria a representação mais brilhante possível de duas direções entre as quais a humanidade deve hoje escolher”.⁴⁹ Maior ainda seria a impressão que aquele corpo feminino daria aos soldados que lutariam contra Hitler, pois diferente dos soldados inimigos, que haviam sido treinados para a guerra por dez anos e jamais conhecido outra atmosfera senão aquela de violência, destruição e conquista, os soldados franceses, ingleses e norte-americanos haviam sido arrancados de suas vidas e famílias e transportados para a realidade da guerra, da qual desejavam logo estar livres para retornar aos seus lares. Explicado o contexto e as justificativas, Simone Weil apresenta seu argumento final para convencer quão relevante seria seu projeto se fosse colocado em prática:

Não é nem possível nem desejável transformar nossos soldados em jovens brutos e fanáticos semelhantes aos jovens hitlerianos. Podemos levar seu impulso ao máximo tornando os lares que eles defendem tão intensamente presentes quanto possível a seu pensamento. Para isso, o que pode haver de melhor que fazê-los acompanhar até o fogo, até as cenas de maior brutalidade, por qualquer coisa que constitui uma evocação viva dos lares que eles tiveram que deixar, uma evocação não enternecedora, mas, ao contrário, exultante? Não haveria então momento em que eles tivessem a impressão deprimente de uma quebra do elo entre eles e tudo o que eles amam. Esse corpo feminino constituiria precisamente essa evocação concreta e exultante dos lares longínquos.⁵⁰

O projeto de Simone Weil a nosso ver demonstra a forma como ela pensava ser possível lidar com o *malheur accidental*, provocado pela guerra. Sendo este o tipo de *malheur* que precisa ser combatido e eliminado, a filósofa parece não medir esforços para fazê-lo. Com o projeto, buscava oferecer a única ajuda que lhe parecia eficaz se considerarmos sua perspectiva acerca do infortúnio já explicitada. Diante daqueles que matam almas ao lançar seres humanos despreparados em uma condição de infortúnio, a preparação para aquele momento seria a única ajuda frutífera.

Aquilo que é proposto no projeto manifesta a possibilidade de ressignificação da dor por meio da eficácia simbólica do sacrifício, que traria inspiração e coragem para que os soldados continuassem a amar no vazio durante o tempo de infortúnio em que Deus estaria ausente. A forma como Simone havia estruturado sua proposta, colocando como protagonistas

⁴⁹ Ibid., p. 333.

⁵⁰ Ibid., p.334.

mulheres desarmadas que levariam a cabo uma ação como aquela, demonstra que o projeto tratava, para além de uma estratégia militar, de uma ajuda necessária de preparação daqueles que do infortúnio não escapariam.

No texto *L'Iliade ou le poème de la force*, escrito em 1940-1941, Simone Weil apresenta de forma madura e profunda suas reflexões sobre a guerra, expressando seu pensamento acerca da força como a chave que rege as relações humanas e sociais. Bingemer (2007) pontua, com base em outros estudiosos, que para a filósofa francesa o conceito de força engloba o de violência e trata-se daquilo que faz do ser humano submetido a ela uma coisa. “A crítica à violência e ao império da força está presente no pensamento de Simone Weil em termos amplos e universais. O processo de violência e a alienação que ele produz é, pois, segundo ela, um processo de reificação, ou seja, de assassinato” (BINGEMER, 2007, p. 100). À vista disso, no contexto de guerra, ela compreende que a violência constitui um malefício para todos, até mesmo aos que são acometidos por um espírito de destruição do outro. Declarou de forma pessoal que “existe na guerra um contágio, uma embriaguez à qual é impossível resistir sem uma força de alma que tenho que acreditar que é excepcional, pois não a encontrei em parte alguma” (WEIL apud BINGEMER, 2007, p. 82). Caracterizamos essa força de alma que leva o indivíduo a resistir aos horrores da guerra como a força da fraqueza.

A força, no sentido atribuído por Weil, que perpassa a violência e a alienação, leva o indivíduo a experimentar o infortúnio involuntariamente. Por outro lado, a força da fraqueza, por nós identificada no projeto da filósofa, pode resignificar o infortúnio oferecendo-lhe um sentido que pode servir como fundamento para enfrentá-lo.

As feridas do curador

O sofrimento psíquico também foi um tema importante para Henri Nouwen, para além do sofrimento específico dos sacerdotes. Seus estudos no campo da psicologia, bem como sua perspectiva de ensino voltada para a espiritualidade, levaram-no a abordar o sofrimento com ênfase na esfera individual e a afirmar que muitas vezes esse tipo de sofrimento existe por razões erradas, “[...] nasce da falsa expectativa de que nos destinamos a afastar a solidão uns dos outros. Quando a solidão nos leva para longe de nós mesmos, para os braços de nossos companheiros de vida, na verdade nos encaminhamos para relações torturantes, amizades cansativas e abraços sufocantes” (NOUWEN, 2006b, p. 27). Existe no mundo um falso postulado que sugere que um ser humano pode eliminar a solidão do outro, o que acaba por fomentar a violência destrutiva que invade as relações de intimidade entre as pessoas.

Em sua busca por intimidade nos relacionamentos familiares e de amizade, Nouwen buscava evitar que essa falsa premissa tomasse conta de seu coração, pois não compactuava com o que acreditava acerca da solidão primordial humana. Entretanto, até o fim de sua vida lutou contra isso. Ao escrever para outros com o intuito de lembrar que ninguém pode satisfazer os anseios humanos mais profundos, escrevia para si mesmo. Como um lembrete para ser revisto nos momentos mais difíceis, ele alertou que “[...] na medida que nossa solidão nos une na esperança de que unidos não sejamos mais sozinhos, castigamo-nos uns aos outros com nossos desejos inalcançáveis e irrealis de unidade, tranquilidade interior e comunhão ininterrupta” (NOUWEN, 2006b, p. 28).

Desejos como esses eram constantemente confessados pelo sacerdote aos seus amigos mais próximos. Michael O’Laughlin (2004) aponta em sua biografia que Henri sofria cronicamente com sentimentos de mágoa e decepção. Lamentava o fato de seu pai nunca ter lido seus livros e chateava-se facilmente quando seus amigos não aceitavam seus conselhos ou seus convites para viajar com ele. Em sua descrição sobre o teólogo, o biógrafo argumenta que muitos de seus sentimentos e carências poderiam estar vinculados à personalidade, como também a algum trauma vivido na relação com o pai, que o moldou de maneiras positivas, mas também o conduziu a um profundo sentimento de frustração e ressentimento.

Após o falecimento de sua mãe em decorrência de um câncer em 1978, Nouwen escreveu um livro em sua homenagem, *In Memoriam* (2001f). Tendo enviado o texto ao pai, não recebeu sequer uma nota de agradecimento, o que o deixou profundamente magoado. Passados alguns meses, decidiu escrever uma carta a ele, buscando consolá-lo pela morte da mãe e unir-se a ele em sofrimento. Nesta carta, descreveu o pai da seguinte maneira:

Pai, você é um homem dotado de forte personalidade, de vontade forte e de um convincente sentido de si mesmo. Você é conhecido como um trabalhador inflexível, persistente, defensor de seus clientes e um homem que nunca perde uma discussão ou, pelo menos, nunca confessa tê-la perdido! Você conseguiu aquilo pelo que lutou. O sucesso de sua carreira recompensou fortemente os seus esforços e fortaleceu-o em sua convicção de que o êxito na vida é resultado de um trabalho duro [...] A experiência lhe ensinou que demonstrar fraqueza não cria respeito e que é mais seguro carregar em segredo o seu fardo do que pedir clemência [...] Uma das observações mais frequentemente repetidas a mim e a meus irmãos e irmã era: Façam tudo para não se tornarem dependentes do poder, da influência e do dinheiro dos outros. A liberdade de tomarem suas próprias decisões é o maior bem que vocês podem possuir. Nunca renunciem a ela. [...] Essa atitude – profundamente admirada por mamãe e por todos nós, na família – explica por que qualquer coisa que o fizesse lembrar-se da morte era uma ameaça para você. Você achava muito difícil ficar doente e, em geral, se irritava um pouco com as doenças dos outros e demonstrava muito pouca

simpatia pelas pessoas que você considerava fracassadas. Os fracos não o atraíam (NOUWEN, 1982b, p. 37, 38).

De acordo com O’Laughlin (2004), que fornece relatos sobre o sacerdote a partir da própria relação de amizade que haviam desenvolvido, Henri acreditava que nunca passaria de um fracasso aos olhos do pai. Com isso, experimentava níveis de ansiedade fora do comum, sustentados por sentimentos de vergonha e culpa. No entanto, segundo o biógrafo, a perspectiva que ele tinha sobre o que o pai esperava dele estava provavelmente marcada por sua profunda sensibilidade e pelas altas expectativas que cultivava em relação aos seus amigos e familiares. Aqueles que o conheciam bem contam histórias de momentos irracionais de insegurança e medo da rejeição que ocasionalmente irrompiam durante os momentos agradáveis com ele. Ainda que a escolha em se tornar um sacerdote nunca tenha sido questionada por seu pai, Nouwen sofreu ao longo de sua vida com o sentimento de que não havia feito o suficiente para conquistar o respeito dele.

As expectativas acerca daqueles com quem se relacionava de forma mais íntima, muitas vezes ultrapassavam os limites do que era aceitável. Aproximadamente um ano e meio após sua inserção na comunidade *Daybreak*, Henri foi acometido por uma depressão severa. Um dos gatilhos foi o rompimento de uma amizade importante, afetada pelas expectativas irreais de afeição que projetava sobre ela. Nathan Ball, que se tornou um de seus melhores amigos durante o período em que viveu em Trosly, havia também se mudado para a Arca *Daybreak*. Tinha um grande apreço por Nouwen, mas não conseguia satisfazer suas necessidades e, portanto, decidiu afastar-se dele. Talvez esse tenha sido o momento em que a dor de não conseguir viver o que compreendia intelectualmente tenha sido expressa de forma mais intensa na vida do sacerdote, que escreveu explicitamente sobre o ocorrido em um de seus diários: “De algum modo, fiz de Nathan o centro da minha estabilidade emocional, e relacionei-a com a vida em comunidade como algo de que eu seria capaz de dar conta. Desse modo, a minha dependência de Nathan impediu-me de fazer da comunidade o verdadeiro centro da minha vida” (NOUWEN, 1999d, p. 259).

A busca por amparo na amizade com Nathan era uma forma de lidar com os profundos confrontos que viveu ao estar em contato com as dores daqueles com quem agora formava uma comunidade. Sentia-se inadequado e inútil e começava a perceber como a mudança para A Arca era um chamado para seguir Jesus sem reservas, que exigia que procurasse ser orientado mais pela experiência de vida comum com as pessoas com deficiência do que por uma amizade

exclusiva. Adaptar-se à vida em comunidade o levou a encontrar-se com suas mais profundas dores e com o que ele chama de segunda solidão, mencionada no seguinte trecho:

Meus muitos anos de vida independente e individualizada como professor universitário certamente não me haviam preparado para esse aspecto da busca de Jesus. Eles me conduziram à segunda solidão, uma solidão com Jesus em comunidade. Descobri que essa segunda solidão era muito, muito mais difícil de viver do que aquela que resulta do isolamento físico ou emocional, porque é uma solidão que não pode ser removida, como uma pedra que obstrui a completa maturidade humana, mas que deve ser abraçada como o caminho para seguir a Jesus até o fim [...] Minha vida no Amanhecer tornou-se cada vez mais um convite para entrar nessa segunda solidão. É uma experiência tão dolorosa que hesito em escrever a respeito. É uma solidão da qual sei que nenhum amigo poderá tirar-me, mesmo que eu me agarre desesperadamente a essa amizade. É uma solidão que me pede para jogar-me inteiramente nos braços de um Deus cuja presença não pode mais ser sentida, e arriscar cada parte do meu ser naquilo que parece ser o nada. É a solidão de Jesus que grita: “Meus Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (NOUWEN, 1999d, p. 260, 261).

A experiência da segunda solidão descrita por Nouwen faz-nos arriscar dizer que ele experimentou o *infortúnio* em sua vida, e que, como o ponto de ebulição da água, a experiência de depressão que o acometeu na ocasião narrada ultrapassou o limite do sofrimento como expressão da dor, de forma que hesitava em escrever a respeito, de tão dolorosa. Levou-o também a reconhecer que não poderia receber a ajuda de ninguém senão de um Deus ausente. Na depressão, a dor física e o desespero da alma estavam presentes.

Além disso, outro ponto importante a ser considerado sobre o infortúnio que o acometeu é o reconhecimento de sua orientação sexual. Ao longo de sua trajetória espiritual, Henri Nouwen foi chegando à consciência de sua homossexualidade, o que dificilmente aumentaria seu sentimento de bem-estar diante das exigências que colocava sobre si mesmo, e também não diminuiria o sentimento de exclusão social, que pode ser também caracterizado como uma forma de degradação social.

Muitas mudanças já ocorreram na perspectiva da sociedade norte-americana e holandesa em relação à homossexualidade nos últimos anos, apesar da homofobia ainda estar presente. Porém, em sua época as mudanças em curso eram incipientes, se considerarmos os pontos apresentados por um de seus biógrafos:

A homossexualidade foi oficialmente listada como uma desordem ou doença nos Estados Unidos até 1973. Nos anos 30, 40 e 50, a homossexualidade era uma aberração temida, até repugnante – parte pecado, parte doença mental. Ninguém falava sobre isso, exceto como uma piada ou um insulto. Mesmo na família de Henri, sua orientação sexual não foi discutida até mais tarde na vida. Em sua juventude era um segredo problemático e doloroso que o impedia de

experimental muitos tipos de intimidade com os outros. Ele sabia que não era como as outras pessoas e não ousava revelar essa verdade sobre si mesmo (O'LAUGHLIN, 2004, p. 8, tradução nossa).

Embora não tenha abordado o assunto abertamente em seus escritos, o sacerdote menciona inúmeras vezes em seus diários a importância da comunidade *Daybreak*, que havia se tornado para ele um refúgio seguro, onde era acolhido de tal maneira que até mesmo suas dores mais íntimas encontravam um lar. Os membros da Arca lembravam-no constantemente da realidade de suas vidas: não podiam negar nem esconder quem eram. Viver entre eles o permitiu encarar mais profundamente sua existência vulnerável e, possivelmente, as dores relacionadas a sua orientação sexual.

Henri Nouwen entrou em contato com o sofrimento que engloba a dor física, o desespero da alma e a degradação social por meio de sua convivência com os membros da Arca *Daybreak*. Aquelas pessoas, que haviam se tornado seus amigos e guias espirituais, estavam imersos em uma condição de infortúnio, marcada pelas doenças que os afligiam, pela solidão resultante de múltiplas rejeições e pelo impacto da exclusão social que, se não vivessem numa comunidade como aquela, lhes causaria ainda mais dor. Ao compartilhar com eles sua vida, Nouwen foi afetado pelo *malheur* do outro e, através daquela experiência, foi conduzido a perceber sua própria condição de desafortunado.

Independentemente de ter sofrido ao longo de sua vida por pensar que não conseguia viver o que ensinava, a compreensão de Nouwen acerca do sofrimento e sua profunda sensibilidade para encarar suas próprias feridas o levaram a ser alguém que busca ir ao encontro do outro, como o *curador ferido*. Michael Ford (2009) assegura que toda pessoa que sofria era importante para Nouwen e, para exemplificar, narra uma situação vivida por ele. Durante um retiro em Connecticut, uma mulher na fila da frente disse-lhe que o marido estava morrendo de câncer. Henri foi até ela, ajoelhou-se aos seus pés, olhou-a nos olhos e segurou suas mãos. Como muitos outros sacerdotes, ele compartilhava a dor de outras pessoas e, daquele poço de solidão no seu interior, podia falar comoventemente sobre o inesgotável mistério do sofrimento e do amor humanos. Ford (2009) destaca ainda que o treinamento em hospitais psiquiátricos e seus próprios quadros de depressão o aproximaram particularmente daqueles que eram acometidos por dores psíquicas. Durante sua vida, Nouwen manteve um esquema de correspondência com cerca de quinhentas pessoas e as encorajava a visitá-lo pessoalmente.⁵¹

⁵¹ NOUWEN, H.J.M. *Love, Henri: Letters on the spiritual life*. New York: Convergent Books, 2016b.

5.2. “Quando sou fraco, é que sou forte”: o despojamento em Simone Weil e Henri Nouwen

Na linguagem espiritual, *despojamento* é uma das palavras clássicas da ascese cristã, usada muitas vezes junto com outros sinônimos: abandono, abnegação, indiferença, renúncia, mortificação, privação, nudez ou pobreza espiritual etc. De acordo com o Dicionário de Espiritualidade “O despojamento traz à mente alguma coisa nossa, da qual, todavia, temos de nos desfazer, de nos livrar, porque é um dano para o bem da alma” (2012a, p. 709). Entretanto, não tem apenas um sentido negativo, pois não considera-se apenas aquilo que deve ser excluído radicalmente. Há também o aspecto positivo do despojamento na espiritualidade cristã, que se caracteriza pela vida revestida por Cristo. Ao despojar-se, deixando-se revestir totalmente por ele e por seu amor, o ser humano pode dizer como São Paulo: “Já não sou eu que vive, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20).⁵²

De acordo com Silva (2005) a palavra despojamento é derivada do verbo despojar, definindo-se do greco-latino por: *Despoliare, Despouiller, Spoliare, Despoliat, Despoliatio*.

