

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**KLEYS JESUVINA DOS SANTOS**

**SIMONE WEIL: UM CORPO DE ESCRITOS QUE LANÇA LUZES À  
NECESSIDADE DO ENRAIZAMENTO DA AMIZADE**

**CURITIBA**

**2024**

**KLEYS JESUVINA DOS SANTOS**

**SIMONE WEIL: UM CORPO DE ESCRITOS QUE LANÇA LUZES À  
NECESSIDADE DO ENRAIZAMENTO DA AMIZADE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Doutorado em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito à obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Dr. Bortolo Valle.

**CURITIBA**

**2024**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 / 1636

S237s  
2024 Santos, Kleys Jesuvina dos  
Simone Weil : um corpo de escritos que lança luzes à necessidade de  
enraizamento da amizade / Kleys Jesuvina dos Santos ; orientador: Bortolo  
Valle. – 2024  
161 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,  
2024  
Bibliografia: f. 156-161

1. Filosofia. 2. Violência. 3. Cristianismo. 4. Amizade. 5. Enraizamento. 6. Weil,  
Simone, 1909-1943. I. Valle, Bortolo. II. Pontifícia Universidade Católica do  
Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título

CDD 20. ed. – 100



Programa de  
**PÓS-GRADUAÇÃO  
EM FILOSOFIA  
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 81  
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

**Kleys Jesuvina dos Santos**

Aos quatro dias do mês de novembro de dois mil e vinte e quatro, às 14h00, reuniu-se na modalidade híbrida na sala A22 no primeiro andar da Escola de Educação e Humanidades, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Bortolo Valle, Prof. Dr. Fabiano Incerti, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andréia Cristina Serrato, Prof. Dr. Edimar Inocêncio Brígido e Prof. Dr. Rezende Bruno de Avelar, para examinar a Tese da doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Kleys Jesuvina dos Santos**, ano de ingresso 2020, intitulada: SIMONE WEIL: UM CORPO DE ESCRITOS QUE LANÇA LUZES A NECESSIDADE DO ENRAIZAMENTO DA AMIZADE. Após apresentação e defesa da Tese, a doutoranda foi aprovada com distinção pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca concede a candidata o título de Doutora em Filosofia. A sessão encerrou-se às 16:30. Os avaliadores participaram da defesa de forma híbrida e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Bortolo Valle (PUCPR)

Convidado Interno:

Prof. Dr. Fabiano Incerti (PUCPR)

Convidada Externa:

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andréia Cristina Serrato (PUCPR/PPGT)

Convidado Externo:

Prof. Dr. Edimar Inocêncio Brígido (FAV/Pan-Americana)

Convidado Externo:

Prof. Dr. Rezende Bruno de Avelar (UEG)

Participação por videoconferência

  
Prof. Dr. Federico Ferraguto  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia – Stricto Sensu



Dedico este trabalho aos meus pais,  
Marcilia Leal e Nelson Luiz.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, de coração, a cada uma das preciosas pessoas que cruzaram meu caminho e iluminaram minha jornada até aqui. Em primeiro lugar, sou profundamente grata a Deus, por me conceder o dom da vida e por guiar meus passos em cada desafio enfrentado.

À minha família, meu porto seguro, expresso toda minha gratidão. Aos meus pais, fonte inesgotável de amor, dedicação e sabedoria, agradeço por serem os alicerces da minha trajetória. A vocês, minhas irmãs, que compartilharam comigo risos, lágrimas e sonhos, meu sincero reconhecimento pelo incentivo, apoio e cumplicidade ao longo de toda minha vida.

Aos/às mestres/as e orientadores/as, verdadeiros/as guias neste caminho do saber, manifesto minha profunda gratidão. Suas palavras de sabedoria, seu compromisso com o ensino e sua orientação cuidadosa foram fundamentais para minha formação acadêmica e pessoal. Em especial, agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Bortolo Valle, pela generosidade, acolhimento e contribuições valiosas na elaboração desta pesquisa.

Às minhas amigades, tesouros preciosos que enriquecem minha jornada, meu mais sincero agradecimento. Aos amigos e amigas verdadeiros/as, que estiveram ao meu lado nos momentos bons e difíceis, que compartilharam risadas e lágrimas, que me apoiaram e incentivaram, meu coração transborda de gratidão.

Em cada gesto de amor, em cada palavra de incentivo, em cada ato de compreensão, reconheço a importância singular de cada pessoa que faz parte da minha vida. Que este agradecimento não seja apenas uma formalidade, mas sim uma expressão genuína do meu mais profundo reconhecimento pelo apoio, carinho e amor que recebi ao longo desta jornada. A todos e todas vocês, o meu mais sincero e eterno obrigada. Que a vida nos reserve sempre momentos de luz, amor, gratidão, partilha...

Uma vez decidido a agir, não há dificuldade em manter intacta, no plano da ação, a esperança que uma análise crítica revelou ser quase infundada: essa é a própria essência da coragem.

(WEIL, 1955, p. 26)

## RESUMO

Ao examinarmos a filosofia de Simone Weil, podemos constatar uma inquestionável conexão entre suas reflexões e o período histórico em que viveu. Como contemporânea das primeiras décadas do século XX, período marcado por eventos violentos e conflitos em todo o mundo, Weil se colocou como alguém que não podia se dar ao luxo de dissociar suas preocupações filosóficas da realidade que a cercava. Seja trabalhando como operária ou buscando ocupar a linha de frente de eventos como a Guerra Civil Espanhola (1936 - 1939) ou a Segunda Guerra Mundial (1939 - 1945), suas reflexões apresentam os anseios, valores e conflitos de sua época. Nesse sentido, Weil desenvolve um exemplo de produção filosófica que nos oferece perspectivas de compreensão acerca das complexidades de um mundo experienciado, de modo efetivo, em sua própria carne. Em sua obra, também percebemos que, influenciada pelo cristianismo católico, a autora faz a descoberta de uma nova lente através da qual interpretar sua própria experiência e a condição humana em geral. Assim, sua compreensão da fé cristã não se desdobra de forma meramente teórica; mas também vivencial, moldada por suas próprias lutas e dores. Através dessa lente, a filósofa reinterpreta suas experiências passadas, atribuindo-lhes novos significados e apresentando uma maior profundidade ética acerca de suas reflexões e vivências. Paralelamente, Weil constrói uma relação complexa com a Igreja enquanto instituição. Suas hesitações em relação ao batismo refletem uma crítica ao sistema religioso estabelecido, optando por uma espiritualidade expressa por meio de ações éticas e um amor latente por Deus. Para ela, a amizade emerge como uma manifestação desse amor divino, sendo um estilo de vida que reflete sua visão de uma comunidade fundamentada na solidariedade e respeito recíproco. Essa concepção de amizade nos convoca a oferecer suporte prático e emocional ao amigo em momentos de dificuldade e angústia. A amizade, portanto, transcende palavras de conforto, materializando-se em ações concretas que aliviam o sofrimento e promovem o bem-estar do próximo. Assim, a amizade, percebida como um mandamento ético, nos instiga a sermos agentes ativos de cuidado e solidariedade, colocando o bem-estar do outro como uma prioridade moral. Nesse contexto, adentramos na filosofia de Simone Weil para compreender sua visão sobre uma amizade enraizada, que se traduz em uma ética de comprometimento e responsabilidade para com as necessidades humanas.

**Palavras-chave:** Simone Weil. Opressão. Cristianismo. Enraizamento. Amizade.

## ABSTRACT

When we examine Simone Weil's philosophy, we can see an unquestionable connection between her reflections and the historical period in which she lived. As a contemporary of the first decades of the 20th century, a period marked by violent events and conflicts throughout the world, Weil positioned herself as someone who could not afford to dissociate her philosophical concerns from the reality that surrounded her. Whether working as a factory worker or seeking to occupy the front lines of events such as the Spanish Civil War (1936 - 1939) or the Second World War (1939 - 1945), her reflections present the desires, values and conflicts of her time. In this sense, Weil develops an example of philosophical production that offers us perspectives for understanding the complexities of a world experienced, effectively, in her own flesh. In her work, we see that, influenced by Catholic Christianity, the author discovers a new lens through which to interpret her own experience and the human condition in general. Thus, her understanding of the Christian faith does not unfold in a merely theoretical way; it is also experiential, shaped by her own struggles and pain. Through this lens, the philosopher reinterprets her past experiences, attributing new meanings to them and presenting a greater ethical depth regarding her reflections and experiences. At the same time, Weil builds a complex relationship with the Church as an institution. Her hesitations regarding baptism reflect a critique of the established religious system, opting for a spirituality expressed through ethical actions and a latent love for God. For her, friendship emerges as a manifestation of this divine love, being a lifestyle that reflects her vision of a community based on solidarity and reciprocal respect. This conception of friendship calls us to offer practical and emotional support to our friends in times of difficulty and anguish. Friendship, therefore, transcends words of comfort, materializing in concrete actions that alleviate suffering and promote the well-being of others. Thus, friendship, perceived as an ethical commandment, encourages us to be active agents of care and solidarity, placing the well-being of others as a moral priority. In this context, we delve into Simone Weil's philosophy to understand her vision of a deep-rooted friendship, which translates into an ethic of commitment and responsibility towards human needs.

**Key-words:** Simone Weil. Oppression. Christianity. Rooting. Friendship.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

As abreviações discriminadas a seguir têm por objeto as obras de Simone Weil. Importa salientar que, em virtude do escopo temático que permeia esta investigação, não se procederá a inclusão de todas as produções da referida autora nas páginas subsequentes. Acresce-se que os acrônimos abaixo elencados possuem conformidade com as normativas estabelecidas pela *Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil* (Associação para o estudo do pensamento de Simone Weil).

|       |                                                                                                                                  |
|-------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| AD    | Attente de Dieu (Espera de Deus)                                                                                                 |
| C     | Cahiers I, II, III (Cadernos I, II, III)                                                                                         |
| CO    | La Condition ouvrière (A condição operária)                                                                                      |
| CS    | La Connaissance Surnaturelle (O conhecimento sobrenatural)                                                                       |
| CSW   | Cahiers Simone Weil I, II, III (Cadernos Simone Weil I, II, III)                                                                 |
| E     | L'Enracinement (O enraizamento)                                                                                                  |
| EHP   | Écrits historiques et politiques (Escritos históricos e políticos)                                                               |
| EL    | Écrits de Londres et dernières lettres (Escritos de Londres e últimas cartas)                                                    |
| IPC   | Intuitions pré-chrétiennes (Intuições pré-cristãs)                                                                               |
| LR    | Lettre à un religieux (Carta a um religioso)                                                                                     |
| LP    | Leçons de philosophie (Aulas de filosofia)                                                                                       |
| OC    | Oeuvres complètes I, II 1, II 2, II 3 (Obras completas I, II 1, II 2, II 3)                                                      |
| OC VI | Oeuvres complètes tome VI: cahiers 1, 2, 3 (Obras completas volume VI: cadernos 1, 2, 3)                                         |
| OE    | Oeuvres (Obras)                                                                                                                  |
| OL    | Oppression et liberté (Opressão e liberdade)                                                                                     |
| P     | Poèmes (Poemas)                                                                                                                  |
| PG    | La pesanteur et la grâce (A gravidade e a graça)                                                                                 |
| PSO   | Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (Pensamentos desordenados acerca do amor de Deus)                                  |
| R     | Reflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale (Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social) |
| S     | Sur la science (Sobre a ciência)                                                                                                 |
| SG    | La source grecque (A fonte grega)                                                                                                |

## SUMÁRIO

|          |                                                                             |            |
|----------|-----------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1</b> | <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                     | <b>11</b>  |
| <b>2</b> | <b>RELATOS DE QUEM VIVENCIOU O INÍCIO DO SÉCULO XX .....</b>                | <b>15</b>  |
| 2.1      | O PROBLEMA DA OPRESSÃO: UMA ANÁLISE TEÓRICA E PRÁTICA ....                  | 24         |
| 2.1.1    | O contato direto com o chão da fábrica .....                                | 35         |
| 2.1.2    | A Racionalização própria do regime industrial vivenciado por Weil .....     | 44         |
| 2.1.3    | Perspectivas de dentro do Conflito Espanhol .....                           | 55         |
| <b>3</b> | <b>REFLETINDO A OPRESSÃO SOB A ÓTICA DA RELIGIÃO E DA ÉTICA</b>             | <b>63</b>  |
| 3.1      | AS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS DE SIMONE WEIL .....                             | 64         |
| 3.1.1    | Sob o luar português: a marca da escravidão e o conceito de <i>malheur</i>  | 65         |
| 3.1.2    | O toque divino:somando camadas de compreensão à mística de Weil             | 72         |
| 3.1.3    | Em solo francês:primícias da relação entre <i>malheur</i> e amor de Cristo. | 76         |
| 3.2      | HESITAÇÕES AO BATISMO: WEIL NO UMBRAL DA IGREJA .....                       | 77         |
| 3.2.1    | O pendor gregário weiliano: amando a Deus de formas implícitas .....        | 89         |
| 3.3      | A AMIZADE COMO UM REFLEXO DO AMOR DIVINO .....                              | 93         |
| <b>4</b> | <b>SIMONE WEIL: POR UMA AMIZADE ENRAIZADA .....</b>                         | <b>104</b> |
| 4.1      | OS ELEMENTOS DE UMA ATMOSFERA ENRAIZADA.....                                | 106        |
| 4.1.1    | A obrigação para com as necessidades da vida humana .....                   | 113        |
| 4.1.1.1  | Liberdade e Obediência .....                                                | 118        |
| 4.1.1.2  | Igualdade e Hierarquia .....                                                | 121        |
| 4.1.1.3  | Honra e Castigo.....                                                        | 124        |
| 4.1.1.4  | Segurança e Risco .....                                                     | 127        |
| 4.1.1.5  | Propriedade Privada e Propriedade Coletiva.....                             | 130        |
| 4.1.1.6  | Liberdade de Opinião e Verdade .....                                        | 133        |
| 4.1.1.7  | Ordem e Responsabilidade.....                                               | 137        |
| 4.2      | A AMIZADE COMO UM MODO DE VIDA EM SIMONE WEIL.....                          | 143        |
| 4.2.1    | À guisa de uma definição de amizade em Simone Weil .....                    | 148        |
| <b>5</b> | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                            | <b>158</b> |
|          | <b>REFERÊNCIAS.....</b>                                                     | <b>161</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

A filosofia de Simone Weil é marcada por um notável engajamento com o contexto concernente às primeiras décadas do século XX. Isso significa que a autora sempre demonstrou um forte interesse por questões políticas e sociais, especialmente relacionadas à justiça e à luta contra a opressão enfrentada pelas pessoas de seu tempo.

Ao contrário de muitos filósofos da sua época, que se dedicavam a elaborar teorias abstratas, Weil decidiu colocar sua filosofia em prática. Isso significa que a filósofa apresenta uma obra que transcende as fronteiras da mera especulação teórica, a fim de compreender e vivenciar na própria pele as atrocidades concernentes às primeiras décadas do século XX.

Nesse sentido, esta pesquisa propõe-se a mergulhar na vida e nas reflexões de Weil, desvendando o modo como suas experiências e perspectivas teóricas culminam na proposição de um modo de vida compromissado com o bem comum. Para tanto, iniciamos nossa jornada com os relatos de quem vivenciou o início do século XX, capturando o espírito de uma era marcada por profundas transformações sociais e econômicas. É diante, então, desse contexto que Weil não se limitou à teoria; ela imergiu no cotidiano dos trabalhadores, experimentando diretamente o chão da fábrica. Esse contato com a realidade operária forneceu-lhe uma compreensão única sobre a desumanização provocada pela racionalização industrial, por exemplo.

No entanto, seu engajamento não se restringiu ao ambiente fabril. Simone Weil também testemunhou os horrores do Conflito Espanhol, participando ativamente e absorvendo as complexidades de uma guerra que transcendia fronteiras ideológicas, conforme as palavras da própria autora. Assim, suas perspectivas sobre a opressão são enriquecidas por vivências práticas, oferecendo uma análise que alia teoria e vida de maneira indissociável.

A exploração da opressão não estaria completa sem considerar a dimensão espiritual que permeia a obra de Weil. Suas experiências religiosas, narradas com a profundidade de quem vivenciou intensos momentos místicos, revelam uma compreensão ampliada do sofrimento humano, ou *malheur*, vocábulo que optamos por não traduzir, pois ele transcende uma simples definição de “desgraça”, “azar” ou “infortúnio”, carregando uma carga emocional e existencial que vai além da

adversidade comum. Mantendo-o em sua forma original, buscamos transmitir o significado profundo e a intensidade emocional que Simone Weil atribui a essa condição humana de sofrimento.

Nessa perspectiva, cabe o esclarecimento de que, a partir de uma procissão em Portugal, onde percebeu a marca da escravidão e o peso do *malheur*, até seus encontros místicos em solo francês, Weil coloca em prática uma forma de filosofia que conecta o sofrimento humano ao amor divino, explorando a relação entre *malheur* e o amor de Cristo.

Weil, no entanto, manteve uma relação complexa com a Igreja. Suas hesitações ao batismo refletem uma crítica ao institucionalismo religioso, preferindo uma espiritualidade vivida na prática ética e no amor implícito a Deus. A amizade, para Weil, surge como uma extensão desse amor divino, um modo de vida que reflete sua visão de uma comunidade baseada na solidariedade e no respeito mútuo.

À vista do exposto, defendemos que Weil atribui à amizade uma posição central em sua filosofia, vendo nela não apenas um laço pessoal, mas uma manifestação concreta do amor ao próximo e uma prática de transcendência. Para Weil, a amizade transcende o indivíduo e se torna um meio de alcançar a verdade e a justiça. Sua visão de amizade está intimamente ligada a conceitos como o a obrigação moral, fundamentais em sua filosofia.

Nessa perspectiva, cabe destacar que, em um mundo contemporâneo marcado pela fragmentação social e pelo individualismo exacerbado, a análise da amizade em Weil oferece uma perspectiva inovadora e necessária. A autora nos desafia a reconsiderar as relações interpessoais como pilares de uma vida ética e significativa, propondo a amizade como uma prática ativa de compaixão e compromisso com o outro.

Sob esse ponto de vista, mergulhamos na filosofia de Simone Weil, de modo a explorar sua visão sobre uma amizade enraizada que se traduz em uma ética de comprometimento e responsabilidade para com as necessidades da vida humana. Ao desdobrar os elementos de uma atmosfera enraizada, investigamos a interseção entre liberdade, igualdade, honra, segurança e propriedade, entre outros aspectos fundamentais para a construção de uma sociedade justa e solidária.

O conceito de enraizamento, central na filosofia weiliana, se apresenta, assim, como uma proposta para um mundo comum onde todos tenham suas necessidades atendidas. Weil identifica elementos essenciais para uma atmosfera enraizada,

defendendo que a justiça social exige o reconhecimento das necessidades fundamentais de cada indivíduo. Em sua visão, conceitos como liberdade, obediência, igualdade, hierarquia, honra, segurança, propriedade, opinião e verdade são intrinsecamente interligados e devem ser equilibrados para criar uma sociedade justa e harmoniosa.

Torna-se, ainda, relevante enfatizar que, embora existam numerosos estudos sobre Weil, a especificidade de sua concepção de amizade ainda não foi amplamente explorada. Esta pesquisa, ao focar na amizade como um modo de vida, pretende preencher essa lacuna, oferecendo novas interpretações e insights sobre a obra de Weil. Isso contribuirá para um entendimento mais completo de seu pensamento e para o enriquecimento do campo dos estudos weilianos.

Nesse sentido, a relevância acadêmica da tese é dupla: primeiro, contribui para o estudo da filosofia de Simone Weil, ampliando as perspectivas sobre sua obra; segundo, oferece reflexões aplicáveis ao contexto atual, onde a valorização da amizade como prática de vida pode inspirar formas mais humanas e solidárias de convivência social.

Assim sendo, esta tese visa não apenas a uma análise teórica, mas a uma reflexão prática sobre como as ideias de Weil podem informar e transformar nossa compreensão das relações humanas e da vida em comunidade. Assim, este estudo se propõe a ser uma contribuição significativa tanto para o campo da filosofia quanto para a sociedade contemporânea.

À vista do exposto, torna-se oportuno enfatizarmos que a obra filosófica de Simone Weil é repleta de reflexões profundas acerca temas, como o problema da opressão, a condição humana, a ética e a religião. Com isso, podemos perceber a forma como vida e obra estão inextricavelmente ligadas em Simone Weil. Isso se justifica uma vez que a autora sempre deixou muito claro seu intento de levar a cabo um determinado tipo de filosofia que exigia a busca contínua pela unidade entre pensamento e ação. Unidade esta que, em Weil, se materializou não apenas por meio de vivências e reflexões teóricas que questionaram as estruturas de poder e as formas de violência que existiam na sociedade de seu tempo, mas também por meio da defesa de um retorno a valores como o amor, a compaixão e a amizade.

Dessa forma, sem conhecer a trajetória existencial de Weil, é impossível compreender seus escritos. Isso significa que não podemos ler Simone Weil sem

pensar nos vínculos entre os conceitos que ela pensou e as experiências reais que ela colocou em prática.

Ao longo deste trabalho, será possível entender, portanto, como a figura de Simone Weil emerge como um farol para aqueles que buscam entender e transformar o mundo. Sua vida e obra desafiam-nos a integrar nossas convicções éticas e espirituais em ações concretas, promovendo um entendimento mais profundo da opressão e uma dedicação incessante à busca da justiça, da verdadeira amizade, do amor.

Nesse sentido, seus escritos revelam uma preocupação considerável com a condição humana e a busca incessante por justiça, verdade e solidariedade. É por isso que Simone Weil não se limitou a tecer teorias abstratas, mas procurou vivenciar e aplicar suas ideias de forma prática e concreta. Sua filosofia é marcada por uma visão integradora que conecta o pensamento e a ação, o espiritual e o material, o individual e o coletivo, conforme será abordado nas páginas a seguir.

## 2 RELATOS DE QUEM VIVENCIOU O INÍCIO DO SÉCULO XX

Um dos aspectos fundamentais na análise da produção filosófica de Simone Weil é a compreensão de que vida e reflexões teóricas encontram-se profundamente entrelaçadas. A forma como a autora viveu, ou seja, suas experiências, perspectivas e angústias são alguns dos fatores que influenciaram sua escrita de modo imediato.

Assim, é possível perceber que há uma evidente conexão entre as considerações filosóficas de Weil com o período histórico com relação ao qual ela era contemporânea. A autora permite, assim, ao leitor de sua obra a possibilidade de compreensão a respeito dos anseios, valores e conflitos presentes no período histórico referente às primeiras décadas do século XX.

Contemporânea, portanto, de um século permeado por uma série de eventos violentos e conflitos ao redor do mundo<sup>1</sup>, a filósofa, conforme analisaremos a seguir, escreve e luta ativamente contra a opressão de seu contexto. Simone Weil situa-se, dessa forma, como alguém que questionou um período que esteve caracterizado pela prática, em larga escala, da devastação humana e material.

No entanto, cabe salientar que, a princípio, esse momento da história da humanidade despertava entre seus contemporâneos algo muito diferente da noção de destruição. Definido por um clima de otimismo e confiança no progresso humano, o início do século XX testemunhou transformações significativas em diferentes

---

<sup>1</sup> Estes são apenas alguns dos eventos violentos e conflitos que ocorreram nas primeiras décadas do século XX em todo o mundo: Primeira Guerra Mundial (1914-1918), uma das guerras mais mortais da história, envolvendo as principais potências mundiais, o que culminou na morte de milhões de pessoas. Guerra Civil Russa (1918-1922), um conflito violento entre o Exército Branco e o Exército Vermelho, após a Revolução Russa, resultando também em muitas mortes. Guerra de Independência da Irlanda (1919-1921), um conflito entre o Exército Republicano Irlandês e as forças britânicas, que resultou na independência do Estado Livre Irlandês. Guerra Civil Espanhola (1936-1939), um conflito que ocorreu entre os republicanos, que defendiam um regime democrático, e os nacionalistas, liderados por Francisco Franco, que buscavam instaurar uma ditadura fascista. A guerra foi intensa e brutal, ocasionando, por exemplo, o massacre de civis. Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945), conflito de magnitude global que envolveu a maioria das nações do mundo. Marcada por um intenso período de violência e destruição, esta guerra também ficou conhecida pela prática de numerosos crimes contra a humanidade, como o Holocausto, ou seja, o genocídio sistemático de cerca de seis milhões de judeus durante o regime nazista liderado por Adolf Hitler. Além do que já foi explorado até aqui, é também pertinente mencionar a consolidação da ditadura liderada por Josef Stalin como um dos períodos mais sombrios da história da União Soviética. Stalin assumiu o poder após a morte de Vladimir Lenin em 1924 e governou o país de forma autoritária e repressora até sua própria morte, em 1953. Uma das formas mais conhecidas de violência stalinista foi o Grande Expurgo, ocorrido entre 1936 e 1938. Durante esse período, milhões de pessoas foram presas e executadas, acusadas de traição ou de serem espiãs estrangeiras.

áreas, tais como, política, econômica, científica e tecnológica. “O período pode ser traduzido, de forma muito breve, como de euforia entre parcelas das classes abastadas da sociedade [...] diante das promessas de progresso e modernidade que marcaram o século XIX” (STANCIK, 2009, p. 448).

Foi um momento em que o desenvolvimento do capitalismo, aliado à industrialização, possibilitou o aumento da produção e do comércio, resultando em um crescimento significativo da riqueza e do padrão de vida das classes média e alta. Essa prosperidade econômica se refletiu em um estilo de vida extravagante, onde a ostentação e o consumo de produtos de luxo eram vistos como símbolos de status social.

Nessa perspectiva, “o grande modelo civilizatório era a deslumbrante Paris, a ‘Cidade Luz’, e a ideologia cientificista vivia seu apogeu”, uma vez que pairava no ar a crença de que a ciência seria a grande responsável pela resolução de todos os problemas da sociedade. “O desenvolvimento tecnológico era outro fator de deslumbramento” (STANCIK, 2009, p. 448).

Uma das principais descobertas tecnológicas do contexto foi a invenção do automóvel como algo que poderia ser produzido em larga escala. Henry Ford (1863-1947) foi pioneiro da indústria automobilística, pois desenvolveu o *modelo T*, carro que definiu o surgimento da era do automóvel. Desse modo, a introdução da linha de montagem na produção de carros carregava consigo a promessa de um processo de produção mais eficiente e econômico.

Outro exemplo de descoberta tecnológica foi a invenção do avião, que permitiu o desenvolvimento da aviação civil e militar, ampliando as possibilidades de deslocamento rápido e seguro pelo ar. A aviação também teve um grande impacto no desenvolvimento do comércio e do turismo, ampliando ainda mais o ímpeto pela expansão e conquista de novos horizontes.

Também foi nessa época que a eletricidade se tornou mais acessível à população. A invenção da lâmpada incandescente e a construção de usinas hidrelétricas e termoeletricas possibilitaram a distribuição da eletricidade entre a população. Isso trouxe mudanças significativas na forma como as pessoas viviam, permitindo a iluminação em qualquer hora do dia e a utilização de eletrodomésticos, além de impulsionar o desenvolvimento industrial.

O período também protagonizou a criação do rádio. A transmissão de sinais de rádio em longas distâncias possibilitou a comunicação instantânea e em massa, transformando a forma como as pessoas se comunicavam e se informavam.

Por fim, não podemos deixar de mencionar as descobertas na área da medicina, como o desenvolvimento de vacinas e a utilização de antibióticos. A vacina contra a poliomielite, desenvolvida por Albert Sabin (1906-1993) e Jonas Salk (1914-1995) e a descoberta da penicilina por Alexander Fleming (1881-1955) salvaram milhões de vidas e trouxeram um grande avanço no combate a doenças infecciosas.

Nessa perspectiva, podemos constatar que o século XX foi um período de intensas descobertas tecnológicas que revigoraram ainda mais a crença de que o progresso poderia ser ilimitado. O automóvel, o avião, a eletricidade, o rádio e os avanços na área da medicina transformaram o mundo. No entanto, como bem sabemos, as invenções e avanços próprias desse século também nos trouxeram impactos demasiadamente negativos.

A industrialização trouxe consigo problemas ambientais, exploração de trabalhadores e desigualdades sociais. A urbanização descontrolada provocou o surgimento das favelas, o que levou muitas pessoas a encararem condições precárias de habitação. Nesse sentido, embora as classes média e alta tivessem experimentado um período de prosperidade sem precedentes, as camadas mais baixas da sociedade enfrentavam dificuldades e condições de trabalho precárias. A dependência de máquinas e novas tecnologias também gerou questionamentos e preocupações sobre a perda de habilidades manuais e o distanciamento das pessoas com relação à natureza, questões que, conforme veremos nesta pesquisa, serão muito debatidas por Simone Weil.

Além dos impactos supracitados, não podemos deixar de mencionar que o início do século XX também trouxe à tona muitas tensões geopolíticas. Sendo assim, essa era, idealizada como um momento de paz e progresso ilimitado, começou a ser ameaçada pelo aumento das tensões e rivalidades entre as grandes potências globo. O nacionalismo, o imperialismo e a corrida armamentista foram fatores que contribuíram para a criação de um ambiente hostil e instável.

Isso significa que, com aumento de tensões travadas entre potências mundiais, a eclosão de conflitos tornou-se inevitável. A necessidade de dominação e competição entre as nações se desenvolveu de modo implacável, culminando em

guerras que, ao contarem com inovações militares<sup>2</sup>, por exemplo, se transformaram em batalhas devastadoras, como foi o caso da Primeira Guerra Mundial, algo que não colocou fim logo de início à visão de que esse começo de século trazia consigo apenas otimismo e prosperidade.

Cabe salientar que independentemente do clima de animosidade travado entre as grandes potências do globo, dos problemas ambientais que estavam se colocando, da exploração de trabalhadores e das desigualdades sociais:

parcelas das classes abastadas esperavam que as coisas continuassem “caminhando bem”, rumo à felicidade e ao progresso [...]. Tanto era assim que, em um álbum repleto de retratos de uma família alemã daquele período, encontramos imagens de jovens soldados trajando uniforme militar, prontos para seguirem para a guerra como quem se preparava para um empolgante evento! Apesar da expressão facial serena e sem qualquer esboço de sorriso daqueles soldados, são imagens que remetem ao contexto da guerra que se iniciava, mas não à dor, ao sofrimento, destacando outros sentimentos e expectativas em relação a ela (STANCIK, 2009, p. 449).

Dessa forma, é válido pontuar que os soldados do início da Primeira Guerra Mundial possuíam um sentimento de esperança. Os jovens combatentes, na maioria inexperientes, demonstravam bravura e patriotismo. Ansiosos para defender seu país, tomavam as ruas com suas fardas impecáveis, marchando de forma compassada, enquanto a multidão os saudava e aplaudia tudo com entusiasmo.

Acreditava-se que a guerra seria rápida e gloriosa, uma espécie de conto de fadas onde os valentes soldados triunfariam sobre seus inimigos. “Sob tal perspectiva, a imagem que se divulgava era a de bravos e cavalheirescos soldados, que, em curto período, retornariam cobertos de glória e seriam recebidos como heróis!” (STANCIK, 2009, p. 449). Sendo assim, muitos desses jovens viam a guerra como uma oportunidade para provar seu valor e honrar sua família e nação. Por isso, na França, por exemplo:

combatentes seguiram para os campos de batalha trajando vistosos uniformes, com calças vermelhas. A cavalaria, por sua vez, portava

---

<sup>2</sup> Neste momento, vale destacar que, segundo o historiador Keegan (2004), a Primeira Guerra foi um divisor de águas, já que trouxe consigo uma série de inovações tecnológicas e táticas militares que seriam determinantes para o futuro do conflito em questão e de outros que o sucederam. Segundo o autor, o conflito possibilitou a utilização em larga escala de armas químicas, tanques, metralhadoras e táticas aéreas, além do início do bombardeio estratégico como uma nova forma de combate.

capacetes guarnecidos de plumas e cintilantes peitorais de aço. Verdadeiros trajes de gala, resquícios do século XIX, usados por homens que não imaginavam o que os esperava! (STANCIK, 2009, p. 450).

Dessa forma, os combatentes, cheios de vigor, embarcavam em trens e navios de guerra rumo aos campos de batalha distantes. No entanto, à medida que se aproximavam das linhas de frente, esses jovens começavam a entender a crueldade e a brutalidade da guerra. A vida nas trincheiras era muito diferente do que eles imaginavam. Só a partir desse momento, os até então soldados esperançosos, percebiam que “o desenrolar da guerra [poderia ser] bem diverso daquilo que inicialmente se previa, tomando rumos bem mais dolorosos<sup>3</sup>” (STANCIK, 2009, pp. 449-450).