Se, nos primeiros tempos, tal termo possuía a sua aplicabilidade, este pouco sofreu no surgimento das línguas vernáculas. O radical semântico permaneceu inalterado. Na nossa verificação, o que altera é a aquisição de novos sentidos: espoliar, privar da posse, desapossar, privar, despir-se, ou, privar a alguém do que gosta e tem, despojar-se dele com violência, além de usurpação, pilhagem e roubo. Termos que apresentam diferentes aplicabilidades na sociedade dos séculos XII e XIII e que podemos analisar em dois sentidos diferentes. O primeiro no sentido jurídico (caso de despojar alguém de seus bens durante uma contenda, ou uma guerra) e o segundo, na Igreja, religioso e eclesial, na constituição de um "grau", ou no sentido de elevação espiritual (SILVA, 2005, p. 27).

Em um primeiro sentido, o despojamento pode ser entendido como o ato de despojar alguém de seus bens. No caso de uma guerra, significa despojar os inimigos feridos, prisioneiros e mortos, apropriando-se de seus despojos, aquilo que lhes pertencia. No segundo sentido, pode ser associado à ideia de despir-se, de abrir mão de algo material ou imaterial, sendo, portanto, um ato voluntário e significativo, no sentido espiritual. Em contextos diversos a palavra despojamento pode ser usada para expressar desprendimento, renúncia ou desapego.

Em Simone Weil e Henri Nouwen, o despojamento está para além da questão material, de uma renúncia de bens, apesar de poder se aplicar em alguma medida às suas experiências pessoais. Em nossa análise identificamos que o despojamento para eles se trata do ato de negar

⁵² BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 2190.

a si mesmo, de despir-se do ego a partir de um ato voluntário. No entanto, cabe mencionar que a noção de despojamento pode aparecer também em suas obras como uma ação sofrida pelo ser humano, que é, portanto, involuntária, como no caso da guerra referido acima e na obra de Simone Weil, principalmente, quando relacionado ao conceito de *malheur*.

Na condição de infortúnio o ser humano é despojado daquilo que é, perdendo sua própria personalidade. Trata-se de um despojamento involuntário provocado, entre outras causas, pela injustiça e a desigualdade entre os homens. Segundo Weil (1993), “a injustiça humana geralmente fabrica, não mártires, mas quase-réprobos. Os seres caídos no quase-inferno são como o homem despojado e ferido por ladrões. Eles perderam a roupa do caráter” (WEIL, 1993, p. 29).

A imagem metafórica do ato de vestir-se e despir-se é uma analogia pertinente para elucidar a ideia de despojamento. Aquele que perde suas roupas, no sentido que Simone descreve, não o faz voluntariamente. Na maioria dos casos tem suas vestimentas tomadas ou vive privado delas porque outros acumulam-nas. Sem elas, forçosamente são despídos e se enxergam nus. Precisam que alguém os vista. Mas para que isso aconteça de forma genuína, aquele que o vestirá precisa reconhecer que também é nu para compreender a necessidade de roupas. Assim, o ato de despojar-se voluntariamente é como despir-se de suas vestes para encontrar-se nu e, então, poder vestir a outros, bem como revestir-se de uma nova compreensão, de que todos encontram-se nus detrás de suas vestimentas.

Um movimento de força à fraqueza caracteriza o despojamento voluntário. Voltemos nossa atenção a ele à luz da definição de força em Simone Weil, que, como já dito, engloba a violência: “A força é aquilo que transforma quem quer que lhe seja submetido em uma coisa. Quando ela se exerce até o fim, transforma o homem em coisa, no sentido mais literal da palavra, porque o transforma em cadáver”.⁵³ Ela esmaga os vencidos, mas também destrói os vencedores, que não a possuem e em algum momento se curvarão a ela. Sendo assim, “esmaga aqueles que toca. Acaba por aparecer como exterior tanto ao que maneja quanto ao que sofre com ela; nasce, então, a ideia de um destino sob o qual algozes e vítimas sejam igualmente inocentes, os vencedores e os vencidos irmãos na mesma miséria”.⁵⁴

O prestígio que constitui grande parte da força “é feito antes de mais nada, pela soberba indiferença do forte em relação aos fracos”.⁵⁵ É deste sentimento que se quer despir no

⁵³ WEIL apud BINGEMER, 2007, p. 297 - Anexo II – A *Iliada* ou o poema da força (texto originalmente divulgado em *Cahiers du Sud*, Marselha, dez. 1940-1941. Incluído em *La source grecque*).

⁵⁴ *Ibid.*, p.306.

⁵⁵ *Ibid.*, p.311.

despojamento e, em contraste a ele, vestir-se do sentimento da miséria humana, que “é uma condição da justiça e do amor [...] Só é possível amar e ser justo quando se conhece o poder da força e quando se sabe não respeitá-lo”.⁵⁶

A força que a todos submete produz o despojamento involuntário, o *malheur*, e, por isso, deve ser desrespeitada. O tipo de *malheur* que ela provoca – o *malheur* accidental – deve ser combatido. Diante disso, como apontado por Bingemer (2007), Simone Weil compreende que “não há outro caminho senão a fragilidade e vulnerabilidade do amor que toma sobre si o peso esmagador da violência – e ela a sofre até o final, à semelhança do Cristo Crucificado” (BINGEMER, 2007, p. 288). Movida por sua experiência com Cristo, a filósofa passou a compreender que a única forma de combate ao império da força é pela fraqueza do amor divino.

Henri Nouwen (2001e) também sugere que estamos submetidos a uma estrutura de domínio, que pode ser relacionada ao que Simone Weil trata como força, que é parte integrante de nossa existência e, por isso, não temos como evitá-la. Considerando que não podemos destruí-la por completo, ele se questiona acerca da possibilidade de transcender essa estrutura e como resposta reconhece que, para isso, a fraqueza deve ser encarada como força. Apenas assim é possível afirmar para nós mesmos que ninguém se situa acima de nós ou está contra nós, e que todos fazem parte de uma mesma comunidade de fracos.

Tendo esta perspectiva como base, a vida deve ser encarada não como uma posse a ser defendida, mas como uma dádiva a ser compartilhada. Assim, igualmente movido por sua experiência com Cristo, Nouwen compreende que o caminho para superar a estrutura de domínio é o caminho da fraqueza. Sobre isso declara que “se há necessidade de uma nova moralidade, é da moralidade que nos ensina a confraternização dos fracos como uma possibilidade humana” (NOUWEN, 2001e, p. 43).

Por fim, com base no que foi pontuado, argumentamos que a força submete o ser humano ao despojamento involuntário enquanto a fraqueza, ao ser reconhecida e valorizada, pode conduzir a um despojamento voluntário pautado no amor divino.

As obras de Simone Weil e Henri Nouwen não oferecem uma conceituação explícita acerca do despojamento. Porém, alguns conceitos contribuem para o nosso intuito de apresentá-lo como temática a partir dos autores estudados. São estes: *movimento descendente*, *desapego* e *descrição*.

Mobilidade descendente

⁵⁶ Ibid., p.323.

A reflexão de Henri Nouwen sobre *mobilidade descendente* não surgiu apenas após sua mudança para *Daybreak*. Ela aparece de forma mais concreta e autêntica em seus últimos livros, como reflexo das experiências vividas nos últimos dez anos de sua vida. Contudo, em uma de suas obras do início de sua carreira como professor universitário, o tema do despojamento já é tratado de forma significativa através da conceituação de um movimento de cima para baixo.⁵⁷ Ao apresentar a obra, Robert Ellsberg, prefaciador da edição utilizada nesta pesquisa, considerou que, sob certos aspectos, Nouwen a escreveu em resposta a uma época particular com base em uma abordagem do tema do esvaziamento de Cristo. No início da década de 1980 o fenômeno Yuppi (iniciais de *young, upwardly-mobile professional* – jovem profissional em via ascendente) tomava o cenário e a cultura estadunidense.⁵⁸ Além do desejo em satisfazer prazeres e possuir bens materiais, os valores *yuppy* baseavam-se nas mesmas tentações apresentadas a Cristo no deserto e exploradas por Nouwen com mais afinco em outro livro⁵⁹: ser poderoso, importante e espetacular. Nouwen reconhecia que até mesmo aqueles que respondiam ao chamado sacerdotal ou estavam em formação no seminário, estavam suscetíveis a tais tentações. Incluía-se neste grupo e pelo tom que emprega na obra, parece escrever a si mesmo, discutindo com a própria inquietude de seu coração e sua tendência a ser direcionado por uma necessidade compulsiva de ser visto, elogiado e admirado, que o acompanharia até o fim de sua vida. O convite da Arca *Daybreak* para que fosse morar e trabalhar com pessoas com deficiências intelectuais deu início a um verdadeiro movimento descendente em sua vida, movimento que ele apresenta como parte da vocação cristã, como caminho para todo aquele que segue a Cristo.

Para explicar o que entendia ser esse movimento, Nouwen parte de uma concepção acerca do movimento ascendente, facilmente percebido em uma sociedade tecnológica e altamente competitiva. Trata-se de um impulso generalizado para se obter êxito dentro de uma perspectiva em que a vida é apresentada como uma série de batalhas que podemos ganhar ou perder. Se ganharmos, conseguimos nos adaptar ao nosso meio. Se perdemos, é devido às nossas próprias falhas. Em um contexto como este, “ser um verdadeiro homem ou mulher significa mostrar que não só se consegue sobreviver à longa luta competitiva pelo êxito, mas também

⁵⁷ *O esvaziamento de Cristo* (2012), publicado após sua morte, é uma obra escrita durante os anos de ensino em Yale. Foi publicada em capítulos, em 1981, na revista *Sojourners*. Houve uma tentativa de publicação dos textos como livro na época, mas por motivos desconhecidos não se realizou.

⁵⁸ Henri Nouwen era holandês, porém, foi fortemente influenciado pelos Estados Unidos. Seus livros simples e seu estilo de fala se encaixavam mais com o estilo norte-americano do que europeu. Além disso, muitos deles foram contextualizados a partir da realidade estadunidense.

⁵⁹ NOUWEN, Henri J.M. *O perfil do líder cristão do século XXI*. Belo Horizonte: Editora Atos, 2018.

sair dela vitorioso” (NOUWEN, 2012, p. 20). O sacerdote cita o livro *The Hidden Injuries of Class* (1993), no qual os autores Jonathan Cobb e Richard Sennett discorrem acerca da predominância do pensamento meritocrático na sociedade estadunidense daquela época. Através desta forma de pensar, o indivíduo é levado a acreditar que não existe ninguém além de si mesmo responsável pelos seus fracassos. Se não temos êxito na vida, seja em qual área for, é porque não nos esforçamos o suficiente. Como resultado dessa mensagem que todos recebem constantemente, muitas pessoas sofrem, não apenas pelos problemas sociais e coletivos nela implicados, como o desemprego ou a destruição de uma família, mas também devido a sentimentos de culpa e de vergonha suscitados por ela.

Considerando tal contexto, Nouwen enfatiza que não é contra o progresso e o anseio pelo desenvolvimento, mas contrário à forma como o movimento ascendente se tornou uma religião. Sobre isso, ele ressalta que “nesta religião, nós acreditamos que o êxito significa que Deus está conosco, ao passo que o fracasso significa que pecamos. A pergunta então será: Estará Deus a correr ao nosso lado? Se assim for, então Deus far-nos-á ganhar” (NOUWEN, 2012, p. 23). Ademais, Henri observa que quando nos atentamos ao panorama dos países ricos em sua busca desenfreada para serem os mais poderosos e fortes em detrimento dos demais, vemos o resultado da idolatria do movimento ascendente: uma mentalidade pautada numa divisão entre fracos e fortes. A partir dela defende-se um tipo de desenvolvimento em que precisamos esconder aqueles que não confirmam o mito do progresso, como os idosos, os presos e as pessoas com deficiências mentais. “Na nossa sociedade, consideramos o movimento ascendente o caminho óbvio, ao mesmo tempo que tratamos os pobres que não conseguem acompanhar esse movimento como tristes incompetentes, pessoas que se desviaram da linha de progresso normal” (NOUWEN, 2012, p. 24).

Na trajetória espiritual, o caminho óbvio do movimento ascendente ao qual o ser humano é impulsionado no percurso biográfico passa a não ser mais tão óbvio à medida que outro movimento vai ganhando espaço, o movimento descendente. Nouwen (2012) destaca com base em sua visão internalizada da espiritualidade cristã que o grande paradoxo ensinado e vivenciado por Cristo é que a verdadeira e plena liberdade pode ser alcançada somente por meio do movimento descendente, vivido primeiramente por ele, que “passou do poder para a impotência total, da força para a fraqueza, da glória para ignomínia. Toda a vida de Jesus de Nazaré resistiu a qualquer movimento ascendente” (NOUWEN, 2012, p. 29).

Nouwen (1996b) faz uma distinção entre ser produtivo e ser frutífero que contribui para a reflexão sobre o movimento da força à fraqueza. Ser produtivo é uma exigência em uma sociedade onde domina o pensamento dos fortes e saudáveis, onde a cultura se orienta pela

produção e pelos produtos. Nela, o produto associa-se a uma mentalidade de sucesso e realização pessoal que atribui valor aos seres humanos de acordo com o que fazem com suas mãos e mentes, tornando-os, assim, vítimas de uma estratégia baseada no medo de não ser produtivo, que pode levar à ansiedade e à depressão. Entretanto, ainda que façamos muito e sejamos considerados produtivos, os produtos, resultados de nossa produtividade nunca poderão proporcionar o sentimento profundo de pertença pelo qual ansiamos, que tem como base o valor a partir de quem somos e não do que fazemos. Quanto mais produzimos, mais perto estamos de descobrir que nossa produtividade na verdade revela que vivemos impelidos pelo medo. “Neste sentido, esterilidade e produtividade são o mesmo: ambas podem ser indícios de que duvidamos de nossa capacidade de viver uma vida fecunda” (NOUWEN, 1996b, p. 54).

A fecundidade é a capacidade de gerar vida e pertence à ordem do amor e não à ordem do medo. “O grande mistério da fecundidade é que ela torna-se visível ali onde abrimos mão de nossas tentativas de controlar a vida e assumir o risco de deixar a vida revelar seus próprios movimentos internos” (NOUWEN, 1996b, p. 56). Os frutos não resultam de atos humanos que podem ser repetidos. Não são previsíveis nem definíveis. São dádivas a serem recebidas, e é justamente isso que os distingue dos produtos. Sendo assim, o fruto, diferente do produto, está associado a uma mentalidade que produz vida e acolhimento. Ao relacionar-se com pessoas com deficiências intelectuais, Henri Nouwen aprendeu que o fruto é mais importante que o produto e, por isso, importa mais ser frutífero do que produtivo. Ao narrar sua experiência, ele aponta como ser frutífero:

As pessoas portadoras de deficiências são bastante vulneráveis. Não conseguem esconder a própria fraqueza e são, portanto, facilmente vítimas de maus-tratos e do ridículo. Porém, essa própria vulnerabilidade também lhes dá ensejo de produzir frutos nas vidas daqueles que as acolhem. São pessoas gratas. Sabem que são dependentes dos outros e demonstram essa dependência a cada momento; mas seus sorrisos, abraços e beijos são ofertados como manifestações espontâneas de gratidão. Sabem que tudo é pura dádiva ser agradecida [...] ajudam-nos a perceber o grande mistério da fecundidade. Elas puxam-nos para fora de nossas vidas voltadas para a produção e lembram que também nós somos portadores de deficiências, necessitados de amor e zelo. Dizem-nos de diferentes modos que nós tampouco precisamos ter medo de nossas deficiências, que podemos também dar à luz frutos, como fez Jesus ao oferecer seu frágil corpo ao Pai” (NOUWEN, 1996b, p. 63, 64).

De acordo com Nouwen (1996b), a vulnerabilidade é um aspecto da vida fecunda. Ela nos impede de vivermos uma vida que não gera frutos, que assume sempre uma atitude defensiva e que leva à construção de muros, armas e distâncias. “Só quando ousamos lançar ao chão nossos escudos protetores e confiarmos um no outro o suficiente para confessar a fraqueza

e a indigência de que partilhamos, temos ocasião de viver uma vida fecunda, juntos” (NOUWEN, 1996b, p. 57). É neste contexto que o autor enfatiza que o caminho de Deus é o caminho da fraqueza:

A grande novidade do Evangelho é exatamente que Deus fez-se pequeno, vulnerável e por isso deu fruto entre nós. A vida mais fecunda jamais vivida é a vida de Jesus, que não se apegou ao seu poder divino, mas fez-se semelhante a nós. Jesus trouxe-nos uma nova vida numa atitude de suprema vulnerabilidade. Veio até nós como uma criancinha, dependente do zelo e da proteção dos outros. Viveu por nós como um pregador pobre, sem qualquer poder político, econômico ou militar. Morreu por nós pregado numa cruz como um criminoso inútil. Nessa extrema vulnerabilidade é que nossa salvação foi obtida. O fruto dessa existência humilde e enfraquecida é a vida eterna para todos os que creem nele (NOUWEN, 1996b, p. 57).