Conforme o conflito se prolongava e a realidade se impunha, o sentimento de esperança que marcou a entrada dos combatentes na guerra abriu espaço ao peso do sofrimento e do sacrifício. A esse respeito, o historiador Keegan, em sua obra *A face da batalha* (2000)<sup>4</sup>, realiza uma análise acerca das vivências dos soldados no campo de batalha. Ele enfatiza a tensão vivida pelos combatentes nas trincheiras, que se tornariam símbolos dessa guerra, onde a exposição constante a situações extremas de combate, a perda de camaradas e a incerteza quanto ao futuro culminavam em profundos impactos psicológicos. O autor detalha perspectivas individuais dos soldados, examinando suas emoções, medos e desafios enfrentados durante a batalha.

Diante das considerações de Keegan (2000), cabe frisar que os soldados enfrentaram condições insalubres, ferimentos terríveis e a perda de amigos próximos. O cenário era de destruição e miséria. O medo era constante, o cheiro de

---

<sup>3</sup> A Grande Guerra bateu todos os recordes de perdas humanas, girando as estimativas de mortos em combate em torno de 10 milhões. As seis maiores batalhas – a do Somme em primeiro lugar, com 1 milhão de mortos – respondem por mais de 30% do total de vítimas fatais em combate. O número de feridos foi a 20 milhões. Os mortos da guerra estavam na faixa de 19 a 40 anos. A população envelheceu, a proporção de mulheres aumentou. A guerra deixou 630 mil viúvas na França e um número ainda maior na Alemanha. São muito perceptíveis as consequências negativas da guerra sobre os índices de crescimento demográfico e de produtividade, por exemplo (ARARIPE, 2017, p.347).

<sup>4</sup> Na referida obra, publicada originalmente em 1976, John Keegan descreveu a situação enfrentada pelos soldados da Primeira Guerra Mundial de forma profunda. Sua abordagem psicológica permitiu uma compreensão mais completa da experiência dos combatentes naquele conflito catastrófico. Ao destacar os aspectos emocionais e mentais dos soldados, Keegan enriqueceu o campo da historiografia militar, proporcionando uma visão mais abrangente e empática da história dos conflitos bélicos e de seus impactos sobre a humanidade.

sangue e morte estava presente o tempo todo. A tristeza e a saudade também se faziam presentes, assim como o temor de que aquela guerra nunca terminaria.

Nos campos de batalha, todos estavam expostos a bombardeios incessantes, tiroteios e combates corpo a corpo. As trincheiras eram a morada dos soldados, oferecendo pouca proteção contra os ataques inimigos. Esses locais insalubres eram ainda um ambiente propício para o surgimento de diversas doenças.

A alimentação dos soldados também era precária. A falta de recursos e a dificuldade de transporte prejudicavam o fornecimento regular de alimentos. Os combatentes geralmente recebiam rações como forma de acesso à alimentação básica.

A condição dos soldados envolvidos no combate foi, então, se colocando de forma extremamente difícil e desafiadora. Durante os quatro anos de guerra, milhões de homens foram convocados a lutar em um conflito que se estendeu por várias frentes e continentes.

Na esteira do que foi explorado, cabe mencionar que é diante desse contexto que Simone Weil começa a desabrochar o traço mais marcante de sua personalidade: a solidariedade para com o próximo. Conforme salienta Pétrement (1997, p. 31), ao tomar conhecimento da situação enfrentada pelos combatentes de guerra, Weil, na tenra idade de sete anos, começou a trocar cartas com um soldado da Primeira Guerra.

Preocupada com a condição do jovem que estava na linha de frente da batalha, a pequena Weil decidiu abster-se de consumir qualquer alimento que contivesse açúcar. Chocolates e outras guloseimas deixaram de fazer parte de seu cardápio. Além disso, ela se encarregou de coletar e amontoar pedaços de lenha, com a intenção de receber ajuda financeira de seus pais. Essa quantia seria usada para fornecer ainda mais apoio àquele que estava ativamente envolvido com o conflito.

Além disso, ao mesmo tempo em que Simone Weil foi crescendo, o capitalismo industrial apresentou um amplo desenvolvimento, o que deu origem a movimentos trabalhistas e sindicais em várias partes do mundo. Trabalhadores se uniram para lutar por melhores condições de trabalho, como salários justos e direitos trabalhistas básicos. Greves e manifestações foram usadas como ferramentas para pressionar os empregadores e os governos a reconhecerem as reivindicações que vinham sendo apresentadas. Esses movimentos tinham o

objetivo de resistir contra a exploração dos trabalhadores e buscavam garantir uma distribuição mais justa da riqueza gerada pela indústria.

Em face desses acontecimentos, a percepção crítica de Weil a respeito do contexto em que vivia foi ficando cada vez mais aguçada. Ao tomar conhecimento a respeito da disseminação desses incontáveis movimentos de resistência, com apenas onze anos de idade, resolveu tomar a iniciativa de fugir de casa. A fuga em questão, segundo Bosi (1982, p. 11), tinha um destino muito bem definido: uma manifestação de grevistas que estavam lutando por condições de trabalho que fossem mais justas e dignas.

Durante os anos de formação, Weil tornou seu engajamento político-social algo ainda mais ostensivo. Isso quer dizer que a filósofa se envolveu ativamente nos debates intelectuais da época, participando de grupos de estudo e discussão. No entanto, conforme sua infância já acusava, Weil não se satisfazia apenas com a teoria e o debate puramente acadêmico.

Sentindo a necessidade de uma ação concreta para efetuar mudanças sociais, a filósofa se engajou no ativismo político. Seu foco principal era a defesa dos direitos dos trabalhadores e dos mais marginalizados da sociedade. “A rebelião contra a ordem social, a severidade a respeito dos poderes, a eleição dos pobres como companheiros [...] estavam em Simone Weil” (PÉTREMENT, 1997, p. 54)<sup>5</sup>.

Diante do exposto, é relevante esclarecer que, a partir de 1930, após concluir seus estudos de filosofia, Simone Weil foi nomeada como professora na cidade de Puy. Isso ocorreu porque, como Pérez (2009, p. 79) destaca, uma vez formada, Simone Weil conseguiu, em 1931, passar em um concurso e, como resultado, assumir a posição de chefe de um departamento encarregado do Ensino Médio.

A nomeação de Weil representou a primeira experiência de trabalho da filósofa e pode ser interpretada como o momento em que ela teve a oportunidade de colocar em prática seu desejo de disseminar o conhecimento, começando pelas filhas de operários, a classe mais oprimida de seu contexto, como observa Martins (2013, p. 53). A filósofa passou, então, a lecionar em diversas escolas secundárias de Paris e de outras regiões da França. Em todas elas, buscava ir além do ensino tradicional, estimulando suas alunas a refletir sobre questões sociais, políticas e

---

<sup>5</sup> La rebelión contra el orden social, la severidad respecto de los poderes, la elección de los pobres como sus compañeros [...] estaban ya en Simone Weil” (Tradução nossa).

éticas. Sua abordagem interdisciplinar e seu sempre presente compromisso com a justiça social<sup>6</sup> fez com que a prestação de seus serviços em diferentes instituições de ensino se concretizasse de uma forma um tanto conturbada.

A relação de Simone Weil com suas alunas em seu primeiro emprego foi excelente, mas seu relacionamento com as autoridades da instituição era bastante atribulado. A filósofa era constantemente questionada se seu trabalho com sindicatos e desempregados era apropriado para uma professora de um Liceu de moças. Sendo assim, os profissionais mais influentes da instituição tentavam desqualificá-la (CIPOLLA, 2003, p. 165).

Logo, podemos afirmar que, em Le Puy, Weil teve sua primeira experiência profissional, que, embora turbulenta, começou a despertar ainda mais sua compaixão e solidariedade com relação à miséria dos outros. Conforme observado por Perrin e Thibon (2015, pp. 49-50): isso torna-se evidente quando a filósofa se envolve, por exemplo, em mais um protesto junto aos trabalhadores. Na referida ocasião, resolve acompanhá-los, seguindo em manifestação, até a prefeitura da cidade. Além disso, toma a iniciativa de compartilhar seu rendimento excedente para com eles, vivendo, assim, com o subsídio diário de desemprego.

Outros exemplos do trabalho de Weil como professora podem ser encontrados em sua passagem por cidades como Auxerre (1932-1933) e Roanne (1933-1934). Em Auxerre, seu relacionamento com pais e diretores também se tornou tumultuado devido ao seu compromisso e engajamento político-social. Já em Roanne, suas relações com os profissionais da instituição foram menos conturbadas, embora ela relutasse em atribuir notas classificatórias aos estudantes. Entre suas alunas, nessa terceira experiência empregatícia, estava Anne Reynaud, que posteriormente escreveu um livro sobre suas aulas: *Leçons de philosophie* (1959).

Em Roanne, a militância política de Weil começou a interferir cada vez mais em sua profissão como docente (TEIXEIRA, 2008, p.10). Ela continuou a participar

---

<sup>6</sup> Vale destacar que a trajetória de Simone Weil como educadora foi repleta de desafios, uma vez que seu objetivo primordial nunca foi alcançar prestígio como professora, mas sim promover o acesso ao conhecimento para todos, como apontado por Martins (2013, p. 53). Além disso, é relevante observar que sua atuação como docente foi intrinsecamente ligada ao seu engajamento ativo em várias atividades relacionadas às reivindicações dos operários de sua época, bem como ao compromisso com a formação desses trabalhadores. Esse comprometimento a levou a ministrar aulas em contextos diversos, incluindo universidades populares e bancos de empregos, por exemplo.

de protestos sindicais sem se preocupar em se destacar em meio às pessoas, visto que “discursa em meio à multidão, nada temendo” (CIPOLLA, 2003, p. 167). Vale destacar que os últimos meses desse ano letivo foram cruciais na vida da autora, pois suas palestras e cursos inspiraram seu primeiro livro<sup>7</sup>, *Réflexions sur les causes de la liberté Et de l’oppression sociale* (1955). No mesmo período, a filósofa considerou a possibilidade de pedir licença de suas atividades, com a finalidade de começar a trabalhar em uma fábrica, não apenas para entender melhor a opressão no âmbito do trabalho fabril, mas também para se colocar no lugar do outro.

Convicta da importância de experimentar o trabalho em uma fábrica, Simone Weil solicitou licença<sup>8</sup> de suas funções como docente e começou a trabalhar como operária na fábrica *Alsthom*, em dezembro de 1934. Essa experiência como operária continuou em outras fábricas até agosto de 1935.

Nesse contexto, é relevante destacar que o percurso de vida de Simone Weil se caracteriza pela manifestação da preocupação da filósofa em examinar de perto todas as questões centrais relacionadas ao contexto opressivo de sua época. Portanto, é fundamental enfatizar que, movida pelo desejo de compreender como se configurava a opressão e suas dinâmicas nas primeiras décadas do século XX, ela dedicou considerável esforço para se envolver com a condição dos trabalhadores e, posteriormente, com a guerra. Ela estava em busca de um conhecimento prático daquilo que criticava em suas reflexões.

Nesse sentido, com o propósito de aprofundar nossa compreensão acerca das experiências e dos escritos de Simone Weil sobre o problema da opressão, examinaremos alguns dos relatos da própria filósofa. Especificamente, para abordar as teorias de Simone Weil sobre a temática em questão, utilizaremos, de modo central, seu texto *Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale*

---

<sup>7</sup> Em novembro de 1934 Simone Weil concluiu a escrita de seu livro (BERENGUER, 1995, pp. 23-24).

<sup>8</sup> Após se afastar de suas obrigações como professora em Roanne, Simone Weil assumiu uma posição como operária. No entanto, em 1935, ela voltou à docência em duas outras cidades: Bourges (1935-1936) e Saint-Quentin (1937-1938). As estudantes em Bourges, ao contrário das alunas em Puy, Roanne e Auxerre, não demonstraram grande entusiasmo pelas aulas ministradas por Weil. Além disso, discordavam de suas ideias e até secretamente inseriam documentos em sua gaveta, como jornais conservadores, cuja leitura presumiam ser considerada extremamente desagradável por parte de Simone Weil. Já em Saint-Quentin, Weil, como de costume, enfrentou desafios com as autoridades administrativas da instituição feminina em que trabalhou. Embora a diretora e a inspetora reconhecessem suas qualidades intelectuais, discordavam dos métodos de ensino que ela empregava durante as aulas. O método de ensino adotado por Weil envolvia a leitura de textos, como a *Ilíada*, de Homero, com o objetivo de estimular reflexões críticas sobre questões concretas da sociedade.

(1955). Ulteriormente, a fim de explorar como suas experiências na fábrica e na Guerra Civil Espanhola moldaram sua produção filosófica, lançaremos mão, respectivamente, das seguintes obras: *Expérience de la vie d'usine* (1951) e *Journal d'Espagne* (1960).

## 2.1 O PROBLEMA DA OPRESSÃO: UMA ANÁLISE TEÓRICA E PRÁTICA

Em *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1955), Simone Weil busca versar acerca do ponto de partida para uma discussão mais ampla sobre a interseção entre opressão e sistema de produção. Em essência, a questão central que é explorada pela autora perpassa a compreensão a respeito da conexão entre a opressão em sua forma geral e suas diversas manifestações mais específicas, e como esses fenômenos estão intrinsecamente ligados ao regime de produção.

Para avançar em tal empreendimento, a filósofa deixa claro que é fundamental desvendar o mecanismo que origina a opressão e que permite sua persistência e evolução ao longo do tempo. É com base nessa análise que Weil promove uma visão mais profunda das raízes da opressão e das maneiras pelas quais ela persiste e se transforma no contexto referente às sociedades contemporâneas.

Nessa perspectiva, a autora inicia seu texto destacando que, dentre as várias formas de organização social que existiram ao longo da história, apenas algumas parecem ser identificadas como verdadeiramente isentas de opressão. Além disso, são relativamente desconhecidas e estão associadas a níveis de produção consideravelmente baixos. Nessas sociedades, segundo a filósofa, a divisão do trabalho é praticamente inexistente, e cada família produziria apenas o que seria considerado essencial para seu próprio consumo, visto que:

é bastante claro que tal condição material exclui necessariamente a opressão, uma vez que cada homem, forçado a alimentar-se, está constantemente em luta com a natureza externa; a guerra em si, nesta fase, é uma guerra de pilhagem e extermínio, não de conquista, porque faltam os meios para garantir a conquista e especialmente para tirar vantagem dela. O que é surpreendente não é que a opressão só apareça nas formas superiores da economia, é que ela sempre as acompanha. É, portanto, que entre uma economia completamente primitiva e formas econômicas mais

desenvolvidas não existe apenas uma diferença de grau, mas também de natureza (R, 33)<sup>9</sup>.

Logo, podemos inferir que em sociedades onde a luta pela sobrevivência contra a natureza externa é constante e onde os recursos são escassos, a opressão se torna impraticável, uma vez que as energias individuais estariam direcionadas principalmente para a manutenção da vida. Assim sendo, nesse contexto, a própria subsistência é uma prioridade constante. Por essa razão, a opressão poderia ser considerada uma característica que sempre acompanha as formas econômicas tidas como as mais desenvolvidas, mesmo que não possa ser considerada como algo exclusivo delas. Isso implica que a opressão seja uma característica intrínseca das dinâmicas sociais e econômicas, sugerindo a existência de uma relação bastante evidente entre condições materiais e opressão.

Com isso, podemos notar que nas formas mais primitivas de produção, como caça, pesca e coleta, a ação humana era percebida como uma reação às pressões da natureza. Nesse estágio, a produção ocorreria quase sob coação direta das necessidades naturais. A ação humana era, assim, moldada pela intuição instintiva e pela atenta e progressiva observação dos fenômenos naturais que ocorriam com maior regularidade, assim como devido à repetição constante de processos que frequentemente alcançavam sucesso, mesmo quando a razão por trás desse sucesso permanecia desconhecida, mas que, de maneira inequívoca, eram reconhecidos como sendo favorecidos pela natureza como uma generosidade especial. Nessa fase, os indivíduos seriam mais livres em relação uns aos outros, posto que estariam em contato direto com as condições de sua própria existência, mas, ao mesmo tempo, estariam profundamente sujeitos ao domínio da natureza, o que torna isso muito claro quando a divinizavam.

No entanto, conforme a filósofa observa, com o passar do tempo, o caráter divino atribuído à natureza foi perdendo seu espaço, e, em contrapartida, a concepção divina passou a assumir progressivamente uma forma cada vez mais

---

<sup>9</sup> “Il est assez clair d'ailleurs qu'une pareille condition matérielle exclut forcément l'oppression, puisque chaque homme, contraint de se nourrir lui-même, est sans cesse aux prises avec la nature extérieure ; la guerre même, à ce stade, est guerre de pillage et d'extermination, non de conquête, parce que les moyens d'assurer la conquête et surtout d'en tirer parti font défaut. Ce qui est surprenant, ce n'est pas que l'oppression apparaisse seulement à partir des formes plus élevées de l'économie, c'est qu'elle les accompagne toujours. C'est donc qu'entre une économie tout à fait primitive et les formes économiques plus développées il n'y a pas seulement différence de degré, mais aussi de nature” (Tradução nossa).

humana, uma vez que: “em suma, o homem parece passar por etapas, no que diz respeito à natureza, da escravidão à dominação. Ao mesmo tempo, a natureza perde gradualmente o seu carácter divino e a divindade assume cada vez mais a forma humana” (R, 34)<sup>10</sup>.

Dessa forma, as transformações empreendidas pelas sociedades em geral podem ser interpretadas como algo que limitou a coerção exercida pela natureza, visto que a atividade humana não estaria mais estritamente vinculada, a cada momento, às demandas naturais. Isso representa que, com o passar do tempo, nos tornamos capazes de planejar a longo prazo, assumimos o compromisso de aumentar continuamente a produção de reservatórios, cuja finalidade seria a garantia da satisfação de necessidades que ainda nem se manifestaram. Em suma, adquirimos a capacidade de nos prepararmos para necessidades futuras que ainda não experimentamos. As ações com benefícios indiretos passaram a ser mais comuns. Simultaneamente, a coordenação sistemática no tempo e no espaço se tornou viável e até crucial.

Na presença de tais apontamentos, Weil esclarecerá que, nas sociedades em que os níveis de produção se encontrariam em etapas mais avançadas, a influência da natureza continuaria se firmando de modo inegável, ainda que não tão diretamente. Isso significa que tal influência se manifestaria de maneira menos direta, porque “a ação já não está presa, momento a momento, às exigências da natureza” (R,34)<sup>11</sup>. Nesse contexto, seria possível encontrar uma maior margem para a autonomia humana, favorecendo maior possibilidade de escolha, iniciativa e tomada de decisão.

Destarte, a emancipação dos indivíduos frente à natureza é vista pela autora como meramente ilusória. Isso indica que, na prática, nos estágios tidos como os mais avançados da civilização, a conduta humana, em sua totalidade, permaneceria sendo essencialmente uma resposta às demandas urgentes da necessidade imediata. Em suma, “a ação humana continua, no seu conjunto, a não ser mais do que pura obediência ao estímulo brutal da necessidade imediata” (R, 34-35)<sup>12</sup>. A

---

<sup>10</sup> “Bref l'homme semble passer par étapes, a l'égard de la nature, de l'esclavage à la domination. En même temps la nature perd graduellement son caractère divin, et la divinité revêt de plus en plus la forme humaine” (Tradução nossa).

<sup>11</sup> “L'action n'est plus collée d'instant en instant aux exigences de la nature” (Tradução nossa).

<sup>12</sup> “l'action humaine continue, dans l'ensemble, à n'être que pure obéissance à l'aiguillon brutal d'une nécessité immédiate” (Tradução nossa).

diferença é que, em vez de enfrentar a pressão direta da natureza, os seres humanos agora se deparam com a pressão exercida por seus semelhantes.

Logo, importa frisar que, à medida que ocorreram progressos em relação às formas de vida tidas como menos avançadas, como inovações na área da agricultura e na criação de animais, por exemplo, o ser humano gradualmente passou a adquirir controle sobre a natureza. Isso porque tais avanços permitiu à humanidade o aumento de sua produtividade, garantindo, por exemplo, um suprimento mais estável de alimentos e recursos. Isso, por sua vez, nos legou o seguinte dilema: a utilização de recursos e mecanismos naturais contra seus próprios semelhantes, visto que “em vez de ser assediado pela natureza, o homem agora é assediado pelo homem” (R, 35)<sup>13</sup>.

Diante disso, há, então, o surgimento de dilemas éticos e desafios sociais. O aumento do controle sobre os recursos naturais frequentemente leva a confrontos pelo acesso a esses recursos. A competição por terras, água, energia e outros elementos essenciais para a vida torna-se mais intensa à medida que a população cresce e as demandas aumentam.

Nesse contexto, podemos inferir que a ideia de progresso apenas ilusoriamente emancipa o ser humano das necessidades naturais, uma vez que pode, ao mesmo tempo, submetê-lo à opressão. Em suma, “é sempre a pressão da natureza que continua a fazer-se sentir, ainda que indiretamente; pois a opressão é exercida pela força e, em última análise, toda força tem sua fonte na natureza” (R, 35)<sup>14</sup>.

A esse respeito, Weil destaca que:

A noção de força está longe de ser simples, mas é a primeira a ser elucidada para colocar problemas sociais. Força e opressão são duas; mas o que deve ser entendido acima de tudo é que não é a maneira como usamos qualquer força, mas a sua própria natureza que determina se ela é ou não opressiva (R, 35)<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> “seulement, au lieu d'être harcelé par la nature, l'homme est désormais harcelé par l'homme” (Tradução nossa).

<sup>14</sup> “c'est bien toujours la pression de la nature qui continue à se faire sentir, quoique indirectement ; car l'oppression s'exerce par la force, et en fin de compte, toute force a sa source dans la nature” (Tradução nossa).

<sup>15</sup> “La notion de force est loin d'être simple, et cependant elle est la première à élucider pour poser les problèmes sociaux. La force et l'oppression, cela fait deux ; mais ce qu'il faut comprendre avant tout, c'est que ce n'est pas la manière dont on use d'une force quelconque, mais sa nature même qui détermine si elle est ou non oppressive” (Tradução nossa).

Neste momento, considera-se relevante pontuar que no texto *L'iliade ou le poème de la force*<sup>16</sup> (1953), Simone Weil argumenta que a força pode ser definida como algo que subjuga uma pessoa até transformá-la em um objeto. Quando a força é aplicada até o seu limite, ela transforma o ser humano em uma coisa, chegando a torná-lo um cadáver. Isso se justificaria uma vez que, ao empregar o poder de transformar um ser humano em uma coisa, a força seria capaz de criar uma outra forma de poder: aquela que converte um ser humano vivo em uma coisa inerte. Embora ele ainda esteja vivo e tenha uma alma, ele se torna um ser inanimado.

Ainda com relação ao poder de objetificação que a força exerce sobre as pessoas, Weil enfatiza que esse poder é duplo e afeta tanto aqueles que sofrem sua aplicação quanto aqueles que a utilizam. Ele petrifica as almas de ambos, visto que: “o poder que ela [a força] possui de transformar os homens em coisas é duplo, e se exerce no sentido de ambos os lados; petrifica diferentemente, mas igualmente, as almas dos que a sofrem e dos que a manejam” (SG, 26.27)<sup>17</sup>.

Desse modo, assim como a força esmaga impiedosamente os derrotados, ela também é capaz de intoxicar aqueles que a possuem ou acreditam possuí-la. Portanto, essa dualidade na capacidade de petrificação é considerada por Weil como uma característica fundamental da força, e uma alma que entra em contato com ela só conseguiria escapar por meio de algo que se assemelharia a um milagre. Porém, “tais milagres são raros e de curta duração”<sup>18</sup> (SG, 10.27).

Na esteira disso, torna-se lícito pontuar que a filósofa sugere que a lei que rege todas as atividades que moldam a vida em sociedade é, com exceção das sociedades primitivas, a disposição de todos em sacrificar vidas humanas, tanto a sua própria quanto a dos outros, em troca de coisas que representariam apenas

---

<sup>16</sup> O ensaio intitulado *L'iliade ou le poème de la force* (Ilíada ou o poema da força) faz parte da coletânea *La source grecque* (A fonte grega), a qual foi publicada pela editora Gallimard, em 1953. Diante disso, cabe salientar que, para a autora, o verdadeiro tema central da *Ilíada* se concentra na maneira como a guerra exerce uma profunda influência sobre os guerreiros e, consequentemente, sobre toda a humanidade. É um mistério, conforme observa, o fato de todos se entregarem a um conflito tão brutal e aparentemente destituído de propósito, inclusive sacrificando seus entes queridos. É precisamente por essa razão, segundo Weil, que, ao longo do poema, são os deuses aos quais se imputa a influência enigmática que leva ao fracasso das tentativas de negociação de paz, mantém as hostilidades acesas de forma contínua e reconduz os combatentes que consideraram abandonar a luta devido a um momento de lucidez (R, 67).

<sup>17</sup> “Le pouvoir qu'elle [la force] possède de transformer les hommes en choses est double et s'exerce de deux côtés; elle pétrifie différemment, mais également, les âmes de ceux qui la subissent et de ceux qui la manient” (Tradução nossa).

<sup>18</sup> “De tels miracles sont rares et courts” (Tradução nossa).

maneiras de melhorar as condições de vida. Esse ato de sacrifício assumiria diversas formas, mas todas convergiriam para a questão do poder.

A respeito da noção de poder, a pensadora esclarecerá que, por sua definição intrínseca, o poder não pode ser interpretado mais do que um meio; ou seja, “ter poder significa possuir meios de ação que ultrapassam a limitada força da qual um indivíduo dispõe por si mesmo” (R, 39)<sup>19</sup>. Ao estar vinculado ao potencial de ação que ultrapassa a força individual limitada, em sua essência, o poder precisa ser capaz de se estender, se multiplicar e gerar extensões.

O poder militar, por exemplo, precisa multiplicar os conflitos armados, enquanto o capital comercial expande as atividades de troca. De igual modo, ocorre que essa expansão também necessita gerar novos recursos que viabilizem uma expansão adicional, semelhante à forma como a comida fortalece corpos em crescimento, permitindo que eles adquiram mais alimento para aumentar sua força.

Ao observarmos os tempos modernos, por sua vez, é evidente que a expansão do comércio desencadeou uma maior especialização na divisão do trabalho, tornando crucial uma ampliação na circulação de mercadorias. Além disso, o conseqüente aumento da produtividade gerou novos recursos que podiam ser convertidos em capital, tanto no âmbito comercial quanto industrial. No contexto da indústria de grande escala, é notório que cada avanço significativo na maquinaria criou novos recursos, ferramentas e incentivou o tão almejado progresso contínuo.

A técnica empregada na grande indústria, por seu turno, desempenhou um papel crucial ao fornecer os meios de controle e comunicação necessários para sustentar uma economia centralizada. Essa evolução da grande indústria, inevitavelmente, se relacionou com inovações como o telégrafo, o telefone e a imprensa diária. O mesmo princípio se aplica aos avanços nos meios de transporte. “Poderíamos encontrar ao longo da história um imenso número de exemplos semelhantes, relativos aos maiores e menores aspectos da vida social” (R, 46)<sup>20</sup>. Desta feita, basta que um determinado regime entre em funcionamento para que, como consequência, surjam novas possibilidades de recursos que lhe proporcionem um funcionamento em escala ainda maior.

---

<sup>19</sup> “posséder un pouvoir, cela consiste simplement à posséder des moyens d'action qui dépassent la force si restreinte dont un individu dispose par lui-même” (Tradução nossa).

<sup>20</sup> “On pourrait trouver tout au cours de l'histoire une immense quantité d'exemples analogues, portant sur les plus grands et sur les Plus petits aspects de la vie sociale” (Tradução nossa).

De modo a avançar em nossa investigação, importa considerarmos que Weil aponta a existência de privilégios como algo essencial para a compreensão acerca da forma como o poder se efetiva nas sociedades. Para iniciarmos essa discussão, torna-se profícuo o destaque de que determinadas circunstâncias ocasionam a origem de forças que se entremeiam entre o cidadão comum e as próprias condições de sua existência, entre seu esforço e os frutos desse esforço. Essas forças, por sua própria natureza, seriam exclusivas de alguns indivíduos, uma vez que não poderiam ser compartilhadas igualmente por todos.

Os privilegiados, de modo específico, embora dependentes do trabalho alheio para sua sobrevivência, controlariam o destino daqueles dos quais dependem, e a igualdade, nesse contexto, desapareceria. Esse fenômeno pode ser visto na prática, de acordo com a filósofa, quando, por exemplo, os rituais religiosos pelos quais o ser humano acredita estabelecer uma conexão com a natureza se tornam numerosos e complexos demais para serem conhecidos por todos, tornando-se segredos e, conseqüentemente, o monopólio de alguns sacerdotes. Logo, o sacerdote passa a deter, mesmo que seja apenas por meio de uma ficção, todos os poderes da natureza e passa a exercer comando em nome deles. “Nada de essencial muda quando este monopólio não é mais constituído por ritos, mas por processos científicos, e quando aqueles que o detêm se denominam, em vez de padres, estudiosos e técnicos” (R, 35)<sup>21</sup>.

De modo complementar, as armas também seriam responsáveis por favorecer mais um exemplo prático de privilégio existente nas sociedades. Isso se efetivaria da seguinte forma: por um lado, tornam impossível qualquer defesa de indivíduos desarmados contra aqueles que estão armados, e, por outro lado, requerem um nível de habilidade considerável e um treinamento prolongado para seu manuseio. “A partir de então, os trabalhadores ficam impotentes para se defender, enquanto os guerreiros, embora se vejam incapazes de produzir, podem sempre aproveitar, a partir das armas, os frutos do trabalho dos outros” (R, 36)<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> “Rien d'essentiel n'est changé lorsque ce monopole est constitué non plus par des rites, mais par des procédés scientifiques, et que ceux qui le détiennent s'appellent, au lieu de prêtres, savants et techniciens” (Tradução nossa).

<sup>22</sup> “Car dès lors les travailleurs sont impuissants à se défendre, au lieu que les guerriers, tout en se trouvant dans l'impossibilité de produire, peuvent toujours s'emparer par les armes des fruits du travail d'autrui” (Tradução nossa).

Como resultado, os trabalhadores ficam à mercê dos guerreiros, em vez do contrário.

O mesmo princípio se aplica ao ouro e, de maneira mais abrangente, à moeda, especialmente quando a divisão do trabalho se torna avançada o suficiente para que nenhum trabalhador possa efetivamente subsistir dos seus produtos. Nesse contexto, a organização das trocas torna-se, necessariamente, o domínio de especialistas, que, detendo a moeda, têm o poder de adquirir os frutos do trabalho alheio para sua própria subsistência, ao mesmo tempo em que podem privar aqueles que produzem de suas necessidades mais essenciais.

Finalmente, cumpre o destaque de que sempre que a coordenação e cooperação são necessárias na luta contra outros seres humanos ou a natureza, o controle sobre essa coordenação se torna um privilégio, um monopólio de alguns líderes à medida que a complexidade aumenta. Nesse mesmo contexto, a obediência se torna uma regra primordial, tanto na administração dos assuntos públicos quanto nas empresas (R, 36).

Com efeito, ao avaliarmos essa dinâmica, torna-se crucial considerarmos, segundo a autora, as estratégias pelos quais os detentores do poder conseguem obter, com o auxílio da persuasão, o que não podem alcançar através de coerção direta. Isso se efetivaria da seguinte forma: “seja colocando os oprimidos numa situação tal que têm ou acreditam ter um interesse imediato em fazer o que lhes é pedido, seja inspirando-lhes um fanatismo capaz de fazê-los aceitar todos os sacrifícios” (R, 43.)<sup>23</sup>.

Dessa forma, torna-se oportuno evidenciar que os detentores do poder, como sacerdotes, líderes militares, reis ou capitalistas, não raramente acreditam que seu domínio, monopólio ou privilégio seria justificado por uma espécie de direito divino, enquanto aqueles submetidos a eles entendem esse poder como algo igualmente divino e até mesmo diabólico, de toda forma, sobrenatural. Diante disso, Weil pontua que “qualquer sociedade opressora é cimentada por esta religião do poder, que

---

<sup>23</sup> “soit en mettant les opprimés dans une situation telle qu'ils aient ou croient avoir un intérêt immédiat à faire ce qu'on leur demande, soit en leur inspirant un fanatisme propre à leur faire accepter tous les sacrifices” (Tradução nossa).

distorce todas as relações sociais ao permitir que os poderosos ordenem além daquilo que podem impor” (R, 44)<sup>24</sup>.