O desafio estranho e perturbador deixado por Cristo é o de segui-lo em seu movimento descendente enquanto se resiste ao movimento ascendente. Enquanto o movimento proposto por ele busca gerar vida através dos frutos da vulnerabilidade, o movimento ascendente propõe que nos preocupemos com aquilo que é fascinante. Desta forma, agimos como se a notoriedade e a visibilidade fossem os critérios fundamentais para determinar o valor de uma pessoa. “Os maiores êxitos de bilheteria, os livros que melhor se vendem, os automóveis mais procurados, os atletas que batem recordes: estes são sinais de que temos diante de nós qualquer coisa que vale realmente a pena” (NOUWEN, 2012, p. 52). Em contraste a essa perspectiva, Jesus chama de bem-aventurados aqueles que passam despercebidos, que por sua pequenez mal são notados.

O encontro com aqueles que se encontram vulneráveis é necessário para que o movimento descendente possa acontecer, pois permite, ao que busca viver uma vida espiritual, perceber que aquilo que é desconhecido, aparentemente insignificante e oculto tem um valor. Nesse sentido, Nouwen alertou para o fato de que somente depois de olharmos atentamente “[...] nos olhos dos pobres, dos oprimidos e dos marginais, de termos prestado uma humilde atenção às suas formas de vida, de termos escutado com delicadeza as suas observações, percepções, então talvez tenhamos começado já a vislumbrar a verdade de que Jesus falava” (NOUWEN, 2012, p. 31). Ao analisar sua trajetória espiritual é possível observar que a liberdade alcançada por meio do movimento descendente vai sendo compreendida e vivida por ele ao passo que seus encontros com aqueles que se encontravam em situação de opressão e vulnerabilidade aumentavam. Através deles a possibilidade de resistir ao movimento ascendente vai se tornando mais real em sua vida. O encontro com os pobres na América Latina e a mudança para *Daybreak* foram passos em direção ao movimento descendente.

A forma como se chega no encontro com o outro depende de como se enxerga a si mesmo. Por isso, o encontro consigo mesmo não é dispensável como passo para o movimento descendente. Através dele é possível reconhecer a própria fome por coisas espetaculares, por êxito e por reconhecimento. Nouwen adverte que, “[...] infelizmente, essa fome nunca será saciada. Quanto mais apreciados somos, mais desejamos sê-lo. A fome de aceitação humana é como um barril sem fundo, que ninguém pode encher: nunca poderá ser satisfeita” (NOUWEN, 2012, p. 53). Por isso, o movimento descendente não é natural ao ser humano. “Mal pensamos que somos humildes, começamos logo a interrogar-nos se seremos mais humildes do que o nosso próximo, e procuramos à nossa volta aclamações e recompensas” (NOUWEN, 2012, p. 36). O autor tinha isso em mente quando relatou diversas vezes sua dificuldade em seguir aquilo que cria e ensinava acerca do esvaziamento de Cristo. Na ocasião de sua mudança para a Arca, registrou no diário *O caminho para o Amanhecer* (1999d):

Tudo em mim quer movimentar-se para cima. O movimento para baixo com Jesus vai radicalmente contra as minhas inclinações, contra o conselho do mundo que me rodeia e contra a cultura da qual faço parte. Ainda espero obter louvor com a escolha de tornar-me pobre com os pobres na Arca. Para onde me viro, sou confrontado com minha firme resistência em seguir Jesus no seu caminho para a cruz e com minhas incontáveis maneiras de evitar a pobreza, material, intelectual ou emocional. Apenas Jesus, em quem reside a inteireza de Deus, poderia escolher livre e inteiramente ser completamente pobre (NOUWEN, 1999d, p. 179).

À vista disso, Nouwen conclui que o movimento descendente é uma via divina, uma forma de viver por meio do Espírito. Para ele, seguir Jesus no caminho do esvaziamento significava entrar numa nova vida: a vida do Espírito do próprio Jesus. Não se trata de imitar a Jesus, mas de ser o próprio Cristo. Relacionando o movimento descendente ao esvaziamento de Cristo, ele explica que,

O caminho do esvaziamento é o caminho de Deus, e não nosso. Deus é-nos revelado como tal no impulso descendente, porque só quem é Deus pode ser esvaziado dos privilégios divinos, tornando-se como nós. O grande mistério sobre o qual se baseia a nossa fé é que aquele que não é de maneira alguma igual a nós, que não pode ser comparado conosco, nem entrar em competição conosco, desceu ao meio de nós e assumiu a nossa carne mortal (NOUWEN, 2012, p. 34).

Ao despojar-se do eu que se move com base no movimento ascendente, cria-se um espaço para ser preenchido por Cristo. Quando isso ocorre, aquele que com ele se relaciona pode afirmar, como São Paulo: Já não sou eu que vive, mas é Cristo que vive em mim (Gl

2,20).⁶⁰ Sendo assim, o caminho do esvaziamento de Cristo transforma-se em um caminho possível ao ser humano não por sua tentativa de imitar a Jesus, mas pela relação com o seu Espírito que o reveste de sua presença. Nesse sentido, Nouwen explica que a vida espiritual é a vida do Espírito de Cristo no ser humano: “uma vida que nos liberta para sermos fortes embora fracos, para sermos livres embora cativos, para sermos alegres embora sofredores, para sermos ricos embora pobres, para enveredarmos pela via descendente da salvação embora vivamos no seio de uma sociedade que só preza o movimento ascendente” (NOUWEN, 2021, p. 40, 41). Por meio dessa nova vida é possível prestar uma atenção desinteressada aos outros. Esta era a atitude que o sacerdote esperava encontrar no seio de sua comunidade cristã.

Um assunto caro em sua vida pessoal e em seu ensino foi o tema da liderança cristã. A partir de suas reflexões sobre a mobilidade descendente, ele defendia em suas aulas, palestras e conferências a perspectiva de que o caminho do líder cristão não é o caminho da ascensão. É o caminho descendente que termina na cruz, e que, para aqueles que responderam sim a ele, é paradoxalmente um caminho de paz e alegria.

No entanto, para ele, uma das maiores ironias da história do cristianismo é o fato de que “seus líderes constantemente caíram ante a tentação do poder – poder político, poder militar, poder econômico, ou poder moral e espiritual – muito embora continuassem a falar no nome de Jesus, que não se apegou ao seu poder divino, mas esvaziou-se a si mesmo e tornou-se como um de nós” (NOUWEN, 2018, p. 49). O modo de existência pautado no amor e não no poder, tema que já havia sido objeto de sua reflexão no primeiro livro publicado, é o modo que em sua concepção deveria ser vivido e defendido por aqueles que falam em nome de Jesus – um modo de vida baseado na mobilidade descendente. Sobre a tentação que desvia o foco deste caminho, ele escreveu:

A tentação de considerar o poder um instrumento apto para a proclamação do Evangelho é a maior de todas. Estamos sempre ouvindo dos outros, e dizendo a nós mesmos, que ter poder (desde que o usemos no serviço de Deus e em favor dos seres humanos) é uma coisa boa. Mas era com este raciocínio que cruzadas foram realizadas; inquisições foram instituídas; índios foram escravizados; posições de grande influência foram cobiçadas; palácios episcopais, catedrais esplêndidas e opulentos seminários foram construídos; e muita manipulação de consciência foi usada [...] O que torna a tentação do poder aparentemente tão irresistível? Talvez porque o poder ofereça um fácil substituto para a difícil tarefa de amar. Parece mais fácil ser Deus do que amar a Deus, mais fácil controlar as pessoas do que amá-las, mais fácil ser dono da vida do que amar a vida. Jesus pergunta: Você me ama? Nós perguntamos:

⁶⁰ BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 2190.

Podemos sentar à tua direita e à tua esquerda no teu reino? (NOUWEN, 2018, p. 49).

Buscando assentar essa discussão com exemplos pessoais, ele narra a experiência que o levou de líder a liderado. À medida que envelhecia, seguia com a ideia de que ao ficar mais experiente e maduro seria mais capaz de liderar. Com isso, naquele momento da vida, já com seus cinquenta e quatro anos de idade, sentia-se confiante de que sabia o bastante, sabia se expressar bem, era capaz de dirigir a própria vida e orientar a outros em suas vidas. Porém, a vida em comunidade com pessoas com deficiências mentais e seus assistentes, revelou-se uma vida nova, cheia de surpresas para as quais não estava preparado. Em um ambiente onde ideias lógicas não recebiam respostas lógicas, Henri Nouwen começou a compreender o mistério de que ser líder significa em grande parte ser liderado. Aquelas pessoas mostraram a ele que sua liderança ainda era encarada por ele a partir de um desejo de controlar as situações. O impacto daquela mudança para sua visão de liderança e para o reconhecimento da tentação da mobilidade ascendente em sua vida fica evidente no seguinte relato:

A incapacidade de usar quaisquer das habilidades que me foram tão úteis no passado era uma verdadeira fonte de ansiedade. De repente, eu estava às voltas com a minha própria nudez, aberto a afirmações e rejeições, abraços e socos, sorrisos e lágrimas, tudo dependendo simplesmente de como eu era compreendido no momento. De certo modo, parecia como se estivesse começando a minha vida toda novamente. Esta experiência foi, e de muitas maneiras, ainda é, a mais importante experiência da minha nova vida, porque obrigou-me a redescobrir minha verdadeira identidade. Estas pessoas arruinadas, feridas e completamente desprezíveis me forçaram a abandonar o meu ego relevante, o ego que pode realizar coisas, mostrar coisas, provar coisas e construir coisas. Elas me forçaram a retomar aquele ego sem enfeite, que me deixa completamente vulnerável, aberto a receber e a dar amor indiferente de quaisquer realizações (NOUWEN, 2018, p. 17, 18).

A redescoberta de sua verdadeira identidade a partir da experiência de encontro com o outro é aprofundada em seu íntimo com base em sua reflexão acerca da parábola do filho pródigo, fruto da aventura espiritual guiada pela obra de Rembrandt que, como já vimos, o acompanhou por longos anos provendo sentido àquilo que estava vivendo. Após reconhecer-se na figura dos filhos, Nouwen sentiu-se chamado a reconhecer-se como pai e, através deste chamado, percebeu que sua verdadeira vocação, que tanto ansiava descobrir, sempre esteve ancorada no movimento descendente, no despojamento do Pai, em quem ele deveria se espelhar em sua trajetória espiritual. Sobre o chamado à paternidade, Nouwen registrou:

Por muito tempo vivi com a convicção que voltar à casa do meu Pai seria o chamado final. Foi necessário que tanto o filho mais velho quanto o mais novo, em mim existentes, se empenhassem em muito trabalho espiritual para retornar e receber o amor acolhedor do Pai. A verdade é que, sob muitos aspectos, estou ainda voltando. Mas quanto mais perto chego da casa, fica mais evidente a compreensão de que, além do chamado para a volta, há um outro chamado. É o apelo para que eu me torne o pai que acolhe e deseja festejar. Tendo recuperado minha filiação, tenho agora de reivindicar a paternidade (NOUWEN,1998b, p. 129).

Ao finalizar o livro, ele relata que através do processo de escrita havia descoberto a jornada que percorreu, percebendo que por muito tempo o pai continuou a ser o “outro”, aquele que afirmaria sua identidade como filho e lhe ofereceria o amor que lhe faltava. Era fácil identificar-se com um ou com os dois filhos da parábola, mas era difícil identificar-se com o pai. Desejava ser não unicamente aquele que é tratado com compaixão, mas aquele que tem compaixão?

Nouwen confessou sua dificuldade ao enxergar-se daquela maneira, pois sabia o que aquilo implicava: “Eu estava pronto a me identificar com o jovem perdulário ou com o filho mais velho, ressentido, mas a ideia de ser como o ancião que nada tinha a perder porque perdera tudo e ter somente que dar me deixava com muito medo” (NOUWEN,1998b, p. 30,31). Tornar-se um pai compassivo, um pai despojado, que nada tem a perder e que o que mais deseja é doar-se – esta foi a vocação descoberta por ele, o que considerou como o verdadeiro objetivo da vida espiritual.

A volta ao Pai, imagem que expressa como ele reconhecia sua trajetória espiritual, passou a ser vista como o desafio para se tornar o Pai. “Estar na casa do Pai exige que eu faça da vida do Pai a minha própria e me transforme em sua imagem” (NOUWEN,1998b, p. 135), reconheceu o sacerdote.

Na paternidade espiritual há um grande vazio, onde “não há poder, não há sucesso, não há popularidade nem fácil satisfação. Mas esse enorme vazio é também o lugar da verdadeira liberdade. É o lugar onde não há nada mais a perder, onde o amor não tem amarras, e onde se encontra verdadeira força espiritual” (NOUWEN,1998b, p. 145). Nesse sentido, a verdadeira força encontra-se na fraqueza de experimentar este vazio cheio de significado.

O pai da parábola é caracterizado por sua compaixão. Sendo assim, o chamado à paternidade é um chamado à compaixão. Em 1982, foi publicado um livro completamente dedicado a este tema, escrito por Nouwen e mais dois amigos – *Compaixão: Uma reflexão*

sobre a vida cristã (2021b). O trecho bíblico da carta de São Paulo aos Filipenses (2, 6-11) é o marco para as observações dos autores sobre o assunto.⁶¹

A obra inicia com uma problematização da compreensão humana acerca da compaixão. Gostamos de nos reconhecer ou imaginar que somos pessoas compassivas. Geralmente a palavra compaixão evoca sentimentos positivos e de alguma forma assumimos como senso comum que a compaixão é uma resposta natural ao sofrimento humano. Sendo assim, imediatamente identificamos ser compassivo como ser humano. Uma pessoa sem compaixão ao sofrimento parece ser inconcebível como um ser humano. Mas se ser humano e ser compassivo são o mesmo, por que os seres humanos ainda ferem, torturam e matam uns aos outros? A partir desta pergunta os autores salientam que é preciso ter um olhar crítico acerca da compreensão de compaixão e recorrem ao significado da palavra para iniciar sua reflexão:

A palavra *compaixão* é derivada das palavras latinas *pati* e *cum*, que juntas significam “sofrer com”. A compaixão nos pede para ir onde dói, para entrarmos nos locais do sofrimento, para partilhar a fragilidade, o medo, a confusão e a angústia [...] A compaixão exige que sejamos fracos com os fracos, vulneráveis com os vulneráveis, desempoderados com os desempoderados. Compaixão significa uma imersão total na condição de ser humano (NOUWEN; McNEILL; MORRISON, 2021b, p. 22).

Encarada dessa maneira, a compaixão não é um fenômeno natural como pode aparentar em um primeiro momento de reflexão. Os autores pontuam que se estivermos prontos a confessar a realidade do nosso modo de vida atual, perceberemos que colocamos como preocupação e valor máximo da civilização a liberdade individual, o que certamente leva à compreensão de que uma sociedade compassiva não só é impossível de ser realizada, assim como não deveria nem ser almejada, uma vez que ao olhar o mundo pelos olhos dos que sofrem e buscar “sofrer com eles”, coloca-se em risco a liberdade individual. Nesse contexto, a compaixão se encaixa melhor como uma pequena e subserviente parte de nossa existência competitiva.

Em um dos encontros que deram base para a escrita do livro, um senador convidado utilizou um lápis com uma borracha acoplada como metáfora para sua perspectiva sobre o

⁶¹ Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso Deus o sobreexaltou grandemente o agraciou com o Nome, que é sobre todo o nome, para que, o nome, para que, ao nome de Jesus, se dobre todo joelho dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra, para glória de Deus, o Pai, toda língua confesse: Jesus é o Senhor (Fl 2,6-11). BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 2206, 2207.

exercício da compaixão na esfera política. Assim como a borracha é uma parte pequena do lápis que só é usada quando cometemos um erro, a compaixão é algo lembrado pelos políticos apenas quando as coisas saem do controle de suas mãos. A maior parte da vida é competição, somente parte dela é compaixão. E na política a compaixão é apenas parte da competição, relatou o político em conversa com os autores, que seguiram sugerindo na obra que para compreender o verdadeiro papel da compaixão devemos olhar em uma direção diferente, na perspectiva de que através dela nossa humanidade atinge sua plenitude e, que portanto, a compaixão se trata de algo a mais do que uma simples ternura ou uma gentileza.

Não é espantoso que ela provoque em nós uma resistência. Somos seres que estão sempre em busca de evitar a dor e consideramos aqueles atraídos por ela como anormais. “É importante que percebamos essa resistência e reconheçamos que o sofrimento não é algo que desejamos ou que nos atraia. Pelo contrário, é algo do qual queremos nos livrar a todo custo. Portanto, a compaixão não se encontra entre nossas respostas mais naturais” (NOUWEN; McNEILL; MORRISON, 2021b, p. 22). Ela não é a preocupação central em um contexto onde o que interessa é o sucesso, a perspectiva de ser diferente e ser o primeiro. Sofrer com os outros não é uma aspiração, o que desejamos no fundo é manter uma distância segura uns dos outros e desenvolver técnicas que nos permitam nos distanciar da dor. Com isso, até buscamos ser compassivos, mas mantendo como referência a competição. Por meio dessa lógica, ser compassivo significa ser amável e gentil com aqueles que são maltratados pela competitividade, mas tentando justificar a distância com a realidade de que somos naturalmente mais competitivos do que compassivos. Essa compreensão de compaixão pode até mesmo se tornar um pretexto para acariciar o próprio ego, para orgulhar-se das muitas boas ações que se faz em prol daqueles que não conseguem vencer no movimento ascendente.

Ao contrário disso, a compaixão divina é uma compaixão sem o menor resquício de competição. Somente Deus pode ser totalmente compassivo porque não está em competição com ninguém. É totalmente outro comparado a nós. “O paradoxo da compaixão de Deus é que Deus pode ser compassivo porque ele é completamente “o Outro”, diferente em relação a nós. Porque ele é completamente “o Outro”, ele pode se tornar completamente em quem somos nós” (NOUWEN; McNEILL; MORRISON, 2021b, p. 38).

A verdadeira compaixão tem como base o despojamento divino. Neste sentido, para sermos compassivos precisamos desmascarar a ilusão de nossa individualidade competitiva, abandonar o apego às nossas distinções imaginárias como fontes de identidade. “Este é o mistério da vida cristã: receber um novo ego, uma nova identidade, que não depende daquilo que possamos atingir, mas daquilo que estamos dispostos a receber. Este novo ego é a nossa

participação na vida divina em e através de Cristo” (NOUWEN; McNEILL; MORRISON, 2021b, p. 39).

De acordo com a biografia escrita por Michael Ford (2009), apesar de seu contexto de vida ter lhe permitido acesso a figuras poderosas nos Estados Unidos e na Europa, Nouwen nunca ostentou seu *status* privilegiado. Quanto à distribuição de sua riqueza pessoal, ele gastava pouco com si mesmo e era abundante em sua generosidade: doava seus livros para qualquer um que cruzasse seu caminho ou escrevesse para ele, enviava constantemente flores para amigos e até desconhecidos, dava dinheiro aos necessitados e para pessoas que simplesmente tivessem algum plano ou projeto digno. Se ele pensasse que um amigo doente poderia precisar de uma visita para se animar, não hesitava em embarcar no próximo voo para ir visitá-lo. Seu pai ficou preocupado que ele estivesse dando todo o seu dinheiro e decidiu abrir uma conta bancária com uma reserva para ele na Holanda, para que tivesse o suficiente para sua aposentadoria. Uma das histórias relatadas ao biógrafo por pessoas próximas de Nouwen o marcou. John dos Santos, professor de psicologia que havia convidado Henri para lecionar em Notre Dame, lhe contou que uma vez, quando ele e a esposa estavam estudando espanhol no México, Nouwen foi visitá-los. Quando foram buscá-lo no aeroporto perceberam que ele não levava nada consigo, nem sequer uma mala, exceto as roupas do corpo. Alguém que havia encontrado no caminho precisava de ajuda e de forma generosa o sacerdote entregou-lhe suas roupas, seu dinheiro e tudo o que tinha ali.

Embora Henri Nouwen tenha sido reconhecido por seus amigos, conhecidos e familiares como uma pessoa generosa e desapegada, lutou ao longo de sua vida contra as tentações de ser relevante, influente e poderoso. O reconhecimento de sua miserabilidade em meio ao sofrimento lhe permitia enxergar o quão longe estava da verdadeira compaixão. Aos poucos, através da experiência com Cristo, foi sendo conduzido a um despojamento que abria espaço para uma vida de compaixão verdadeira.

Desapego e descrição

Determinados conceitos presentes no pensamento de Simone Weil possuem uma maior afinidade com a noção de despojamento, sendo nosso objetivo nesta parte apresentá-los a fim de obter uma compreensão acerca do tema a partir da autora. No entanto, por meio da análise das obras selecionadas para este estudo, percebemos que seu pensamento abarca uma ideia geral de movimento que pode anteceder a abordagem dos conceitos específicos propostos para a compreensão do despojamento. Em determinadas passagens ela emprega os termos movimento ascendente e descendente. Um desses trechos se destaca por introduzir conceitos relevantes em

seu pensamento, a gravidade e a graça. A ideia de movimento é utilizada para explicar a dinâmica entre eles:

Descer com um movimento em que a gravidade não tem nenhuma participação... A gravidade faz descer, a asa faz subir: que asa na segunda potência pode fazer descer sem gravidade?
 A criação é feita do movimento descendente da gravidade, do movimento ascendente da graça e do movimento descendente da graça na segunda potência. A graça é a lei do movimento descendente.
 Rebaixar-se é subir no que diz respeito à gravidade moral. A gravidade moral nos faz cair para o alto (WEIL, 1993, p. 4).

Weil (1993) faz uso do conceito da gravidade para falar de uma lei responsável por reger os movimentos da alma, que consiste em uma força semelhante à força da gravidade física. Da mesma forma que esta força faz cair os objetos, a gravidade moral impulsiona o ser humano a agir de determinada forma, buscando afirmar o seu próprio eu. “Por essa força, o ser humano tenta se proteger, se afirmar e satisfazer desejos. Mas tudo isso é imaginário e impede o encontro com a verdadeira realidade de si mesmo e do mundo. Só há uma maneira de se libertar dessa força: pela graça [...]” (MARTINS, 2013, p. 94, 95). Por isso, na primeira parte do trecho citado, a filósofa sugere que há um tipo de movimento descendente que não é causado pela gravidade, contrastando a ideia de que a gravidade faz as coisas descenderem e introduzindo a figura da asa, como algo que pode fazer descer sem a força da gravidade, como uma metáfora para a graça. A “asa em segunda potência” pode ser entendida como um movimento que opera em outro nível, além do movimento ascendente, que lhe é próprio. Ou seja, a graça, assim como a asa, faz subir, pois é contrária ao movimento da gravidade. Apenas por meio dela é possível ao ser humano vencer a gravidade e ascender à Deus. Pela graça, Deus ultrapassa todas as barreiras da criação para tocar a alma. Contudo, Simone apresenta um terceiro movimento ao afirmar que a criação é o resultado de três movimentos: o movimento descendente da gravidade, o movimento ascendente da graça e o movimento da graça em segunda potência. Na sequência de seu pensamento lógico esclarece o que é o último movimento ao identificar a graça como a lei do movimento descendente, isto é, o princípio ou força que governa tal movimento. Podemos identificá-lo como um movimento descendente do ser humano que é guiado pela graça divina, visto que, “devemos sempre esperar que as coisas se passem conforme a gravidade, salvo intervenção do sobrenatural” (WEIL, 1993, p. 1).

Sendo assim, pode-se compreender que o movimento descendente feito pelo ser humano, que aqui denominamos como despojamento, é o movimento descendente da graça em

segunda potência, num nível em que ela já tocou a alma e por sua intervenção permite que a gravidade seja superada e o ser humano possa descentrar-se de si mesmo.

Para que isso aconteça é necessário estar aberto. Sendo a graça preenchedora de vazios, ela precisa encontrar o vazio para preencher. Contudo, devido à lei da gravidade o ser humano busca preencher o vazio de todas as formas. Martins (2013) explica que,

Simone Weil chama isso de *imaginação preenchedora de vazio*, essencialmente mentirosa. Essa imaginação – que pode ser a adoração a um grande herói ou apego a compensações que poderão vir no futuro – impede de ver a realidade como ela é, faz passar por sofrimentos sem que se aprenda nada com eles e que se consiga amar o universo como ele é. É preciso aceitar o vazio indubitavelmente e suspender continuamente a força compensadora da imaginação, que impede de amar o universo como ele é (pois ela cria um universo como o ‘eu’ deseja para poder suportá-lo), aceitar o outro como ele é (a imaginação também cria o outro ilusório para o ‘eu’ ter expectativas compensadoras) e aceitar a si como se é (pois cria um ‘eu’ que não existe, cria-se uma imagem irreal de si e impede de ver o ser real) (MARTINS, 2013, p. 99, 100).

A explicação acima nos faz lembrar o percurso analítico percorrido até aqui. A *imaginação preenchedora de vazio* pode ser compreendida dentro do aspecto da busca humana. O ser humano vive buscando incessantemente sem saber exatamente o que procura, e nessa busca pode ou não reconhecer uma trajetória espiritual por meio dos encontros consigo mesmo, com o outro e com Deus. Enquanto se move no percurso biográfico sem perceber a ação da graça divina, preenche os vazios apegando-se a compensações que lhe tragam seguranças diante da realidade ameaçadora da frágil existência humana. Ao agir desta forma, movido pela gravidade, o ser humano engana-se, pois ao camuflar a realidade com mentiras, passa pelo sofrimento sem aprender nada com ele e, com isso é impedido de amar o universo como ele é, aceitar o outro como ele é e aceitar a si mesmo como se é.

Com essa postura, o ser humano dificulta também a realização do esforço necessário para manter o olhar voltado para Deus, que poderia fazer com que ele viesse ao seu encontro. Como vimos anteriormente, tal esforço não está no campo da ação, mas da atenção, do redirecionamento do olhar. Os apegos humanos tornam o esforço de atenção algo duro, pois “toda parte medíocre de nós mesmos, que somos quase nós inteiros, que somos nós mesmos, que é aquilo que chamamos de eu, sente-se condenada à morte por essa prática de olhar para Deus. E ela não quer morrer. Ela se revolta. Ela fabrica todas as mentiras possíveis de desviar o olhar” (WEIL, 2020, p. 38). Uma dessas mentiras são os falsos deuses que chamamos de

Deus. Outra é o prazer e a dor. Algumas ações causadas devido à atração pelo prazer ou pelo temor da dor forçam o ser humano a desviar o olhar de Deus.

Quando nos deixamos levar, acreditamos ter sido vencidos pelo prazer ou pela dor; mas muito frequentemente isso é uma ilusão. Muito frequentemente, o prazer e a dor sensíveis são apenas um pretexto que a parte medíocre de nós mesmos utiliza para nos desviar de Deus. Por si, eles não são tão poderosos assim. Não é tão difícil renunciar a um prazer, mesmo sendo inebriante, ou de se submeter a uma dor, mesmo sendo violenta. Vemos isso ser feito quotidianamente por pessoas muito medíocres. Mas é infinitamente difícil renunciar até mesmo a um levíssimo prazer, expor-se a uma levíssima pena, apenas por Deus, para o verdadeiro Deus, para aquele que está nos céus e não em outro lugar. Pois quando o fazemos, não somos conduzidos ao sofrimento, mas à morte. Uma morte mais radical do que a morte carnal e que também causa horror à natureza. A morte daquilo que em nós diz “eu” (WEIL, 2020, p. 38, 39).

O “eu” apegado à existência não renuncia um prazer ou submete-se a uma dor se não receber uma compensação por isso. Nesse sentido, a forma apegada de encarar a existência pode ser compreendida como um movimento ascendente. É um movimento descendente no que diz respeito à perspectiva weiliana da gravidade, mas configura-se como um movimento ascendente quando consideramos que o ser humano apegado a compensações que poderão vir no futuro, é um ser que se projeta para cima, que esconde-se em suas muitas realizações e não deixa espaço para amar o universo e tudo que nele há para além de si mesmo, para além do “eu”, que na verdade nem existe, pois é uma imagem irreal que impede o reconhecimento do verdadeiro eu, revelado na condição humana de fragilidade. Seu empenho está em conquistar aquilo que possa satisfazer a necessidade humana, seja ela material, de status, de relacionamento etc, acreditando que através dessas conquistas preencherá o vazio. Por isso, deixar morrer o “eu” não é natural ao ser humano e causa-lhe horror.

O redirecionamento do olhar para Deus faz o ser humano abrir-se para o toque da graça, desvelando as ilusões da imaginação preenchedora de vazios. É um movimento de despojar-se do olhar voltado para si, de aceitação do vazio e suspensão da força compensadora da imaginação.

Do ponto de vista filosófico, Estelrich (2009), apresenta quatro estágios do progresso espiritual no pensamento de Simone Weil: desapego, atenção, harmonia e descrição. Com o intuito de alcançar uma compreensão do despojamento em Simone Weil, nos concentraremos a seguir nos conceitos de *desapego* e *descrição*. Por se apresentarem como o estágio inicial e final do crescimento espiritual, na lógica de Estelrich (2009), podem destacar a centralidade do despojamento na perspectiva da autora sobre a vida espiritual.

Desapego

O desapego para Simone Weil é o esforço humano para se libertar de tudo aquilo que se configura como objetos e seguranças seculares, de modo que se possa viver uma vida orientada para a transcendência; é o primeiro passo para a aceitação do vazio. Martins (2013) ressalta que “o que Simone Weil chama de desapego está bem próximo do que a tradição cristã chamou de *apatheia*” (MARTINS, 2013, p. 88), um estado caracterizado pela virtude da temperança, no qual as paixões bem como o egoísmo, não dominam a pessoa, mas são controladas e direcionadas para Deus e para o próximo, conduzindo a uma liberdade interior, a partir da qual se é capaz de responder de maneira equilibrada e humilde às circunstâncias da vida.

No desapego, aquilo que é precisamente humano, o “eu”, é que deve ser renunciado. Através da renúncia, o ser reduz-se a nada e despoja-se do que Simone Weil chama de *realeza imaginária do mundo*, uma espécie de ego construída de apegos que maquam a miserabilidade da existência humana. Quando esta é reconhecida, ocorre o primeiro passo intencional para a renúncia do eu. Como explica a autora, “nada possuímos no mundo – pois o acaso pode nos tirar tudo – a não ser o poder de dizer ‘eu’. É isso que devemos dar a Deus, ou seja, destruir. Não há absolutamente nenhum outro ato livre que nos seja permitido, exceto a destruição do eu” (WEIL, 1993, p. 27).

Assim, pode-se entender que cabe ao ser humano desapegar-se, pois nada no mundo pode tirar dele o poder de dizer eu. “Nada exceto a extrema infelicidade. Nada é pior do que a extrema infelicidade que a partir de fora destrói o eu, pois então nós mesmos já não o podemos destruir” (WEIL, 1993, p. 27). Para a autora, apenas o infortúnio pode destruir o “eu” completamente por fora, levando a um desapego total, onde o vazio é sentido na experiência da ausência de Deus. “Assim, só o desapego perfeito permite ver as coisas nuas, fora dessa névoa de valores mentirosos: por isso foram necessárias as úlceras e a imundície para que se revelasse a Jó a beleza do mundo. Pois não há desapego sem dor” (WEIL, 1993, p. 56). A partir disso, ela conclui que para chegar ao total desapego, é preciso passar por um infortúnio sem consolo, como o de Cristo, que se esvaziou de sua divindade. Tal conclusão nos leva ao conceito de *descrição*.

Descrição

A *realeza imaginária do mundo*, mencionada anteriormente, pode ser relacionada com a *divindade imaginária* dada por Deus ao homem “para que ele possa despojar-se dela como o Cristo de sua divindade real” (WEIL, 1993, p. 34).

Simone Weil faz a afirmação acima ao elaborar o conceito de *descrição*, que consiste na retirada de Deus do ser humano a fim de que este possa amá-lo ao despojar-se de sua existência criada por ele. Para aprofundar sua explicação, ela parte da premissa de que a criação é um ato de amor e que a própria existência humana é amor de Deus por nós. Contudo, argumenta que Deus só pode amar a si mesmo e, por isso, “seu amor por nós é amor por si através de nós. Assim, ele, que nos dá o ser, ama em nós o consentimento em não ser” (WEIL, 1993, p. 33). Com base nesta lógica, ela alega que generosidade e a compaixão são inseparáveis, e que ambas expressam respectivamente a Criação e a Paixão. Deus não é um Deus despojado apenas pela Paixão de Cristo. Despojou-se também por meio da Criação, afirmação que se esclarece na seguinte explicação:

Da parte de Deus, a criação não é um ato de explosão de si, mas de retraimento, de renúncia. Deus e todas as criaturas são menos do que Deus sozinho. Deus aceitou essa diminuição. Ele esvaziou de si uma parte do ser. Ele já se esvaziou nesse ato da sua divindade; é por essa razão que São João diz que o Cordeiro foi degolado desde a constituição do mundo. Deus permitiu que existissem outras coisas além dele que valem infinitamente menos do que Ele. Pelo ato criador, ele negou a si mesmo, assim como Cristo prescreveu que negássemos a nós mesmos. Deus negou a si mesmo em nosso favor para nos dar a possibilidade de nos negarmos para Ele. Essa resposta, esse eco, que depende de nós recusar, é a única justificativa possível à loucura do amor do ato criador (WEIL, 2019, p. 108).

A partir da explicação de Weil, compreende-se que na criação Deus despojou-se de si mesmo, aceitando o rebaixamento que foi criar um ser autônomo, algo além dele mesmo. Não precisava, mas escolheu fazê-lo por amor. É nesse sentido que o ato criador é uma loucura: o Criador aceitou não ser tudo para dar ao ser humano a possibilidade de ser alguém que pode negar a si mesmo para então entregar-se a ele. Por esta razão, pode-se entender, como salienta Martins (2013), que a criação na perspectiva weiliana é “um gesto de humilhação de Deus, pois ele se rebaixou para permitir a existência de algo muitíssimo inferior. Como se não fosse pouco esse gesto amoroso de Deus, ele se humilhou mais uma vez para resgatar sua criação” (MARTINS, 2013, p. 212). Por amor, na encarnação e crucificação, foi criada a maior distância possível entre Deus e Deus, ao ponto de ouvir-se o grito angustiante de Jesus na cruz: “Meu

Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”. Simone descreve de forma bela a natureza deste amor:⁶²

Foi por um amor inconcebível que Deus criou seres tão distantes dele. Foi por um amor inconcebível que Ele desceu até nós. Foi por um amor inconcebível que, em seguida, esses seres subiram até Ele. O mesmo amor. Eles só podem subir graças ao amor que Deus colocou neles quando foi buscá-los. E esse amor é o mesmo através do qual Ele os criou tão longe dele. A paixão não está separada da criação. A própria criação é uma espécie de paixão. Minha própria existência é como um despedaçamento de Deus, um despedaçamento que é amor. Quanto mais eu sou medíocre, mais irrompe a imensidão do amor que me mantém na existência (WEIL, 2020, p. 36).