Nessa perspectiva, se quisermos compreender o poder como um fenômeno concebível, seria necessário reconhecer que ele só pode expandir as fundações nas quais se apoia até um certo limite, após o qual se depara com uma barreira intransponível. No entanto, não é permitido ao poder permanecer estagnado; a pressão da rivalidade o força a avançar continuamente, ou seja, a ultrapassar os limites dentro dos quais sua efetividade pode ser exercida.

Isso significa que:

[O poder] estende-se além do que pode controlar; comanda além do que pode impor; gasta além de seus próprios recursos. Esta é a contradição interna que todo regime opressor carrega dentro de si como um germe de morte; ela é constituída pela oposição entre o caráter necessariamente limitado das bases materiais do poder e o caráter necessariamente ilimitado da corrida pelo poder enquanto relação entre os homens (SG, 26.27)<sup>25</sup>.

Assim, podemos constatar que o exercício do poder possui uma dinâmica complexa e, muitas vezes, destrutiva. Uma vez estabelecido, tende a expandir suas fronteiras e influências de forma avassaladora. A contradição surge da disparidade entre as limitadas bases materiais do poder e a ilimitada rivalidade. Por um lado, o poder depende de recursos, instituições e estruturas específicas para ser mantido, o que impõe limites intrínsecos ao seu alcance. Por outro lado, a busca incessante por mais poder é um componente central das relações humanas, muitas vezes transcendendo as fronteiras das possibilidades práticas e materiais.

À vista do exposto, importa salientar que, na própria natureza do poder, reside uma contradição fundamental que o impede de existir de maneira absoluta; aqueles chamados de senhores, constantemente pressionados a reforçar seu domínio sob ameaça de perdê-lo, perpetuamente buscam uma dominação essencialmente impossível de conquistar. Seria diferente se um indivíduo pudesse abrigar dentro de si uma força superior à de muitos outros combinados; contudo, tal situação

---

<sup>24</sup> “Toute société oppressive est cimentée par cette religion du pouvoir, qui fausse tous les rapports sociaux en permettant aux puissants d'ordonner au delà de ce qu'ils peuvent imposer” (Tradução nossa).

<sup>25</sup> “Il s'étend au-delà de ce qu'il peut contrôler ; il commande au delà de ce qu'il peut imposer ; il dépense au delà de ses propres ressources. Telle est la contradiction interne que tout régime oppressif porte en lui comme un germe de mort ; elle est constituée par l'opposition entre le caractère nécessairement limité des bases matérielles du pouvoir et le caractère nécessairement illimité de la course au pouvoir en tant que rapport entre les hommes” (Tradução nossa).

raramente se concretiza. Logo, “os instrumentos de poder, armas, ouro, máquinas, segredos mágicos ou técnicos, existem sempre fora de quem os possui, e podem ser levados por outros. Portanto, todo poder é instável” (R, 39)<sup>26</sup>.

Dessa forma, não existe um estado permanente de poder, mas sim uma busca incessante por ele. Essa busca é interminável, sem fronteiras ou restrições, e, conseqüentemente, não há limites ou medidas para os esforços que ela demanda. Aqueles que se envolvem nesse jogo, compelidos a superar constantemente seus rivais, a garantir que sua parte faça mais do que os demais, não apenas sacrificam a vida dos oprimidos, mas também a de si mesmos e de seus entes mais queridos.

Ademais, ao estender-se para além de sua capacidade de controle, o poder dá origem ao parasitismo, ao desperdício e à desordem, que, uma vez surgindo, se multiplicam de forma automática. Ao buscar se ampliar, ele acaba por ocasionar a exploração excessiva dos recursos naturais e humanos. Isso pode levar ao desperdício de recursos preciosos e a desordens ambientais que têm impactos negativos a longo prazo. A exploração dos oprimidos, seja por meio da exploração de mão de obra barata, da concentração de riqueza ou da exploração de nações em desenvolvimento, também é um exemplo de como o poder pode ultrapassar limites éticos e práticos, resultando em desigualdades crescentes e esgotamento de recursos humanos e naturais.

Nesse sentido, a busca incessante pelo poder, por ser essencialmente impotente para alcançar seu próprio propósito, suprime qualquer consideração sobre os objetivos e, por meio de uma inversão inevitável, assume o lugar de todos os fins. É com base nas reflexões de Weil que podemos evidenciar que essa inversão na relação entre meios e objetivos, essa insanidade fundamental, constitui a razão subjacente a todos os acontecimentos irracionais e violentos que marcaram a história.

Em síntese, a história da humanidade, em última análise, é a narrativa da opressão que reduz tanto os que oprimem quanto os oprimidos a meras peças manipuladas pelas ferramentas de dominação que eles próprios conceberam, relegando, dessa forma, a humanidade viva a uma posição semelhante à de objetos

---

<sup>26</sup> “les instruments du pouvoir, armes, or, machines, secrets magiques ou techniques, existent toujours en dehors de celui qui en dispose, et peuvent être pris par d’autres. Ainsi tout pouvoir est instable” (Tradução nossa).

inertes e inanimados. Assim, de acordo com Weil, o mal fundamental que permeia a natureza humana seria o seguinte: “a substituição dos fins pelos meios” (R, 40)<sup>27</sup>.

Sendo assim, de acordo com Weil, parece termos chegamos à era antecipada por Descartes, onde os seres humanos devem dominar e utilizar “a força e as ações do fogo, da água, do ar, das estrelas e de todos os outros corpos” de maneira similar às habilidades dos artesãos, tornando-se senhores da natureza (R, 51)<sup>28</sup>. Ocorre, no entanto, que há também uma notável dominação coletiva que se transforma em escravização ao nível do indivíduo. Essa escravização, por sua vez, se assemelha, conforme já abordado, à condição que prevalecia nas sociedades primitivas.

Assim, cabe exemplificarmos que os esforços exigidos dos trabalhadores são impostos a eles por um constrangimento implacável, que os oprime de maneira tão brutal quanto a fome que impelia o caçador primitivo. De fato, ao longo da história, desde os caçadores primitivos até os operários nas grandes fábricas, passando pelos trabalhadores egípcios sujeitos a castigos severos, pelos antigos escravos e pelos servos medievais ameaçados constantemente pelas espadas dos senhores, os seres humanos continuam a ser compelidos, por meio de uma força externa, a uma forma de trabalho desumano, sob pena de uma virtual sentença de morte imediata. Desse modo, importa destacar que, movida pelo desejo de investigar de maneira direta a aplicação dessa força externa sobre os trabalhadores, Simone Weil optou por imergir no ambiente fabril.

Imediatamente após a redação de seu ensaio *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1955), previamente analisado, a filósofa iniciou sua experiência como operária em diversas fábricas. Sob essa perspectiva, é imperativo esclarecer que Weil sustentava a convicção de que uma compreensão genuína da relação entre os trabalhadores e o labor só poderia ser alcançada mediante o conhecimento direto da vida nas instâncias fabris (TEIXEIRA, 2008, p.10).

---

<sup>27</sup> “la substitution des moyens aux fins” (Tradução nossa).

<sup>28</sup> “la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres et de tous les autres corps” (Tradução nossa).

### 2.1.1 O contato direto com o chão da fábrica

Uma das primeiras passagens mais marcantes na vida de Simone Weil ilustra sua empatia e comprometimento a respeito dos problemas sociais de seu contexto: trata-se do momento em que ela tomou a decisão de pedir licença de suas funções como professora para se colocar na dura realidade do trabalho fabril. A filósofa parece ter reconhecido que, para verdadeiramente compreender a luta dos trabalhadores, era necessário estar imersa em seu mundo, experimentando suas dores e desafios. Isso significa que Simone Weil, por meio de seus escritos baseados na experiência direta nas fábricas, esclarece de maneira precisa as diversas formas pelas quais os trabalhadores fabris foram explorados, subjugados e humilhados.

Assim, Weil relata sua experiência na fábrica, datada de antes de 1936, como uma tentativa pessoal de se conectar de maneira mais profunda com as dificuldades enfrentadas pela classe trabalhadora. Acerca disso, escreve: "As condições de trabalho mudam continuamente; às vezes é diferente de um ano para o outro. Os anos que precederam 1936, muito difíceis e brutais devido à crise econômica, refletem, no entanto, melhor a condição proletária", quando comparados com o período que se seguiu (CO, 202)<sup>29</sup>.

Em seus relatos acerca da experiência que desenvolveu no contexto operário, a filósofa explana que, em sua visão, ficou evidente que os operários das fábricas se encontravam em uma situação de desenraizamento, como se estivessem estranhos em sua própria terra. Porém, confia que a causa desse fenômeno lhe permanecia desconhecida, visto que mesmo passeando pelos subúrbios e observando os quartos sombrios e melancólicos, as residências e as vias não contribuíam substancialmente para a compreensão da existência que levavam naquele ambiente.

Na esteira do exposto, a autora questiona: "como podemos abolir um mal sem ter compreendido claramente em que consiste?" (CO, 203)<sup>30</sup>. Logo em seguida, assegura que os relatos de sua experiência provavelmente podem, pelo menos em

---

<sup>29</sup> "La condition ouvrière change continuellement; elle est parfois autre d'une année à la suivante. Les années qui ont précédé 1936, très dures et très brutales en raison de la crise économique, reflètent mieux pourtant la condition prolétarienne" (Tradução nossa).

<sup>30</sup> "Comment abolir un mal sans avoir aperçu clairement en quoi il consiste" (Tradução nossa).

parte, contribuir para abordar a questão, posto que derivam da experiência direta com a realidade enfrentada pelos operários.

Aqui, vale o esclarecimento de que os operários contemporâneos de Simone Weil eram constantemente relegados a uma posição de inferioridade, enfrentando diariamente a árdua tarefa de seguir uma rotina de trabalho que se baseava na imposição de uma servidão que degradava e humilhava suas vidas. Weil torna isso muito claro quando argumenta que o relógio de ponto era uma forma de controle do tempo que se caracterizava como um componente fundamental na perpetuação dessa servidão na fábrica. Isso se deve ao fato de que o percurso que os operários precisavam fazer até o local de trabalho era ditado pela necessidade de chegar antes do segundo exato, marcado mecanicamente. Consequentemente, o fluxo do tempo se manifestava de maneira implacável, sem espaço para o acaso.

Sendo, portanto, o primeiro golpe dado por uma regra cuja dureza permeava toda a parte da vida passada entre as máquinas, a desconsideração do acaso se colocava de modo indiscutível. Embora existisse, como em qualquer outro contexto, o acaso não era reconhecido na fábrica. O que prevalecia, muitas vezes às custas da eficiência da produção, era, segundo a filósofa, o seguinte princípio militar: "Não quero nem saber" (CO, 203-204)<sup>31</sup>.

Complementarmente, é importante destacar que, afetados pelo vício da subordinação, os trabalhadores fabris, incluindo Simone Weil, sentiam que a própria carne e o próprio pensamento pareciam contrair-se, ecoando como um exemplo de situação na qual alguém sussurra a outra pessoa: "você não é nada aqui. Você não conta. Você está aqui para se curvar, suportar tudo e ficar quieto" (CO, 204)<sup>32</sup>.

A autora também pontua que um fato de que ela e os demais operários desejariam profundamente esquecer, seria o de que não estavam em casa na fábrica, pois não tinham direito à cidadania ali, eram apenas estranhos admitidos meramente como intermediários dóceis entre as máquinas e as peças que eram usinadas. De acordo com Weil, esse fato afetava os trabalhadores da seguinte maneira:

sob este ataque, a carne e o pensamento retraem-se. Como se alguém repetisse em nossos ouvidos minuto a minuto, sem que pudessemos dizer

---

<sup>31</sup> "Je ne veux pas le savoir" (Tradução nossa).

<sup>32</sup> "Tu n'es rien ici. Tu ne comptes pas. Tu es là pour plier, tout subir et te taire" (Tradução nossa).

nada em resposta: Você não é nada aqui. Você não conta. Você está aí para se curvar, suportar tudo e ficar quieto. Essa repetição é quase irresistível. Chegamos a admitir, no âmago de nós mesmos, que não somos nada (CO, 204)<sup>33</sup>.

Sendo assim, os operários fabris eram compelidos a acreditar que não tinham importância alguma. O que levava os trabalhadores a se enxergarem como indivíduos sem valor estava associado às diferentes formas de submissão às ordens às quais estavam submetidos. Sobre isso, Weil esclarece que a maneira como as tarefas eram prescritas poderia servir como um exemplo de situação na qual um operário experimentava aversão pela própria existência, visto que passava a sentir desgosto em viver.

Acerca disso, a autora relata que desde o instante em que marcavam o cartão para entrar, até o momento em que se organizavam para ir embora, a todo momento estava-se suscetível ao recebimento de uma ordem, “como um objeto inerte que cada um pode a qualquer momento trocar de lugar” (CO, 205)<sup>34</sup>. Nesse contexto, a filósofa confessa que seria muito bom se os operários pudessem deixar a alma no cartão de ponto na entrada e conseguissem recuperá-la intacta na saída. No entanto, aconteceria exatamente o oposto.

Nessa perspectiva, Weil denuncia que os chefes não eram indivíduos que orientavam e monitoravam outros indivíduos, mas sim componentes de uma submissão impessoal, implacável e fria como o ferro. Além disso, evidencia que a figura do chefe entra nessa relação de subordinação se concretizava de maneira arbitrária; e a impessoalidade implacável e a arbitrariedade não se atenuavam, pelo contrário, se agravavam mutuamente. Ademais, importa salientar que “quem obedece dessa forma sente subitamente que o seu tempo está constantemente à disposição dos outros” (CO, 204)<sup>35</sup>.

Desse modo, a sensação de que o tempo está constantemente à disposição dos outros sublinha a perda de controle sobre a própria vida. Assim, podemos perceber que os trabalhadores se viam à mercê das demandas da fábrica, sem

---

<sup>33</sup> “sous cette atteinte, la chair et la pensée se rétractent. Comme si quelqu'un répétait à l'oreille de minute en minute, sans qu'on puisse rien répondre: Tu n'es rien ici. Tu ne comptes pas. Tu es là pour plier, tout subir et te taire. Une telle répétition est presque irrésistible. On en arrive à admettre, au plus profond de soi, qu'on compte pour rien” (Tradução nossa).

<sup>34</sup> “Comme un objet inerte que chacun peut à tout moment changer de place” (Tradução nossa).

<sup>35</sup> “Celui qui obéit ainsi ressent alors brutalement que son temps est sans cesse à la disposition d'autrui” (Tradução nossa).

espaço para o exercício de sua própria autonomia e bem-estar. No meio de tudo isso, havia a cobrança de que o trabalho precisava ser realizado, e cabia ao trabalhador realizá-lo sob a ameaça de demissão. Cabia a ele “se virar”.

Com base nas declarações de Weil, torna-se oportuno evidenciarmos que a subordinação impessoal ressaltava a ausência de empatia e consideração pelos trabalhadores. Tidos como peças intercambiáveis em uma máquina, esses mesmos trabalhadores sofriam as arbitrariedades de uma forma de chefia capaz de tornar as relações de trabalho algo desumano. Isso indica que, na perspectiva dos trabalhadores, as conexões que se formavam entre distintos postos e diversas funções eram, em suma, conexões entre objetos e não entre indivíduos. Weil deixa isso muito claro quando denuncia que:

As peças circulam com seus cartões, a indicação do nome, do formato, da matéria-prima; quase se poderia acreditar que eles são o povo e que os trabalhadores são partes intercambiáveis. Possuem estado civil; e quando é necessário, como acontece em algumas grandes fábricas, mostrar ao entrar uma carteira de identidade onde se vê fotografado com um número no peito, como um presidiário, o contraste é um símbolo pungente que dói. As coisas desempenham o papel dos homens, os homens desempenham o papel das coisas; é a raiz do mal (CO, 206-207)<sup>36</sup>.

De forma a complementar seus relatos acerca da experiência que obteve nas fábricas em que trabalhou, Weil defende que as peças possuíam sua própria história; elas avançavam de um estágio de fabricação para o próximo. O trabalhador, por sua vez, não desempenhava papel algum nessa narrativa, “não deixa nenhuma marca nela, não sabe nada sobre ela” (CO, 208)<sup>37</sup>.

Dado o cenário, Weil defende que a fábrica produzia objetos considerados úteis, mas o trabalhador, por seu turno, não. Além disso, não recebia sua justa recompensa, pois o pagamento quinzenal que ele esperava a cada quinze dias, em fila como um rebanho, se transformava em algo imprevisível e complicado quando se tratava de trabalho por peça, devido a cálculos arbitrários. Isso fazia com que o

---

<sup>36</sup> “Les pièces circulent avec leurs fiches, l'indication du nom, de la forme, de la matière première ; on pourrait presque croire que ce sont elles qui sont les personnes, et les ouvriers qui sont des pièces interchangeables. Elles ont un état civil; et quand il faut, comme c'est le cas dans quelques grandes usines, montrer en entrant une carte d'identité où l'on se trouve photographié avec un numéro sur la poitrine, comme un forçat, le contraste est un symbole poignant et qui fait mal. Les choses jouent le rôle des hommes, les hommes jouent le rôle des choses ; c'est la racine du mal” (Tradução nossa).

<sup>37</sup> “il n'y laisse pas sa marque, il n'en connaît rien” (Tradução nossa).

pagamento parecesse mais uma questão de caridade do que uma recompensa justa pelo esforço. Assim, embora o trabalhador fosse fundamental para a produção, frequentemente era tratado como se não fosse importante, resultando em sofrimento físico desnecessário, “cada falta de consideração, cada brutalidade, cada humilhação, mesmo que leve, parece um lembrete de que não contamos e que não estamos em casa” (CO, 208-209)<sup>38</sup>.

Em meio a isso tudo, o operário desconhecía o que estava produzindo, logo, não experimentava o sentimento de ter criado algo, mas, sim, de ter se esgotado no vazio. Ele gastava na fábrica, às vezes até o extremo, o melhor de si, suas capacidades de pensar, sentir e se mover. Ao gastar o melhor de si, saía vazio, mesmo sem deixar qualquer contribuição própria em seu trabalho – nem pensamento, nem sentimento, nem mesmo, exceto em grau mínimo, movimentos que ele tenha determinado ou orquestrado com um propósito específico. “Sua própria vida se esvaía, sem deixar marcas ao seu redor” (CO, 208)<sup>39</sup>. Além disso, a mesma dor opaca e constante que inibia o pensamento de viajar no tempo também impedia que os operários explorassem a fábrica e os prendia em um ponto específico do espaço, no momento presente.

Nessa perspectiva, quando o trabalhador repetia mil vezes a ação de colocar uma peça em contato com a ferramenta de uma máquina, ele acabava por se sentir, devido ao cansaço, como uma criança a quem foi dito para encaixar contas em um cordão, apenas para mantê-la quieta. “A criança obedece porque teme o castigo e espera recompensas, mas sua ação não tem nenhum significado para ela, a não ser o cumprimento da ordem dada por quem tem poder sobre ela” (CO, 211)<sup>40</sup>. Se o trabalhador tivesse um entendimento claro, dia após dia, momento após momento, do papel que está desempenhando na construção do todo da fábrica e da importância da fábrica na sociedade, a situação seria diferente.

Na esteira do exposto, a filósofa esclarece que, em muitas fábricas, tanto grandes quanto pequenas, havia um grande número de trabalhadores que realizavam, sob ordens, uma sequência ininterrupta de cinco ou seis gestos simples,

---

<sup>38</sup> “chaque manque d'égard, chaque brutalité, chaque humiliation même légère semble un rappel qu'on ne compte pas et qu'on n'est pas chez soi” (Tradução nossa).

<sup>39</sup> “Sa vie même sort de lui sans laisser aucune marque autour de lui” (Tradução nossa).

<sup>40</sup> “l'enfant obéit parce qu'il craint un châtement et espère un bonbon, mais son action n'a pas de sens pour lui, sinon la conformité avec l'ordre donné par la personne qui a pouvoir sur lui” (Tradução nossa).

repetidos indefinidamente, a uma média de um por segundo. Seu único descanso ocorria durante algumas corridas frenéticas “em busca de um caixote, um ajustador, outras peças, até o preciso segundo em que um chefe” aparecia para recolhê-los como objetos para colocá-los diante de outra máquina (CO, 207)<sup>41</sup>. Eles permaneciam lá até que fossem transferidos para outra área. Com isso, a autora acusa, mais uma vez, o quanto aquelas pessoas eram tratadas como coisas, tanto quanto era possível e o quanto não tinham a permissão de perder a consciência, porque precisam estar prontas para enfrentar o inesperado a qualquer momento.

Outra consideração importante realizada por Weil é a de que, na linguagem da fábrica, a sucessão de gestos realizada pelos trabalhadores não poderia ser chamada de ritmo, mas de cadência, isso sim era apropriado, “porque essa sucessão é o oposto de um ritmo” (CO, 207)<sup>42</sup>.

A partir disso, vale analisarmos os seguintes exemplos: todas as sequências de movimentos que incorporam o belo e são executadas sem degradação incluem breves momentos de pausa, tão rápidos quanto um relâmpago, que são o segredo do ritmo e dão ao observador a impressão de lentidão, devido à extrema rapidez. Um corredor que quebra um recorde mundial parece deslizar lentamente quando passa, enquanto os corredores menos hábeis são vistos apressando-se para alcançá-lo; quanto melhor um ceifador de campo sega, mais os espectadores percebem que ele tem todo o tempo do mundo em suas mãos (CO, 207).

É inerente ao ser humano parar por um breve instante após concluir uma ação, mesmo que seja apenas por um relâmpago, para refletir. Esse lampejo de pensamento, imobilidade e equilíbrio é algo que, entretanto, era completamente suprimido na fábrica durante o trabalho. Assim, o espetáculo das manobras nas máquinas era frequentemente uma precipitação lamentável, desprovida de graça e dignidade.

As manobras nas máquinas não atingiam a cadência necessária, a menos que os gestos de um segundo se sucedessem sem interrupção, quase como o tic-tac de um relógio, sem nenhum sinal de que algo terminou e outra coisa começou. “Esse tique-taque, cuja triste monotonia não suportamos ouvir por muito tempo, deve

---

<sup>41</sup> “pour chercher une caisse, un régleur, d'autres pièces, jusqu'à la seconde précise où un chef” (Tradução nossa).

<sup>42</sup> “ar cette succession est le contraire d'un rythme” (Tradução nossa).

ser quase reproduzido pelos corpos dos operários” (CO, 207)<sup>43</sup>. Tal sequência ininterrupta ocasionava um certo tipo de sonolência, mas os operários deveriam suportá-la sem adormecer.

Desse modo, a fim de atender à passividade exaustiva exigida pela fábrica, a filósofa defende que era imperativo buscar motivações internas, uma vez que não havia chicotes nem correntes físicas; de fato, “chicotes e correntes talvez facilitassem a transformação” (CO, 207-208)<sup>44</sup>. As próprias condições de trabalho impediam qualquer interferência de motivações distintas, exceto pelo medo de repreensões e demissões, o desejo voraz de acumular dinheiro e, em certa medida, a busca de bater recordes de velocidade. Todos os fatores conspiram para manter essas motivações como os principais focos de pensamento, tornando-as obsessões necessárias para serem suficientemente eficazes. Ainda em suas reflexões sobre a condição operária, a autora explica que à medida que essas motivações ocupavam a mente, o pensamento recuava em um recanto temporal para evitar o sofrimento, e a consciência se atenuava até onde as demandas do trabalho permitiam.

Nesse sentido, uma força quase irresistível, comparável à gravidade, impedia com que Weil e os demais operários percebessem a presença de outros seres humanos que também lutavam por perto: “É quase impossível não nos tornarmos indiferentes e brutais como o sistema em que estamos presos; e reciprocamente a brutalidade do sistema é refletida e tornada perceptível pelos gestos, pelos olhares, pelas palavras daqueles que nos rodeiam” (CO, 207-208)<sup>45</sup>. Após um dia assim, o trabalhador tinha apenas uma queixa, uma queixa que não chegava aos ouvidos dos que estavam alheios a essa condição e que não lhes diria nada mesmo se chegasse: o dia parecia interminável.

À vista do exposto, importa salientar que o caráter sombrio do ambiente de trabalho descrito pela filósofa ilustra a desumanização sofrida no chão das fábricas. Submetidos constantemente à influência de ordens e regras que os tratavam como peças de uma engrenagem opressora, os operários não usufruíam do direito de ser tratados como seres humanos com individualidade e autonomia, por exemplo.

---

<sup>43</sup> “Ce tic-tac dont on ne peut supporter d’écouter longtemps la morne monotonie, eux doivent presque le reproduire avec leur corps” (Tradução nossa).

<sup>44</sup> “des chaînes rendraient peut-être la transformation plus facile” (Tradução nossa).

<sup>45</sup> “il est presque impossible de ne pas devenir indifférent et brutal comme le système dans lequel on est pris ; et réciproquement la brutalité du système est reflétée et rendue sensible par les gestes, les regards, les paroles de ceux qu’on a autour de soi” (Tradução nossa).

Aqueles que trabalharam nas fábricas do início do século XX raramente experimentaram momentos de alegria, a não ser em momentos curtos e pouco frequentes, devido à sua falta de liberdade. Eles só podiam vivenciar essas alegrias quando conseguiam temporariamente esquecer que não eram pessoas livres, mas essa era uma ocorrência rara, segundo Weil, uma vez que a sensação de subordinação se manifestava constantemente “através dos sentidos, do corpo, dos mil pequenos detalhes que preenchem os minutos de que é feita uma vida” (CO, 203)<sup>46</sup>.

Assim, no cerne dessas passagens está a crítica de Simone Weil à despersonalização e à exploração que permearam o mundo do trabalho nas fábricas, questionando o impacto dessa realidade na humanidade dos operários. A autora destaca o quanto os trabalhadores fabris não eram vistos nem valorizados como seres completos, mas sim como recursos, como objetos a serem usados e descartados.

Weil reconheceu que a sua experiência fabril não só aprofundou seu entendimento da realidade dos trabalhadores, mas também a levou a um engajamento mais significativo com as questões sociais e políticas de sua época. Ela testemunhou em primeira mão as duras condições, a exploração e a falta de dignidade que os operários enfrentavam diariamente.

Para finalizar nossa análise acerca dos relatos de Simone Weil sobre sua experiência como operária, é relevante notar que, ao compartilhar os frutos dessa vivência, a filósofa expressou o seguinte pensamento:

Ganhei nesta experiência? o sentimento de que não tenho nenhum direito, seja qual for [...]. A capacidade de me bastar moralmente a mim mesma, de viver neste estado de humilhação latente e perpétuo, sem me sentir humilhada a meus próprios olhos; de provar intensamente cada instante de liberdade ou de camaradagem, como se devesse ser eterna. Um contato direto com a vida... Estive a ponto de ser dobrada. Quase o fui – minha coragem e o sentimento da minha dignidade ficaram praticamente abatidos durante um período cuja lembrança me humilharia, se não fosse o fato de que praticamente quase não me lembro dele. Levantava-me com angústia, ia para a fábrica com medo; trabalhava como uma escrava; a pausa de meio-dia era uma aflição; voltava às 5h45, preocupada em dormir logo e o bastante (o que não acontecia) e em levantar-me bem cedo. O tempo era um peso intolerável. O receio – o medo – do que se ia seguir, não parava de

---

<sup>46</sup> “à travers les sens, le corps, les mille petits détails qui remplissent les minutes dont est constituée une vie” (Tradução nossa).

me apertar o coração até chegar o sábado de tarde e o domingo de manhã. E o motivo do medo eram as ordens (CO, 95)<sup>47</sup>.

À vista do exposto, vale considerarmos que o relato da filósofa Simone Weil sobre sua experiência como operária em diferentes fábricas oferece um olhar vívido e pessoal sobre as duras condições de trabalho enfrentadas por muitos na sua época. Sua narrativa revela um profundo impacto psicológico e emocional resultante da exposição direta a uma realidade operária desafiadora. Seus relatos ressaltam a significativa transformação que Weil experimentou ao longo desse período em sua vida.

Weil enfatiza o impacto de sua experiência na percepção de seus próprios direitos. Ela descreve um sentimento de despojamento de direitos, onde a sensação de não ter qualquer reivindicação a se fazer parece ter sido um resultado dessa experiência. É notável como a sua passagem pelas fábricas a levou a questionar a própria noção de direitos e privilégios.

Além disso, ela menciona a capacidade de manter-se moralmente íntegra apesar das condições de humilhação persistentes. Weil se torna resiliente, enfrentando as dificuldades e mantendo sua dignidade pessoal, mesmo diante de um ambiente que poderia facilmente minar a autoestima de alguém. Sua capacidade de apreciar momentos de liberdade e companheirismo como algo precioso e potencialmente eterno é uma manifestação da resiliência humana diante das adversidades.

De todo modo, Weil também descreve o impacto da jornada de trabalho em sua rotina diária, onde o medo e a ansiedade a dominavam. A pressão do tempo, o medo do que o futuro reservava e a obediência às ordens da fábrica a afetaram profundamente. Essas experiências desgastantes quase a quebraram e abalaram sua coragem e senso de dignidade.

---

<sup>47</sup> "Gagné à cette expérience? Le sentiment que je ne possède aucun droit, quel qu'il soit, à quoi que ce soit (attention de ne pas le perdre). La capacité de me suffire moralement à moi-même, de vivre dans cet état d'humiliation latente perpétuelle sans me sentir humiliée à mes propres yeux; de goûter intensément chaque instant de liberté ou de camaraderie, comme s'il devait être éternel. Un contact direct avec la vie... J'ai failli être brisée. Je l'ai presque été – mon courage, le sentiment de ma dignité ont été à peu près brisés pendant une période dont le souvenir m'humilierait, si ce n'était que je n'en ai à proprement parler pas conservé le souvenir. Je me levais avec angoisse, j'allais à l'usine avec crainte: je travaillais comme une esclave; la pause de midi était un déchirement; rentrée à 5h 3/4, préoccupée aussitôt de dormir assez (ce que je ne faisais pas) et de me réveiller assez tôt. Le temps était un poids intolérable. La crainte – la peur – de ce qui allait suivre ne cessait d'étreindre le cœur que le samedi après-midi et le dimanche matin. Et l'objet de la crainte, c'étaient les ordres" (Tradução nossa).

Em suma, os relatos de Simone Weil oferecem uma visão valiosa da experiência operária e dos efeitos profundos que o trabalho árduo e desumanizante pode ter na psique e na dignidade de um indivíduo. Sua narrativa enfatiza a necessidade de questionarmos as condições de trabalho enfrentadas pelos operários fabris.

### **2.1.2 A Racionalização própria do regime industrial vivenciado por Weil**

Em posse das análises meticulosamente conduzidas por Simone Weil sobre a realidade diária enfrentada pelos operários nas primeiras décadas do século XX, é imperativo que consideremos as críticas elaboradas pela filósofa a respeito daquilo que serviu de suporte e que propiciou a justificação e consolidação das diversas práticas opressivas vivenciadas pelos trabalhadores fabris: a *racionalização*.

Desta feita, vale destacarmos que, segundo Simone Weil, em seu texto *La rationalisation* (1951)<sup>48</sup>, o termo *racionalização* denota uma considerável amplitude conceitual. Refere-se a determinados métodos de organização industrial, os quais, ao longo do tempo, sofreram variações e predominaram solidamente e sob a forma de distintas modalidades nas instalações fabris do início do século XX, por exemplo. Assim sendo, conforme a autora, diversos métodos de racionalização coexistiram em seu contexto, sendo que cada gestor empresarial os implementou de acordo com sua abordagem. No entanto, todos esses métodos compartilharam pontos em comum e possuíam, segundo seus defensores, fundamentos científicos no sentido de que os métodos de racionalização eram apresentados como componentes de uma organização científica do trabalho.