Ao considerar a citação acima, juntamente com outras passagens das obras analisadas que abordam a temática da criação divina, torna-se mais evidente e compreensível a afirmação da filósofa, já referida, de que a criação é o resultado de três movimentos: o movimento descendente da gravidade, o movimento ascendente da graça e o movimento da graça em segunda potência. Através do conceito de *descriação*, ela explica que o amor de Deus, ao criar, estabelece uma distância entre criador e criatura, uma vez que ele escolhe retirar-se para que o ser humano venha a existir. A matéria criada é a distância entre Deus e Deus, governada pela gravidade e marcada pelo vazio, que busca ser preenchido por meio da imaginação preenchedora. É desta forma que o movimento descendente da gravidade é configurado. Os outros dois movimentos estão intimamente conectados ao encontro com Deus. Martins (2013) explica que, da parte do ser humano, para encontrá-lo na experiência mística, “exige-se um movimento de ascensão que, paradoxalmente, é um movimento de rebaixamento da falsa nobreza humana, isto é, um aniquilamento do eu por meio da descriação” (MARTINS, 2013, p. 154, 155).

Simone Weil (1993) também utiliza os termos *elevação* e *rebaixamento* juntamente com um exemplo que ilustra a necessidade da renúncia por parte do ser humano na trajetória espiritual:

Uma mulher que se olha num espelho e se enfeita não sente vergonha de reduzir-se, ela, esse ser infinito que olha todas as coisas, a um pequeno espaço. Assim também, toda vez que elevamos o eu (o eu social, psicológico, etc.), e por mais alto que o elevemos, degradamo-nos infinitamente reduzindo-nos a

⁶² Acerca do *amor de Deus* em termos conceituais, consideramos relevante a observação de Martins (2013) de que “o conceito de graça nem sempre aparece nos textos de Simone Weil com esse termo. Amor de Deus é também uma forma para ela se referir à graça, isto é, ao mesmo conceito. Veremos constantemente Simone referir-se à graça como amor de Deus, pois a experiência da graça é a presença sentida e vivida do amor de Deus” (MARTINS, 2013, p. 183).

ser só isso. Quando o eu é rebaixado (a menos que a energia tenda a elevá-lo em desejo), sabemos que não somos isso. Uma mulher muito bonita que vê sua imagem no espelho pode muito bem acreditar que ela é isso. Uma mulher feia sabe que não é isso (WEIL, 1993, p. 34).

O despojamento é a negação do falso eu, da falsa divindade. Nela sustentam-se todos os apegos e aparências. Uma vez que compreendemos que não somos nada, o objetivo de todos os esforços é nos tornarmos nada. Assim como a semente morre para liberar energia a fim de que seja formada a planta, “devemos morrer para liberar a energia apegada, para possuir uma energia livre e suscetível de esposar a verdadeira relação das coisas” (WEIL, 1993, p. 36). Esse é o papel que o ser humano desempenha nos dois últimos movimentos explicados pela autora, que configuram-se em um movimento paradoxal, caracterizado pelo movimento ascendente da graça, visto que é por meio dela que o ser humano é elevado em direção ao Deus, e pelo movimento descendente da graça, que é um movimento em segunda potência, uma vez que, através da ação transformadora da graça no ser humano, ele pode descreiar-se, ou seja, participar da criação divina, imitando o despojamento de Deus.

Estelrich (2009, p. 54) salienta a complexidade associada à definição do conceito de *descriação*, uma vez que Simone Weil o utilizou em três sentidos distintos: como um processo dialético do desaparecimento do *self*; como um processo de divinização; e como um estado final da alma. Dentro da perspectiva já abordada, destacamos o significado da *descriação* como um processo de divinização, para o qual o estudioso fornece uma boa explicação:

Como um processo de divinização, a descrição é uma metodologia pela qual a alma humana reproduz uma reversão da criação de Deus. Assim, se a criação for o ato com que Deus “renuncia a ser tudo”, uma descrição humana deve renunciar a sua própria condição humana. Se a criação for a ação com que Deus se esvazia de sua divindade, a descrição é a ação com que o ser humano se esvazia de sua falsa divindade com a qual nasceu. E se a criação for um ato supremo do amor divino pela humanidade, a descrição é o ato extremo do amor humano por Deus (ESTELRICH, 2009, p. 54).

Considerando o que muitos autores discutiram sobre a origem de tal conceito e conectando os três significados que encontrou para ele nas obras de Weil, Estelrich (2009) correlaciona-o com a concepção cristã de *kenosis*, termo utilizado na teologia cristã para descrever o auto esvaziamento de Cristo ao esvaziar-se de sua divindade para se tornar humano, obedecendo inteiramente às ordens de Deus. “Na filosofia de Simone Weil, a descrição pode ser considerada como um processo kenótico, visto que implica um processo de

autoesvaziamento, autoextinção, e autosacrifício, similar ao empreendido por Cristo em sua paixão” (ESTELRICH, 2009, p. 54).

Na mesma direção, Serrato (2022, p. 448) aponta que morte do ego como imitação do ser humano à criação divina revela em Simone Weil uma mística kenótica. Ao se esvaziar do seu ego, se des-criar, o ser humano tem a oportunidade de ser encontrado por Deus e ser re-criado na graça. Portanto, pode-se assumir, como pontuou Estelrich (2009) que “uma pessoa ‘descrida’ é um ser novo, espiritualmente capaz de descobrir na névoa de contradições do mundo ‘o que é real e eterno’, e de enxergar, oculta atrás da beleza do universo, a presença verdadeira do Deus ausente” (ESTELRICH, 2009, p. 56).

Ao passar pelo processo kenótico de descrição e ser re-criado pela graça, o ser humano ressignifica suas relações consigo mesmo, com o outro e com o próprio Deus. Simone demonstra isso ao refletir sobre os amores implícitos de Deus. Observemos a citação a seguir:

Durante o período preparatório, esses amores indiretos constituem um movimento ascendente da alma, um olhar voltado com algum esforço para o alto. Depois de Deus ter vindo em pessoa não apenas visitar a alma – como aliás, Ele faz há bastante tempo – mas apoderar-se dela, transportar o centro para perto de si, as coisas mudam. O pintinho furou a casca, ele está fora do ovo do mundo. Esses primeiros amores subsistem, eles são mais intensos do que antes, mas são outros. Quem passou por essa aventura ama os infelizes mais do que antes, assim como que o ajudou, na infelicidade, seus amigos, as práticas religiosas, a beleza do mundo. Mas esses amores se tornaram um movimento descendente como o do próprio Deus, um raio envolto na luz de Deus (WEIL, 2019, p. 169).

A figura do pintinho que rompeu o ovo, utilizada várias vezes pela filósofa para falar do amor de Deus e da experiência de ser encontrado por ele, explica como acontece a conversão do movimento ascendente em movimento descendente. Durante o período de espera pelo encontro, o ser humano busca e ama a Deus implicitamente, mas é regido pela gravidade e, por isso, vive ainda em um movimento ascendente, em busca de compensações. Ainda que busque através de tais amores direcionar seu olhar para Deus, continua amando no vazio e buscando preenchê-lo com tudo aquilo que o projeta para cima. Contudo, quando o vazio é preenchido pela graça, ou seja, quando Deus vem em pessoa apoderar-se da alma, as coisas mudam. O pintinho fora do ovo vê aquilo que não via antes, assim como a alma a partir da experiência de encontro com o amor de Deus enxerga aquilo que é real e não ilusório, reconhece a miserabilidade da condição humana e continua a amar. Contudo, seus amores agora expressam um movimento descendente, estão desapegados do ego e imitam o despojamento do próprio

Deus. Quem viveu o processo de divinização ao descreir-se, ama os infelizes mais do que antes, pois quem os ama é o próprio Deus através da pessoa des-criada.

O amor de Deus através do ser humano é um tema importante para Simone Weil e pode ser entendido também no contexto de sua perspectiva do desapego e da descrição. Para ela, no verdadeiro amor é Deus em nós que ama os infelizes, pois “apenas Deus presente em nós pode realmente pensar a qualidade humana entre os infelizes, olhá-los de verdade com um olhar diferente daquele que pousamos sobre os objetos, escutar realmente a sua voz como escutamos uma palavra” (WEIL, 2019, p. 112,113). Quando eles são amados impessoalmente, Deus não está presente. Isso acontece quando são vistos apenas como uma oportunidade de praticar o bem e não como seres dignos que são capazes de receber um amor pessoal.

Weil (2020) ressalta que a compaixão e a gratidão vêm de Deus. Podemos perceber isso quando ela diz que “[...] apenas a presença de Cristo em uma alma pode ali colocar a verdadeira compaixão” (WEIL, 2020, p. 102). E o amor de Deus através de nós, é a verdadeira compaixão – um amor, como já vimos, caracterizado pelo despojamento. Sendo assim, podemos inferir que a compaixão é um fruto do despojamento.

Outro ponto assinalado pela autora é que a compaixão repousa no conhecimento do infortúnio e só se conhece o infortúnio quando este se torna uma experiência própria daquele que deseja conhecê-lo.

Os outros [aqueles que não conhecem o infortúnio] dão de acordo com seus caprichos, de maneira irregular, ou pelo contrário, de maneira regular demais, por efeito ou por hábitos impressos pela educação, ou pela conformidade às convenções sociais, ou por orgulho, ou por piedade carnal, ou pelo desejo de ter uma boa consciência; enfim, por um meio que diz respeito a eles mesmos. Eles são altivos ou assumem um ar protetor, ou expressam uma piedade indiscreta ou deixam que o infeliz sinta que a seus olhos ele é apenas um exemplar de uma certa espécie de infortúnio [...] Seu contato com os infelizes só pode acontecer na mentira, pois o verdadeiro conhecimento dos desafortunados implica o conhecimento do infortúnio. Aqueles que não olharam a face do infortúnio, ou não estão prontos a fazê-lo, só podem se aproximar dos infelizes protegidos pelo véu da mentira ou da ilusão. Se, por um acaso repentino, aparecesse no rosto de um infeliz a face do infortúnio, eles fugiriam (WEIL, 2020, p. 99, 100).

Para a filósofa, estes são os que amam de forma impessoal e, por isso, não se pode dizer que são compassivos. Na compaixão verdadeira não se sente a distância entre o outro e si próprio. A ação verdadeiramente compassiva é como um ato instintivo. É como comer quando temos fome. Aquele que vive pela presença de Cristo e que, por isso, vive a verdadeira compaixão “não sonharia em dizer que ele cuida dos desafortunados para o Senhor. Comemos

porque não podemos deixar de fazê-lo. Aqueles que o Cristo agradecerá dão da mesma maneira como eles comem” (WEIL, 2020, p. 100). Fazem muito mais do que dar comida e roupas aos despojados involuntariamente, àqueles que vivem no anonimato. “Ao transportar seu próprio ser àquele que eles estão socorrendo, eles lhe dão por um instante essa existência própria da qual o outro foi privado pelo infortúnio” (WEIL, 2020, p. 100). Fazem nascer no outro uma existência independente do infortúnio, pelo menos durante um instante, quando os assumem. Despojam-se de si mesmo para que Cristo possa os habitar e, então, amar o despojado. “Apenas Cristo pode fazê-lo e os homens em quem Cristo ocupa toda a alma. Esses, ao transportar seu próprio ser aos infelizes que eles socorrem, colocaram nele não realmente seu próprio ser, pois eles não o possuem mais, mas o próprio Cristo” (WEIL, 2020, p. 101).

A trajetória espiritual de Simone Weil é marcada por um constante despojar-se e, portanto, por uma profunda compaixão. À medida que se reconhecia como nada, seus esforços para tornar-se nada aumentavam, abrindo o caminho para que o vazio fosse preenchido pela graça. Da mesma forma, à medida que reconhecia a miserabilidade humana, cresciam seus esforços para tornar-se miserável junto aos miseráveis, o que é facilmente observável em sua experiência como operária, no campo, na guerra, exilada e até mesmo em sua morte, de certa forma solidária às vítimas da guerra.⁶³

[...] E o Outro o vestirá

Além das concepções já apresentadas, há um aspecto relevante que merece ser abordado, a saber, o despojamento que leva aquele que vive a experiência religiosa a aceitar ser guiado por alguém além de si mesmo. Tanto Simone Weil como Henri Nouwen manifestaram uma profunda apreciação pelo Evangelho segundo São João. Um dos trechos da Bíblia citado inúmeras vezes pelo teólogo é descrito por ele como as palavras que abriram o caminho para a mudança de Harvard para A Arca: “Em verdade, em verdade te digo: quando era mais moço,

⁶³ Bingemer (2007) descreve as últimas experiências de vida de Simone Weil destacando sua angústia e desgosto por não ter tido a chance de entrar na França ocupada. “Jejuava pensando nos que sofriam a fome da guerra. Cada dia mais enfraquecida, sentia sua capacidade de trabalho chegar ao limite, a ponto de, encontrada desfalecida em seu quarto, ter de ser internada às pressas no hospital de Middlessex. Os médicos diagnosticaram tuberculose [...] Continua jejuando, cada vez mais enfraquecida. Morre na solidão [...] Longe da desejada participação ativa ao lado dos combatentes do nazismo, Simone padece na carne, na retaguarda, as mesmas dores do *front*: fome, doença, pobreza, solidão” (BINGEMER, 2007, p. 282, 283).

cingias-te e andavas aonde querias. Mas, quando fores velho, estenderás as tuas mãos, e outro te cingirá e te levará para onde não queres” (Jo 21,18).⁶⁴

Simone Weil citou a mesma passagem no contexto de uma de suas analogias entre a *Iliada* e o Evangelho, a da figura do adolescente troiano enviado ao Hades contra sua vontade com as palavras de Jesus a Pedro. Ela afirma que o tom de tais palavras é inseparável do pensamento que inspira o Evangelho e explica que:

[...] o sentimento da miséria humana é uma condição da justiça e do amor. Quem ignora até que ponto a fortuna variável e a necessidade mantêm toda a alma humana sob sua dependência não pode olhar como semelhantes nem amar como a si mesmo aqueles que o acaso separou de si por um abismo. A diversidade das coações que pesam sobre os homens faz nascer a ilusão de que há entre eles espécies diversas que não se podem comunicar. Só é possível amar e ser justo quando se conhece o poder da força e quando se sabe não respeitá-lo.⁶⁵

O despojamento revela-se no sentimento da miséria humana e na disposição de manter a dependência da alma sob a condução de alguém para além de si mesmo. Deste modo, é possível amar aqueles que estão ilusoriamente distantes de nós, visto que o poder da força está sobre todos: “vencedores” e “derrotados”, “fortes” e “fracos” estão na mesma condição diante dela. Quando o ser humano se reconhece na miséria humana e despoja-se de sua própria vontade, abre o caminho para deixar-se conduzir por outro que não o próprio eu. Desta forma, é possível superar a força, saber como não respeitá-la. Para a autora, a experiência de Deus é imprescindível para que este movimento ocorra, como fica evidente na citação a seguir:

“[...] aquilo que acreditamos ser nosso eu é um produto tão fugidio e também automático diante das circunstâncias externas quanto a forma de uma onda do mar. É preciso apenas saber isso, até o âmago de si mesmo. Mas apenas Deus tem esse conhecimento do homem e, aqui embaixo, apenas aqueles que foram engendrados do alto. Pois não podemos aceitar essa morte da alma se não tivermos, além da vida ilusória da alma, uma outra vida; se não tivermos nosso tesouro e nosso coração fora de nós mesmos; não apenas fora da nossa pessoa, mas fora de todos os pensamentos, fora de todos nossos sentimentos, além de tudo que é cognoscível, nas mãos do nosso Pai que está no segredo. Podemos dizer que aqueles que são dessa maneira foram engendrados a partir da água e do Espírito. Pois eles nada mais são do que uma dupla obediência; de um lado a obediência à necessidade mecânica onde eles são tomados pela evidência da sua condição terrestre, de outro lado, a inspiração divina. Não há nada mais neles que possamos chamar de vontade própria; sua pessoa, seu eu. Eles nada mais são além de uma certa intersecção entre a natureza e Deus. Essa

⁶⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 2040.

⁶⁵ WEIL apud BINGEMER, 2007, p. 323 - Anexo II – *A Iliada* ou o poema da força (texto originalmente divulgado em *Cahiers du Sud*, Marselha, dez. 1940-1941. Incluído em *La source grecque*).

intersecção é o nome com o qual Deus os nomeou por toda a eternidade, é a sua vocação (WEIL, 2020, p. 98).

Aqueles que foram engendrados do alto, para usar a expressão de Weil, são a intersecção entre a natureza e Deus ao viverem a dupla obediência: de um lado a obediência à necessidade mecânica, de outro lado a inspiração divina. Essa argumentação pode ser compreendida dentro da concepção de *descrição* em Simone Weil, que considera que para criar o mundo Deus precisou estabelecer uma distância entre ele e ele mesmo. “Somos um ponto dentro dessa distância. Deus se ausenta da criação para ela poder se autogovernar, mas deixa a graça que pode penetrar o ser humano e iluminar seu ser. Um irromper possível da graça, isto é, de Deus na criação, que não fere as leis do autogoverno da natureza” (MARTINS, 2013, p. 212).