Para caracterizar o regime industrial de seu tempo e as alterações implementadas na estrutura laboral, Simone Weil menciona, indiferentemente, os termos *racionalização* e *taylorização*. Vale destacar que a utilização da expressão *racionalização* foi considerada como algo que possuía mais prestígio perante o público, pois sugeria a ideia de que a configuração do trabalho era aquela que atendia todas as demandas da razão. Sendo assim, constata-se que o impacto dessas palavras foi significativo, tornando, inclusive, amplo o emprego de outra

---

<sup>48</sup> O referido texto está contido na coletânea intitulada *La condition ouvrière*, publicada pela Gallimard, em 1951.

terminologia: *organização científica do trabalho*, uma vez que o termo *científico* ostentava um prestígio ainda mais elevado do que a palavra *racional*.

Uma organização racional/científica do trabalho deveria, por conseguinte, atender necessariamente aos interesses do trabalhador, do empregador e do consumidor. Para Weil, de fato, parece incontestável que exista alguém que se oponha a tal premissa (CO, 186).

Foi encoberto, então, pelo argumento de que era preciso atender aos interesses do público que esse sistema foi ganhando seu espaço. Embora seja inegável que o aumento da produção pudesse beneficiar os consumidores em itens essenciais, tais como, pão, leite, carne, manteiga, vinho, azeite, não era efetivamente essa produção que experimentava um acréscimo substancial com a implementação do sistema de Taylor.

Em sua essência, a *racionalização* ou a *organização científica do trabalho* incidiu sobre setores predominantemente relacionados à produção de bens menos consumíveis. Isso significa que:

O que foi racionalizado foi a mecânica, a borracha, os têxteis, ou seja, essencialmente o que produz menos objetos consumíveis. A racionalização tem servido principalmente à fabricação de objetos de luxo e a essa indústria duplamente luxuosa que é a indústria bélica, que não só não constrói, mas destrói (CO, 192-193)<sup>49</sup>.

Diante do exposto, a racionalização, em vez de contribuir para o bem comum, muitas vezes serviu à produção de objetos de luxo. A concentração da racionalização em produtos de alto valor sugere a percepção de que a eficiência propagandeada pelo sistema em discussão foi aprimorada em setores que atenderam a uma parcela mais privilegiada da sociedade. Isso significa que outros segmentos essenciais foram negligenciados. Assim, a constatação de que a indústria bélica foi uma grande beneficiária da racionalização destaca que a eficiência dessa forma de organização fabril muitas vezes foi direcionada para a

---

<sup>49</sup> “Ce qui a été rationalisé, c'est la mécanique, le caoutchouc, le textile, c'est-à-dire essentiellement ce qui produit le moins d'objets consommables. La rationalisation a surtout servi à la fabrication des objets de luxe et à cette industrie doublement de luxe qu'est l'industrie de guerre, qui non seulement ne bâtit pas, mais détruit” (Tradução nossa).

produção de instrumentos voltados para destruição e não para a construção de algo que traria benefícios para a sociedade como um todo.

Com o objetivo de aprofundarmos a temática em análise, torna-se pertinente considerarmos a noção de *taylorização*. Isso porque Frederick Taylor (1856 -1915) foi o indivíduo que identificou a essência, conferindo-lhe impulso e delineando caminhos, daquilo que seria implementado em diferentes fábricas como um tipo de sistema laboral que possuía embasamento científico. Consequentemente, para adquirir compreensão acurada da natureza intrínseca de tal sistema, é imperativo fazer menção direta a Taylor. Nesse sentido, “a história da pesquisa de Taylor é muito curiosa e muito instrutiva. Permite-nos ver como este sistema foi orientado no seu início. Permite, até melhor do que qualquer outra coisa, compreender o que é, afinal, a própria racionalização” (CO, 186)<sup>50</sup>.

À vista do exposto, cabe mencionar que Frederick Taylor legou à indústria, para além de sua concepção fundamental acerca da reorganização das instalações fabris, uma notável investigação concernente às operações laborais nos *tornos de desbaste*<sup>51</sup>. As referidas descobertas revelaram-se de máxima relevância na perspectiva de seu autor, “porque tiveram um impacto imediato na organização das fábricas. Todas foram inspiradas pelo seu desejo de aumentar a cadência dos operários e pelo seu mau humor face a resistência deles” (CO, 188)<sup>52</sup>.

Desse modo, a principal preocupação de Taylor residia na mitigação de quaisquer formas de ociosidade laboral, elucidando, de pronto, a natureza intrínseca do sistema em questão. Ao longo de um período de vinte e seis anos, Taylor dedicou-se exclusivamente a essa inquietação, progressivamente delineando e

---

<sup>50</sup> “L'histoire des recherches de Taylor est très curieuse et très instructive. Elle permet de voir de quelle manière s'est orienté ce système à son début. Elle permet même, mieux que toute autre chose, de comprendre ce qu'est, au fond, la rationalisation elle-même” (Tradução nossa).

<sup>51</sup> O termo “torno de desbaste” refere-se a uma máquina-ferramenta utilizada no processo de usinagem para a remoção significativa de material bruto de uma peça de trabalho. Este equipamento é empregado principalmente na fase inicial do processo de fabricação, no qual é necessário reduzir substancialmente as dimensões de uma peça para atingir as especificações desejadas. O torno de desbaste opera por meio de um movimento rotativo da peça de trabalho, que é controlado enquanto uma ferramenta de corte, fixada em um suporte móvel, remove o excesso de material. Esse procedimento é crucial para a conformação preliminar da peça, preparando-a para etapas subsequentes de usinagem e refinamento. O torno de desbaste carregaria, assim, a promessa de desempenhar um papel fundamental na obtenção de tolerâncias dimensionais e acabamento superficial adequados, o que contribuiria para a eficiência e precisão dos processos industriais.

<sup>52</sup> “parce qu'elles avaient un retentissement immédiat sur l'organisation des usines. Elles étaient toutes inspirées par son désir d'augmenter la cadence des ouvriers et par sa mauvaise humeur devant leur résistance” (Tradução nossa).

instituindo um escritório de métodos munido de fichas de fabricação: “um escritório de tempos para estabelecer o tempo de cada operação, bem como a divisão do trabalho entre responsáveis técnicos e um sistema de trabalho por peça” (CO, 188)<sup>53</sup>, culminando em um sistema peculiar de remuneração por produção unitária.

As reflexões apresentadas anteriormente proporcionam uma compreensão aprofundada da singularidade de Frederick Taylor e dos princípios subjacentes à racionalização. Isso porque antes de sua abordagem, as pesquisas laboratoriais geralmente se limitavam à identificação de novos dispositivos mecânicos e à descoberta de máquinas inovadoras.

Nesse sentido, Taylor adotou uma perspectiva distinta, dedicando-se à investigação científica dos processos que otimizariam a utilização das máquinas já existentes. “A rigor, ele não fez nenhuma descoberta, exceto a dos aços rápidos. Ele simplesmente buscou os processos mais científicos para aproveitar melhor as máquinas que já existiam; e não apenas máquinas, mas também homens” (CO, 188)<sup>54</sup>. Essa ênfase era manifesta em seu laboratório, concebido não apenas como meio de pesquisa, mas, sobretudo, como instrumento de controle.

Podemos perceber que, Taylor, ao estabelecer seu laboratório, pretendia indicar aos trabalhadores suas inadequações na execução de suas tarefas, propondo tempos de produção mais eficazes. Seu objetivo central consistia em retirar dos trabalhadores a autonomia na definição dos processos e ritmo de trabalho, transferindo para a gestão a responsabilidade pela seleção dos movimentos a serem realizados durante a produção. Este era o propósito de sua pesquisa:

Para Taylor não se tratava de submeter os métodos de produção ao exame da razão, ou pelo menos esta preocupação só vinha em segundo plano; a sua principal preocupação era encontrar formas de forçar os trabalhadores a dar à fábrica o máximo da sua capacidade de trabalho. O laboratório era para ele um meio de investigação, mas, sobretudo, um meio de pressão (CO, 188)<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> “le bureau des temps pour l'établissement du temps qu'il fallait pour chaque opération, la division du travail entre les chefs techniques et un système particulier de travail aux pièces avec prime” (Tradução nossa).

<sup>54</sup> “Il n'a pas fait, à proprement parler, de découvertes, sauf celle des aciers rapides. Il a cherché simplement les procédés les plus scientifiques pour utiliser au mieux les machines qui existaient déjà ; et non seulement les machines mais aussi les hommes” (Tradução nossa).

<sup>55</sup> “Il ne s'agissait pas pour Taylor de soumettre les méthodes de production à l'examen de la raison, ou du moins ce souci ne venait qu'en deuxième lieu ; son souci primordial était de trouver les moyens de forcer les ouvriers à donner à l'usine le maximum de leur capacité de travail. Le

Vale destacar que o método empregado por Taylor se fundamentava, primariamente, em uma abordagem científica para a determinação dos métodos mais eficazes em qualquer tipo de atividade laboral, inclusive aquelas de natureza manual (explicitamente excluindo funções já consideradas um tanto especializadas, concentrando-se especificamente nas tarefas braçais convencionais), bem como aquelas relacionadas à manutenção e afins. Em sequência, o método compreendia a análise temporal, decompondo cada tarefa em movimentos elementares passíveis de reprodução em contextos laborais diversos, mediante diferentes combinações. Posteriormente, ao mensurar o tempo requerido para cada movimento elementar, era possível determinar com facilidade o tempo demandado para operações notavelmente distintas. Vale ressaltar que a técnica empregada para a mensuração do tempo era a cronometragem. Por fim, o modelo do autor envolvia a especialização funcional entre os líderes técnicos. Antes da aplicação do método de Taylor, um supervisor de área desempenhava uma gama abrangente de responsabilidades, monitorando todos os aspectos. Contudo, nos ambientes fabris do tempo em que Simone Weil viveu, por exemplo, observou-se a presença de diversos líderes para uma mesma seção, tais como o controlador, o supervisor de área, entre outros (CO, 188-189).

Assim, a abordagem científica de Taylor, notoriamente conhecida como *administração científica*, visava otimizar a eficiência operacional mediante uma análise detalhada e meticulosa dos processos de trabalho. Um componente essencial desse método era a fragmentação das tarefas em elementos distintos, permitindo uma compreensão minuciosa de cada movimento envolvido na execução de uma atividade. A quantificação do tempo gasto em cada movimento através da cronometragem proporcionava uma base objetiva para a avaliação e aprimoramento contínuo do desempenho laboral.

Adicionalmente, o modelo proposto por Taylor buscava redefinir a estrutura hierárquica nas organizações industriais. A implementação da administração científica promoveu a especialização e distribuição de responsabilidades, com a introdução de papéis específicos, como o controlador, cada um focado em áreas específicas de supervisão e gestão. Nessa perspectiva, essa reorganização não

---

laboratoire était pour lui un moyen de recherche, mais avant tout un moyen de contrainte" (Tradução nossa).

buscava apenas uma maior eficiência operacional, mas também uma maior produtividade e controle sobre o processo produtivo.

Nesse contexto, o empregador não apenas possuía a propriedade da fábrica e das máquinas, detendo o monopólio sobre os processos de produção e o conhecimento financeiro e comercial associado à sua empresa, mas também reivindicava a exclusividade no controle do trabalho e das horas laborais. O que sobrava para os trabalhadores? “Resta-lhes a energia que lhes permite fazer um movimento, o equivalente à força elétrica; e ela é utilizada exatamente como usamos a eletricidade” (CO, 194)<sup>56</sup>.

Outra característica do método de Taylor era o sistema específico de remuneração baseado na produção por peça com prêmio. Caracterizado pela quantificação dos tempos por unidade, tal sistema fundamentava-se no desempenho máximo alcançável pelo trabalhador mais habilidoso durante uma hora, por exemplo. A remuneração associada a cada peça produzida equivaleria ao preço estipulado, beneficiando aqueles capazes de atingir ou exceder esse rendimento máximo. Em contrapartida, os trabalhadores que produzissem abaixo desse padrão máximo recebiam um valor inferior por peça. Aqueles cuja produção ficasse significativamente aquém desse máximo estipulado seriam remunerados abaixo do patamar do salário mínimo. Este sistema, em essência, se configurava como um mecanismo destinado a excluir indivíduos que não se enquadrassem na categoria daqueles que seriam capazes de atingir a produtividade máxima estabelecida, “em outras palavras, trata-se de um processo para eliminar todos aqueles que não são trabalhadores de primeira ordem, capazes de atingir aquele máximo de produção” (CO, 189)<sup>57</sup>.

O sistema em discussão contribuiu para um considerável aumento no contingente de trabalhadores cujas atividades eram redundantes. Nesse sentido, a *taylorização* foi um instrumento utilizado para concentrar o aumento da produção em um número cada vez mais reduzido de trabalhadores (CO, 192-193).

Em suma:

---

<sup>56</sup> “Il leur reste l'énergie qui permet de faire un mouvement, l'équivalent de la force électrique ; et on l'utilise exactement comme on utilise l'électricité” (Tradução nossa).

<sup>57</sup> “Autrement dit, il s'agit d'un procédé pour éliminer tous ceux qui ne sont pas des ouvriers de premier ordre capables d'atteindre ce maximum de production” (Tradução nossa).

Esse sistema contém a essência daquilo que hoje chamamos de racionalização. Os contramestres egípcios tinham chicotes para forçar os trabalhadores a produzir; Taylor substituiu o chicote por escritórios e laboratórios, sob o pretexto de ciência. [...]. Desde a sua origem, a racionalização tem sido essencialmente um método para fazer as pessoas trabalharem mais, em vez de um método para trabalhar melhor (CO, 189-190)<sup>58</sup>.

Diante do exposto, importa destacarmos que as reflexões de Simone Weil levantam uma perspectiva crítica com relação ao conceito de *racionalização*, enfatizando sua natureza intrinsecamente voltada para aumentar a produtividade, muitas vezes às custas do bem-estar e da qualidade de vida dos trabalhadores. O exemplo dos contramestres egípcios usando chicotes para obrigar os trabalhadores a produzir é contrastado com a abordagem de Frederick Taylor, considerado o pai da administração científica, que substituiu a coerção física por métodos supostamente embasados na ciência.

A transformação do "chicote" físico, outrora utilizado por contramestres egípcios, em escritórios e laboratórios pode ser apontada, então, como uma transição da força bruta para uma abordagem mais sutil, mas igualmente coercitiva. A justificativa de Taylor em basear suas práticas na ciência destaca como a racionalização muitas vezes se camuflou sob um véu de legitimidade intelectual. No entanto, a crítica weiliana sugere que essa abordagem científica é, na verdade, um pretexto para maximizar a produção e o rendimento dos trabalhadores, ao invés de buscar a melhoria efetiva das condições e métodos de trabalho.

Nessa perspectiva, a filósofa acusa a natureza intrínseca da racionalização como um método que visa fazer as pessoas trabalharem mais, sem necessariamente se preocupar em aprimorar a qualidade do trabalho em si. A autora levanta, dessa forma, questões éticas sobre a exploração do esforço humano em prol de ganhos econômicos, questionando se o progresso técnico e científico deve ser sempre vinculado à otimização da produção, mesmo que isso se desvincule de condições trabalhistas consideradas dignas para os operários.

Seguindo as reflexões de Simone Weil, após considerações voltadas para as constatações de Taylor, não poderíamos negligenciar o advento do sistema de

---

<sup>58</sup> "ce système contient l'essentiel de ce que l'on appelle aujourd'hui la rationalisation. Les contremaîtres égyptiens avaient des fouets pour pousser les ouvriers à produire; Taylor a remplacé le fouet par les bureaux et les laboratoires, sous le couvert de la Science. [...]. Dès son origine, la rationalisation a été essentiellement une méthode pour faire travailler plus, plutôt qu'une méthode pour travailler mieux" (Tradução nossa).

produção em linha de montagem, concebido por Ford (1863 - 1947), que, em certa medida, eliminou o sistema de pagamento por peças e incentivos, inclusive em suas próprias instalações fabris. A partir disso, cabe destacar que, inicialmente, a linha de montagem representava meramente um procedimento de manutenção mecânica, transformando-se, posteriormente, em um método refinado para extrair o máximo de produtividade dos operários dentro de um intervalo de tempo preestabelecido (CO, 190).

Assim, o fordismo, associado principalmente à figura de Henry Ford, concentrou-se na produção em massa e na padronização de produtos. Ao introduzir a linha de montagem, o sistema fordista se estruturou por meio de uma abordagem em que os produtos passavam por diferentes estações de trabalho, cada uma realizando uma parte específica da montagem. Esse método também carregava consigo a promessa de permitir uma produção mais rápida e eficiente, resultando em custos mais baixos e, conseqüentemente, em preços mais acessíveis para os consumidores.

No âmbito de tais apontamentos, a filósofa Simone Weil acusa que o emprego do sistema de linha de montagem propiciou a substituição de operários qualificados por auxiliares especializados na produção seriada (CO, 190). Desse modo, ao invés de desempenhar tarefas que exigiam maior qualificação, o trabalhador executava um conjunto predeterminado de ações mecânicas que se repetiam de maneira constante.

Nessa perspectiva, a abordagem em discussão contribuiu, segundo Weil, para um refinamento do sistema proposto por Taylor, resultando na retirada da autonomia do operário quanto à escolha do método e à aplicação de sua inteligência no trabalho, transferindo essas atribuições para a esfera de planejamento e estudos. Ademais, o sistema de linha de montagem também suprimiu a destreza manual exigida para a efetivação de um trabalho operário considerado qualificado (CO, 190).

Do mesmo modo como a racionalização de Taylor, a filósofa deixa claro o seguinte:

a racionalização de Ford não tem a ver com trabalhar melhor, mas sim em fazer com que as pessoas trabalhem mais. Em suma, o patronato descobriu

que existe uma maneira melhor de explorar o poder dos trabalhadores do que prolongar a jornada de trabalho (CO, 190)<sup>59</sup>.

Com base nas asserções anteriores, vale destacarmos que o patronato parece ter reconhecido que a delimitação da jornada laboral ocorre não apenas em virtude da própria extensão temporal de vinte e quatro horas, as quais requerem alocar intervalos destinados à alimentação e repouso, mas também devido ao fato de que, ultrapassado um número específico de horas trabalhadas, a eficácia produtiva estagna. A título exemplificativo, “um trabalhador não produz mais em dezessete horas do que em quinze horas, porque seu corpo está mais cansado e automaticamente anda mais devagar” (CO, 191)<sup>60</sup>.

Assim, verifica-se um limite de produção que é prontamente atingido mediante o prolongamento da jornada de trabalho, mas que não é alcançado ao intensificar a sua extensão. Tal constatação revela-se notável por parte dos empregadores. Contudo, “isso é algo que não vem à mente de imediato, porque a intensidade do trabalho não é mensurável como a sua duração” (CO, 191)<sup>61</sup>.

Não sendo facilmente convertida em métricas quantitativas, a intensidade laboral não se revelava de maneira tangível. Nessa perspectiva, a complexidade desse fenômeno residia na natureza subjetiva da intensidade do trabalho prestado pelo operário, uma vez que tal fenômeno escapava à quantificação objetiva. A percepção de que essa intensidade não era imediatamente apreendida, ao contrário da duração, ressalta o quanto a organização científica do trabalho assolava a vida dos operários de uma forma um tanto mascarada.

Com o intuito de finalizarmos nossa análise acerca dos métodos de organização industrial que foram debatidos por Simone Weil, cabe considerarmos alguns impactos que, de acordo com a filósofa, incidiram sobremaneira acerca da vida dos trabalhadores. Nesse sentido, a autora aponta que é inquestionável que esse sistema, de certa forma, relegou os trabalhadores a um estado semelhante ao

---

<sup>59</sup> “la rationalisation de Ford consiste non pas à travailler mieux, mais à faire travailler plus. En somme, le patronat a fait cette découverte qu'il y a une meilleure manière d'exploiter la force ouvrière que d'allonger la journée de travail” (Tradução nossa).

<sup>60</sup> “un ouvrier ne produit pas plus en dix-sept heures qu'en quinze heures, parce que son organisme est plus fatigué et qu'automatiquement il va moins vite.” (Tradução nossa).

<sup>61</sup> “C'est une chose qui ne vient pas immédiatement à l'esprit, parce que l'intensité du travail n'est pas mesurable comme sa durée” (Tradução nossa).

de moléculas, transformando-os em uma espécie de “estrutura atômica dentro das fábricas”, o que resultou, por exemplo, no isolamento dos trabalhadores (CO, 193)<sup>62</sup>.

Assim, cabe esclarecer que um dos princípios fundamentais de Taylor preconizava uma abordagem individual do trabalhador; considerá-lo como um ser isolado era um objetivo a ser alcançado. O que tal princípio expressava era a necessidade de destruir a solidariedade operária por meio de gratificações e da concorrência. Essa dinâmica engendrava a solidão que se destacava como uma característica proeminente nas fábricas organizadas conforme o que era orientado pela dita *racionalização*. Simone Weil exemplifica essa questão quando expõe que Ford, por sua vez, afirmava que era benéfico ter trabalhadores que se relacionassem bem, contudo, ressaltava a importância de que “é preciso que eles não se deem bem demais, porque isso reduz o espírito de competição e de emulação essencial à produção” (CO, 193)<sup>63</sup>.

Em suma, podemos perceber que a essência desse método repousava na fragmentação da classe trabalhadora. A intensificação da competição entre os trabalhadores constituiu uma parte integral desse processo, apelando aos instintos mais básicos. O salário emergia como a única motivação, e, quando este se revelava insuficiente, a dispensa abrupta se tornava iminente. Em cada intervalo de trabalho, a remuneração era determinada por meio de gratificações. “A todo momento o trabalhador deve calcular para saber quanto ganhou” (CO, 193)<sup>64</sup>.

O sistema em questão também ocasionou a monotonia de trabalho. A esse respeito, a filósofa defende que é inegável que a monotonia no trabalho, em sua essência, sempre representava um tipo de sofrimento. “Se conseguirmos nos acostumar a ela, será às custas de uma diminuição moral” (CO, 193)<sup>65</sup>.

Destarte, por meio de métodos rudimentares, empregando tanto a imposição quanto a atratividade do ganho como estímulos – em resumo – através de um método de adestramento destituído de elementos genuinamente humanos, subjuga-se o trabalhador de forma análoga ao adestramento de um cão, mesclando o uso do chicote com agrados como cubos de açúcar (CO, 194).

---

<sup>62</sup> “structure atomique dans les usines” (Tradução nossa).

<sup>63</sup> “qu’il ne faut pas qu’ils s’entendent trop bien, parce que cela diminue l’esprit de concurrence et d’émulation indispensable à la production” (Tradução nossa).

<sup>64</sup> “À tout instant, il faut que l’ouvrier calcule pour savoir ce qu’il a gagné” (Tradução nossa).

<sup>65</sup> “Si on arrive à s’y accoutumer, c’est au prix d’une diminution morale” (Tradução nossa).

Assim, ao comparar o tratamento do trabalhador ao adestramento de um cão, Weil suscita reflexões sobre a desumanização inerente a certas práticas de gestão de trabalho. Essa abordagem, que utiliza métodos brutos e manipulativos, revela uma perspectiva que desconsidera a dignidade e a autonomia do trabalhador.

O uso das expressões "chicote" e "cubos de açúcar" evidencia um tipo de relação empregador-trabalhador, onde a coerção e o apelo ao ganho material coexistem de modo indiscutível. Com isso, a autora levanta questionamentos acerca da validade de estratégias que se baseiam na pressão e no incentivo financeiro como meios predominantes de motivar os trabalhadores.

Nessa perspectiva, a imposição de disciplina nas fábricas, caracterizada pela sujeição, se apresentou como um aspecto central do referido sistema. De fato, essa é sua natureza fundamental; foi especificamente concebido com esse propósito, conforme Taylor conduziu sua pesquisa com o único intuito de suprimir a resistência de seus trabalhadores. Ao impor determinados movimentos em intervalos de tempo específicos, fica evidente que o trabalhador perdia sua capacidade de resistência. Taylor se vangloriava particularmente disso, "e isso é o que ele desenvolvia de preferência, acrescentando que seu sistema permitia a quebra do poder dos sindicatos nas fábricas" (CO, 194)<sup>66</sup>.

A esse respeito, importa esclarecermos que quando Taylor expôs seu sistema, suscitou variadas reações entre os trabalhadores. Na França, por exemplo, os sindicatos manifestaram veemente objeção à implementação inicial desse sistema nas instalações fabris locais. Em última instância, esse sistema emergiu vitorioso, desempenhando papel significativo no progresso das indústrias bélicas; tal circunstância levou à reflexão sobre a intrínseca relação entre o êxito da racionalização e o contexto bélico (CO, 192).

Nesse sentido, a estreita correlação entre o triunfo da racionalização e o contexto bélico é uma faceta complexa e multifacetada que permeia a história industrial. A racionalização, enquanto processo de otimização eficiente dos métodos de produção e organização, adquiriu proeminência em períodos de intensa demanda, notadamente durante conflitos armados. A eficácia do modelo proposto

---

<sup>66</sup> "et c'est cela qu'il développait le plus volontiers en ajoutant que son système permettait de briser la puissance des syndicats dans les usines" (Tradução nossa).

por Taylor, que preconiza a divisão e especialização das tarefas, evidenciou-se de maneira marcante em situações de guerra.

Durante as primeiras décadas do século XX, quando Frederick Taylor apresentou seu sistema de administração científica, os países europeus, notadamente a França, e os Estados Unidos testemunharam reações consideráveis por parte dos trabalhadores e sindicatos. Contudo, apesar das resistências iniciais, a aplicação dessas práticas de racionalização mostrou-se particularmente eficiente na escalada de produção, essencial durante períodos de conflito armado.

O contexto bélico, caracterizado pela urgência, demanda por produção em massa e necessidade de eficiência logística, proporcionou um terreno propício para a implementação bem-sucedida da racionalização. Os sistemas delineados por Taylor possibilitaram uma notável melhoria na produtividade, redução de custos e aumento da capacidade de resposta às demandas militares.

Assim, o êxito da racionalização revelou-se intrinsecamente ligado à sua capacidade de atender às exigências específicas impostas pelo cenário de guerra.

### **2.1.3 Perspectivas de dentro do Conflito Espanhol**

Após a concretização de sua vivência em instalações fabris, Simone Weil, motivada por seu senso de solidariedade perante as adversidades e infortúnios daqueles que estavam submetidos a condições degradantes e opressivas, optou por adentrar no cenário da Guerra Civil Espanhola. Especificamente, em 8 de agosto de 1936, munida de um salvo conduto de jornalista, a filósofa transpôs a fronteira espanhola, imprimindo, a partir de então, sua participação ativa na milícia associada à *Confederación Nacional del Trabajo*, uma entidade sindical de orientação anarquista.

Ao desembarcar na região de Aragão, às margens do rio Ebro, Weil encontrou-se com a Coluna Durruti<sup>67</sup>, cujo líder preeminente era Buenaventura Durruti, figura de proeminência no movimento anarquista catalão. Acompanhando a coluna, integravam-se indivíduos de diversas nacionalidades, notadamente franceses, italianos, búlgaros e alemães. O contingente, composto por um total de vinte e dois homens, encontrava-se encarregado de um diversificado espectro de

---

<sup>67</sup> A Coluna Durruti é considerada a maior formação militar anarquista que combateu na Guerra Civil Espanhola.

missões intrépidas e arriscadas. Nesse contexto premente, Simone Weil decididamente lançou-se na causa e se associou a tal empreitada.

A partir do momento em que Simone Weil transpôs a fronteira espanhola, ela empenhou-se na realização de um desejo recorrente em sua trajetória, que consistia em não se contentar em ocupar uma posição periférica ou passiva, mas, contrariamente, engajar-se ativamente nos conflitos que afligiam sua contemporaneidade e seu povo (BINGEMER, 2007, p. 78). No escrito intitulado *Journal d'Espagne* (1960)<sup>68</sup>, a filósofa articula a percepção de que sua experiência durante a Guerra Civil Espanhola se configurava como um dos raros e extraordinários períodos, até então inauditos, em que aqueles que haviam sido historicamente submissos à autoridade alheia se erguiam para assumir responsabilidades (EHP, 191).

A decisão de lutar ao lado dos subjugados foi uma questão significativa na vida da filósofa. Essa decisão demonstra claramente sua motivação principal para participar do cenário bélico. Ela se juntou à causa com determinação e comprometimento.

Com o intuito de descrever de maneira concreta a forma como se materializou sua vinculação à Guerra Civil Espanhola, Simone Weil relata ter sido provida de um instrumento de armamento, mais especificamente, um "belo mosquetão" (EHP, 193)<sup>69</sup>. Com o referido mosquetão em mãos, a filósofa engajou-se ativamente na atividade de bombardeio durante o período vespertino. Sobre essa experiência, assim se expressa:

Logo bum! ... Barulho terrível. A força aérea está bombardeando. Nós saímos com os fuzis. Ordem: para o milho. Deitados. Eu me deito na lama para atirar para o ar. Depois de alguns minutos nos levantamos (EHP, 194).<sup>70</sup>

A participação de Simone Weil na Guerra Civil Espanhola se caracterizou por um período efêmero, no qual, segundo relatos de Bingemer (2007, p. 78), um infortúnio interveio, limitando sua permanência. De outra forma, é plausível inferir

---

<sup>68</sup> O texto *Journal d'Espagne* compõe a coleção de textos reunidos em *Écrits historiques et politique*, com publicação ocorrida pela Gallimard em 1960.

<sup>69</sup> "beau petit mousqueton" (Tradução nossa).

<sup>70</sup> "Aussitôt boum!... fracas terrible. « L'aviation bombarde. » On sort avec les fusils. Ordre : dans le maïs. Couchés. Je me couche en pleine boue pour tirer en l'air. Au bout de quelques minutes on se lève" (Tradução nossa).

que seu desfecho poderia ter sido fatal. A coragem e a compostura de Simone Weil diante do perigo não a eximiram de cair em uma armadilha. Em um determinado dia, à margem direita do rio Ebro, milicianos deliberaram aquecer uma panela contendo óleo. A fim de fazê-lo de maneira discreta, optaram por empregar um buraco escavado na terra como local para esse propósito. Infortunadamente, Simone Weil, inadvertidamente, não percebeu a presença do referido buraco e, nesse ínterim, imergiu seu pé em óleo fervente.

Sofrendo graves queimaduras em decorrência do incidente, a filósofa necessitou ser transportada para um barco. Ao tomar conhecimento do ocorrido, seus pais empreenderam uma jornada ao seu encontro, especialmente o pai de Simone Weil, que, sendo alguém que exercia a profissão de médico, cuidou zelosamente do pé da filha, o qual, à época, corria o iminente risco de amputação (BOSI, 1982, pp. 53-54).

Ao término de sua permanência na Espanha, Simone Weil redige uma correspondência<sup>71</sup> destinada a Georges Bernanos. Nela, a filósofa comunica sua intenção anterior de reengajar-se no conflito da Guerra Civil Espanhola. Entretanto, essa determinação sofreu uma mudança em virtude de uma apreensão mais minuciosa acerca das vicissitudes que caracterizavam o mencionado cenário bélico. Isso se deu em razão das seguintes considerações:

Não sentia mais nenhuma necessidade interior de participar de uma guerra que já não era, como me pareceu no início, uma guerra de camponeses esfomeados contra os proprietários de terras e um clero cúmplice, mas uma guerra entre a Rússia, Alemanha e Itália (EHP, 205)<sup>72</sup>.

Além de perceber que a guerra, em contraste com suas expectativas iniciais, configurava-se como um conflito impregnado de interesses entre blocos internacionais, Simone Weil, em sua correspondência dirigida a Georges Bernanos, denuncia que a atmosfera circundante ao conflito espanhol conseguiu obliterar quaisquer nobres desígnios que a luta pudesse abrigar. Isso se deveu ao fato de

---

<sup>71</sup> A carta dirigida a Georges Bernanos foi escrita em 1938. Após ser incluída na coletânea *Écrits historiques et politiques*, foi publicada pela Gallimard em 1960.

<sup>72</sup> Je ne sentais plus aucune nécessité intérieure de participer à une guerre qui n'était plus, comme elle m'avait paru être au début, une guerre de paysans affamés contre les propriétaires terriens et un clergé complice des propriétaires, mais une guerre entre la Russie, l'Allemagne et l'Italie (Tradução nossa).

que, em meio a uma refeição, certos indivíduos, "com um sorriso fraternal", compartilharam relatos sobre sua capacidade de eliminar "padres ou 'fascistas' – termo de alcance excessivamente amplo" (EHP, 206)<sup>73</sup>. Nesse contexto, Weil frisa que, quando as autoridades instituem uma categoria de seres humanos cujas vidas são desprovidas de valor intrínseco em relação a outras, "não há ação mais inerentemente congruente com a natureza humana do que o ato de matar" (EHP, 205).