Como mencionado anteriormente, a matéria criada é governada por uma necessidade mecânica, a gravidade, mas em última instância obedece à vontade de Deus. O ser humano encontra-se nessa condição de obediência dupla, “mas ele tem a consciência para reconhecê-la ou viver dentro da imaginação preenchedora do vazio, que o impede de reconhecer a obediência à vontade de Deus como a verdadeira vida na liberdade. Quando não reconhece a obediência à vontade de Deus, afasta-se dele e entrega-se à gravidade” (MARTINS, 2013, p. 212).

Nouwen expressa de forma clara a tensão entre a obediência à lei da gravidade e a obediência à vontade de Deus, já que os caminhos que são propostos nesta dupla obediência são opostos. Ele relata que a diferença entre a vida universitária e a vida na Arca era tão profunda que teve muitas dúvidas se seria capaz de viver aquela mudança para a qual estava sendo conduzido. As notas contidas no diário *O Caminho para o Amanhecer* (1999d), escrito no ano em que viveu na comunidade da Arca na França, mostram sua luta interior que se desenhava a partir da pergunta: Como alguém segue a Jesus sem reservas? Muitas das mesmas angústias expressas em diários anteriores, *The Genesee Diary* (1989) e *Gracias!* (1993a), ainda podiam ser encontradas em seu interior, confessou o sacerdote naquela ocasião. O contexto de sua vida e a direção que tinha para seguir eram novos, ele esclarece: “No passado eu queria saber onde ir. Agora eu sabia onde ir, mas na verdade não queria ir. Viver e trabalhar com deficientes mentais parecia exatamente o oposto daquilo para o que eu havia sido preparado e me qualificado. Todo o resto parecia mais razoável e útil do que ir para a Arca” (NOUWEN, 1999d, p. 13). Parafraseando o texto bíblico citado, Nouwen explica que o mundo alicerçado no movimento ascendente diz:

Quando vocês eram jovens, eram dependentes e não podiam ir aonde queriam, mas quando ficarem mais velhos, serão capazes de tomar suas próprias decisões, tomar seus próprios caminhos e controlar seus próprios destinos. Mas

Jesus nos dá uma visão completamente diferente da maturidade: é a habilidade e a disposição de ser guiado para onde você preferiria não ir (NOUWEN, 2018, p. 51, 52).

No primeiro livro que escreveu e publicou, utilizado no terceiro capítulo deste trabalho, Nouwen estabeleceu uma concepção de maturidade que, apesar de culminar no despojamento, exemplificado pela história do grupo de rapazes que havia deixado seus lares para viver entre os miseráveis, enfatizava implicitamente um processo evolutivo, assemelhando-se às fases da vida, onde ocorre um amadurecimento gradual que possibilita a tomada de decisões maduras, como as que poderiam conduzir a um despojamento. Embora a ideia de despojamento já estivesse presente naquela primeira obra, nesta outra de onde extraímos a citação acima, escrita dezesseis anos após a primeira, o autor apresenta uma noção mais profunda de maturidade espiritual. Em sua nova compreensão, essa maturidade não se trata de ter alcançado voluntariamente por meio de decisões e ações próprias um estado de despojamento, mas sim da negação de si mesmo que permite deixar-se ser conduzido ao despojamento pelo próprio Deus.

Nessa perspectiva, podemos conceber o despojamento não como um objetivo a ser alcançado, mas como um caminho ao qual se é conduzido na trajetória espiritual. Naturalmente, prefere-se não ter que se despojar, mas pela força da experiência religiosa se é conduzido nessa direção. Isso não implica dizer que o despojamento é um movimento involuntário no sentido que é o infortúnio, que despoja o ser humano de forma involuntária, sem consentimento. O despojamento guiado pelo Outro é involuntário apenas no sentido de que precisa ser conduzido para se tornar real. Porém, é consentido. O ser humano concorda em ser conduzido pela obediência a alguém que se torna o Amado. É um movimento paradoxal, assim como a *kenosis* na teologia cristã: um esvaziamento de si por vontade própria, ao mesmo tempo que é um processo de se tornar inteiramente receptivo às ordens de Deus, que podem conduzir ao sofrimento e ao despojamento. Não há melhor expressão de tal paradoxo do que o momento em que Jesus clamou: “Meu Pai, se é possível, que passe de mim este cálice; contudo, não seja como eu quero, mas como tu queres” (Mt 26,39)”.⁶⁶

Portanto, deixar-se ser conduzido por Deus é uma experiência que pode ser entendida como uma *autonomia regida pela alteridade divina*, fruto da sedução exercida por meio do sagrado, que é o princípio de toda experiência religiosa, como explicou Bingemer (1998). Para aquele que foi encontrado por Deus, ele é um objeto de desejo e não de necessidade.

⁶⁶ BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 1889-1890.

Apesar de sua “inutilidade”, o eros divino tem sobre a totalidade do humano – corporeidade animada pelo espírito – um poder de atração e sedução que desperta o desejo até o paroxismo, podendo levar aos despojamentos mais radicais e às renúncias mais heróicas, em nome da possibilidade entrevista e pressentida de participar de sua vida divina e experimentar a união proposta por Ele, mesmo que apenas durante um minuto. O sagrado é inútil, não acrescenta nada à vida biológica, não promete sucesso, longevidade nem prazer sensível. Ao contrário, exige, para entregar-se, o despojamento dos bens mais sensíveis e palpáveis e mesmo das ligações mais legítimas do coração humano (familiares, amizade, etc.) (BINGEMER, 1998, p. 82).

Sendo assim, podemos afirmar que a condução do Outro não é imposta, mas movida pelo desejo. O amor de Deus, pelo seu poder de sedução, conduz ao despojamento transformando as vidas daqueles que a ele se entregam segundo a radicalidade de sua vontade. Após a experiência de quase morte, Henri Nouwen, por exemplo, aprendeu que a vida é uma longa jornada de preparação para morrer por outros e passou a enxergá-la como uma série de pequenas mortes em que somos chamados a liberar muitas formas de apego. É neste sentido que ele fala da vida como um longo processo de morrer para si mesmo, para que sejamos capazes de viver na alegria de Deus. Para concluir esta parte do capítulo, observemos um relato do teólogo acerca dessa percepção profundamente arraigada em sua vida após a experiência religiosa vivida:

Ao refletir sobre isso à luz do meu próprio encontro com a morte, percebo o quão estranho é esse modo de pensar, não apenas para as pessoas com quem vivo e trabalho, mas também para mim mesmo. Foi apenas diante da morte que eu percebi claramente – e talvez apenas por um instante – o que é a vida. Intelectualmente, eu tinha entendido o conceito de morrer para si mesmo, mas diante da própria morte parecia que agora eu podia entender seu significado completo. Quando compreendi que Jesus me chamou para deixar tudo e confiar que, assim, minha vida seria frutífera para outros, de repente pude compreender também qual havia sido minha vocação mais profunda desde sempre (NOUWEN, 2001a, p. 66, 67, tradução nossa).

5.3. A semente e a árvore: A relação de complementaridade entre sofrimento e despojamento

O objetivo geral desta pesquisa consistiu em analisar as trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen. Através de uma observação inicial de nosso objeto de estudo, percebemos que, apesar das particularidades e diferenças entre os autores escolhidos, a consciência da miserabilidade humana, da vulnerabilidade e da fraqueza como força, os

aproximava. Com base nesta percepção, dois elementos revelaram-se essenciais para a análise: o sofrimento e o despojamento.

A hipótese inicial que norteou a pesquisa sustentava que em suas trajetórias espirituais o despojamento é uma resposta ao sofrimento, e que, por meio deste, ambos foram conduzidos à experiência de Deus. Contudo, à medida que esses dois elementos destacavam sua centralidade não apenas nas obras, mas também nas experiências vividas por Weil e Nouwen, a hipótese mostrou-se parcialmente verdadeira, uma vez que o que ela afirma não captura a complexidade da relação entre sofrimento e despojamento encontrada na pesquisa.

Embora o sofrimento possa levar ao despojamento, ele não surge como uma solução ou uma forma de eliminá-lo. O próprio ato de despojar-se é um processo que envolve sofrimento. Portanto, a relação entre sofrimento e despojamento não é unidirecional. Trata-se de uma relação de interação na qual esses dois elementos caminham juntos e estão intimamente conectados. Podemos considerá-los como uma via de mão dupla para o movimento da trajetória espiritual, que propicia os encontros consigo mesmo, com o outro e com Deus. Com base nessa argumentação, sustentamos a tese de que o sofrimento e o despojamento, à luz da experiência mística, são elementos essenciais de uma relação de complementaridade que constitui as trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen.

Permanecendo em nosso método de apresentar os conteúdos a partir dos próprios autores, neste último ponto, onde apresentamos nossa conclusão, gostaríamos de ordenar nossa reflexão a partir dos *pensamentos desordenados de Simone Weil sobre o amor de Deus*.⁶⁷ Neste ensaio a filósofa dedica atenção especial aos símbolos, visando elucidar seus pensamentos acerca do amor divino. Inspira-se nas parábolas do evangelho, que configuram-se em sua perspectiva como um exemplo de simbolismo que permite “ler as verdades divinas nas circunstâncias da vida cotidiana e do trabalho” (WEIL, 2020, p. 20).

A analogia proposta por Weil, que estabelece uma relação entre as leis mecânicas que regem o mundo sensível e as verdades divinas, foi utilizada aqui como uma estrutura para explicar a relação de complementaridade entre o sofrimento e o despojamento nas trajetórias espirituais dos autores estudados. Apresentamos, de certa forma, uma analogia da analogia da autora, com o intuito de ilustrar e fundamentar os argumentos da tese.

Sobre a gravidade e a graça, Simone Weil (2020) estabelece as seguintes comparações: a *gravidade* é a imagem para o *apego carnal* que governa as tendências da alma, do qual o ser

⁶⁷ WEIL, Simone. *Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 17-22.

humano deve despojar-se ao longo da trajetória espiritual. A *energia solar*, o único poder capaz de superar a gravidade material, é comparada à *graça*. Observemos os detalhes dessa comparação na citação abaixo:

É essa energia que desce sobre a terra, nas plantas e é recebida por elas que lhes permite crescer verticalmente de baixo para cima. Ao serem comidas, essa energia penetra nos animais e em nós; é ela quem nos permite ficar de pé e levantar as cargas. Todas as fontes de energia mecânica, cursos de água, óleo e muito provavelmente petróleo, também vêm dela; é o sol que faz os motores girarem, que ergue nossos aviões, assim como é ele que ergue os pássaros. Não podemos ir buscar essa energia solar, podemos apenas recebê-la. É ela que desce. Ela entra nas plantas, ela está com o grão enterrado sob a terra, nas trevas, e é ali que ela tem a plenitude da fecundidade e suscita o movimento de baixo para cima que faz brotar o trigo ou a árvore. Mesmo em uma árvore morta ou em poste, ainda é ela quem mantém a linha vertical; com ela nós construímos nossas moradas. Ela é a imagem da graça, que desce para ser enterrada nas trevas das nossas almas más e ali constitui a única fonte de energia que faz contrapeso ao peso moral, à tendência do mal (WEIL, 2020, p. 21).

Simone Weil explica no trecho citado que a energia solar a tudo sustenta e permite o desenvolvimento de todos os seres vivos, assim como a graça criou e sustenta o mundo. Temos como única escolha expor-nos ou não a ela. Assim como a energia solar permite que as plantas cresçam verticalmente, de baixo para cima, a graça possibilita um movimento ascendente em direção a Deus. Não podemos ir em busca de Deus por conta própria, mas podemos apenas recebê-lo pela graça. O terceiro capítulo deste trabalho abordou essa questão em detalhes. A partir dele concluímos que o ser humano busca ir ao encontro de Deus, mas ao expor-se à graça, percebe que sua busca na verdade se trata de uma espera, da necessidade de aguardá-lo pacientemente até que ele mesmo venha ao seu encontro. É no contexto de busca e espera que a profunda relação entre sofrimento e despojamento é estabelecida.

Os argumentos a seguir estão estruturados com base na analogia de Simone Weil da seguinte maneira: atribuímos à gravidade e à energia solar o mesmo sentido atribuído por ela – a *gravidade* representa o *apego carnal*, enquanto a *energia solar* simboliza a *graça*. Acrescentamos em nossa analogia o sofrimento e o despojamento – o grão enterrado sob a terra, ou seja, a *semente*, é a imagem para o *sofrimento*, e a *árvore* simboliza o *despojamento*.

A relação entre a semente e a árvore frutífera pode ser explicada como uma relação de complementaridade apenas em certo sentido, visto que a semente possui o potencial para se tornar uma árvore, mas isto ocorre somente quando as condições adequadas lhe são fornecidas. A semente é responsável por abrigar e proteger o embrião da árvore, contendo os nutrientes necessários para seu crescimento inicial. Ela é capaz de resistir a condições adversas, como a

falta de água ou temperaturas extremas, até que as circunstâncias adequadas surjam. Quando encontra um ambiente favorável à germinação, ela cria raízes e dá origem à árvore, que por sua vez, desempenha um papel fundamental no desenvolvimento das flores e frutos.

Da mesma forma, destacamos que a relação entre sofrimento e despojamento só pode ser compreendida e explicada como uma relação de complementaridade nas trajetórias de Simone Weil e Henri Nouwen à luz da experiência mística. A análise das narrativas das experiências de encontro com Deus vividas por eles, apresentada no capítulo quatro, revelou que tais experiências forneceram as condições propícias para o reconhecimento da trajetória espiritual como um movimento paradoxal – ascendente em direção a Deus e descendente em direção a si mesmo. Através dessas experiências, movidas pela graça, ambos foram conduzidos a uma nova compreensão acerca do sofrimento e do despojamento, ressignificando-os dentro de seus percursos biográficos.

A semente e a árvore

Toda árvore frutífera nasce de uma pequena semente. Ao encontrar um ambiente favorável à germinação, o embrião contido na semente rompe sua casca e inicia um processo de crescimento. Cresce para cima, em direção ao sol, dando lugar ao tronco, aos galhos e as folhas; e para baixo, em direção às profundezas da terra, estabelecendo raízes que sustentam o desenvolvimento da árvore.

O movimento paradoxal que caracteriza as trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen é constituído de uma relação de complementaridade entre sofrimento e despojamento. Assim como o embrião rompe a casca da semente e começa a crescer para cima e para baixo, formando o caule e as raízes, em suas trajetórias espirituais, através da graça, Weil e Nouwen movimentaram-se para cima em direção a Deus e para baixo, despojando-se de si mesmo.

A raiz do despojamento, que caracteriza o movimento descendente, é a consciência da miserabilidade humana. A árvore não pode sustentar seu crescimento sem as raízes criadas pela transformação da semente. Analogamente, o ato de despojar-se não se sustenta sem uma profunda consciência da condição humana.

Ao reconhecer sua própria miserabilidade, o ser humano percebe as ilusões criadas pela falsa divindade do ego, regida por apegos e aparências. A partir desse reconhecimento, ele tem a oportunidade de negar essa falsa divindade através de um processo de desapego e auto esvaziamento, no qual o sofrimento é essencial, pois desempenha um papel importante: cria um

ambiente favorável para o reconhecimento da condição humana de miserabilidade. Simone Weil (1993) elucida alguns aspectos relevantes acerca deste papel em algumas anotações pessoais:

De maneira geral, não desejar o desaparecimento de nenhuma de nossas misérias, mas a graça que as transfigura [...] Os sofrimentos físicos (e as privações) com frequência são para os homens corajosos uma prova de resistência e de força da alma. Mas há um melhor uso deles. Portanto, que não sejam isso para mim. Que sejam um testemunho sensível da miséria humana. Que eu os sofra de uma forma inteiramente passiva. Aconteça o que acontecer, como poderia eu jamais achar a infelicidade grande demais, posto que a corrosão da infelicidade e o rebaixamento ao qual ela condena permitem o conhecimento da miséria humana, conhecimento que é a porta de toda a sabedoria? (WEIL, 1993, p. 36, 37).

De acordo com as considerações de Weil, o sofrimento – neste caso referindo-se à dor física – pode ser encarado como um testemunho sensível da miséria humana, pois revela mais sobre nossa fraqueza do que sobre nossa força. É por isso que ela deseja compreendê-lo e experimentá-lo desta forma, como relata na citação acima. Para homens corajosos, o sofrimento pode ser interpretado como uma espécie de teste de resistência, que pode provar a força da alma. Mas há um melhor uso dele, constata a filósofa: permite o conhecimento da miséria humana. E não é este, a porta da sabedoria? indaga.

Ao longo de sua trajetória espiritual, Simone Weil buscou não desejar o desaparecimento de suas misérias, mas a graça que as transfigura. Dessa forma, não negou suas dores nem as do mundo, pelo contrário, viveu-as de forma profunda, transformando-as em sofrimento e, para além dele, abrindo-se para o infortúnio ao compartilhar a dor do outro. O sofrimento, bem como o despojamento foram sendo ressignificados em sua trajetória à medida que reconhecia o cristianismo como a religião dos escravos e aproximava-se do Cristo Sofredor.