Após descrever a presença de combatentes que, de modo perturbador, encontravam satisfação em imergir naquilo que ela descreveu como uma "atmosfera encharcada de sangue"<sup>74</sup>, Simone Weil enfatiza que a única via pela qual a conflituosa empreitada na Espanha poderia ostentar uma justificativa intrinsecamente coerente residia na garantia de que tal empreendimento proporcionaria, de fato, alguma forma de bem-estar aos mais pobres (EHP, 206-207). Como pondera a filósofa, em um contexto em que a maioria dos pobres era composta por camponeses, a consecução do seu bem-estar representaria uma finalidade de primordial significância (EHP, 207). Pelo contrário, a Guerra Civil Espanhola, em consonância com a perspectiva de Weil, limitou-se, em seu estágio inicial, a uma luta em prol e contra a partilha de parcelas de terra, na qual vidas humanas foram dizimadas pelas mãos de autoridades que demonstravam um inquietante deleite na perpetração da violência. Em face dessa circunstância, sua participação no conflito perdeu seu substrato de sentido (EHP, 207).

Adicionalmente, convém realçar que, em seu ensaio intitulado *Non-intervention généralisée* (1936-1937)<sup>75</sup>, Simone Weil expõe de forma inequívoca a seguinte tese: em alguma instância, se pudessemos conceber uma guerra na qual a soma de sofrimento, lágrimas e efusão de sangue pudesse ser devidamente justificada, tal cenário só se materializaria se existisse compromisso com uma causa legítima. Assim, na visão da autora, essa causa só poderia ser constatada no momento em que um coletivo humano se engajasse em combate, mesmo em face da morte, em prol algo que genuinamente refletisse seu desejo de defender, e não,

---

<sup>73</sup> "au milieu d'un repas plein"; "avec un bon sourire fraternel"; "prêtres ou de « fascistes » - terme très large" (Tradução nossa).

<sup>74</sup> "atmosphère imprégnée de sang" (Tradução nossa).

<sup>75</sup> O artigo *Non-intervention généralisée* foi incluído na coletânea *Écrits historiques et politiques*, que foi publicada pela Gallimard em 1960.

de maneira paradoxal, por conta de um "pedaço de papel" com o qual jamais haviam estabelecido qualquer vínculo de compreensão ou compromisso (EHP, 33)<sup>76</sup>.

No contexto das reflexões concernentes à viabilidade de conflitos armados cujas causas possam ostentar uma justificação legítima, torna-se imperativo destacar com destaque o tipo de guerra que Simone Weil rejeita de forma veemente. No seu escrito intitulado "Réflexion sur la guerre" (1933), a filósofa explicita que, na medida em que persistir uma maquinaria opressora, composta por uma estrutura militar burocrática determinada a aniquilar vidas humanas de forma indiscriminada, qualquer guerra transforma seus soldados em indivíduos reduzidos ao estado de entidades passivas, submetidas a tal aparato de comando (EHP, 20). Diante de tais considerações, Weil sustenta que "o massacre representa a manifestação mais extrema da opressão; e os soldados, ao invés de enfrentarem o risco de morte, são arremessados à carnificina" (EHP, 17)<sup>77</sup>.

A guerra instaurada em virtude da previamente mencionada maquinaria opressora, segundo a perspectiva de Simone Weil, encontra suas raízes na complexa confluência entre elementos militares e econômicos (EHP, 16). Essa intrincada mescla teria resultado na instrumentalização das armas em prol da competição econômica, enquanto a produção, por sua vez, tornou-se um instrumento a serviço da atividade bélica. Nesse contexto, a guerra assume o papel de mera perpetuadora das relações sociais que compõem a estrutura essencial do regime, ainda que elevando essas relações a um grau de intensidade notoriamente superior (EHP, 16).

Conforme já analisado, no âmbito de sua obra *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1955), Simone Weil procede a uma análise mais minuciosa sobre a maneira pela qual a interseção entre os elementos militares e econômicos se desdobrou ao longo do transcurso histórico. Uma inspeção atenta do texto revela que, com o intuito de traçar o percurso evolutivo das formações econômicas, a autora assinala que o aumento em sua complexidade e sofisticação se revelou correlato ao acentuado desenvolvimento da opressão social.

No contexto abordado, convém lembrar que, em um cenário caracterizado por economias de natureza primitiva, a necessidade imperativa de garantir a

---

<sup>76</sup> "morceau de papier" (Tradução nossa).

<sup>77</sup> "le massacre est la forme la plus radicale de l'oppression ; et les soldats ne s'exposent pas à la mort, ils sont envoyés au massacre" (Tradução nossa).

subsistência conduziu cada indivíduo a se defrontar com desafios inerentes à sua relação conflituosa com o ambiente natural. Contudo, à medida que o tempo transcorreu, as estruturas econômicas evoluíram e se tornaram progressivamente mais complexas, facultando ao ser humano um controle cada vez mais acentuado sobre os recursos naturais. Tal evolução culminou na exploração incessante dos recursos naturais, protagonizada por indivíduos que passaram a competir uns com os outros em busca de tais recursos.

Nesse contexto, o aprofundamento da exploração dos recursos naturais culminou na aquisição de ferramentas, como as armas, por exemplo, que viabilizaram a subjugação de indivíduos e o estabelecimento de uma distribuição desigual de poder, tanto entre aqueles que exercem o domínio quanto entre aqueles que se submetem, precipitando, dessa maneira, o fenômeno da opressão. A opressão, sendo inerente a instrumentos como as armas, que permanecem perpetuamente alheios ao controle daqueles que os detêm, implica uma intrínseca instabilidade no tocante aos meios de sua aplicação. Tal instabilidade inerente ao exercício do poder desencadeia uma competição, uma corrida incessante, resultante do fato de que a apropriação de seu objeto de domínio não se revela uma empreitada facilmente realizada de forma isolada. Os instrumentos utilizados para a perpetração da opressão, provenientes da exploração dos recursos naturais, demandam uma cooperação intensiva e um esforço coletivo para seu desenvolvimento, conformando, assim, a natureza intrinsecamente compartilhada e colaborativa da empreitada opressiva (R, 34-42).

Diante do que foi apresentado, é oportuno realçar que Simone Weil propõe uma análise na qual a história da humanidade é interpretada como um cenário no qual tanto aqueles que exercem a opressão quanto os que a sofrem, transformam-se, em última análise, em prisioneiros dos mecanismos de opressão e de domínio que eles próprios tiveram a capacidade de criar (R, 41). Dentro desse contexto, a pensadora postula que a guerra constitui um prolongamento daquilo que ela descreve como a "outra guerra" denominada concorrência, que transforma a própria produção em um mero campo de batalha em busca de supremacia (EHP, 16).

Desse modo, a engrenagem opressora que fundamenta a guerra, com o propósito de assegurar a submissão e os sacrifícios exigidos para garantir o êxito na luta pelo domínio, emprega uma autoridade que se expande incessantemente. Como resultado desse processo, um aparato militar burocrático, predisposto a ceifar

vidas de acordo com sua conveniência, perpetua um ciclo de crescente opressão, promovendo, assim, um ciclo sucessivo de repressão contínua (R, 37-38).

Nessa perspectiva, a natureza intrinsecamente opressora da máquina de guerra se alimenta da expansão violenta de seu poder. Por conseguinte, a submissão de indivíduos a essa autoridade militar burocrática resulta em um ciclo de violência e opressão que parece ser infundável.

A fim de concluir as ponderações de Simone Weil sobre a guerra, é imprescindível destacar a seguinte assertiva que ressoa em sua obra: em qualquer circunstância, "a mais grave traição possível"<sup>78</sup> sempre decorrerá da disposição de um indivíduo em submeter-se a um aparato militar burocrático. Tal postura deriva do fato de que este aparato, cuja ação resulta na aniquilação indiscriminada das vidas com as quais entra em contato, implica, por sua própria natureza, a subjugação de alguém que, ao assim agir, efetiva o ato de "esmagar, sob os pés, para servi-lo, [...] todos os valores humanos" (EHP, 21)<sup>79</sup>.

À vista do exposto, cabe ressaltarmos que Simone Weil, em sua análise crítica sobre a guerra, lança luz sobre a complexa relação entre o indivíduo e as estruturas militares. A assertiva de que a submissão a um aparato militar burocrático constitui a "mais grave traição possível" levanta questões cruciais sobre a ética diante de contextos de conflito. Isso significa que Weil não se limita a diagnosticar o problema, mas também oferece uma oportunidade para reflexão e ação. Suas ponderações ressaltam a necessidade de buscar alternativas que promovam a preservação dos valores humanos e o enfrentamento de situações de guerra, estimulando o pensamento crítico e o questionamento das estruturas que perpetuam a opressão e a degradação humana.

Sendo assim, torna-se profícuo o destaque de que Simone Weil proporciona valiosas perspectivas sobre a natureza da guerra e da opressão em sua análise do conflito durante a Guerra Civil Espanhola. Sua abordagem crítica, expressa em obras como *Réflexion sur la guerre*)<sup>80</sup>, e *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1955), as complexas interconexões entre a guerra, a opressão, a exploração dos recursos naturais e a competição econômica.

---

<sup>78</sup> "la pire trahison possible" (Tradução nossa).

<sup>79</sup> "fouler aux pieds pour le servir, [...] toutes les valeurs humaines" (Tradução nossa).

<sup>80</sup> Incluído na coletânea *Écrits historiques et politiques*, o texto *Réflexion sur la guerre* foi publicado pela Gallimard em 1960.

Weil observa que, ao longo da história, a guerra evoluiu de uma luta primordial pela sobrevivência para uma engrenagem complexa de opressão e domínio. Ela argumenta que a exploração da natureza levou ao desenvolvimento de armas, que, por sua vez, permitiram a subjugação dos outros. Essa evolução resultou na criação de uma dinâmica opressiva, na qual tanto opressores quanto oprimidos se tornam prisioneiros de instrumentos de opressão que eles mesmos ajudaram a criar.

A conexão entre opressão, guerra e competição econômica é um dos aspectos cruciais do pensamento de Weil. Ela enfatiza que a guerra não é apenas uma luta armada, mas também uma extensão da concorrência na busca pelo domínio. Essa competição incessante gera uma corrida pelo poder, na qual a apropriação de recursos e instrumentos de opressão se torna uma prioridade.

Além disso, Weil observa que a opressão é perpetuada pela utilização de um aparato militar burocrático que está disposto a sacrificar vidas indiscriminadamente. O controle desses instrumentos de opressão se expande constantemente, criando uma espiral de repressão. Aqueles que concordam em se submeter a essa autoridade entregam, segundo Weil, todos os valores humanos em troca do domínio que ela oferece.

Em suma, as reflexões de Simone Weil sobre a Guerra Civil Espanhola e a opressão apresentam uma visão crítica e profunda sobre a natureza da guerra, da exploração dos recursos naturais e da opressão. Ela nos alerta sobre os perigos da competição desenfreada e da subordinação a aparatos de opressão, destacando a necessidade de considerarmos cuidadosamente as implicações humanas e éticas de nossas ações em um mundo marcado por conflitos e desigualdades.

### 3 REFLETINDO A OPRESSÃO SOB A ÓTICA DA RELIGIÃO E DA ÉTICA

Na sequência de experiências protagonizadas no contexto fabril e nos eventos correspondentes à Guerra Civil Espanhola, o intervalo temporal abrangendo os anos de 1936 a 1938 surge como um período de notável relevância tanto para a biografia quanto para a produção intelectual de Simone Weil. Foi durante esse período que a filósofa passou a entrelaçar sua luta contra a opressão com uma jornada de cunho espiritual, levando-a a refletir mais a fundo acerca da natureza do sofrimento humano. Mais do que isso, nesse mesmo período, a autora passou a enriquecer sua compreensão acerca da proposição de um modo de vida comprometido com o enfrentamento de posturas opressoras e excludentes.

Diante disso, é possível perceber que, ao explorar intensamente questões espirituais e religiosas, Simone Weil passa a encontrar no cristianismo católico uma fonte de inspiração. As experiências vivenciadas pela autora em meio a ambientes caracterizados pela opressão e adversidades adquirem, sob a ótica de sua interação com a fé cristã, novos contornos e profundidade, o que lança novas luzes sobre sua jornada e contribui para um desenvolvimento mais concreto acerca de seu corpo de escritos de cunho ético.

Ao se aproximar do cristianismo católico, Weil não apenas encontrou conforto em meio às adversidades, mas também encontrou uma nova perspectiva para interpretar tanto sua experiência pessoal quanto a condição humana em geral. Desse modo, sua compreensão da fé cristã não se limitou a uma abordagem teórica; foi profundamente influenciada por suas vivências, marcadas por lutas e sofrimentos. A partir dessa nova perspectiva, a filósofa ressignificou suas experiências passadas, conferindo-lhes novos sentidos e trazendo uma maior profundidade ética às suas reflexões e vivências.

É a obra intitulada *Attente de Dieu*, publicada postumamente em 1950, de modo especial, que nos possibilita uma importante percepção acerca do processo de aproximação de Weil com o cristianismo católico, conforme analisaremos a seguir. Aqui, cabe o esclarecimento de que a trajetória de Simone Weil em direção ao cristianismo católico foi marcada por um processo complexo, enraizado em suas experiências pessoais, intelectuais e espirituais, como será possível constatar a seguir.

### 3.1 AS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS DE SIMONE WEIL

Simone Weil engendrou um expressivo envolvimento com o cristianismo. A esse respeito, torna-se pertinente que consideremos algumas confissões que a própria filósofa fez a seu amigo, Padre Perrin, acerca de três eventos que caracterizou como “verdadeiramente significativos” no que se refere ao seu contato direto com o cristianismo católico (AD, 36)<sup>81</sup>.

O primeiro desses eventos ocorreu em uma praia situada no norte de Portugal, durante uma noite de lua cheia. O segundo, por sua vez, aconteceu durante uma viagem pela cidade de Assis, na Itália, mais especificamente em uma capela românica onde São Francisco de Assis teve a oportunidade de rezar inúmeras vezes. Já o terceiro momento de contato significativo com o cristianismo, foi protagonizado em solo francês, na comuna de Solesmes, mais precisamente no período concernente às celebrações católicas relacionadas ao domingo de Ramos e à Páscoa.

Assim, a análise das confissões de Simone Weil a Padre Perrin revela aprofundamentos significativos em sua relação direta com o cristianismo católico, proporcionando uma visão mais abrangente de sua jornada espiritual. O primeiro desses eventos, como mencionado, desenrolou-se em uma praia ao norte de Portugal, sob o encanto de uma noite de lua cheia. Esse episódio inaugural não apenas delineou os contornos iniciais de sua experiência religiosa, mas também estabeleceu o tom para os subsequentes momentos de cunho religioso.

O segundo evento de destaque transcorreu durante uma visita à cidade italiana de Assis, contexto que deixou Weil imersa na atmosfera concernente a uma capela românica frequentada por São Francisco de Assis. Nesse cenário sacro, a filósofa engendrou um contato mais próximo com o divino. Vale destacar que é esse segundo episódio, inserido em solo italiano, que amplia o horizonte de compreensão de Weil acerca reflexões de cunho místico.

O terceiro e último momento significativo da interação de Weil com o cristianismo desdobrou-se em solo francês, na comuna de Solesmes. A autora teve experiências que consolidaram ainda mais sua ligação com o divino. Essa vivência em sua terra natal nos ajuda a ampliar a compreensão da filósofa acerca do papel

---

<sup>81</sup> “vraiment compté” (Tradução nossa).

do cristianismo em sua jornada, o que possibilita uma perspectiva ainda mais contextualizada a respeito da proposição de uma espiritualidade genuína e transformadora.

Ao considerar esses eventos, torna-se evidente que as confissões de Simone Weil ao Padre Perrin não apenas destacam momentos isolados, mas desvelam uma progressão contínua em sua relação íntima com o cristianismo católico. Essas experiências, situadas em distintos locais e contextos litúrgicos, podem ser interpretadas como aquilo que seria responsável por começar a moldar a visão de Weil sobre a fé e a consolidar ainda mais a riqueza de sua busca incansável por um modo de vida comprometido com o bem comum.

### **3.1.1 Sob o luar português: a marca da escravidão e o conceito de *malheur***

Após um ano de emprego na fábrica, Weil ainda se encontrava, de certa forma, fragmentada em sua essência e corporeidade: “tinha, de algum modo, a alma e o corpo em pedaços” (AD, 36)<sup>82</sup>. Nesse estado de espírito e em condições físicas precárias, a autora foi conduzida por seus pais a Portugal, a fim de apreciar alguns dias de férias. Os pais da autora escolheram se hospedar no Hotel Santa Luzia, em Viana do Castelo. Simone Weil, por sua vez, preferiu ficar em uma modesta pensão da cidade. Ao explorar os arredores, desceu até a Póvoa do Varzim, onde, naquele domingo, acontecia uma celebração em honra de Nossa Senhora das Dores.

Nesse contexto, Weil adentrou, de maneira solitária, em uma diminuta localidade portuguesa. Assim, distanciando-se de seus pais, empreendeu uma jornada em direção a uma pequena aldeia, “provavelmente era Caxinas, a caminho de Vila do Conde” (GONÇALVES, 2009, p. 20).

Segundo a autora, as esposas dos pescadores do local supracitado realizavam uma procissão ao redor de barcos, segurando velas e entoando cânticos, presumivelmente de considerável antiguidade, permeados por uma melancolia, uma tristeza dilacerante. Qualquer tentativa de descrição não conseguiria capturar integralmente a experiência vivenciada: “nada pode dar uma ideia aproximada” (AD, 37)<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> “J'avais l'âme et le corps en quelque sorte en morceaux” (Tradução nossa).

<sup>83</sup> “Rien ne peut en donner une idée” (Tradução nossa).

Essa tristeza, ainda segundo a autora, se assemelhava de maneira notável com o sofrimento que experienciou ao prestar serviços nas fábricas onde trabalhou. Diante desse cenário, a filósofa expõe que:

Na fábrica, confundida aos olhos de todos e a meus próprios olhos com a massa anônima, o *malheur*<sup>84</sup> dos outros entrou na minha carne e na minha alma. Nada me separava dele, porque tinha realmente esquecido meu passado, não aguardava qualquer futuro e dificilmente conseguia imaginar a possibilidade de sobreviver àquelas fadigas (AD, 36-37)<sup>85</sup>.

Diante disso, é possível constatar que a dolorosa experiência fabril havia aniquilado a juventude de Weil. A filósofa torna isso mais uma vez evidente quando argumenta que a experiência vivenciada na fábrica deixou uma marca tão profunda na sua pessoa que, quando alguém, independentemente de sua identidade ou das circunstâncias, se comunicava de maneira não brutal, persistia a dificuldade em não interpretar como um equívoco que, infelizmente, estava prestes a se dissipar em um momento subsequente.

Sendo assim, logo após ter passado por uma experiência de tal magnitude, a filósofa culmina em uma avaliação autocrítica. O sofrimento suportado por ela lhe conferiu uma profunda marca de escravidão. De modo a perpetuar a marca da escravatura, mudanças com relação à sua própria identidade começaram a se fazer presentes, visto que ela mesma passou a se considerar permanentemente subjugada: “Lá [na fábrica] recebi para sempre a marca da escravidão, como a

---

<sup>84</sup> Cabe o esclarecimento de que o vocábulo *malheur*, na filosofia de Simone Weil, inspirada em suas reflexões teológicas e humanísticas, representa, conforme analisaremos ao longo deste texto, um estado de infortúnio, miséria ou sofrimento profundo. Nesta pesquisa, optamos pela não tradução do termo em questão porque constatamos que poderíamos encontrar apenas equivalências aproximadas, uma vez que essa expressão transcende a simples tradução literal, carregando consigo uma carga emocional e existencial que vai além dos conceitos de “azar” ou “infortúnio”, por exemplo. Isso significa que o *malheur* se caracteriza como algo que vai além da mera adversidade, abrangendo, por consequência, a complexidade da experiência existencial. Assim, a escolha de manter essa palavra em sua forma original busca transmitir de maneira mais fiel o significado profundo e a intensidade emocional que Simone Weil atribui a essa condição humana de sofrimento. Importa destacar que, mais adiante, apresentaremos reflexões da própria Simone Weil acerca do termo em discussão.

<sup>85</sup> “Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme. Rien ne m'en séparait, car j'avais réellement oublié mon passé et je n'attendais aucun avenir, pouvant difficilement imaginer la possibilité de survivre à ces fatigues. Ce que j'ai subi là m'a marquée d'une manière si durable qu'aujourd'hui encore, lorsqu'un être humain, quel qu'il soit, dans n'importe quelles circonstances, me parle sans brutalité, je ne peux pas m'empêcher d'avoir l'impression qu'il doit y avoir erreur et que l'erreur va sans doute malheureusement se dissiper. J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage, comme la marque au fer rouge que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave” (Tradução nossa).

marca de ferro em brasa que os romanos colocavam na testa dos seus escravos mais desprezados. Desde então, sempre me vi como uma escrava” (AD, 36-37)<sup>86</sup>.

É diante desse contexto que Weil, conforme ela mesma argumenta, passa a carregar consigo a seguinte certeza: “o cristianismo é, por excelência, a religião dos escravos, e os escravos não podem senão aderir a ele, e eu entre eles” (AD, 37)<sup>87</sup>. Desta feita, torna-se imperativo considerar que a consciência de sua própria condição como escrava e a sua solidariedade intrínseca para com os excluídos e oprimidos se formaram precocemente na vida de Simone Weil, como resultado de sua profunda empatia pelas classes menos privilegiadas e pelas experiências que a puseram em contato direto com suas duras realidades.

A singularidade, por sua vez, da experiência weiliana em terras portuguesas residia na percepção de que o cristianismo se delineava como a crença inescapável e genuína dos oprimidos. Ademais, é legítimo argumentar que foi em virtude de seu afeto pelos que partilhavam de inúmeras tribulações – que ela própria havia interiorizado – que a filósofa passa a engendrar sua aproximação com o cristianismo católico (HELLMAN, 1982, pp. 74-75).

Sob essa ótica cabe esclarecer que, para Simone Weil, abraçar essa “religião dos escravos” não implica uma alienação em uma única expressão religiosa. Isso porque, conforme será possível constatar mais adiante, a filosofia de Weil transcende a ideia de uma adesão dogmática e exclusiva a uma única tradição religiosa. Convencida de que nasceu “para compartilhar o amor e não o ódio”, Simone Weil encontra no Crucificado a chave para o conhecimento, o caminho da verdade e a entrada para a alegria interior, algo que não a separa da massa dos desafortunados como um todo (GONÇALVES, 2009, p. 14).

A abordagem supracitada não distancia Weil apenas da contemporaneidade, mas a conecta de maneira indissociável à ampla história da humanidade, marcada pela aflição e adversidade. Ao abraçar a “religião dos escravos”, Simone Weil não se submete a uma conformidade dogmática, mas, sim, busca uma conexão mais profunda e universal com a essência do ser humano.

Isso se justifica uma vez que é em terras portuguesas que Weil:

---

<sup>86</sup> “J’ai reçu là pour toujours la marque de l’esclavage, comme la marque au fer rouge que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave” (Tradução nossa).

<sup>87</sup> “la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres” (Tradução nossa).

dá-se conta de que a religião do Cristo crucificado é, e não pode deixar de ser, a religião universal de todos os homens e mulheres, de todos os tempos e condições, marcados pelo ferro em brasa da desventura, da desgraça, do *malheur* (que o nosso vocabulário *infelicidade* não consegue exprimir) (GONÇALVES, 2009, p. 19).

Diante de sua primeira experiência de cunho religioso, Weil percebeu que a religião do Cristo crucificado transcende fronteiras, pois é a religião de todos os seres humanos marcados pela dor e pelo sofrimento, independentemente de sua origem ou condição social. Em sua jornada pelas terras portuguesas, ela testemunhou a universalidade do sofrimento humano e a necessidade de uma resposta a isso. Isso significa que foi através da contemplação dos altares e da observação das práticas religiosas que Weil compreendeu que o sofrimento é uma linguagem universal, um idioma que todos os seres humanos compartilham em seu âmago mais profundo.

Ao nos aprofundarmos acerca da reflexão weiliana sobre a religião do Cristo crucificado, percebemos que a autora se encontra mergulhada na complexidade do conceito denominado *malheur*, uma palavra que transcende a mera tradução literal. Assim, a concepção de *malheur*, ou seja, desventura, desgraça, infelicidade ou sofrimento profundo, se considerarmos equivalências aproximadas, torna-se crucial para a compreensão das reflexões de Simone Weil. Isso porque o termo em análise nos ajuda a refletir acerca das experiências de vida de Weil e servem como um ponto importante para continuarmos a compreender suas considerações sobre a condição humana e sua busca por uma forma de existência atenta ao bem comum.

A fim de ampliarmos a compreensão acerca do referido termo, é pertinente incorporar à nossa reflexão as análises proporcionadas por Poulin (2010, p. 2):

Embora o idioma dê-lhe muitos sinônimos – infortúnio, desgraça, aflição, desespero, etc. –, ele continua a ser o representante único de todos os sentidos usados pelas palavras que podem ser trocadas por ele. Exprime dor e sofrimento em suas manifestações mais poderosas, denotando um sofrimento indescritível ou a mais alienante das tragédias: é o bebê que morre no berço e a mãe que perde o filho [...] é a família devastada pela violência da guerra [...] (POULIN, 2010, p. 2)<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> “Bien que la langue française lui alloue de nombreux synonymes – infortune, disgrâce, affliction, désespoir, etc. –, il demeure l’unique représentant de l’ensemble des sens portés par les mots qui lui sont commutables. Il exprime la douleur et la souffrance dans leurs plus puissantes manifestations, désignant l’innommable détresse ou la plus aliénante des tragédies : c’est le

A reflexão acerca da riqueza semântica do termo *malheur* revela a complexidade da experiência humana diante das adversidades. Embora, conforme já salientado, nossa língua ofereça um leque de sinônimos – infortúnio, desgraça, aflição, desespero, entre outros –, o *malheur* subsiste como o representante singular de todas as nuances contidas nas palavras que podem ser intercambiáveis por ele. Sua essência transcende a mera designação de infortúnios comuns, adentrando um domínio que abarca desde a expressão de dores profundas até a representação das tragédias mais alienantes.

Ao reconhecer o *malheur* como uma entidade linguística que transcende a mera conjunção de letras, somos compelidos a confrontar as complexidades inerentes à condição humana. Este termo singular considera, em sua abrangência, as experiências que desafiam a resiliência e a compreensão, estendendo-se para além das definições convencionais. Assim, ao contemplar as dimensões intrínsecas do *malheur*, somos levados a refletir sobre a profundidade da experiência humana diante das adversidades, inconvenientes, limitações e transtornos que possam fazer parte da vida humana.

Nessa perspectiva, o *malheur* engloba, de maneira indiscutível, o sofrimento em suas formas mais intensas e indizíveis. É o lamento abafado pela perda de um recém-nascido, um eco angustiante que reverbera nos alicerces emocionais da mãe que enfrenta a dor insuportável da ausência. É a tragédia que se desenha com tintas sombrias quando uma família fica destroçada pela brutalidade inerente à guerra, onde as marcas do sofrimento atravessam gerações.

Nesse contexto, torna-se relevante recorrermos às declarações da própria Weil acerca do *malheur*:

No domínio do sofrimento, o *malheur* é uma coisa à parte, específica, irreduzível. É qualquer outra coisa que não o simples sofrimento. Ele apodera-se da alma e a marca, até o fundo, com uma marca que pertence a só a ele, a marca da escravidão. [...] O *malheur* é inseparável do sofrimento físico, ainda que bastante distinto dele. No sofrimento, tudo o que não está relacionado à dor física ou algo parecido, é artificial, imaginário, e pode ser destruído por uma disposição adequada de pensamento. [...] o *malheur* é um desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, feito irresistivelmente presente à alma pelo golpe ou pela apreensão imediata da dor física. Se a dor física está completamente ausente, não há *malheur* para a alma, porque o pensamento se volta a qualquer outro

---

nourrissent agonisant dans son berceau et la mère qui perd son enfant, c'est l'infirmier qui attend la mort dans la solitude et la famille dévastée par les violences de la guerre [...]”(Tradução nossa).

objeto. O pensamento foge do *malheur* tão prontamente, tão irresistivelmente quanto um animal foge da morte. Não há neste mundo senão a dor física e nada mais que tenha a propriedade de acorrentar o pensamento; desde que assimilamos à dor física certos fenômenos difíceis de descrever, mas corporais, que lhe são rigorosamente equivalentes. A angústia da dor física, especialmente, é deste tipo (AD, 77,78)<sup>89</sup>.

Desse modo, dentro do espectro do sofrimento, o *malheur* se destaca como uma entidade singular, específica e intransponível. Ele transcende a mera dor física, constituindo-se como algo que vai além do simples tormento. Apodera-se da alma de maneira única, imprimindo-lhe uma marca que pertence exclusivamente a ele – a marca da escravidão, um despojamento que se estende até as raízes mais profundas da vida.

O conceito em discussão revela-se inseparável do sofrimento físico, embora mantenha uma distinção notável. Enquanto no sofrimento elementos não vinculados à dor física podem ser considerados artificiais ou imaginários, passíveis de dissolução mediante uma disposição adequada de pensamento, o *malheur* emerge como um desenraizamento da existência. Sua presença na alma é inegavelmente marcada pelo impacto direto ou pela apreensão imediata da dor física.

Mesmo que a ausência completa de dor física isente a alma do *malheur*, a mente prontamente se desloca para outros objetos de pensamento. O *malheur* é evitado tão rapidamente e irresistivelmente quanto um animal foge da morte. Isso significa que a mente humana, quando libertada temporariamente da dor física, tende a buscar novos objetos de pensamento para ocupar seu espaço. O *malheur*, nesse sentido, não está limitado apenas à dor física, mas também abrange as dimensões emocionais, mentais e espirituais da vida.

---

<sup>89</sup> “Dans le domaine de la souffrance, le malheur est une chose à part, spécifique, irréductible. Il est tout autre chose que la simple souffrance. Il s'empare de l'âme et la marque, jusqu'au fond, d'une marque qui n'appartient qu'à lui, la marque de l'esclavage. [...] Le malheur est inséparable de la souffrance physique, et pourtant tout à fait distinct. Dans la souffrance, tout ce qui n'est pas lié à la douleur physique ou à quelque chose d'analogue est artificiel, imaginaire, et peut être anéanti par une disposition convenable de la pensée. [...] Le malheur est un déracinement de la vie, un équivalent plus ou moins atténué de la mort, rendu irrésistiblement présent à l'âme par l'atteinte ou l'appréhension immédiate de la douleur physique. Si la douleur physique est tout à fait absente, il n'y a pas malheur pour l'âme, parce que la pensée se porte vers n'importe quel autre objet. La pensée fuit le malheur aussi promptement, aussi irrésistiblement qu'un animal fuit la mort. Il n'y a ici-bas que la douleur physique et rien d'autre qui ait la propriété d'enchaîner la pensée; à condition qu'on assimile à la douleur physique certains phénomènes difficiles à décrire, mais corporels, qui lui sont rigoureusement équivalents. L'appréhension de la douleur physique, notamment, est de cette espèce” (Tradução nossa).

No entanto, conforme preconizado por Weil, neste mundo, apenas a dor física possui a propriedade de acorrentar o pensamento, incluindo fenômenos difíceis de descrever, porém estritamente equivalentes no âmbito corporal. A angústia proveniente da dor física, em particular, se inscreve nesse padrão, destacando-se como uma experiência que transcende a esfera da simples aflição para configurar-se como um elemento fundamental na complexidade do *malheur*.

Convém acrescentar que o *malheur* é uma experiência que possui a capacidade de infligir um profundo impacto na vida do indivíduo, uma vez que afeta múltiplas dimensões de sua existência. Em outras palavras, o *malheur* atinge o ser humano em níveis variados, abrangendo diferentes esferas: “Só há verdadeiramente *malheur* quando o acontecimento que tomou uma vida e a desenraizou a atinge, direta ou indiretamente em todas as suas partes sociais, psicológicas, físicas”<sup>90</sup> (AD, 78).

Como afirmado por Simone Weil, somente pode ser considerado um verdadeiro *malheur* quando o evento que invade uma vida e a desestabiliza a afeta, direta ou indiretamente, em todas as suas dimensões. No tocante ao aspecto social, Weil destaca sua relevância primordial, argumentando que a degradação social ou a angústia relacionada a essa degradação é um elemento central na manifestação do *malheur*. Dessa forma, sob a ótica de Weil, a presença de uma degradação social é um indicativo significativo da existência de verdadeiro *malheur*.

Dessa forma, torna-se claro que Simone Weil emprega o conceito de *malheur* como um veículo para expressar e acentuar as profundas repercussões que as experiências de degradação extrema da vida podem produzir em todas as dimensões da existência humana. Assim, a abordagem de Weil a respeito do *malheur* não se baseia exclusivamente em contribuições teóricas, mas também se fundamenta em relatos derivados de sua própria vivência, na qual ela experimentou diretamente as implicações de um contexto opressor. Nesse sentido, Weil, tendo trabalhado em condições extremamente violentas em uma fábrica e vivenciado as atrocidades da guerra civil espanhola, por exemplo, articula suas reflexões sobre o *malheur* a partir de uma perspectiva que transcende o campo puramente teórico.

---

<sup>90</sup> “Il n'y a vraiment malheur que si l'événement qui a saisi une vie et l'a déracinée l'atteint directement ou indirectement dans toutes ses parties, sociales, psychologique, physique” (Tradução nossa).

### 3.1.2 O toque divino: somando camadas de compreensão à mística de Weil

O segundo encontro de Weil com o cristianismo se desenvolveu no momento em que a filósofa empreendeu uma viagem à Assis, destacando-se, sobretudo, sua visita à capela românica do século XII, a saber, a capela de *Santa Maria degli Angeli*. Acerca desse momento, Weil sustenta a convicção de ter experimentado a influência de uma força maior que a comoveu profundamente, compelindo seu corpo a adotar, pela primeira vez em sua existência, a postura de ficar de joelhos (AD, 37).

Em sintonia com essa experiência, Simone Weil visitou outro ambiente religioso, a saber, a *Abadia de Solesmes*, localizada na França. Nesse contexto, na mesma semana em que protagonizou aquele que seria seu terceiro contato significativo com o Cristianismo, conforme analisaremos a seguir, a filósofa relata ter se deparado com um jovem católico britânico que compartilhou com ela um poema intitulado *Love*<sup>91</sup>, de autoria de George Herbert. Meses depois, em meio a uma das ocasiões em que recitou o referido poema, Weil assinala que experimentou a sensação de que o próprio Cristo desceu e a envolveu (AD, 37-38). Assim, guiada pela sensação do toque divino, Weil passa a empreender mais um passo rumo a um direcionamento mais profundo de sua atenção para a análise da interseção entre a teologia e a filosofia, o que resulta em uma maior conciliação das dimensões intelectuais e espirituais de sua experiência.

No tocante à experiência de comunhão direta com Deus, Simone Weil defende que jamais havia considerado tal possibilidade: “um contato real, de pessoa para pessoa, aqui embaixo, entre um ser humano e Deus”<sup>92</sup>. Além disso, esclarece que, ao deparar-se com discussões a respeito desse tema no passado, simplesmente não aderira à crença (AD, 38). No entanto, após ter participado de

---

<sup>91</sup> *Love* é um poema escrito por George Herbert, um poeta e clérigo inglês do século XVII. Diz respeito a uma meditação sobre o amor divino e a relação entre Deus e a humanidade. Segue uma possível tradução para o poema supracitado: O Amor acolheu-me; mas a minha alma recuou/Culpada de pó e de pecado. / Porém, o Amor, perspicaz, vendo-me hesitar / Desde o primeiro instante, / Aproximou-se de mim, perguntando docemente / Se algo me faltava. // "Um convidado", respondi, "digno de entrar à vossa casa". / O Amor disse: "se-lo-ás tu". / Eu, o malvado, o ingrato? Ah! Amado meu, / não sou digno de a Vós erguer os olhos. / O Amor me tomou pela mão e sorrindo respondeu: / "Quem fez estes olhos senão eu?" //— É verdade, Senhor, mas sujei-os; deixai minha desonra tomar o rumo que merece! / — “E não sabes”, disse o Amor, “quem sobre si toda culpa assumiu?” / — Meu amado, então serei seu servo./ — “Senta-te”, disse o Amor, e provas da minha carne”. / Então sentei-me e comi (HERBERT, George. *Love*. In: DI CESARE, Mario A (Ed.). **George Herbert and the Seventeenth-century Religious Poets**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1978).

<sup>92</sup> “d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu” (Tradução nossa).

vivências de natureza religiosa, Weil passa a manifestar uma crença substancial na viabilidade de estabelecer um contato entre o ser humano e Deus. É crucial, então, observar que as experiências vivenciadas por Simone Weil passam a se alinhar com o conceito de experiência mística.

Assim, importa destacarmos que a mística, enquanto campo ligado à espiritualidade e teologia, representa uma dimensão na qual indivíduos buscam estabelecer uma conexão mais direta com o divino, frequentemente resultando em um profundo senso de unidade e comunhão com Deus. Desse modo, a mística transcende o domínio das práticas religiosas convencionais, adentrando o reino do experiencial.

Uma definição de mística é fornecida pela própria Simone Weil, que a concebe como algo que está acima da esfera na qual o bem e o mal se antagonizam, atingida pela união da alma com o bem absoluto. O bem absoluto, na perspectiva de Weil, é distinto do bem, que, apesar de ser contraposto e correlacionado com o mal, serve como modelo e princípio (EL, 92). É importante notar que Weil articulou essa definição em um estágio avançado de sua vida, enquanto estava em Londres, engajada em resistência ativa aos eventos referentes à Segunda Guerra Mundial.

Nessa perspectiva, a definição de Simone Weil a respeito da mística é influenciada por sua busca por uma compreensão ética da espiritualidade. Ela concebe a mística como a supressão da dualidade entre o bem e o mal, como algo que transcende a oposição fundamental que permeia a esfera ética e moral. A união da alma com o bem absoluto, na visão de Weil, é um ato de superação da dualidade, resultando em uma comunhão direta e imersiva com o divino.

Dito de outro modo, a definição de Weil ressalta a busca por uma espiritualidade que transcende as categorias convencionais do bem e do mal, alcançando uma unidade espiritual que transcende a polaridade ética. Portanto, a mística, segundo Weil, representa uma jornada espiritual em direção a uma comunhão direta com o bem absoluto, que está para além das concepções pautadas em dualismos convencionais. Essa perspectiva atribui ênfase à compaixão e ao compromisso com a justiça social, destacando a necessidade de transcender dualidades éticas em busca de uma união de cunho ético com o divino.

Nesse sentido, as experiências místicas vivenciadas por Simone Weil podem ser interpretadas como algo que alimentou ainda mais suas reflexões sobre a justiça

social, motivando-a a explorar a aplicação prática do amor ao próximo, da compaixão e da amizade na construção de uma sociedade mais justa. O legado desse segundo encontro reverberou ao longo de sua obra, influenciando não apenas sua filosofia, mas também seu ativismo em prol de uma ética permeada pela compaixão e solidariedade. Assim, os episódios supracitados marcaram um ponto crucial na jornada espiritual e intelectual de Simone Weil, orientando suas investigações e reflexões futuras, conforme continuaremos a analisar a seguir.

Nesse contexto, é importante destacar que a busca de Simone Weil por uma experiência religiosa ou mística não foi premeditada. A filósofa enfatiza que "Deus em sua misericórdia me impediu de ler os místicos, de modo que deveria ser evidente para mim que eu não havia inventado esse contato absolutamente inesperado"<sup>93</sup> (AD, 39). Essa experiência surge como uma "súbita liberação no fim de um labirinto monótono e sinuoso – uma luz para a qual ela havia tropeçado mais por inevitabilidade do que por escolha" (HELLMAN, 1982, p. 75). A inevitabilidade desse encontro é evidenciada quando Weil argumenta que "nunca podemos resistir demasiado a Deus se o fazemos por pura preocupação com a verdade"<sup>94</sup> (AD, 39).

Weil defende que sua concentração no significado de Cristo foi uma resultante da busca incansável pela verdade, conforme expresso em suas declarações anteriores. Portanto, a trajetória espiritual da filósofa não foi fruto de uma escolha premeditada, mas sim uma consequência da busca inabalável pela verdade, culminando em uma experiência que a conduziu a Cristo. Essa abordagem se alinha com as investigações que a autora empreendeu desde a adolescência, demonstrando uma continuidade em seu pensamento e em sua busca espiritual:

Aos quatorze anos, caí num daqueles desesperos sem fundo da adolescência e pensei seriamente em morrer por causa da mediocridade de minhas faculdades naturais. Os extraordinários dons de meu irmão, que teve uma infância e uma juventude comparáveis aos de Pascal, me obrigaram a ter consciência disso. Não lamentava os acontecimentos externos, mas antes não poder esperar qualquer acesso a esse reino transcendente onde verdadeiramente os grandes homens são os únicos a entrar e onde a verdade habita. Preferia morrer do que viver sem ela. Depois de meses de trevas interiores, de repente e para sempre tive a certeza de que qualquer ser humano, mesmo que as suas faculdades naturais sejam quase inexistentes, pode penetrar nesse reino da verdade

---

<sup>93</sup> "Dieu m'avait miséricordieusement empêchée de lire les mystiques, afin qu'il me fût évident que je n'avais pas fabriqué ce contact absolument inattendu" (Tradução nossa).

<sup>94</sup> "jamais trop résister à Dieu si on le fait par pur souci de la vérité" (Tradução nossa).

reservado ao gênio, se ele deseja a verdade e faz um esforço constante de atenção para alcançá-la (AD, 34)<sup>95</sup>.

Diante das considerações apresentadas, é de suma relevância salientar que Simone Weil, ao estabelecer um contato mais íntimo com Cristo, formula a seguinte proposição: "Cristo aprecia que O escolhamos em vez da verdade, porque, antes de ser Cristo, Ele é a própria verdade. Aquele que se afasta dEle em busca da verdade não percorrerá um longo caminho sem antes se entregar aos Seus braços" (AD, 39)<sup>96</sup>.

De modo complementar, importa destacarmos que, em resumo, a relação de Simone Weil com a religião é uma exploração profunda e genuína da busca da verdade e do sentido da vida. Suas experiências e reflexões fornecem um rico terreno para a compreensão da espiritualidade e da mística, destacando a importância da compaixão e da busca pela verdade em sua jornada espiritual e filosófica.

A esse respeito, cabe considerarmos que, no exame dos escritos de Simone Weil, mais precisamente aqueles endereçados a um amigo, Padre Perrin, a própria autora esclarece que "para aqueles que amam verdadeiramente, a compaixão se torna um tormento" (AD, 9)<sup>97</sup>. Nesse contexto, torna-se patente a razão que motivou Simone Weil a compartilhar os sofrimentos daqueles que a cercavam ao longo de toda a sua vida, desde a infância até seu falecimento. Essa disposição reflete um desejo ardente, uma paixão constante que permeou a existência da pensadora, filósofa e intelectual. "Por isso, sua mística é tão impressionantemente atual" (BINGEMER, 2009, p. 21).

---

<sup>95</sup> "À quatorze ans je suis tombée dans un de ces désespoirs sans fond de l'adolescence, et j'ai sérieusement pensé à mourir, à cause de la médiocrité de mes facultés naturelles. Les dons extraordinaires de mon frère, qui a eu une enfance et une jeunesse comparables à celles de Pascal, me forçaient à en avoir conscience. Je ne regrettais pas les succès extérieurs, mais de ne pouvoir espérer aucun accès à ce royaume transcendant où les hommes authentiquement grands sont seuls à entrer et où habite la vérité. J'aimais mieux mourir que de vivre sans elle. Après des mois de ténèbres intérieures j'ai eu soudain et pour toujours la certitude que n'importe quel être humain, même si ces facultés naturelles sont presque nulles, pénètre dans ce royaume de la vérité réservée au génie, si seulement il désire la vérité et fait perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre" (Tradução nossa).

<sup>96</sup> "Le Christ aime qu'on lui préfère la vérité, car avant d'être le Christ il est la vérité. Si on se détourne". de lui pour aller vers la vérité, on ne fera pas un long chemin sans tomber dans ses bras" (Tradução nossa).

<sup>97</sup> "à qui aime vraiment, la compassion est un tourment" (Tradução nossa).

### 3.1.3 Em solo francês: primícias da relação entre *malheur* e amor de Cristo

Conforme já preconizado, o terceiro encontro de Simone Weil com o cristianismo se materializou quando da sua visita a outro ambiente religioso, a *Abadia de Solesmes*, situada na França. Nesse contexto, a autora relata ter experimentado intensas enxaquecas, as quais se exacerbaram com a audição de um canto gregoriano, visto que cada nota musical lhe parecia um impacto profundo e angustiante em sua cabeça. A esse respeito, Weil argumenta que:

Essa experiência permitiu-me, por analogia, compreender melhor a possibilidade de amar o amor divino através do *malheur*. Está visto que, no decurso destes ofícios, o pensamento da Paixão de Cristo entrou em mim de vez (AD, 37)<sup>98</sup>.

Assim como a experiência do trabalho manual e da fadiga, por exemplo, permitiu com que Weil vislumbasse a possibilidade de amar através do *malheur*, a contemplação da Paixão tornou-se central para compreender o amor divino que permeia até mesmo os momentos mais sombrios da existência. Isso significa que, assim como os músculos de Weil se contraíram sob o peso do labor, também o seu coração se contraiu diante do sofrimento alheio, encontrando na compaixão de Cristo um ponto de conexão com a essência divina que permeia todas as coisas. É como se, ao tocar as feridas abertas da humanidade, Weil encontrasse nelas a marca da presença amorosa de Deus, que se manifesta não apenas nos momentos de alegria e plenitude, mas também nas profundezas do desespero e da angústia.

Nessa perspectiva, ao contemplar a Paixão de Cristo, a filósofa chega à conclusão de que o amor divino não é uma força distante e inatingível, mas sim uma realidade, que se faz presente em meio ao caos e à escuridão. Isso porque é na entrega total do Filho de Deus à dor e ao sofrimento que Weil demonstra ter encontrado a mais profunda expressão do amor que transcende todas as barreiras e limites humanos. Sob esse ponto de vista, a Paixão de Cristo não é apenas um evento histórico, mas uma realidade que reverbera em cada *malheur*, em cada experiência de profundo sofrimento.

---

<sup>98</sup> “Cette expérience m'a permis par analogie de mieux comprendre la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur. Il va de soi qu'au cours de ces offices la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes” (Tradução nossa).

Nessa compreensão, o amor atribuído a Cristo não se caracteriza como um conceito abstrato, mas uma presença que se revela no próprio cerne da dor e da aflição. Além disso, o próprio sacrifício redentor de Cristo torna-se um modelo de amor que transcende as limitações humanas, inspirando a capacidade de amar diante das circunstâncias mais desafiadoras.

Ademais, a reflexão de Weil sobre a relação entre sofrimento e amor divino também ilumina a noção de que o *malheur* não é meramente uma condição a ser suportada, mas uma via para a transcendência e a compreensão espiritual mais profunda. Através de sua vivência e introspecção, Weil nos convida a reavaliar a maneira como percebemos e respondemos ao sofrimento, defendendo que, em vez de ser um obstáculo, o *malheur* pode ser um portal para uma conexão mais íntima e genuína com quem está ao nosso redor e com o próprio divino. Mais adiante, analisaremos a forma como Simone Weil aprofunda essa temática em sua vida e em seus escritos.

### 3.2 HESITAÇÕES AO BATISMO: WEIL NO UMBRAL DA IGREJA

Tendo em vista as três experiências místicas que Simone Weil engendrou com o cristianismo católico, Joseph-Marie Perrin, um padre e amigo próximo da filósofa, estende-lhe um convite para a adesão à Igreja através do sacramento do batismo (CANDIOTTO, 2012, p. 161). No entanto, a filósofa recusa o convite do amigo, uma decisão que não implica em uma rejeição ao cristianismo católico. Em vez disso, Weil, conforme será possível constatar nas páginas que se seguem, opta por abraçar essa expressão religiosa a partir de uma perspectiva não institucionalizada.

Com o intuito de fundamentar a sua opção por um acolhimento não institucional do cristianismo católico, Simone Weil procede a uma análise multifacetada. Em uma primeira fase, a filósofa delineia argumentos que ressaltam a inevitabilidade do que ela percebe como elementos pré-determinados e que, em sua visão, exercem influência sobre a existência humana.

Posteriormente, Weil se volta para a dimensão social da Igreja, abordando as implicações disso à sua necessidade de pertencimento universal. Isso significa que é nesse contexto que a filósofa vai esclarecer que sua escolha pelo limiar da Igreja

decorre da preocupação com o risco de aderir a uma religião específica, o que poderia resultar na exclusão daqueles que não compartilhassem da mesma crença.

A esse respeito é pertinente enfatizar que os desdobramentos das vivências que obteve em diferentes situações de opressão, exemplificadas pelo trabalho nas fábricas e pelas atrocidades observadas na guerra, aguçou a sensibilidade de Weil com relação ao sofrimento daqueles que estavam submetidos a condições degradantes e desumanas. Portanto, a escolha de permanecer à margem de uma ordem religiosa específica objetivava preservar a sua conexão com todos aqueles que sofriam, independentemente de sua afiliação religiosa.

Conforme já mencionado, a recusa de Simone Weil em aderir ao cristianismo institucionalizado é fundamentada em múltiplos argumentos: em seus dois primeiros pontos de argumentação, a filósofa explora as razões subjacentes à sua hesitação em relação ao batismo ao longo de grande parte de sua vida. Para esclarecer essas razões, Weil estabelece uma distinção entre três domínios de pensamento.

O primeiro domínio consiste na crença de que tudo o que acontece é uma expressão da vontade de Deus, sem exceção. Nesse contexto, Weil argumenta que é imperativo amar incondicionalmente tudo o que existe em nossa realidade, inclusive o mal em todas as suas manifestações (AD, 16-17). Essa ideia pode parecer paradoxal à primeira vista, especialmente quando se trata de amar o mal. No entanto, conforme analisaremos ao longo desta pesquisa, Weil, mais especificamente em seus escritos de cunho místico-ético, levanta a reflexão de que é precisamente através desse amor que podemos transcender a dualidade entre o bem e o mal e alcançar uma compreensão mais profunda da natureza humana e do mundo. Para Weil, o mal não deve ser ignorado ou negado, mas sim enfrentado com compaixão e amor. Ela acredita que, ao confrontar o mal com amor, podemos transformá-lo e transcender sua influência sobre nós. Nesse sentido, o amor é visto como uma força poderosa que pode superar as divisões e os conflitos que permeiam nossa realidade.

Em seguida, Simone Weil aborda um domínio situado abaixo da vontade de Deus, caracterizado como uma instância que lida com deveres interpretados como naturais. Nesse contexto, a autora salienta que esses deveres se manifestam como expressões naturais de um dever que é facilmente representado pela inteligência e pela imaginação. Esse dever se configura como uma escolha, disposição ou combinação na qual meios são ordenados para a realização de objetivos específicos

e finitos. Weil enfatiza o perigo da ocorrência do pecado nesse domínio, visto que, ao organizarmos e representarmos os elementos naturais, podemos fazer com que o dever ultrapasse os limites estabelecidos pela natureza e comece a considerar desejos pessoais. Portanto, a filósofa adverte que "[...] uma das formas mais perigosas do pecado, ou talvez a mais perigosa, consiste em introduzir o ilimitado num domínio essencialmente finito" (AD, 17) <sup>99</sup>.

Neste ponto de nossa investigação, torna-se relevante rememorarmos que, na visão de Simone Weil, alcançamos um período em que os indivíduos utilizam "a força e as ações do fogo, da água, do ar, das estrelas e de todos os outros corpos" de forma semelhante aos artesãos, tornando-se assim senhores da natureza (R, 51). No entanto, devido a uma estranha inversão, essa dominação coletiva transformou-se em escravidão (R, 52).

Com base no que foi analisado, é pertinente lembrar que, na visão de Simone Weil, a escravidão que surge nas economias mais sofisticadas resulta de um tipo de dominação que, por sua própria natureza, é inconcebível de ser efetivamente assegurada por uma única pessoa. Isso ocorre porque os instrumentos que garantem o domínio, como armas, não podem ser controlados por um único indivíduo. A exploração dos recursos naturais para a dominação requer a união de forças de vários indivíduos. Assim, dada a necessidade constante de lutar por um poder que não pode ser sustentado individualmente, mesmo aqueles que acreditam deter grande poder e domínio sobre outros não escapam da força que esmaga e coisifica, afetando de maneira implacável tanto os oprimidos quanto os que se julgam poderosos (S, 26.27). Por essa razão, a busca incessante pelo domínio sobre os outros, ao demonstrar-se incapaz de alcançar um controle definitivo, revela que o poder é apenas a posse de um conjunto de meios de ação que excedem a força limitada de qualquer ser humano (R, 41).

Nessa linha de pensamento, a busca incessante pelo poder culminaria, segundo Weil, na total desconsideração de qualquer fim e, por consequência, na usurpação do lugar de todos os fins (R, 41). Isso significa que os meios de ação e poder tomam o lugar do que deveria ser respeitado como um fim em si mesmo. Nesse contexto, Weil faz a seguinte denúncia: "É essa inversão da relação entre o

---

<sup>99</sup> "[...] une des formes les plus dangereuses du péché, ou la plus dangereuse, peut-être, consiste à mettre de l'illimité dans un domaine essentiellement fini" (Tradução nossa).

meio e o fim, é essa loucura fundamental que explica tudo aquilo que há de insano e sangrento ao longo da história" (R, 41). Com base nisso, podemos mencionar dois exemplos de situações insanas e sangrentas denunciadas e vivenciadas por Simone Weil: as formas de opressão presentes nas fábricas e a brutalidade das guerras.

Nessa perspectiva, a reflexão de Simone Weil sobre a relação entre o ser humano e o poder ganha uma nova camada de profundidade quando se considera seu alerta sobre os perigos de introduzir o ilimitado em um domínio essencialmente finito. Ao dominar os elementos naturais – como o fogo, a água, o ar e os astros – o ser humano se coloca em posição de senhor da natureza, mas essa aparente vitória técnica rapidamente se transforma em escravidão coletiva. O desejo ilimitado de controle sobre a natureza e os outros leva à uma inversão perversa: aquilo que deveria libertar o ser humano, o escraviza. Dessa forma, Weil destaca que, ao buscar uma dominação sem limites, o ser humano ultrapassa os limites naturais de sua própria condição finita.

Essa dinâmica de escravidão se agrava nas economias mais sofisticadas, onde o poder e a dominação não podem ser assegurados por um único indivíduo. A tentativa de controlar os instrumentos de dominação – como armas e recursos naturais – exige a colaboração de muitos, resultando em um ciclo de dependências que aprisiona tanto opressores quanto oprimidos. Mesmo os que detêm o poder não conseguem escapar da força esmagadora que coisifica e desumaniza a todos. O poder, nesse contexto, torna-se ilusório, pois excede as capacidades humanas de controle e, paradoxalmente, prende aqueles que o buscam.

Weil adverte, portanto, que o maior perigo reside na tentativa de impor um desejo ilimitado de poder em um mundo que é essencialmente finito. Ao ignorar os limites da condição humana e da própria natureza, o ser humano se coloca em rota de colisão com sua própria fragilidade. A busca desenfreada pelo domínio transforma-se em uma forma de pecado, pois ao tentar expandir-se indefinidamente em um universo limitado, o ser humano viola o equilíbrio natural da existência e acaba caindo na armadilha da própria destruição, tornando-se escravo de suas aspirações ilimitadas.

Considerando o que foi discutido até aqui, é importante destacar que Simone Weil recorre às ideias de Kant, especialmente ao que foi dissertado em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1973) para lançar luz sobre o problema da inversão entre meios e fins, causada pela opressão e, mais do que

isso, para versar acerca da defesa pela busca da preservação da dignidade humana, tão massacrada pela opressão.

Diante do exposto, é importante salientar que Kant, em seu texto *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1973), busca determinar o princípio supremo da moralidade por meio de alguns passos, um dos quais é estabelecer um teste para verificar se uma máxima – uma regra ou princípio subjetivo do querer e do agir, que possui validade apenas para um único indivíduo – pode ser considerada um princípio ético fundamental. Kant está interessado em testar essa máxima para ver se ela pode se tornar um dever moral.

Nesse contexto, é relevante destacar que, ao procurar determinar se uma máxima pode ser reconhecida como um princípio ético fundamental, Kant defende a necessidade de testar essas máximas com base no princípio supremo da moralidade, conhecido como Imperativo Categórico. Esse é um processo formal para encontrar leis morais ditadas pela razão, às quais devemos obedecer. Neste momento, é importante entendermos que o Imperativo estabelece um dever, que nada mais é do que “a necessidade de uma ação por respeito à lei” (GMS, AA 04: 400; p. 208). Isso significa que o Imperativo se apresenta como uma obrigação; ele pode ser entendido como um mandato da razão, pois emana do próprio processo racional.

Para compreender melhor o passo correspondente ao teste das máximas indicado por Kant, é relevante considerar que, com o objetivo de tornar mais clara sua explicação sobre o Imperativo Categórico, o filósofo estabelece três desdobramentos: I - Fórmula da natureza, II - Fórmula da humanidade, e III - Fórmula da autonomia ou da liberdade. Em outras palavras, o Imperativo Categórico é composto por fórmulas como: “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, por tua vontade, em lei universal da natureza” (GMS, AA 04: 421; p. 224); “age de tal maneira que trates a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca e simplesmente, como meio” (GMS, AA 04: 429; p. 229); “age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza” (GMS, AA 04: 422; p. 236).

Com essas considerações, torna-se proveitoso esclarecer que Simone Weil se debruça sobre as duas primeiras inferências a respeito dos desdobramentos do Imperativo Categórico. Assim, podemos destacar que I) na primeira inferência,

encontra-se o universal da lei moral, e II) na segunda, o respeito pela pessoa. Dessa forma, é importante considerar que os seres dotados de capacidade racional possuem, segundo Kant, um valor absoluto e inalienável. E é com base nessa consideração que Simone Weil observa que Kant enfatiza a ideia de que cada um deve reconhecer o outro e a si mesmo como pessoa, para que possa existir respeito pela humanidade representada em si e no outro, de modo que toda pessoa, incluindo a si mesma, seja concebida como fim e não como meio.

Portanto, é crucial enfatizar que é a partir do que Kant menciona sobre as duas primeiras inferências do desdobramento do Imperativo Categórico que Simone Weil critica o problema da inversão entre meio e fim e, consequentemente, a negação da dignidade humana causada pela opressão, destacando a necessidade de que essa dignidade seja efetivamente considerada. Isso se torna evidente quando a própria Simone Weil declara: “o Imperativo Categórico, como já vimos, é definido por seu caráter universal. O dever é considerar o humano como fim supremo” (LP, 194). A opressão, por sua vez, é definida como aquilo que nega a fórmula da humanidade proposta por Kant, pois “é um insulto à dignidade da natureza humana” (LP, 143. 146). Isso porque, ao ser humano, escravo de um contexto marcado pela opressão que petrifica tanto opressores quanto oprimidos, é facultado apenas o papel de ocupar a posição de um mero meio.

Neste ponto da nossa análise, é oportuno explicitar que Simone Weil, ao discutir a ética kantiana, defende que a fórmula da humanidade de Kant preza pela necessidade de que cada ser humano considere o cumprimento de deveres para consigo próprio, mas também de “deveres para com os outros”, o que representaria, no final das contas, “um reflexo dos deveres para consigo mesmo” (LP, 186). Mais adiante, será destacado como Simone Weil vincula a noção de deveres para com os outros e para consigo mesmo com suas reflexões de cunho místico.

Simone Weil descreve o terceiro domínio como aquele que engloba elementos relacionados à nossa capacidade racional, não estando sujeitos ao controle absoluto da vontade de Deus nem dos deveres naturais. Ela concebe essa capacidade como uma influência que Deus exerce sobre todos os indivíduos, mas que pode se desenvolver especialmente naqueles cujas almas estão voltadas para Ele. Weil argumenta que Deus recompensa a alma que pensa nEle com devoção e que a recompensa se ajusta com precisão matemática à intensidade dessa devoção

e amor. Quando essa influência divina atinge a totalidade da alma, Weil descreve o surgimento de um estado de perfeição no ser humano (AD, 17).

A filósofa enfatiza a necessidade de nos entregarmos a essa influência, seguindo-a até onde ela possa nos conduzir, sem ultrapassar o que ela considera necessário. Diante disso, não podemos deixar de destacar, como mencionado anteriormente, que Weil também sublinha a importância de pensar em Deus com amor, de forma que possamos direcionar nossa atenção a Ele, "esperando um novo impulso que nos empurrará para a frente e mostrará claramente para onde Deus deseja nos levar" (BINGEMER, 2009. p. 255).

Nessa perspectiva, Simone Weil esclarece que a hesitação que a impedia de ingressar na Igreja e de aceitar o batismo estava relacionada a preocupações sobre sua própria imperfeição e à sua interpretação da vontade divina. A filósofa reconhece a necessidade de empreender, por um lado, um esforço interior para evitar os erros cometidos no domínio das questões naturais e, por outro, a importância de redobrar os esforços ao direcionar sua atenção e amor a Deus. Além disso, ela não adentra na Igreja e recusa o batismo, pois acredita que ao fazê-lo estaria indo de encontro à vontade que Deus colocou em sua vida. Segundo suas próprias palavras, "parece-me que a vontade de Deus, neste momento, não inclui minha entrada na Igreja" <sup>100</sup>. Weil destaca que "se fosse concebível que pudéssemos nos condenar obedecendo a Deus e nos salvar desobedecendo, [...] [ela] escolheria, mesmo assim, a obediência" (AD, 19).<sup>101</sup>

Contudo, segundo Bingemer (2009, p. 255), Weil não se fechava à possibilidade de que Deus pudesse revelar algo diferente a ela. Podemos destacar um trecho de Simone Weil para exemplificar a flexibilidade da filósofa nessa questão, no qual ela afirma que, "se a vontade de Deus é que eu entre na Igreja, ele me imporá no exato momento em que eu mereça ser forçada a fazê-lo" <sup>102</sup> (AD, 19).

Diante do que foi apresentado, torna-se relevante destacar que a compreensão de vocação e obediência na filosofia de Simone Weil guarda semelhanças com os conceitos presentes na teologia cristã, notadamente no que diz

---

<sup>100</sup> "Il me semble que la volonté de Dieu n'est pas que j'entre dans l'Église présentement" (Tradução nossa).

<sup>101</sup> "S'il était concevable qu'on se damne en obéissant à Dieu et qu'on se sauve en lui désobéissant", [...] elle choisirais quand même l'obéissance" (Tradução nossa).

<sup>102</sup> "Si la volonté de Dieu est que j'entre dans l'Église, il m'imposera cette volonté au moment précis où je mériterai qu'il me l'impose" (Tradução nossa).

respeito à encarnação de Deus. Isso porque é no momento referente à encarnação que Deus, ao encarnar-se, “penetra até o fundo a desventura e o pecado humano” (BINGEMER, 2012, p. 143). Nesse sentido, as reflexões de Simone Weil convergem com a ideia de que Deus, ao encarnar-se, demonstra um profundo compromisso com a humanidade e sua redenção. Essa penetração do divino no humano, que visa aliviar o sofrimento e redimir a humanidade, revela-se como um ato de amor e obediência divina. Weil acredita que a obediência sincera à vontade de Deus deve ser um processo no qual o indivíduo se torna mais atento e amoroso com relação a Deus, buscando sempre seguir os caminhos da verdade.

Conforme observado por Bingemer (2009, p. 255), Simone Weil ressalta que a obediência a Deus deve ser valorizada como uma prioridade acima da obediência a seres humanos ou instituições. Essa ênfase na obediência divina, segundo Bingemer, reflete a autenticidade da experiência mística de Weil.

Assim, cabe destacar que Weil acreditava que a obediência a Deus é o caminho mais significativo e essencial que uma pessoa pode seguir, priorizando a relação direta com o divino sobre qualquer conformidade com estruturas humanas ou institucionais. Essa perspectiva revela-se fundamental para a compreensão da profunda experiência mística vivida por Simone Weil, destacando a importância da relação direta e íntima com Deus em sua busca espiritual e filosófica. Nesse sentido, é importante ressaltar que essa exploração dos argumentos de Simone Weil oferece esclarecimentos sobre sua complexa visão espiritual e sua busca por uma relação autêntica com Deus, algo que transcende as estruturas institucionais da religião.