Retornando a analogia, observemos a seguinte situação: se por algum motivo a semente não puder cumprir seu papel de proteger o embrião da árvore, ou ainda, se não for capaz de resistir às condições adversas até que as circunstâncias adequadas para a germinação surjam, ao invés de criar raízes e dar origem à árvore, ela se deteriora ou entra em decomposição. Da mesma forma, se a dor é negada, ela não pode ser transformada em dor redentora ou sofrimento que cura. Apenas quando aceita e reconhecida como uma marca da condição humana sob a qual todos estão submetidos, a dor pode dar espaço ao vazio para que a graça o preencha e, com isso, impulsione o movimento ascendente em direção a Deus, bem como o movimento descendente em direção ao despojamento da falsa divindade do ego. Essa compreensão também encontra respaldo nas considerações de Henri Nouwen:

[...] Nossas lágrimas nos revelam a dolorosa condição humana de desalento; ligam-nos profundamente à inevitabilidade do sofrimento humano; apresentam o contexto suave para a ação compassiva. Se não confessamos nossas limitações, nosso pecado e nossa mortalidade, então nossas ações bem-intencionadas tornam-se expressões de ira e frustração não dirigidas. Nossas lágrimas nos levam ao coração de Jesus que chorou por nosso mundo. Quando choramos com ele, somos conduzidos a seu coração e aí descobrimos a resposta mais autêntica a nossas perdas. As lágrimas derramadas pelas mulheres da Nicarágua e os milhões que choram seus mortos em todo o mundo podem fazer nosso solo fértil com os frutos de compaixão, perdão, docilidade e ação curadora. Também nós precisamos chorar e assim ser cada vez mais humildes (NOUWEN, 1998a, p. 46).

A dor transformada em sofrimento, em lágrimas, é a dor vivida e expressada. É esta dor que pode dar lugar ao despojamento e seus frutos. Ela é, nas palavras de Nouwen, um “contexto suave para a ação compassiva”. Ao expressar a própria dor ou compartilhar a dor do outro, o ser humano reconhece sua própria miséria como parte de uma condição de miserabilidade que assola toda a humanidade. Este é o primeiro passo para o despojamento.

No decorrer de sua trajetória espiritual, Henri Nouwen buscou dar voz às suas dores mais íntimas, além de ter compreendido a importância de compartilhá-las com o intuito de que pudessem ser fonte de cura para outros. Por meio de seus relatos, foi possível observar que, com muita dificuldade, mas de forma perseverante, o sacerdote foi vencendo as tentações do movimento ascendente e aprendendo a conviver com o vazio, para que este pudesse ser preenchido pela graça em sua vida. Ao compartilhar suas próprias dores e ir ao encontro do outro que sofre, aprendeu a mover-se através do sofrimento, ao invés de evitá-lo, transformando-o em fonte de vida através dos frutos do despojamento.

Com base nos resultados da pesquisa, constatamos que as trajetórias espirituais de Weil e Nouwen configuram-se como um movimento do sofrimento ao despojamento, reconhecido por eles e evidenciado em seus escritos. Posto isto, argumentamos que, assim como a semente é indispensável para que a árvore venha a existir, o sofrimento é fundamental para o despojamento. Contudo, o movimento reverso, do despojamento ao sofrimento, também se verifica como uma realidade nos dados resultantes da pesquisa. Tratemos deste movimento dando continuidade à analogia de Simone Weil.

Para representar o ser humano, a filósofa inclui em suas comparações a figura do lavrador e esclarece que seu trabalho “não consiste em buscar a energia solar, sequer em captá-la, mas em tudo transformar, de modo que as plantas capazes de captá-la e transmiti-la a nós, possam recebê-la nas melhores condições possíveis” (WEIL, 2020, p. 21). Através desta imagem, Simone reforça sua compreensão de que não podemos alcançar o bem e,

consequentemente, a Deus por meio de nossos próprios esforços. O esforço que nos é possível é como o trabalho do lavrador, que não pode fazer muito mais do que cuidar das condições do ambiente para que as plantas possam captar a energia solar e continuar crescendo. Ao ser humano, cabe predispor sua alma para receber a graça e aguardar pacientemente pelo encontro ao qual ela conduz.

O movimento descendente é uma predisposição da alma para receber a graça na trajetória espiritual. Durante a espera paciente, os esforços que o ser humano pode realizar estão relacionados ao despojamento, como o esforço da atenção, da solitude, da hospitalidade e da prece. Tais esforços são caracterizados pelo desapego e pelo auto esvaziamento, e criam as condições necessárias para suportar o vazio a ser preenchido pela graça.

A árvore em seu estágio de maturidade desempenha um papel fundamental no desenvolvimento das flores e frutos, que, todavia, são responsáveis pela reprodução da árvore através da disseminação de suas sementes. Esse processo marca o fim e o início de um novo ciclo. A semente, que foi responsável pelo início do processo de crescimento, passa por transformações durante a germinação, deixando de existir como semente para dar lugar a uma árvore completa, que produz flores e frutos contendo novas sementes. Essas sementes, por sua vez, garantem a continuidade do ciclo de vida das árvores ao servirem de alimento para os animais, que as absorvem e, posteriormente, as depositam no solo por meio de seus dejetos. No solo, as sementes têm a possibilidade de passar pelo processo de germinação e dar origem a novas árvores, iniciando assim um novo ciclo de vida.

O movimento de retroalimentação observado no processo descrito acima, demonstra uma relação de complementaridade entre os elementos que compõem a árvore e que, através de suas diferentes funções e características, possibilitam seu crescimento e resultam na reprodução da própria espécie. Assim também podemos descrever a relação de complementaridade entre os elementos centrais que compõem as trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen. O paradoxo estabelecido entre os movimentos ascendente em direção a Deus e descendente em relação a si mesmo, resultante da interação entre sofrimento e despojamento, à luz da experiência mística possibilitou aos autores estudados o reconhecimento de uma trajetória espiritual no percurso biográfico.

Na trajetória reconhecida, assemelhando-se ao processo em que a semente ao final do ciclo de crescimento da árvore gera outras sementes por meio dos frutos que produz, configurando-se assim como um movimento da semente à semente do fruto, o sofrimento em interação com o despojamento e reinterpretado à luz da experiência mística, suscita um

movimento do sofrimento ao sofrimento ressignificado – que dá continuidade e fôlego à vida espiritual através dos frutos que produz, como a compaixão.

A verdadeira compaixão como fruto do despojamento é essencialmente feita de sofrimento, pois implica em *sofrer-com*. O processo de desapego e de auto esvaziamento que resulta em uma mudança de perspectiva de vida, permite que a compaixão ocupe uma posição genuinamente central na trajetória espiritual. Ao analisarmos os encontros consigo mesmo, com o outro e com Deus, apresentados no capítulo quatro, foi possível constatar que o despojamento nas trajetórias espirituais de Weil e Nouwen não é uma resposta à experiência de sofrimento como meio para o seu fim, mas como meio de gerar frutos sustentados por ela. Assim, podemos afirmar que o despojamento encontrou espaço em suas trajetórias à medida que eles se abriam para suas próprias dores e as dores do outro, reconhecendo-se como fracos pertencentes a uma comunidade de fracos. Para ambos, despojar-se é o caminho claramente apontado por aquele que passou a conduzi-los na trajetória espiritual – o Deus despojado de sua divindade, o Deus impotente, que pode ser conhecido pela mediação de Jesus Cristo.

Ao despojar-se, o ser humano segue o auto esvaziamento de Cristo, no qual todas as dores do mundo foram reconhecidas para que a partir do sofrimento, da cruz, um caminho de vida fosse descoberto.

A última figura utilizada na analogia proposta por Simone Weil é a *seiva vegetal* ou a *clorofila*, que ilustra o movimento de despojamento através do processo kenótico em Cristo. Observemos sua explicação na citação a seguir:

Não apenas a fonte de energia solar é inacessível ao homem, mas também o poder que transforma essa energia em alimento. A ciência moderna vê a substância vegetal que chamamos de clorofila como sendo a sede desse poder; a Antiguidade chamava de seiva vegetal que capta a energia solar, que faz crescer eretas as plantas e as árvores contra o peso, que se oferece a nós para ser triturada e destruída e assim sustentar nossa vida, essa seiva é uma imagem do Filho, do Mediador. Todo trabalho do lavrador consiste em servir a essa imagem (WEIL, 2020, p. 22).

Da mesma maneira que a seiva vegetal atua como um sistema interno das plantas que busca garantir que elas recebam a água, os nutrientes e a energia necessários para o crescimento, Cristo é o mediador da relação entre humano e divino, e, assim como a seiva, Cristo ofereceu-se para ser triturado a fim de sustentar a vida. O trabalho do ser humano consiste em servi-lo.

O despojamento caracteriza este ato de servir, que nada mais é do que a forma de agir do próprio Deus, revelada na Criação, quando Deus mostra sua impotência voluntária ao retirar-se de sua criação, e na Paixão, quando Cristo, sendo Deus, passa pelo sofrimento e pela morte

em favor da vida. Uma das reflexões de Nouwen apresenta a forma como esse serviço deve ser encarado:

[...] o verdadeiro treinamento para servir exige um árduo e, por vezes, doloroso processo de auto-esvaziamento. O maior problema de servir é ser o caminho, sem ‘estar no caminho’. E, se há técnicas, manhas e habilidades a aprender, são essencialmente arar o campo, cortar o mato e aparar os galhos, isto é, afastar os obstáculos para o crescimento e o desenvolvimento real. Aprender a servir não é aprender a ficar rico, mas a esvaziar-nos; não é aprender a conquistar Deus, mas a render-se a seu poder salvador. Tudo isso é muito difícil de aceitar no mundo contemporâneo, que exalta a importância do poder e da influência. Mas é importante que neste mundo haja algumas vozes gritando que, se há algo de que se orgulhar, é da nossa fraqueza. Nossa completude é oferecer o vazio, nossa utilidade é tornarmo-nos inúteis, nossa força é tornarmo-nos impotentes. Sem dúvida, faz parte da essência da mensagem cristã que Deus não se revelou a nós como o poderoso outro, distante em sua onisciência, onipotência e onipresença. Veio a nós em Jesus Cristo, que “não se apegou a sua igualdade com Deus. Pelo contrário, esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo e tornando-se semelhante aos homens. Assim, apresentando-se como simples homem, humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte, e morte na cruz”. (Fl 2, 6-8). É o próprio Deus que nos revela o movimento de nossa vida espiritual. Não é o movimento da fraqueza à força, mas o movimento pelo qual nos tornamos cada vez menos defensivos e temerosos e cada vez mais abertos ao outro e seu mundo, mesmo quando isso leva ao sofrimento e à morte (NOUWEN, 2006b, p. 104).

Quando não temos nada a perder, não há o que ser feito senão esperar o Deus que atravessa o mundo para nos encontrar. E quando se é conduzido pelo Outro, o próprio ato de estar no caminho ao invés de ser o caminho não se torna um peso. Assim, podemos concluir que o despojamento contribui para a ressignificação da experiência de sofrimento, permitindo que a compaixão seja uma preocupação genuinamente central na trajetória espiritual.

O sofrimento não é dissipado através da experiência mística nem através do despojamento. Entretanto, através destes, passa a ser interpretado como uma experiência humana tão importante quanto a alegria. A dor permanece, mas é compreendida e expressada de outra maneira, como uma dor redentora, um sofrimento que cura.

Simone Weil afirmou que a alegria e a dor são dois aspectos da mesma verdade e relacionou-as à Trindade e a Cruz, sendo estas, em sua concepção, as duas verdades essenciais do cristianismo. “O conhecimento de um e outro e de sua misteriosa unidade é indispensável, mas aqui em baixo nós somos colocados, devido à condição humana, infinitamente longes da Trindade, aos próprios pés da Cruz. A cruz é a nossa pátria” (WEIL, 2020, p. 96). É neste sentido que ela compreende que a compaixão divina se manifesta tanto no infortúnio quanto na alegria, com o mesmo peso. Porém, acredita que no infortúnio a alma toca o ponto onde não

pode mais segurar o grito como o de Cristo na cruz: “Meu Deus, por que me abandonastes?”. Ela acrescenta que “se permanecermos nesse ponto sem deixar de amar, acabamos por tocar algo que não é mais o infortúnio, que não é alegria, que é a essência central, essencial, pura, não sensível, comum à alegria e ao sofrimento e que é o próprio amor de Deus” (WEIL, 2019, p. 55, 56).

Henri Nouwen também escreve acerca da alegria e da dor ao falar de um sofrimento além de todo sofrimento, que não deixa nenhum ser humano intocado. Trata-se do espaço vazio onde Deus escolheu encostar seu corpo ferido e de onde ele voltou à vida. Ao estender a mão a este sofrimento, “entramos em contato também com a fonte de alegria, precisamente porque a alegria não é o oposto do sofrimento, mas está escondida no centro dele. Portanto, a verdadeira alegria é sempre encontrada onde nos movemos para o coração do túmulo vazio da humanidade” (NOUWEN, 1998a, p. 204, 205).

Por fim, assim como a semente é ponto de partida, mas também o meio pelo qual a árvore continua se reproduzindo, o sofrimento é o ponto de partida para o despojamento e também o meio pelo qual este se torna frutífero.

Considerações finais

No presente trabalho analisamos as trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen buscando observar como estas foram sendo reconhecidas por eles em seus percursos biográficos. Constatamos que esse processo de reconhecimento se deu através de encontros consigo mesmo, com o outro e com Deus, em decorrência de um movimento paradoxal de busca e espera, que evidencia dois aspectos da trajetória espiritual: o existencial e o místico.

Por meio da análise realizada, verificamos que o processo de retroalimentação entre experiências vividas e adquiridas ao longo do percurso biográfico dos autores estudados, conformaram uma espiritualidade exercida em movimento e influenciada por um intercâmbio constante com o contexto histórico em que viviam. A partir desta constatação, nos aproximamos da temática da espiritualidade buscando compreendê-la em dois níveis: o existencial e o reflexivo. Sendo assim, ao observar as decisões e ações conscientes de ambos, bem como suas visões teóricas acerca dos valores supremos que dão sentido à vida, destacamos como elementos centrais dessa espiritualidade em movimento, ou seja, da trajetória espiritual, o sofrimento e o despojamento – interpretados e ressignificados por eles através da experiência mística. Ao decorrer da pesquisa evidenciou-se também uma relação de complementaridade entre eles.

Com base nessas conclusões, apresentamos a tese de que o sofrimento e o despojamento, no contexto da experiência mística, constituem-se como elementos essenciais de uma relação de complementaridade estabelecida nas trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen. Para fundamentá-la, partimos do pressuposto de que o ato de despojar-se não se sustenta sem uma profunda consciência da condição humana. Com isso, argumentamos que a experiência do sofrimento desempenha um papel importante ao criar um ambiente favorável para que essa consciência seja despertada. Por meio dela, a dor não é negada, mas vivida, expressada e compartilhada. Deste modo, conclui-se que o sofrimento pode ser um impulsor do reconhecimento da condição humana de miserabilidade e, portanto, elemento fundamental para o despojamento, podendo inclusive conduzir a ele.

Para seguir justificando a relação de complementaridade entre os dois elementos, argumentamos que o despojamento também leva ao sofrimento, uma vez que o ato de despojar-se implica sofrer. Embora seja um ato voluntário, o despojamento atua de forma contrária à tendência humana revelada no percurso biográfico. É, portanto, um movimento contrário à gravidade e ao movimento ascendente, para usar os termos de Weil e Nouwen. Quando experimentado, é capaz de tocar dores profundas da existência humana – o que foi demonstrado na análise dos encontros da trajetória espiritual.

Os movimentos da solidão à solitude, da hostilidade à hospitalidade e da ilusão à prece, passam pelo ato de despojar-se. Ao vivenciá-los, Simone Weil e Henri Nouwen estenderam as mãos para si mesmos, para o outro e para Deus, criando uma abertura espiritual para que a verdade e a vocação que tanto desejavam fossem ao seu encontro ao longo de suas trajetórias espirituais. Foram experiências que os colocaram em contato com suas dores mais profundas, com a dor do outro e com o sofrimento do próprio Deus pela humanidade na pessoa de Jesus Cristo – apresentado por eles como o maior exemplo de despojamento. Em síntese, chegamos à conclusão de que o sofrimento é o ponto de partida para o despojamento e também o meio pelo qual este se realiza.

A busca pela verdade e pela vocação, evidenciada no decorrer da pesquisa, revelou o compromisso mais profundo das existências de Weil e Nouwen, bem como o sentido que atribuíram a elas: a compaixão. Tal busca não os levou diretamente aos objetos que tanto ansiavam, mas a uma abertura espiritual, uma espera paciente, que possibilitou a experiência mística. Por meio desta, sofrimento e despojamento foram sendo interpretados e ressignificados de modo que a relação entre eles, ao invés de mantê-los reclusos em suas experiências, os levaram a um compromisso ainda maior com o outro.

Para Simone Weil, os amores indiretos que constituíram sua espiritualidade antes do encontro místico, levaram-na a Cristo, a quem passou a reconhecer como a verdade. No entanto, esses amores, que antes constituíam um movimento ascendente da alma, um esforço em direção a Deus, se tornaram um movimento descendente como o do próprio Deus, e deram lugar a um amor ainda maior pelos desventurados – um amor que implica sofrer-com. Como compreendeu a filósofa, para quem ama de verdade, a compaixão é um tormento. Ao amar, não se pode dela escapar.