Outro motivo que sustentou a decisão de Simone Weil de permanecer no limiar da Igreja estava relacionado ao seu receio quanto ao aspecto social dessa instituição cristã. Tal receio não decorria de uma inclinação individualista por parte da filósofa, pois ela própria se caracterizava como uma pessoa dotada de um forte instinto gregário em sua personalidade. A apreensão que Weil sentia com relação à Igreja como uma entidade social derivava, em vez disso, de outra característica marcante da filósofa: sua propensão inata a ser excessivamente influenciável, “influenciável em excesso e, sobretudo, em questões coletivas” (AD, 23)<sup>103</sup>. Essa vulnerabilidade ao coletivo, de acordo com Weil, despertava preocupações sobre a

---

<sup>103</sup> “influénçable à l'excès, et surtout aux choses collectives” (Tradução nossa).

influência que a Igreja poderia exercer sobre ela, tornando-a temerosa de entrar de forma institucional na comunidade cristã.

Para continuar a justificar o motivo subjacente ao seu receio em relação à Igreja, assim como para explicar o quanto esse temor estava ligado à característica que ela própria reconhecia como um pendor fortemente influenciável, Simone Weil argumenta acerca do medo que nutria em relação ao "patriotismo eclesial"<sup>104</sup>. Ela reconhece ter observado esse sentimento em alguns círculos católicos. É importante notar que Weil concebe tal patriotismo como uma afeição direcionada a uma pátria terrestre. Embora a filósofa não considerasse inapropriado que a Igreja pudesse inspirar esse tipo de sentimento, ela expressa receio de ser contaminada por esse gênero de afeto. O motivo para esse receio residia no fato de que, ao longo da história, esse sentimento levou a Igreja, enquanto uma instituição social, a perpetrar ações prejudiciais aos outros (AD, 23-24).

Consideremos:

Houve santos que aprovaram as Cruzadas, a Inquisição. Não posso deixar de pensar que se enganaram. Não posso recusar a luz da consciência. Se penso sobre certo ponto vejo mais claramente do que eles, eu que lhes fico tão aquém, devo admitir que [...] qualquer coisa de muito poderosa os cegou. Esta qualquer coisa é a Igreja enquanto coisa social. Se esta coisa social lhes fez mal, que mal faria a mim que sou particularmente vulnerável às influências sociais, e que sou, quase infinitamente, mais fraco do que eles? (AD, 24)<sup>105</sup>.

Baseando-se nas explanações anteriores, Simone Weil reconhece que a Igreja atua como um órgão responsável por preservar e transmitir verdades. Contudo, a filósofa também percebe que esse papel carrega consigo um perigo significativo para indivíduos como ela, que são excessivamente suscetíveis às influências sociais. Para justificar essa perspectiva, Weil argumenta que a Igreja, enquanto instituição encarregada de conservar e transmitir verdades, muitas vezes se envolveu no trabalho de igualar e confundir aquilo que é mais puro com aquilo

---

<sup>104</sup> "patriotisme de l'Église" (Tradução nossa).

<sup>105</sup> "Des saints ont approuvé les Croisades, l'Inquisition. je ne peux pas ne pas penser qu'ils ont eu tort. je ne peux pas récuser la lumière de la conscience. Si je pense que sur un point je vois plus clair qu'eux, moi qui suis tellement loin au-dessous d'eux, je dois admettre que sur ce point ils ont été aveuglés par quelque chose de très puissant. Ce quelque chose, c'est l'Église en tant que chose sociale. Si cette chose sociale leur a fait du mal, quel mal ne me ferait-elle pas à moi, qui suis particulièrement vulnérable aux influences sociales, et qui suis presque infiniment plus faible qu'eux?" (Tradução nossa).

que é mais impuro, empregando as mesmas palavras para descrever ambos, resultando assim em uma mistura quase indissociável.

Nesse sentido, a crítica de Weil à Igreja enquanto instituição social reflete sua profunda preocupação com o poder corruptor das estruturas sociais sobre a moralidade individual. Ela reconhece que mesmo os indivíduos mais virtuosos podem ser influenciados e cegados por essas estruturas, levando-os a justificar ou apoiar ações que vão contra seus princípios mais profundos.

Ao admitir sua própria vulnerabilidade às influências sociais, Weil destaca a importância da vigilância moral e da resistência aos poderes que buscam desviar a consciência individual. Sua abordagem suscita a reflexão de que a fé e a moralidade devem ser constantemente examinadas e questionadas, especialmente diante de situações de injustiça e violência.

Para concluir sua justificativa sobre as razões que a impediam de entrar na Igreja, Simone Weil argumenta que não se sentia à vontade em adotar uma afiliação religiosa, mais especificamente o catolicismo, devido à sua capacidade de se identificar com diversas perspectivas, o que, por sua vez, implicaria um não pertencimento a alguma delas de modo restrito (AD, 25). Portanto, Weil enfatiza que dificilmente se uniria a uma ordem religiosa, uma vez que isso a obrigaria a se distanciar daqueles que não fizessem parte dela. Considerando, então, a possibilidade de Weil entrar na Igreja, não podemos ignorar o fato de que seu coração compassivo sentiria uma profunda angústia ao se deparar com a separação dos não-crentes, conforme observado por Bingemer (2009, p. 456).

Acerca disso, Weil declara que:

[...] nenhum pensamento me traz mais dor do que a de me separar da imensa e *malheureuse*<sup>106</sup> massa de incrédulos. Eu tenho a necessidade essencial, e acho que posso dizer a vocação, para passar entre os homens e diferentes ambientes humanos confundindo-me com eles, tomando a mesma cor, em toda a extensão, [...] desaparecendo entre eles para que eles se mostrem como são [...]. Eu quero conhecê-los para amá-los como

---

<sup>106</sup> Na produção filosófica de Simone Weil, a expressão *malheureuse* é derivada do vocábulo *malheur*. A palavra *malheur*, conforme já salientado ao longo desta pesquisa, conota uma experiência de intenso sofrimento e aflição. Reiteramos que optamos por não traduzir o termo em discussão, pois verificamos a possibilidade de encontrarmos apenas uma equivalência aproximada, passível de englobar termos, tais como: infortúnio, infelicidade, desventura ou até mesmo desgraça. Por consequência, a palavra *malheureuse* pode receber, por exemplo, as seguintes traduções aproximadas: desafortunado, infeliz, desaventurado, desgraçado.

eles são. Porque se eu não os amar como são, não é a eles que amo e o meu amor não é verdadeiro (AD, 20)<sup>107</sup>.

Conforme observado por Martins (2013, p. 116), Simone Weil optou por não adotar o catolicismo de forma institucional, pois essa escolha implicaria em renunciar ao amor que nutria por todos os indivíduos não católicos. Portanto, podemos compreender que Simone Weil se tornou uma católica que preferia permanecer no limiar da Igreja, a fim de continuar ao lado daqueles que não faziam parte desse grupo, especialmente os não crentes que eram vítimas da opressão. Outra passagem que reforça essa preferência pode ser encontrada quando Weil argumenta que: "sendo o cristianismo católico de direito e não de fato, considero legítimo da minha parte ser membro de direito da Igreja e não de fato, não apenas por um tempo, mas, se for o caso, durante toda a minha vida" (AD, 44)<sup>108</sup>.

Neste ponto, é crucial destacar que, sob a perspectiva de Simone Weil, o cristianismo só poderia ser verdadeiramente católico quando encarnasse em si mesmo todas as formas de vocação possíveis, ou seja, quando pudesse abranger todas as vocações sem exceção (AD, 43). Visto que essa encarnação não ocorre, uma vez que o cristianismo é, segundo Weil, católico apenas em teoria, Simone Weil opta por permanecer do lado de fora das portas da Igreja. Assim, ela se posiciona na "intersecção do cristianismo com tudo o que ele não é" (AD, 44)<sup>109</sup>, defendendo suas convicções e mantendo-se ao lado daqueles que estão fora do cristianismo.

Nessa perspectiva, os escritos de cunho religioso de Simone Weil, notadamente aqueles incluídos na coletânea *Attente de Dieu* (1950), originaram-se de uma personalidade profundamente envolvida com as aflições daqueles que sofriam. Esse comprometimento é evidente quando Weil esclarece as razões subjacentes à sua preferência pelo limiar da Igreja.

---

<sup>107</sup> "En tout cas, lorsque je me représente concrètement et comme une chose qui pourrait être prochaine l'acte par lequel j'entrerais dans l'Église, aucune pensée ne me fait plus de peine que celle de me séparer de la masse immense et malheureuse des incroyants. J'ai le besoin essentiel, et je crois pouvoir dire la vocation, de passer parmi les hommes et les différents milieux humains en me confondant avec eux, en prenant la même couleur, dans toute la mesure [...] en disparaissant parmi eux, cela afin qu'ils se montrent tels qu'ils sont. C'est que je désire les connaître afin de les aimer tels qu'ils sont. Car si je ne les aime pas tels qu'ils sont, ce n'est pas eux que j'aime, et mon amour n'est pas vrai" (Tradução nossa).

<sup>108</sup> "Le christianisme étant catholique en droit et non en fait, je regarde comme légitime de ma part d'être membre de l'Église en droit et non en fait, non seulement pour un temps, mais le cas échéant toute ma vie" (Tradução nossa).

<sup>109</sup> "l'intersection du christianisme et de tout ce qui n'est pas lui" (Tradução nossa).

A profunda compaixão da filósofa pela população sofredora, ou seja, pelas vítimas das consequências devastadoras de contextos opressores, impulsionou sua recusa ao cristianismo institucionalizado. A filósofa acreditava que fazer parte de uma instituição religiosa poderia resultar em sua separação da humanidade como um todo, especialmente daqueles que não aderem a uma religião específica. Sua profunda sensação de pertencimento universal à humanidade a levou a permanecer à margem da Igreja, permitindo-lhe adotar uma identidade relativa a cada uma das religiões e culturas com as quais entrava em contato, sem compromissos restritos.

À vista do exposto, torna-se imperativo esclarecer que Simone Weil, ao escolher se manter à margem da Igreja Católica, adota uma postura profundamente conectada a seu pensamento filosófico. Ela prefere ficar no umbral da Igreja, em vez de se integrar completamente a ela. Essa decisão reflete não apenas uma escolha pessoal, mas também um método filosófico que privilegia a liberdade e a busca pela verdade, sem estar presa a uma forma institucionalizada de religião.

Assim, embora tenha sido profundamente influenciada pelo cristianismo, especialmente pelo misticismo e pela espiritualidade cristã, a filósofa temia que a adesão a uma estrutura institucional pudesse restringir sua busca pela verdade e pela justiça. Sua recusa em se converter formalmente ao catolicismo pode ser compreendida como um gesto filosófico.

Para Weil, a verdade está além de qualquer estrutura formal. A instituição, por seu turno, ao definir doutrinas e práticas, corre o risco de aprisionar o pensamento em dogmas, por exemplo. Ao não se submeter completamente a essa estrutura, Weil preserva sua autonomia e mantém aberta a possibilidade de explorar o divino de maneira mais livre e direta. Essa liberdade, para ela, é essencial na busca do bem, pois a verdade só pode ser encontrada se o espírito estiver completamente livre de qualquer tipo de sujeição externa.

Portanto, podemos afirmar que essa escolha de Weil de não pertencer ao cristianismo institucionalizado reflete uma escolha filosófica. Ela valoriza uma liberdade interior que não estaria completamente possível dentro de uma instituição formal. Dessa forma, sua decisão não é meramente uma recusa religiosa, mas uma estratégia metodológica que lhe permite seguir com sua investigação ética e espiritual, sem concessões às limitações impostas por uma religião formalizada.

Essa relutância de Weil em se juntar a uma ordem religiosa específica reflete seu receio de se alienar dos demais. Ela valorizava sua natureza gregária e sua necessidade de manter uma identidade plural. Assim, Weil enfatiza a importância de o cristianismo católico ser capaz de aceitar o diferente de forma imparcial, incorporando tudo o que poderia ser distinto. Ela argumenta que o cristianismo deve reconhecer e amar todos aqueles que seguem outras tradições, demonstrando, assim, uma atitude de amor a Deus de maneira implícita.

Diante dessas considerações, é fundamental nos debruçarmos acerca da análise que Simone Weil empreende a respeito das três formas de amor implícito a Deus, ou seja, as três maneiras de amar objetos que não se relacionam diretamente a Deus: o amor ao próximo, o amor pela beleza do mundo e o amor pelas práticas religiosas. Nas práticas voltadas para o próximo e em qualquer atitude religiosa, independentemente de ser relacionada ao cristianismo ou não, bem como na apreciação da beleza do mundo, percebe-se a presença do amor de Deus operando, mesmo que isso não seja explicitamente evidenciado.

### **3.2.1 O pendor gregário weiliano: amando a Deus de formas implícitas**

Conforme discutido anteriormente, a primeira forma de expressar implicitamente o amor a Deus reside no amor ao próximo. De acordo com a visão de Simone Weil, esse amor só pode ser verdadeiramente exercido quando se está em sintonia com a virtude da justiça, que, segundo a autora, implica em agir com equidade, mesmo quando se ocupa uma posição superior em uma relação desigual de poder (AD, 98).

Nesse contexto, de acordo com a observação de Martins (2013, p. 232), na visão de Simone Weil, a justiça e o amor são interdependentes. Weil argumenta que, quando uma pessoa detém mais poder do que outra, a justiça e o amor não podem existir a menos que haja um reconhecimento e tratamento dos outros como iguais, independentemente de sua posição de poder. Esse ato de tratar os outros com igualdade, especialmente por parte daquele com mais poder, reflete a generosidade original do Criador e é considerado uma virtude cristã por excelência (AD, 99).

A segunda forma de expressar implicitamente o amor a Deus diz respeito ao amor pela ordem do mundo. Weil argumenta que, ao amar a ordem do mundo, estamos imitando o amor divino que criou este universo do qual fazemos parte (AD,

109-110). Em termos gerais, conforme a explicação de Martins (2013, p. 238), Weil aplica o mesmo raciocínio que usou para o amor ao próximo ao descrever o amor pela ordem do mundo. Ela parte do princípio de que esse sentimento é de origem divina e retorna em direção a Deus.

Nessa perspectiva:

O amor ao próximo é o amor que desce de Deus em direção ao homem. Ele é anterior (fundamento) àquele que sobe do homem em direção a Deus. Deus tem urgência de descer em direção aos *malheureux*<sup>110</sup>. No momento em que uma alma está disponível ao consentimento, ainda que seja a última, a mais miserável, a mais disforme, Deus se lança nela, para através dela poder olhar e escutar os *malheureux* (AD, 137)<sup>111</sup>.

Assim, o amor ao próximo, emanado de Deus em direção aos homens, é a essência que transcende as barreiras da condição humana. Ele é a força motriz que impulsiona a divindade a descer do transcendente para o imanente, encontrando morada nos corações daqueles que mais necessitam. Esse amor, inerente à natureza divina, busca incessantemente os *malheureux*, ou seja, os infelizes, os desafortunados, se seguirmos a utilização de uma tradução aproximada.

Dessa forma, quando uma alma, mesmo sendo a última e a mais desfavorecida, se abre ao consentimento, Deus não hesita em lançar-se nela. Essa entrega divina não é restrita, visto que se estende a todas as almas, mesmo às mais miseráveis e disformes. É no momento em que a vulnerabilidade se encontra com a disponibilidade que Deus, com urgência e compaixão, escolhe habitar em nós.

Ao consentir, a alma torna-se um portal sagrado por onde a luz divina penetra, iluminando as sombras que envolvem os *malheureux*. Deus não apenas observa e escuta através dessa alma receptiva, mas também age, oferecendo

---

<sup>110</sup> Na produção filosófica de Simone Weil, a expressão *malheureux* é derivada do vocábulo *malheur*. A palavra *malheur*, conforme já salientado ao longo desta pesquisa, conota uma experiência de intenso sofrimento e aflição. Reiteramos que optamos por não traduzir o termo em discussão, pois verificamos a possibilidade de encontrarmos apenas uma equivalência aproximada, passível de englobar termos, tais como: infortúnio, infelicidade, desventura ou até mesmo desgraça. Por consequência, a palavra *malheureux* pode receber as seguintes traduções aproximadas: desafortunados, infelizes, desaventurados, desgraçados. Nesse sentido, por transcenderem a simples tradução literal, nesta pesquisa, buscaremos manter as palavras *malheur* e, suas derivadas, como é o caso de *malheureux*, em suas formas originais, a fim de preservarmos suas riquezas semânticas e emocionais.

<sup>111</sup> "L'amour du prochain est l'amour qui descend de Dieu vers l'homme. Il est antérieur à celui qui monte de l'homme vers Dieu. Dieu a hâte de descendre vers les malheureux. Dès qu'une âme est disposée au consentement, fût-elle la dernière, la plus misérable, la plus difforme, Dieu se précipite en elle pour pouvoir à travers elle regarder, écouter les malheureux" (Tradução nossa).

conforto, esperança e transformação. Assim, cada alma torna-se um instrumento divino para a manifestação do amor ao próximo.

Nessa perspectiva, o ciclo do amor divino se perpetua. Ele desce do mais alto dos céus para envolver a humanidade em sua plenitude. O amor ao próximo, como fundamento primordial, se manifesta como algo que une o céu e a terra, Deus e a humanidade.

Simone Weil argumenta que, além do amor ao próximo e do amor à ordem do mundo, o amor às práticas religiosas é uma terceira forma de demonstrar a presença do amor de Deus. Nesse contexto, ela defende que:

Todas as religiões pronunciam na sua língua o nome do Senhor. O mais das vezes, é melhor que um homem chame a Deus na sua língua natal do que numa língua estrangeira. Salvo exceção, a alma é incapaz de se entregar completamente quando tem de se impor o leve esforço de procurar as palavras de uma língua estrangeira, mesmo que bem conhecida (AD, 128)<sup>112</sup>.

Assim, podemos perceber que Weil reconhece a diversidade religiosa e linguística no mundo e enfatiza que, independentemente da religião que alguém siga, chamar a Deus em sua língua nativa é muitas vezes mais significativo do que fazê-lo em uma língua estrangeira. Isso ocorre porque a língua materna carrega uma carga emocional e uma familiaridade que facilita a comunicação com o divino. A familiaridade da língua torna a experiência espiritual mais autêntica e profunda.

A filósofa ressalta que, embora existam exceções, geralmente é difícil para a alma se entregar completamente quando se vê obrigada a usar uma língua estrangeira, mesmo que a pessoa seja proficiente nessa língua. Isso nos leva à reflexão de que, em essência, a religião e a espiritualidade são pessoais e que cada indivíduo tem sua própria língua de conexão com o divino.

De todo modo, independentemente da fé ou da linguagem, o importante é a autenticidade e a entrega da alma na busca por uma conexão mais profunda com o divino. Isso também nos lembra da necessidade de respeitar e celebrar a

---

<sup>112</sup> “Toutes les religions prononcent dans leur langue le nom du Seigneur. Le plus souvent, il vaut mieux pour un homme nommer Dieu dans sa langue natale plutôt que dans une langue étrangère. Sauf exception, l'âme est incapable de s'abandonner complètement au moment où elle doit s'imposer le léger effort de chercher les mots d'une langue étrangère, même bien connue” (Tradução nossa).

diversidade religiosa e linguística, reconhecendo que todas as tradições têm seu próprio caminho para o divino.

Não é admissível negligenciar, à luz da perspectiva de Martins (2013, p. 230), que este aspecto do pensamento weiliano se apresenta como elemento de significativa importância no progresso dos debates acerca do diálogo inter-religioso. Analogamente, segundo a análise de Bingemer (2009, p. 263), mais de quatro décadas após o Concílio Vaticano II se revelar receptivo a temáticas vinculadas ao diálogo inter-religioso, ao afirmar a existência de sementes do Verbo – e, por conseguinte, da Verdade – em outras tradições religiosas além do cristianismo católico, a existência e os princípios de Simone Weil, sem dúvida, se colocam como uma notável contribuição nesse contexto.

Torna-se frutífero ressaltar que Simone Weil valida as argumentações de Martins (2013) e Bingemer (2009) por meio das considerações expostas em sua obra *Lettre à un religieux* (1951). Isso significa que é nesse contexto que Simone Weil confirma e amplia o entendimento de que há sementes do Verbo, e consequentemente da Verdade, presentes em diversas religiões além do cristianismo católico:

A religião católica contém explicitamente verdades que outras religiões contém implicitamente. Mas, reciprocamente, outras religiões contém explicitamente verdades que só são implícitas no cristianismo. O mais instruído cristão ainda pode aprender muito sobre as coisas divinas em outras tradições religiosas, embora a luz interior também possa fazer com que ele perceba tudo através de si mesmo. Contudo, se essas outras tradições desaparecessem da superfície da Terra, seria uma perda irreparável. Os missionários já fizeram desaparecer demasiadas (LR, 27)<sup>113</sup>.

Nesse sentido, a perspectiva de Simone Weil em relação ao diálogo inter-religioso, expressa em sua obra, serve como um valioso aporte para a compreensão e promoção de uma visão mais inclusiva e pluralista das diferentes tradições religiosas. Sua abordagem contribui para uma apreciação mais profunda e respeitosa da diversidade religiosa, à medida que reconhece a presença do divino

---

<sup>113</sup> “La religion catholique contient explicitement des vérités que d'autres religions contiennent implicitement. Mais réciproquement d'autres religions contiennent explicitement des vérités qui sont seulement implicites dans le christianisme. Le chrétien le mieux instruit peut encore apprendre beaucoup sur les choses divines dans d'autres traditions religieuses, bien que la lumière intérieure puisse aussi lui faire tout apercevoir à travers la sienne. Néanmoins, si ces autres traditions disparaissaient de la surface de la terre, ce serait une perte irréparable. Les missionnaires n'en ont que trop fait disparaître déjà” (Tradução nossa).

em várias culturas e crenças, ampliando, assim, as possibilidades de um diálogo inter-religioso construtivo e enriquecedor. Isso nos leva a concluir que Weil sustenta a ideia de que "há algo de irredutível e irrevogável nas religiões, que não pode ser sumariamente reduzido a um implícito cristão" (TEIXEIRA, 2017, p. 22).

Essa visão de Weil implica em aceitar diretamente o pluralismo religioso e, ao mesmo tempo, buscar a convivência e a troca de aprendizados entre diferentes tradições religiosas. Ciente das diferenças nas formas de expressão da fé, os escritos de Simone Weil refletem a importância de reconhecer e valorizar a diversidade religiosa. Sua abordagem promove a coexistência harmoniosa entre as várias religiões, enfatizando a necessidade de respeito mútuo e diálogo inter-religioso como caminhos para a compreensão e o enriquecimento de experiências espirituais.

Em um mundo onde as tradições religiosas coexistem, o diálogo inter-religioso não apenas promove a tolerância, mas também oferece oportunidades valiosas para a expansão do conhecimento espiritual. Ao reconhecer que a luz da verdade divina não está limitada a uma única tradição, e, ao explorar outras expressões religiosas, podemos nos deparar com ensinamentos enriquecedores acerca das verdades fundamentais que envolvem a fé.

Assim, a compreensão inter-religiosa pode fortalecer a busca espiritual, proporcionando um entendimento mais profundo da riqueza e complexidade do divino. Essa abertura para aprender com outras tradições não apenas enriquece a espiritualidade individual, mas também contribui para a construção de pontes de entendimento entre diferentes comunidades de fé.

Diante do exposto, torna-se válido ressaltar que a preservação das diversas tradições religiosas na Terra é vital para evitar uma perda irreparável de sabedoria acumulada ao longo dos séculos. Em um mundo cada vez mais interconectado, é de suma importância que reconheçamos e valorizemos a contribuição única de cada tradição, cultivando um respeito mútuo que promova a coexistência pacífica e o enriquecimento espiritual para todas as pessoas.

### 3.3 A AMIZADE COMO UM REFLEXO DO AMOR DIVINO

Anteriormente, discutimos as três formas implícitas de amar a Deus de acordo com Simone Weil. Agora, adentrando mais profundamente nas nuances desse amor,

há, ainda segundo a filósofa, “um amor pessoal e humano que é puro e que encerra um pressentimento e um reflexo do amor divino. É a amizade na condição de se empregar esta palavra rigorosamente, no sentido que lhe é próprio” (AD, 142)<sup>114</sup>. Estamos nos referindo a uma forma de amor que transcende os limites da mera devoção e reflete uma conexão íntima e pessoal com o divino, oferecendo um vislumbre do amor que transcende todas as coisas.

A fim de introduzir suas considerações sobre a amizade, Weil levanta a reflexão de que a preferência por um indivíduo específico difere fundamentalmente da caridade. Enquanto a caridade é universal e indiscriminada, estendendo-se a todos os seres humanos igualmente, a preferência por alguém é determinada pelo acaso das circunstâncias que despertam compaixão e gratidão. A autora destaca que a caridade está disponível a todos, pois “se ela se detém, de modo mais especial, em algum lado, o único motivo é o acaso do *malheur* que suscita a troca da compaixão e da gratidão (AD, 142)<sup>115</sup>.

Seguindo essa linha de raciocínio, Weil evidencia a distinção entre a preferência individual e a caridade universal. A filósofa disserta que a preferência por alguém é influenciada por circunstâncias específicas e pela troca emocional entre pessoas, enquanto a caridade é desprovida de preferências pessoais, estando pronta para atender a qualquer necessidade humana, independentemente de quem seja o beneficiário.

De modo a aprofundar suas reflexões, a filósofa defende que a preferência pessoal por um indivíduo específico pode ser categorizada em duas naturezas distintas. Em primeiro lugar, essa preferência pode surgir da busca por um certo bem presente na pessoa escolhida. Em segundo lugar, pode derivar da necessidade que se tem dessa pessoa em nossa vida. Weil observa que, “de um modo geral, todos os apegos possíveis se repartem entre estas duas espécies”, ou seja, nos dirigimos a algo ou a alguém porque buscamos algum benefício nessa direção, ou porque simplesmente não conseguimos viver sem essa coisa ou pessoa (AD, 142)<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> “un amour personnel et humain qui est pur et qui enferme un pressentiment et un reflet de l'amour divin. C'est l'amitié, à condition qu'on emploie ce mot rigoureusement en son sens propre” (Tradução nossa).

<sup>115</sup> “Si elle se pose plus particulièrement quelque part, le hasard du malheur, qui suscite l'échange de la compassion et de la gratitude, est la seule cause” (Tradução nossa).

<sup>116</sup> “D'une manière générale, tous les attachements possibles se répartissent entre ces deux espèces” (Tradução nossa).

A autora ressalta que, embora esses móveis possam ocasionalmente coincidir, muitas vezes são distintos e independentes um do outro. Por exemplo, podemos comer comida repugnante apenas porque não temos outra opção, o que demonstra uma necessidade básica de alimentação, ou seja, que as necessidades biológicas básicas podem superar as preferências pessoais. Por outro lado, um indivíduo moderadamente guloso pode procurar alimentos saborosos, mas pode privar-se deles facilmente se necessário (AD, 142). Isso nos faz refletir acerca da complexidade das motivações humanas e para a capacidade de tomarmos decisões conscientes, mesmo quando se trata da aquisição de prazeres sensoriais, como a apreciação de uma boa comida.

Weil ilustra ainda o aspecto da necessidade básica ao mencionar o exemplo de alguém que sufoca devido à falta de ar: “Se nos falta ar, sufocamos; lutamos para encontrá-lo, não porque dele esperamos um bem, mas porque dele temos necessidade” (AD, 142)<sup>117</sup>. Nesse caso, a busca pelo ar não é motivada pela expectativa de um bem, mas sim pela necessidade vital de respirar. Por outro lado, podemos escolher voluntariamente respirar a brisa do mar, não por necessidade, mas porque isso nos traz prazer.

Essa análise de Weil nos convida a refletir sobre as complexidades das relações humanas e os motivos subjacentes aos nossos apegos e preferências. Ela destaca que, embora possamos ser motivados por interesses pessoais ou busca por benefícios, também somos impulsionados por necessidades básicas e pela busca do prazer, delineando assim a complexidade e diversidade dos nossos vínculos.

Simone Weil explora, dessa forma, as nuances da amizade, destacando que esta é uma relação de harmonia e união de contrários, onde a necessidade e a liberdade se entrelaçam. Ela ressalta que quando a motivação principal em uma relação é apenas a busca por algum benefício, as condições para a verdadeira amizade não estão presentes. Isso porque, na presença da necessidade extrema, não podemos genuinamente desejar o bem do outro sem deixar de lado nosso próprio desejo. Nesse sentido, “onde há necessidade, há constrangimento e domínio. Está-se à mercê daquilo de que se tem necessidade” (AD, 142)<sup>118</sup>. Diante

---

<sup>117</sup> “Si on manque d'air, on étouffe ; on se débat pour en trouver, non parce qu'on en attend un bien, mais parce qu'on en a besoin” (Tradução nossa).

<sup>118</sup> “Là où il y a nécessité, il y a contrainte et domination. On est à la discrétion de ce dont on a besoin” (Tradução nossa).

disso, a autora argumenta que a liberdade é o bem central para todo ser humano, e quando essa liberdade é comprometida pela necessidade, ocorre uma diminuição da harmonia na relação.

Weil explora também a ideia de graus na necessidade, desde situações extremas em que a privação acarreta a morte até situações menos graves que resultam apenas em diminuição da nossa energia vital. Ela destaca que quando um vínculo humano é constituído apenas pela necessidade extrema, ele se torna algo atroz, pois a necessidade domina sobre a liberdade, rompendo a harmonia essencial para a verdadeira amizade: “é esse o caso quando toda a energia vital de um ser está ligada a um outro por meio de um apego” (AD, 144)<sup>119</sup>.

A autora enfatiza que a amizade verdadeira é baseada na igualdade e no respeito pela autonomia de cada indivíduo. Ela argumenta que quando alguém busca subjugar ou aceita ser subjugado por outro, não há espaço para a verdadeira amizade, pois esta só pode existir na igualdade.

A amizade, então, é manchada quando a necessidade supera o desejo mútuo de conservar a faculdade de consentimento livre. Isso significa que “Quando um ser humano está ligado a um outro por um vínculo de afeição que se encerra, em alguma medida, na necessidade, é impossível que deseje a conservação da autonomia ao mesmo tempo nele próprio e no outro” (AD, 144)<sup>120</sup>. No entanto, há igualdade toda vez que desejamos a conservação da faculdade de livre consentimento tanto em nós mesmos quanto nos outros.

Dessa forma, o consentimento à preservação da autonomia, tanto em si mesmo quanto no outro, é fundamentalmente um princípio universal. Quando se deseja essa preservação não apenas para um indivíduo, mas para todos os seres humanos, transcende-se a ordem do mundo circunscrita a um único centro terreno e eleva-se esse centro para além dos céus.

Desta feita, a amizade possui uma qualidade intrinsecamente universal. Ela consiste em amar um indivíduo humano da mesma maneira que seria desejável amar cada membro da espécie humana em particular. “Tal como um geômetra olha uma figura particular para deduzir as propriedades universais do triângulo, da

---

<sup>119</sup> “C'est le cas quand toute l'énergie vitale d'un être est liée à un autre par un attachement.” (Tradução nossa).

<sup>120</sup> “Quand un être humain est attaché à un autre par un lien d'affection enfermant à un degré quelconque la nécessité, il est impossible qu'il souhaite la conservation de l'autonomie à la fois en lui-même et dans l'autre” (Tradução nossa).

mesma forma aquele que sabe amar dirige para um ser humano particular um amor universal” (AD, 146)<sup>121</sup>.

Weil apresenta, assim, a amizade como algo universal, um amor que aspira a abraçar toda a humanidade com o mesmo respeito pela autonomia e liberdade de cada indivíduo. Ela sugere que amar verdadeiramente é desejar essa conservação da autonomia não apenas em um ser humano, mas em todos, transcendendo assim os limites do egoísmo, por exemplo.

Diante das considerações anteriores, torna-se possível perceber que Weil nos desafia a buscar uma dimensão mais profunda de conexão uns com os outros, baseada não em interesses mundanos ou na proximidade física, por exemplo, mas, sim na prática ativa da caridade, do amor e da amizade verdadeira para com o próximo. É essa perspectiva que nos leva a uma compreensão mais ampla do significado e do propósito da amizade.