Henri Nouwen, por sua vez, foi conduzido a muitos caminhos na busca por sua vocação. Diante da inquietude sempre presente em sua trajetória, buscou viver e ensinar sobre a necessidade da solitude e do movimento descendente. Lidou constantemente com o sentimento de fracasso por não conseguir viver genuinamente o que ensinava. Encontrou consolo e encorajamento nas palavras de São João Clímaco, que escreveu em determinada ocasião sobre aqueles que ensinam ainda dominados por seus maus hábitos e por meras palavras. Para o monge, estes deveriam continuar ensinando, pois talvez, envergonhados por suas próprias palavras, começariam a praticar o que ensinam. À medida que buscava veementemente praticar o que ensinava, Nouwen foi se aproximando da compreensão de que é preciso morrer para ser capaz de viver. Sua experiência mais profunda com Cristo o chamou a reconhecer-se no Pai compassivo, que recebe os filhos perdidos sem expectativa de recompensa e alegra-se por sofrer suas dores. Na figura do Pai estava a vocação que sempre havia procurado.

A compaixão, como fruto da relação de complementaridade entre sofrimento e despojamento, marca as espiritualidades de Simone Weil e Henri Nouwen. À luz da experiência mística, o ato de ser compassivo foi compreendido por eles não como uma ação dos fortes em relação aos fracos, uma simpatia ou piedade em relação aos menos favorecidos, mas como um ato de reconhecimento da própria humanidade, que coloca a todos em uma mesma condição de fraqueza, seguido de um deslocamento em direção aos que sofrem, buscando sofrer com eles suas dores. A compaixão, sob esta ótica, caracteriza a força da fraqueza, a dor transformada em sofrimento que cura.

Além da compaixão, outros frutos podem surgir da relação de complementaridade entre sofrimento e despojamento na trajetória espiritual. Identificamos alguns deles na obra e vida dos autores estudados, tais como a gratidão, a justiça e a liberdade. Relacionados aos encontros consigo mesmo, com o outro e com Deus, esses temas poderiam trazer novas reflexões acerca da trajetória espiritual. Para além disso, acreditamos que a relação de complementaridade proposta nesta tese pode ser utilizada como uma chave de leitura para interpretar outros temas

subjacentes às reflexões de ambos e que não foram contemplados nesta pesquisa, como a amizade, a vida intelectual e questões relacionadas ao corpo.

Por fim, o estudo das trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen se mostrou profícuo para pensar a importância da experiência espiritual e mística na compreensão da religião, que está para além da esfera da experiência individual, contudo, não existe sem a mesma. As religiões se apresentam em duas faces opostas: contribuem para a violência e têm um papel relevante na promoção da paz. Consideramos, como muitos outros autores já o fizeram, incluindo os autores estudados, que quanto mais a dimensão espiritual é negligenciada em favor do exercício do poder, mais propensa a religião se torna à violência. Por essa razão, é importante considerar no estudo da religião como ela subsiste por meio da espiritualidade. Se por um lado, a religião pode fortalecer o movimento ascendente, ela pode também propor o movimento descendente à medida que seus praticantes o vivenciam e o encorajam com base em suas próprias experiências. Ainda que a religião em termos objetivos proponha ensinamentos e doutrinas que direcionem a um movimento descendente, eles não terão sentido pleno sem a força da experiência daqueles que o vivenciam. Embora Simone Weil e Henri Nouwen tenham experiências distintas no que diz respeito à religião, é perceptível que as experiências espirituais e místicas moldaram sua compreensão e os conduziram à compaixão, aproximando-os, assim, de uma mística da força da fraqueza.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Edson, F. *Do viver apático, ao viver simpático: sofrimento e morte*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ALMEIDA, Edson, F; REZENDE, Jonas. *Dores que nos transformam: quando frágeis, então que somos fortes*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.

AMATUZZI, M. Experiência: um termo chave para a Psicologia. *Memorandum*, Belo Horizonte, v. 13, p. 8-15, 2007. Disponível em:
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/amatuzzi05.pdf>

BERGER, Peter. L. *Os múltiplos altares da modernidade: Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Construção social de realidade: Tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2014.

BERTELLI, Getúlio Antônio. *Mística e Compaixão: a Teologia do Seguimento de Jesus em Thomas Merton*. 2005. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2005.

BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2014.

BEUMER, Jurjen. Henri Nouwen: *Una incansable búsqueda de Dios*. Buenos Aires: Lumen, 1997.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1993.

BINGEMER, Maria C. O Conceito. In: *A mística e os místicos*. BINGEMER, M. C.; LOSSO, E. G & PINHEIRO, M. R. (orgs.), Petrópolis: Vozes, p. 23-36, 2022.

_____. *Simone Weil: Testemunha da paixão e da compaixão*. Bauru: Edusc, 2014.

_____. A desventura e a opção pelos pobres: Simone Weil e a Teologia da Libertação latino-americana. *REB-Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.69, fasc. 276, p.772-791, out, 2009a.

_____.(org.) *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: Ed PUC-Rio: Paulinas, 2009b.

_____. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2007.

_____. A sedução do sagrado. In: *A sedução do sagrado: O fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis, Vozes, 1998, p. 79-115.

_____. *Alteridade e vulnerabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

BITUN, Ricardo. *Henri Nouwen de A a Z*. São Paulo: Vida, 2009.

BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1977.

BONDÍA, Jorge L. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, Leituras SME: 2001.

BOSI, Ecléa. A atenção em Simone Weil. *Psicologia USP*, São Paulo, v.14, n.1, p. 11-20, 2003.

_____. (org.) *Simone Weil: A condição operária e outros estudos sobre opressão*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

BUENO, Denis A. B.; VALLE, Bortolo. *Ser e sofrimento*. Curitiba: Ed. Appris, 2019. [e-book]

BURNS, Kevin; HIGGINS, Michael W. *Genius Born of Anguish: The life and Legacy of Henri Nouwen*. Paulist Press, 2012.

CASANOVA, José. Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. In *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Núm. 7 Noviembre de 2007, p. 1-20.

CHRISTENSEN, M.J.; LAIRD, R.J. NOUWEN, H.J.M. *A formação Espiritual: Seguindo os movimentos do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2010.

CHRISTENSEN, M.J.; LAIRD, R.J. NOUWEN, H.J.M. *Direção espiritual: Sabedoria para o caminho da fé*. Petrópolis: Vozes, 2007.

COBB; Jonathan; SENNETT, Richard. *The Hidden Injuries of Class*. Nova Iorque: WW Norton & Company, 1993.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2010.

DANESE, A.; DI NICOLA, G.P. *Abismos e ápices*. São Paulo: Loyola, 2003.

DESCOULEURS, Bernard. Existe uma espiritualidade leiga? *Grande Sinal: Revista de Espiritualidade*, Petrópolis, jan-fev. 2003, p.75-86.

DURBACK, Robert. *A retreat with Henri Nouwen: Reclaiming our Humanity*. St Anthony Messenger Press, 2003.

_____. (org.). *Sementes da esperança: Pensamento vivo de Henri Nouwen*. São Paulo: Paulinas, 1992.

EMANO, Ancilli. *Dicionário de Espiritualidade*, vol. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2012a. p. 709-711.

_____. Ancilli. *Dicionário de Espiritualidade*, vol. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2012b. p. 897-995.

_____. Ancilli. *Dicionário de Espiritualidade*, vol. 3. São Paulo: Edições Loyola, 2012c. p. 2331-2335.

- ESTELRICH, Bartolomeu. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot BINGEMER, M.C. (org.) *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: Ed PUC-Rio: Paulinas, 2009, p. 39-57.
- FORD, Michael. *Wounded Prophet: A portrait of Henri J.M. Nouwen*. London: Image, 2009. E-book.
- FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”, In: FREUD, S. *O futuro de uma ilusão, o Mal-estar na civilização e outros trabalhos* (1927 - 1931). São Paulo: Imago, 2006.
- GABELLIERI, Emmanuel; L’YVONNET, François (orgs.). *Simone Weil*. Paris: Éditions de L’Herne, 2014.
- GUTIERREZ, Gustavo. *We drink from our own wells: The spiritual journey of a people*. New York: Orbis Books, 2003.
- HAIGHT, Roger. *Espiritualidade cristã para buscadores: Reflexões sobre os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HAN, Byung Chul. *Sociedade paliativa: A dor hoje*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- HERNANDEZ, Wil. *Mere spirituality: The Spiritual life according to Henri Nouwen*. Skylight Paths Publishing, 2015.
- HERNANDEZ, Wil. *Henri Nouwen: A spirituality of imperfection*. Paulist Press, 2006.
- HIGGINS, Michael. *Henri Nouwen: A spirituality for the wounded: Know you know Media*, 2013.
- JONAS, Robert A. *The essential Henri Nouwen*. Boston: Shambhala, 2009.
- JULLIARD, Jacques. A renúncia à onipotência. In: DORÉ, Joseph (org.), *Jesus: a enciclopédia*. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 201.
- KARICKAL, José T. *From professional functioning to personal confession: Henri J.M. Nouwen’s contribution to the contemporary spirituality of pastoral care*. 2006. Tese (Doutorado em Teologia) – Fakultät der Bayerischen Julius-Maximilian-Universität Würzburg, 2006.
- MARIANELLI, Massimiliano. O humanismo cristão em Simone Weil. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, Set/Out 2009.
- MARQUES, Luciana F. O conceito de espiritualidade e sua interface com a religiosidade e a Psicologia Positiva. *Psicodebate*, Palermo, dez. 2010, vol. 10. Disponível em: <https://dspace.palermo.edu/ojs/index.php/psicodebate/article/view/393>. Acesso em 13 ago. 2019.
- MARTINS, Alexandre Andrade. *A pobreza e a graça: Experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *A dor do outro: qual teologia moral?* In: SER e fazer: Teologia Moral: do pluralismo à pluralidade, da indiferença à compaixão. São Paulo: São Camilo, 2012, p. 237-246.

MENDONÇA, José T. *A mística do instante: O tempo e a promessa*. São Paulo: Paulinas, 2016.

NOUWEN, Henri. *Comunidade*. Petrópolis: Vozes, 2023.

_____. *A voz interior do amor: Uma viagem que parte da angústia rumo à liberdade*. Petrópolis: Vozes, 2021a.

_____. *Compaixão: Uma reflexão sobre a vida cristã*. Petrópolis: Vozes, 2021b.

_____. *Uma espiritualidade do viver*. São Paulo: Vida, 2021c.

_____. *O curador ferido: Ministério na sociedade contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2020a.

_____. *Transforma o meu pranto em dança: Como atravessar tempos difíceis com esperança*. Petrópolis: Vozes, 2020b.

_____. *O perfil do líder cristão do século XXI*. 4ª ed. Belo Horizonte: Editora Atos, 2018.

_____. *Life Of The Beloved: Spiritual Living in a Secular World*. Hodder & Stoughton, 2016a. [e-book]

_____. *Love, Henri: Letters on the spiritual life*. New York: Convergent Books, 2016b. [e-book]

_____. *O caminho do coração: A espiritualidade dos Padres e Madres do Deserto*. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *O regresso do filho pródigo: meditações perante um quadro de Rembrandt*. Editorial A.O., 2013.

_____. *O esvaziamento de Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. *Adam, o amado de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. *Ministério Criativo*. Brasília: Palavra, 2008a.

_____. *Trabalho pela Paz: Oração, Resistência, Comunidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2008b.

_____. *O sofrimento que cura: Por meio de nossas próprias feridas podemos nos tornar fonte de vida para o outro*. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *Abriéndonos: los três movimientos de la vida espiritual*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 2006a.

_____. *Crescer: os três movimentos da vida espiritual*. São Paulo: Paulinas, 2006b.

- _____. *Love In A Fearful Land: A Guatemalan Story*. Orbis Books, 2006c. [e-book]
- _____. *With open hands*. Notre Dame: Ave Maria Press, 2006d.
- _____. *Out Of Solitude: Three Meditations on the Christian Life*. Ave Maria Press, 2004. [e-book]
- _____. *Diário: O último ano sabático de Henri J.M. Nouwen*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- _____. *A Cry For Mercy: Prayers from the Genesee*. Image Books, 2002a. [e-book]
- _____. *De coração a coração: Três orações ao Coração de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 2002b.
- _____. *Podeis beber o cálice?* São Paulo: Edições Loyola, 2002c.
- _____. *Beyond The Mirror: Reflections on Life and Death*. New York: Crossroad Publishing Company, 2001a.
- _____. *Contempla a face do Senhor: orar com ícones*. São Paulo: Edições Loyola, 2001b.
- _____. *Estrada para a paz: escritos sobre paz e justiça*. São Paulo: Edições Loyola, 2001c.
- _____. *Finding My Way Home: Pathways to Life and the Spirit*. Crossroad Publishing Company, 2001d.
- _____. *Intimidade: Ensaios de psicologia pastoral*. São Paulo: Edições Loyola, 2001e.
- _____. *In Memoriam*. São Paulo: Edições Loyola, 2001f.
- _____. *Memória viva: Apostolado e oração em memória de Jesus Cristo*. São Paulo: Edições Loyola, 2001g.
- _____; GAFFNEY, Walter J. *Envelhecer: a plenitude da vida*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- _____. *A voz íntima do amor: Uma jornada através da angústia para a liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1999a.
- _____. *Cartas a Marc sobre Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1999b.
- _____. *Oração: o que é, como se faz*. São Paulo: Edições Loyola, 1999c.
- _____. *O caminho para o amanhecer: uma jornada espiritual*. São Paulo: Paulinas, 1999d.
- _____. *Pão para o caminho: diário de sabedoria e fé*. São Paulo: Edições Loyola, 1999e.
- _____. *A via-sacra do mundo*. São Paulo: Edições Loyola, 1998a.

_____. *A volta do filho pródigo: a história de um retorno para casa*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1998b.

_____. *Mosaicos do presente: vida no espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998c.

_____. *Nossa maior dádiva: meditação sobre o morrer e o cuidar*. São Paulo: Edições Loyola, 1997a.

_____. *Pobres palhaços em Roma: Reflexões sobre solidão, celibato, oração e contemplação*. Petrópolis: Vozes, 1997b.

_____. *Corações ardentes: Uma reflexão sobre a vida eucarística*. Petrópolis: Vozes, 1996a.

_____. *Fontes de vida: Acolhimento, fecundidade e êxtase numa perspectiva cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996b.

_____. *Gracias!:* A Latin American Journal. Harper & Row, 1993a. [E-book]

_____. *In the Name of Jesus: Reflections on Christian Leadership*. New York: Crossroad, 1993b.

_____. *Jesus & Mary: Finding Our Sacred Center*. Franciscan Media, 1993c.

_____. *The Genesee Diary: Report from a Trappist Monastery*. Image Book, 1989. [e-book].

_____. *Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life*. New York: Doubleday, 1986 [e-book].

_____. *Compassion: A Reflection on the Christian Life*. Image Books, 1982a.

_____. *Uma carta de consolação*. São Paulo: Cultrix, 1982b.

_____. *Renovando todas as coisas: Um convite à vida espiritual*. São Paulo: Cultrix, 1981a.

_____. *Thomas Merton: Contemplative Critic*. São Francisco: Harper & Row, 1981b.

O'LAUGHLIN, Michael. *God's Beloved: A spiritual biography of Henri Nouwen*. New York: Orbis Books, 2004.

_____. *Henri Nouwen, His life and vision*. Orbis, 2009.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PEREIRA, Sibélius C. *Thomas Merton: Contemplação no tempo e na história*. São Paulo: Paulus, 2014.

PÉTREMENT, Simone. *Vida de Simone Weil*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

RIBEIRO, Cláudio O. *Libertação e Gratuidade: Reflexões teológicas sobre a espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2013.

SANTOS, Kleys J. Opressão e enraizamento em Simone Weil: o sofrimento humano como propulsor da proposição de um modelo ético universal. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba/PR, 2020.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Quando acaba o século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. [E-book].

SERRATO, Andréia C. Simone Weil. In: *A mística e os místicos*. BINGEMER, M. C.; LOSSO, E. G & PINHEIRO, M. R. (orgs.), Petrópolis: Vozes, p. 439-452, 2022.

SILVA, Elói G. *O despojamento em São Bernardo de Claraval e São Francisco de Assis*. (Séculos XII e XIII). 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de São Paulo Júlio de Mesquita Filho, Assis/SP, p. 224, 2005.

SONTAG, Susan. *Contra a interpretação e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

THIBON, Gustave; PERRIN, Joseph-Marie. *Simone Weil as we knew her*. Routledge, 2003. [E-book].

TEIXEIRA, Faustino. *Simone Weil: uma paixão sem fronteiras*. In: *Buscadores do diálogo: itinerários inter-religiosos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. Raimon Panikkar: a arriscada aventura no solo sagrado do outro. 2010, p. 379 - *Persp. Teol.* 42 (2010) 363-380

_____. *Nas teias da delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *No limiar do mistério: Mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WEIL, Simone. *O enraizamento*. Petrópolis: Vozes, 2023.

_____. *Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2020.

_____. *Espera de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2019.

_____. *Carta a um religioso*. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *A gravidade e a graça*. Lisboa: Relógio d'Água, 2004.

_____. *A gravidade e a graça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Espera de Deus*. São Paulo: ECE, 1987.

_____. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Éditions Gallimard, 1957.

_____. *La condition ouvrière*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1951.

_____. *Intuitions pré-chrétiennes*. Éditions du Vieux Colombier, 1951.

_____. *La connaissance surnaturelle*. Paris: Éditions Gallimard, 1950.