Sob esse ponto de vista:

Cristo quis talvez indicar isso, no que respeita à amizade cristã, quando disse: «Quando dois ou três de entre vós estiverem reunidos em meu nome, eu estarei aí presente». A amizade pura é uma imagem da amizade original e perfeita que é a da Trindade e que é a própria essência de Deus. É impossível que dois seres humanos sejam um e, não obstante, respeitem escrupulosamente a distância que os separa se Deus não estiver presente em cada um deles. O ponto de encontro das paralelas está no infinito (AD, 148)<sup>122</sup>.

À vista do exposto, Weil propõe que a amizade pura reflete uma imagem da amizade original e perfeita que existe na Trindade, sendo esta a própria essência de Deus. Ela enfatiza que é impossível para dois seres humanos se unirem verdadeiramente, mantendo simultaneamente uma reverência pela distância que os

---

<sup>121</sup> “Comme un géomètre regarde une figure particulière pour déduire les propriétés universelles du triangle, de même celui qui sait aimer dirige sur un être humain particulier un amour universel” (Tradução nossa).

<sup>122</sup> “Le Christ ayant peu avant sa mort ajouté cette parole comme un commandement nouveau aux commandements de l'amour du prochain et de l'amour de Dieu, on peut penser que l'amitié pure, comme la charité du prochain, enferme quelque chose comme un sacrement. Le Christ a peut-être voulu indiquer cela concernant l'amitié chrétienne quand il a dit : « Quand deux ou trois d'entre vous seront réunis en mon nom, je serai parmi eux. » L'amitié pure est une image de l'amitié originelle et parfaite qui est celle de la Trinité et qui est l'essence même de Dieu. Il est impossible que deux êtres humains soient un, et cependant respectent scrupuleusement la distance qui les sépare, si Dieu n'est pas présent en chacun d'eux. Le point de rencontre des parallèles est à l'infini” (Tradução nossa).

separa, a menos que Deus esteja presente em cada um deles. Essa ideia defende que a presença divina é o ponto de encontro das paralelas, o ponto onde a união entre os seres humanos e a divindade se torna possível, transcendendo as limitações da existência terrena e alcançando o infinito.

Na esteira do exposto, Weil exemplifica que quando Cristo instruía seus discípulos a "amar uns aos outros", não estava simplesmente prescrevendo a manifestação de apego, mas, sim, justamente a preservação da autonomia, tanto em si mesmo quanto no outro. Visto que já existiam entre eles laços decorrentes de pensamentos compartilhados, convivência e hábitos, ele os exortava a converter esses laços em verdadeira amizade, a fim de evitar que se transformassem em apegos impuros ou em sentimentos de ódio (AD, 147)<sup>123</sup>.

Nesse sentido,

Tendo Cristo, pouco antes da sua morte, acrescentado estas palavras, como um mandamento novo, aos mandamentos do amor ao próximo e do amor a Deus, pode pensar-se que a amizade pura, como a caridade para com o próximo, encerra algo como um sacramento (AD, 148)<sup>124</sup>.

Na esteira das considerações anteriores, torna-se lícito enfatizarmos que Simone Weil nos conduz a uma profunda reflexão sobre a natureza da amizade e sua relação com a presença divina, especialmente no contexto das palavras de Cristo pouco antes de sua morte. Ela levanta a reflexão de que a amizade pura, assim como a caridade para com o próximo, pode ser vista como algo sacralizado, um sacramento de certa forma.

Assim, a amizade é caracterizada por Weil como algo que vai além de uma simples interação humana para um ato sagrado de comunhão espiritual e amor divino. Ao destacar a sacralidade da amizade pura e sua ligação com a presença

---

<sup>123</sup> "Aimez-vous les uns les autres" (Tradução nossa).

<sup>124</sup> "Le Christ ayant peu avant sa mort ajouté cette parole comme un commandement nouveau aux commandements de l'amour du prochain et de l'amour de Dieu, on peut penser que l'amitié pure, comme la charité du prochain, enferme quelque chose comme un sacrement. Le Christ a peut-être voulu indiquer cela concernant l'amitié chrétienne quand il a dit : « Quand deux ou trois d'entre vous seront réunis en mon nom, je serai parmi eux. » L'amitié pure est une image de l'amitié originelle et parfaite qui est celle de la Trinité et qui est l'essence même de Dieu. Il est impossible que deux êtres humains soient un, et cependant respectent scrupuleusement la distance qui les sépare, si Dieu n'est pas présent en chacun d'eux. Le point de rencontre des parallèles est à l'infini" (Tradução nossa).

divina, Weil nos convida a reconsiderar nossas relações interpessoais à luz da espiritualidade.

Sob esse ponto de vista, torna-se oportuno destacarmos que:

Por meio desta virtude sobrenatural do respeito pela autonomia humana, a amizade é muito semelhante às formas puras da compaixão e da gratidão suscitadas pelo *malheur*. Nos dois casos, os contrários, que são os termos da harmonia, são também a necessidade e a liberdade, ou ainda a subordinação e a igualdade. Estes dois pares de contrários são equivalentes (AD, 146)<sup>125</sup>.

À vista do exposto, cabe salientarmos que através da virtude do respeito pela autonomia humana, Weil estabelece paralelos entre a amizade e formas puras de compaixão e gratidão, especialmente aquelas que emergem em meio ao sofrimento humano extremo, como o *malheur*. Nesses momentos de adversidade, onde a compaixão e a gratidão se manifestam em sua forma mais autêntica, os pares de contrários se entrelaçam mais uma vez: a necessidade e a liberdade, a subordinação e a igualdade. São nesses momentos cruciais que a verdadeira essência da humanidade se revela, onde os indivíduos se conectam em um nível mais profundo.

É através dessa interação entre contrários que a verdadeira harmonia emerge. A necessidade de apoio e compreensão se une à liberdade de escolha e expressão, formando uma união onde cada indivíduo é valorizado em sua plenitude. Da mesma forma, a subordinação se transforma em igualdade, onde a hierarquia de poder cede espaço para uma comunhão de espíritos e corações.

Assim, a amizade, a compaixão e a gratidão tornam-se expressões da mesma virtude fundamental: o respeito pela autonomia e dignidade de cada ser humano. É através dessa virtude que os laços humanos se fortalecem e se tornam uma fonte de consolo, apoio e crescimento mútuo, mesmo nos momentos mais conturbados. Dessa forma, podemos interpretar cada *malheur* como um convite para abriremos o coração à compaixão, à solidariedade, à verdadeira amizade.

Assim sendo, é relevante destacar que, segundo Simone Weil, o cumprimento do primeiro e duplo mandamento, "Ame a Deus" e "Ame o próximo", está

---

<sup>125</sup> "Par cette vertu surnaturelle du respect de l'autonomie humaine, l'amitié est très semblable aux formes pures de la compassion et de la gratitude suscitées par le malheur. Dans les deux cas les contraires qui sont les termes de l'harmonie sont la nécessité et la liberté, ou encore la subordination et l'égalité. Ces deux couples de contraires sont équivalents" (Tradução nossa).

intrinsecamente ligado ao *malheur*" (PSO, 85). Continuando suas explanações, Simone Weil esclarece que a indagação indignada sobre por que Deus permitiria a existência de algo tão devastador para a vida humana, como o *malheur*, não surge nos pensamentos daqueles que não experimentaram essa devastação em sua própria carne (PSO, 86). No entanto, para aqueles que vivenciaram a profunda degradação da vida causada pelo *malheur*, essa pergunta se instala tão profundamente em seus pensamentos que pode provocar gritos incessantes, ecoando questões como: "Por quê? Por quê? Por quê? O próprio Cristo a expressou: 'Por que me abandonastes?'" (PSO, 89-90)<sup>126</sup>.

Para ilustrar a relação entre *malheur* e o grito incessante de indignação, como aquele proferido por Jesus, Simone Weil oferece o exemplo de uma mãe, uma esposa ou uma noiva que, ao saberem que aquele a quem amam está imerso na aflição e não podem auxiliá-lo nem se unir a ele, prefeririam suportar os mesmos sofrimentos por ele vivenciados, buscando alívio para o fardo da compaixão impotente. Nesse contexto, a filósofa destaca que "quem ama Cristo e O representa na Cruz deve experimentar um alívio semelhante na vivência do *malheur*" (PSO, 88).

Nesse contexto, a filósofa sustenta que o "benfeitor de Cristo, diante de um *malheureux*" – alguém que experimenta o *malheur* – "não percebe distância entre si e o outro". Ele transfere integralmente sua essência ao próximo, fazendo com que o ato de fornecer alimento seja tão instintivo e imediato quanto satisfazer a própria fome (PSO, 83).

Nessa perspectiva, é relevante ressaltar que Simone Weil, ao utilizar a narrativa presente no Evangelho de Mateus (25:31-46) como referência, deixa explícito que "aqueles a quem Cristo agradecerá dão tal como comem, porque Ele mesmo diz: 'foi a mim que o fizestes'. Ele encontra-se, portanto, no *malheureux* esfomeado ou nu" (PSO, 83-84).

Diante desse contexto, observamos que Weil destaca a importância de colocarmos em prática o amor ao próximo, a caridade, a compaixão, a amizade

---

<sup>126</sup> É relevante considerar que o clamor emitido por Cristo momentos antes de sua morte incorporava o lamento de "todos os crucificados da história". Era uma expressão de indignação e protesto, um brado "contra todas as injustiças, torturas e abusos de todos os tempos" (PAGOLA, 2018, p. 572). Podemos, assim, afirmar que Simone Weil, em consonância com esse clamor e a Paixão de Cristo, revelou-se inseparável das manifestações de compaixão que experimentou diante do sofrimento daqueles que a cercavam. "Essa compaixão a acompanhou e a atormentou a vida toda" (BINGEMER, 2009, p. 21).

verdadeira em favor daqueles que estão em situações de necessidade, por exemplo. Isso torna-se ainda mais evidente quando Simone Weil continua a se aprofundar na análise do Evangelho de Mateus (25:31-46): “todos os cristãos sabem que se expõem a ouvir o próprio Cristo dizer-lhes um dia ‘Tive fome e não me destes de comer’” (E, 8)<sup>127</sup>. Para uma análise mais aprofundada das influências que o mencionado texto bíblico exerce sobre os escritos éticos da filósofa, é essencial examinarmos o conteúdo que nele é narrado:

Quando o Filho do Homem vier em sua glória, acompanhado de todos os anjos, então se assentará em seu trono glorioso. Todos os povos da terra serão reunidos diante dele, e ele separará uns dos outros, assim como o pastor separa as ovelhas dos cabritos. E colocará as ovelhas à sua direita e os cabritos à sua esquerda. Então o Rei dirá aos que estiverem à sua direita: “Vinde benditos de meu Pai! Recebei como herança o Reino que meu Pai vos preparou desde a criação do mundo! Pois eu estava com fome e me destes de comer; eu estava com sede e me destes de beber; eu era estrangeiro e me recebestes em casa; eu estava nu e me vestistes; eu estava doente e cuidastes de mim; eu estava na prisão e fostes me visitar”. Então os justos lhe perguntarão: “Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer? Com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos como estrangeiro e te recebemos em casa, e sem roupa e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso, e fomos te visitar?” Então o Rei lhes responderá: “Em verdade eu vos digo, que todas as vezes que fizestes isso a um dos menores de meus irmãos, foi a mim que o fizestes!”. Depois o Rei dirá aos que estiverem à sua esquerda: “Afastai-vos de mim, malditos! Ide para o fogo eterno, preparado para o diabo e para os seus anjos. Pois eu estava com fome e não me destes de comer; eu estava com sede e não me destes de beber; eu era estrangeiro e não me recebestes em casa; eu estava nu e não me vestistes; eu estava doente e na prisão e não fostes me visitar”. E responderão também eles: “Senhor, quando foi que te vimos com fome, ou com sede, como estrangeiro, ou nu, doente ou preso, e não te servimos?” Então o Rei lhes responderá: “Em verdade eu vos digo, todas as vezes que não fizestes isso a um desses pequeninos, foi a mim que não o fizestes!” Portanto, estes irão para o castigo eterno, enquanto os justos irão para a vida eterna (MATEUS, 25:31-46, 1990, p. 1274)<sup>128</sup>.

Conforme relatado no Evangelho de Mateus, o critério para discernir aqueles que serão capazes de evitar o "castigo eterno" estipula que as pessoas devem orientar suas vidas para realizar ações de auxílio, assistência e serviço àqueles que enfrentam condições precárias, essenciais para garantir a própria sobrevivência. A partir disso, Cristo menciona seis categorias de "situações de necessidades básicas e fundamentais", abordando os "famintos e sedentos", os "migrantes e nus", e os

<sup>127</sup> “Tous les chrétiens se savent exposés à entendre un jour le Christ lui-même leur dire: J'ai eu faim et tu ne m'as pas donné à manger” (Tradução nossa).

<sup>128</sup> A narrativa em questão é tradicionalmente conhecida como parábola do “juízo final” ou “das ovelhas e cabras separadas pelo pastor” (PAGOLA, 2018, p. 232).

"enfermos e encarcerados". Ele enfatiza a escassez de "comida, roupa, algo para beber e um abrigo para proteger-se". Dessa forma, incentiva a prática de atitudes centradas no acolhimento, na visita e no socorro (PAGOLA, 2018, p. 234).

Nesse sentido, torna-se possível constatar que Simone Weil, por meio de seus escritos e de sua vida, desenvolve uma ética da amizade que transcende os limites convencionais das relações interpessoais. Em sua obra, ela enfatiza a importância de relações horizontais e não hierárquicas, onde cada indivíduo cultiva sua própria liberdade e a dos outros.

A verdadeira amizade, na visão de Simone Weil, é mais do que simplesmente estar junto de outra pessoa; é um encontro sagrado onde a presença divina é reconhecida e cultivada. Para Weil, a amizade pura reflete a presença de Deus e é uma imagem da amizade original e perfeita que é a da Trindade e que é a própria essência de Deus. Portanto, ela descreve amizade como uma expressão do amor divino.

Nessa perspectiva, Weil colocou sua ética da amizade em prática ao se dedicar ao serviço para com os excluídos de seu tempo. Portanto, sua amizade se estendia não apenas aos que estavam próximos a ela, mas também aos marginalizados e oprimidos da sociedade. Isso porque Weil compreendeu a amizade como modo de vida, ou seja, como algo que não é apenas uma relação pessoal, mas também como algo que pode transformar a maneira como vivemos e nos relacionamos com os outros.

A amizade desempenha um papel fundamental nesse contexto, pois ela é um modo de vida que envolve a preocupação com o bem-estar do outro. A amizade implica em cuidar do outro e, ao mesmo tempo, ser cuidado por ele. É por meio das relações de amizade que nos tornamos conscientes de nós mesmos, pois somos confrontados com diferentes perspectivas, desafios, apoio e confrontos.

Considerando o exposto, podemos concluir que Simone Weil elabora textos que destacam a importância de adotarmos a postura de enfrentar as aflições dos que sofrem, a fim de expressarmos nossa amizade, nosso amor universal, nossa compaixão. De acordo com Vetö (1997, p. 16), a reflexão intelectual de Weil sempre segue a paixão ética e a experiência espiritual em seu cerne.

Desse modo, a vida e a filosofia de Simone Weil convergem para uma abordagem na qual a espiritualidade se entrelaça com sua prática de vida, e a reflexão individual encontra sua expressão mais profunda na consideração coletiva

das aflições humanas. Isso significa que a autora transcende a uma mera busca contemplativa isolada e, no lugar disso, integra sua filosofia à experiência concreta da adversidade humana.

Assim, os escritos e a vida de Weil refletem a defesa pela busca por uma transformação que abranja não apenas o indivíduo, mas a sociedade como um todo. Nessa perspectiva, importa ressaltar que as reflexões de Weil, conforme continuaremos a constatar, sempre culminam na consideração de que somente ao encarar diretamente as atrocidades de seu tempo, manifestadas nos corpos e nas vidas dos oprimidos, é que se torna possível conceber uma espiritualidade genuína e transformadora. A amizade, nessa perspectiva, transforma-se em um imperativo ético que exige ação concreta diante do sofrimento humano.

Destarte, a verdadeira amizade vai além de um simples laço afetivo ou de convivência; ela se torna um dever moral. Quando encaramos a amizade dessa maneira, somos compelidos a agir em resposta ao sofrimento do outro, não por mera simpatia, mas por um senso de responsabilidade ética.

Essa visão de amizade nos obriga a estender a mão ao amigo em momentos de dor e dificuldade, oferecendo suporte prático e emocional. A amizade, portanto, não se limita a palavras de conforto, mas se manifesta em ações tangíveis que aliviam o sofrimento e promovem o bem-estar do amigo. Em última análise, a amizade, entendida como um imperativo ético, nos convoca a sermos agentes ativos de cuidado e solidariedade, colocando o bem-estar do outro como uma prioridade moral.

Diante do exposto, é crucial salientar que, a partir de agora, adicionaremos a noção de *enraizamento* em Weil, como uma atmosfera capaz de nos vincular a uma comunidade e de nos proporcionar um sentido de pertencimento, estabilidade e saciamento de necessidades vitais para nossa vida na Terra. Nesse sentido, a amizade enraizada cria laços que não apenas nos apoiam emocionalmente, mas também nos fortalecem moralmente, incentivando-nos a agir de maneira concreta e compassiva.

#### 4 SIMONE WEIL: POR UMA AMIZADE ENRAIZADA

Conforme foi possível constatar nos capítulos anteriores, Simone Weil empreendeu uma reflexão cuidadosa acerca das atrocidades que caracterizaram as primeiras décadas do século XX. De modo complementar, cabe esclarecer que, com base em suas considerações, também podemos identificar o propósito de destacar a imperativa necessidade de contemplar estratégias para confrontar aquilo que conferia o caráter de subumanidade à população.

Com a determinação de considerar as aflições dos excluídos de seu tempo, a filósofa, mesmo nos meses finais de sua existência, continuou a questionar posturas opressoras e excludentes da sociedade em que vivia. Por tal razão, esta seção visa demonstrar que os escritos tardios de Simone Weil emergem como defensores da imprescindibilidade de conceber uma atmosfera enraizada pela verdadeira amizade. Em suma, um espaço em que atitudes práticas em relação ao ser humano sejam priorizadas como meio de enfrentamento acerca de posturas que perpetraram diversas formas de opressão contra o próximo.

Neste momento, é pertinente elucidar que a obra na qual Simone Weil desenvolve argumentos sobre a noção de enraizamento foi concebida durante o estágio final de sua vida. Nessa fase de sua existência, a filósofa estabeleceu, em congruência com o percurso integral de sua jornada, uma articulação notável entre seus escritos e suas vivências.

Cumprе ressaltar, retomando as explorações do primeiro e do segundo capítulo deste estudo, que a interligação estabelecida por Simone Weil entre sua vida e obra decorre do fato de que toda sua contribuição teórica se configura como uma crítica e uma resistência a um contexto opressivo. Assim sendo, seu pensamento representa "uma tentativa desesperada de formular o grito do desgraçado, e por esse motivo é um pensamento essencialmente comprometido e compassivo", primordialmente voltado para aqueles mais prejudicados pelas situações opressivas de sua época. Nessa perspectiva, não podemos meramente analisar os escritos de Simone Weil, mesmo os desenvolvidos no fim de sua vida, de maneira isolada; é imperativo "adentrar em sua vida para compreender sua obra" (PÉREZ, 2009, p. 78).

Dessa forma, a articulação entre vida e obra, previamente destacada nos capítulos precedentes, mantém sua pertinência neste estágio da pesquisa. Por este

motivo, procederemos, a seguir, com uma contextualização do ambiente que cercou a vida de Simone Weil no período em que ela elaborou a obra *L'Enracinement* (1949).

O contexto histórico que envolveu os últimos meses de vida de Simone Weil, aliado a questões de natureza pessoal, evidencia a situação desconfortável e tumultuada que deu origem a um dos mais significativos escritos da autora. Isso porque, no momento em que Simone Weil redigiu essa obra, a adversidade que enfrentava pode ser descrita como desprovida de perspectivas esperançosas: "Encontrava-se em Londres, exilada de seu país por ser judia, [...] vitimada por uma tuberculose, a ponto de morrer e em plena guerra mundial; sem dúvida, em tempos muito sombrios" (PÉREZ, 2009, p. 74-75). Mesmo submetida a essas circunstâncias adversas, Simone Weil não deixou, em momento algum, de dedicar sua atenção ao sofrimento daqueles que permaneceram em seu país.

Situada em Londres, afastada de sua terra natal e enfrentando os últimos meses de sua existência, Simone Weil empenhou-se em conceber maneiras de intervir na situação prevalecente na França ocupada. Tornou-se-lhe impossível permanecer inerte diante das atrocidades em curso. Por este motivo, a filósofa expressou a intenção de pôr fim ao conflito, defendendo a ideia de que seu retorno à França se colocava como necessário. Com esse propósito, dedicou-se a articular um plano específico. "O plano que ela elabora, *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*, mostra que ela não se resignara a dar sua vida para matar. Não somente ela aceitaria, mas desejaria tomar o risco de morrer" (BINGEMER, 2007, p. 128).

Conforme relatado por Simone Weil, o projeto consistia na constituição de uma formação de enfermeiras altamente móvel, destinada a se estabelecer em áreas constantemente expostas a perigos. Nesse sentido, as enfermeiras desempenhariam a função crucial de prestar atendimentos de primeiros socorros em pleno campo de batalha. Weil esclarece que tal projeto poderia ser composto por um grupo reduzido de dez ou até mesmo menos mulheres e poderia ser iniciado em um prazo muito breve, uma vez que "a preparação necessária é quase nula. O conhecimento básico de enfermagem seria suficiente, já que no fogo só podemos fazer curativos, torniquetes, talvez injeções" (E, 168-169).

Diante das considerações delineadas, é saliente observar que, no exílio londrino, Simone Weil vivenciou o drama de não poder contribuir com a resistência e

o término da guerra, conforme desejava. Tal situação decorreu do posicionamento de Charles de Gaulle, que discordou da implementação do projeto proposto pela pensadora, classificando-o como resultante de uma espécie de delírio (MARTINS, 2013, p. 68).

Impedida de realizar o projeto que concebera, Simone Weil voltou sua atenção para uma tarefa específica: a elaboração, a pedido, da obra que hoje conhecemos como *L'Enracinement* (1949). Nessa perspectiva, é relevante destacar que "escrito em Londres, no ano de 1943, durante a ocupação da França pela Alemanha nazista, o texto de Simone Weil é, antes de tudo, um testemunho pessoal repleto de reflexões originais e profundas". Importa ressaltar que o referido texto não foi concebido por Simone Weil como um de seus livros, mas sim como uma resposta à solicitação do comando da França Livre.

Weil formulou considerações sobre o enraizamento em formato de relatório, buscando descrever, conforme solicitado, as condições necessárias para a reconstrução da França. Apesar disso, Albert Camus afirma: "parece impossível imaginar um renascimento da Europa que não considere as exigências definidas por Simone Weil" (CAMUS, Albert, 1949). Portanto, é com base em eventos históricos específicos que devemos nos basear para compreender que o *L'Enracinement* (1949) possui um significado político (PUENTE, 2014, p. 766).

Para concluir nossas considerações sobre as peculiaridades que cercaram a elaboração da obra *L'Enracinement* (1949), é relevante destacar algumas de suas características distintivas: trata-se de uma produção extensa, inicialmente concebida como um relatório. No entanto, é importante salientar que estamos diante de "um texto que, infelizmente, a morte prematura de Simone Weil deixou inacabado" (BINGEMER, 2007, p. 115).

#### 4.1 OS ELEMENTOS DE UMA ATMOSFERA ENRAIZADA

Com base na noção de enraizamento Weil se dedica a estabelecer a urgência do respeito àquilo que ela denomina de *obrigação* em relação à totalidade da vida humana. Nesse sentido, nesta fase da pesquisa, empreenderemos uma análise descritiva e exploratória da obra *L'enracinement* (1949), buscando apresentar como os elementos que compõem sua definição exigem a incorporação da noção de

*obrigação* para com o ser humano. Durante essa análise, nosso propósito é apresentar um modelo ético que priorize o respeito integral à vida humana.

Diante do exposto, a abordagem a ser adotada neste trabalho estará comprometida com a análise dos elementos que integram a definição do enraizamento weiliano. Estes elementos incluem o respeito aos ensinamentos dos antepassados, a necessidade de um ambiente que, simultaneamente, preserva a singularidade de cada cultura e enfatiza a urgência de considerar o respeito à totalidade da vida humana como um valor universal, bem como a importância das trocas de influências entre diversas culturas. Para viabilizar tal análise, é pertinente iniciar a exploração a partir do seguinte trecho da definição que Simone Weil elaborou acerca do enraizamento:

Um ser humano tem raiz através de sua participação real, ativa e natural na existência de uma comunidade que mantém vivos alguns dos tesouros do passado e alguns pressentimentos do futuro. Participação natural, isto é, ocasionada automaticamente pelo lugar, o nascimento, profissão, ambiente (E, 36)<sup>129</sup>.

Dessa forma, o conceito de enraizamento proposto por Simone Weil refere-se à inserção de um ser humano em meio a outros, a partir de condições específicas. Inicialmente, um indivíduo enraizado é caracterizado como aquele que integra determinados grupos empenhados na preservação das heranças do passado. Esse passado pode ser transmitido através da oralidade, manifestando-se como "um ensinamento, uma sugestão prática ou uma norma" provenientes dos mais idosos. Além disso, tais heranças podem ser expressas mediante bens materiais, como a "paisagem de uma cidade, a terra trabalhada pelos antepassados, a casa por eles habitada ou objetos que ecoam feitos de antigas gerações" (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 368).

Conforme Bosi (2012, pp. 198-199), o conceito de enraizamento de Simone Weil, ao fornecer uma perspectiva sobre a importância de nossos antepassados para a cultura, merece uma consideração especial em nosso contexto contemporâneo. Nas palavras do autor: "Os pesquisadores devem ter a consciência

---

<sup>129</sup> "L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage" (Tradução nossa).

de que uma história de vida que nós escutamos não é feita para ser arquivada ou guardada em uma gaveta como coisa, existe para transformar a cidade onde ela floresceu" (BOSI, 2012, pp. 198-199). Dessa maneira, torna-se possível resgatar memórias que conferem significado e oferecem possibilidades de influências construtivas para a sociedade como um todo.

Simone Weil considera que a importância do passado reside em:

Seria vão voltar as costas ao passado para só pensar no futuro. É uma ilusão perigosa acreditar que haja aí uma possibilidade. A oposição entre o futuro e o passado é absurda. O futuro não nos traz nada, não nos dá nada; nós é que, para construí-lo, devemos dar-lhe tudo, dar-lhe nossa própria vida. Mas para dar é preciso ter, e não temos outra vida, outra seiva a não ser os tesouros herdados do passado e digeridos, assimilados, recriados por nós (E, 41)<sup>130</sup>.

À luz das explicações anteriores, é imperativo destacar que a comunicação que o enraizamento estabelece em relação ao passado não deve ser confundida com uma relação de caráter estritamente contemplativo. Essa relação também não implica em uma atitude reacionária. Como afirmado por Frochtengarten (2005, p. 368), "onde os homens espraíam raízes, as lutas e construções dos antepassados, suas ideias e tradições, alicerçam realizações que, por sua vez, poderão revesti-las com novos significados". Isso significa que o vínculo estabelecido com o passado não pode ser equivocadamente interpretado como uma forma de importação fundamentada na passividade.

Assim, o enraizamento deve ser compreendido como "uma relação singular entre o passado e o futuro, que liga o presente ao conjunto do desdobramento temporal que o traz: é a maneira humana de habitar o tempo, de lhe dar forma segundo um ritmo, uma dinâmica" (GABELLIERI, 2009, p. 109). Nesse contexto, Simone Weil refere-se a uma relação com o passado que não apenas serve como inspiração para ações futuras, mas que também é vital, pois é dela que se extrai a seiva para a formação da identidade (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 368; BOSI, 2012, p. 198).

---

<sup>130</sup> "Il serait vain de se détourner du passé pour ne penser qu'à l'avenir. C'est une illusion dangereuse de croire qu'il y ait même là une possibilité. L'opposition entre l'avenir et le passé est absurde. L'avenir ne nous apporte rien, ne nous donne rien; c'est nous qui pour le construire devons tout lui donner, lui donner notre vie elle-même. Mais pour donner il faut posséder, et nous ne possédons d'autre vie, d'autre sève, que les trésors hérités du passé et digérés, assimilés, recréés par nous" (Tradução nossa).

Até este ponto, podemos ressaltar que a noção de enraizamento, ao se referir a uma atmosfera, a um meio natural que valoriza os ensinamentos de nossos antepassados, defende a necessidade da particularidade de cada cultura e, como consequência, destaca a importância de buscar, a partir dos ensinamentos daqueles que nos antecederam, orientações significativas para nossas ações futuras. Diante dessas considerações, é crucial salientar que o enraizamento pode ser compreendido conforme a tese que o concebe "não como a sacralização de uma cultura, ou o culto de um lugar, mas como a expressão do valor de cada cultura" (GABELLIERI, 2009, p. 108).

Vale ressaltar, no entanto, que a ênfase dada por Simone Weil à importância da particularidade de cada cultura não deve, de forma alguma, negar duas questões fundamentais: o intercâmbio de influências entre diferentes culturas e o respeito pela totalidade da vida humana. Isso se evidencia no seguinte trecho da definição do enraizamento:

Todo ser humano precisa ter múltiplas raízes. Ele precisa receber quase toda a sua vida moral, intelectual e espiritual através dos meios dos quais ele faz parte naturalmente. As trocas de influências entre ambientes muito diferentes, não é menos indispensável do que o enraizamento no ambiente natural. Mas um meio determinado deve receber uma influência externa não como contribuição, mas como um estimulante que torna sua própria vida mais intensa. Ele deve se alimentar de contribuições externas somente depois de tê-las digerido, e os indivíduos que o compõem devem recebê-las somente através dele. Quando um pintor de valor real vai para um museu, sua originalidade é confirmada por isso. Deve ser o mesmo para as várias populações do globo terrestre e os diferentes ambientes sociais (E, 36)<sup>131</sup>.

Nesse segundo trecho, torna-se evidente, em um primeiro momento, que o enraizamento weiliano não pressupõe o isolamento de um ambiente social ou a exclusão da manifestação cultural de diferentes espaços geográficos. Pelo contrário, Simone Weil sugere que a presença de múltiplos contatos e o compartilhamento de influências podem, de fato, contribuir para o enriquecimento das relações entre

---

<sup>131</sup> "Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie. Les échanges d'influences entre milieux très différents ne sont pas moins indispensables que l'enracinement dans l'entourage naturel. Mais un milieu déterminé doit recevoir une influence extérieure non pas comme un apport, mais comme un stimulant qui rend sa vie propre plus intense. Il ne doit se nourrir des apports extérieurs qu'après les avoir digérés, et les individus qui le composent ne doivent les recevoir qu'à travers lui. Quand un peintre de réelle valeur va dans un musée, son originalité en est confirmée. Il doit en être de même pour les diverses populations du globe terrestre et les différents milieux sociaux" (Tradução nossa).

culturas diversas e estimular a originalidade daqueles que participam dessas interações. Sob essa perspectiva, "é por meio da aparição diante do outro que os homens desenham sua identidade pessoal. Tal pluralidade é condição para a ação e para o discurso: funda e alimenta o corpo político" (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 369). Portanto, mesmo que Simone Weil destaque a importância da singularidade e do valor de cada cultura, não podemos inferir que ela rejeite a realização de possíveis intercâmbios que uma determinada cultura possa desenvolver com qualquer outra.

Além disso, com base nessa segunda etapa da definição do enraizamento, torna-se evidente que o homem enraizado participa socialmente de um espaço do qual "recebe os princípios da vida moral, intelectual e espiritual que irão informar sua existência. Essa participação pode originar-se do nascimento, do lar, da vizinhança, do trabalho ou da cidade" (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 368).

Uma vez interpretado como uma atmosfera fundamental, responsável por garantir a existência de meios voltados para o desenvolvimento da vida dos indivíduos, a definição do enraizamento pode ser compreendida, essencialmente, como um conceito que busca assegurar condições concretas que viabilizem a continuidade da vida humana em sua totalidade.

Nesse contexto:

[...] definindo um "meio" vital, o enraizamento não remete a uma determinação particular, mas sim à atmosfera necessária para que se desenvolva a vida humana, para que se realize [...] as condições concretas de existência do homem (GABELLIERI, 2009, p. 108).

Com o objetivo de preservar a integridade da existência humana, que, conforme o enraizamento weiliano, requer ser respeitada em sua totalidade, podemos concluir que posturas desumanas e humilhantes, que negariam os elementos constituintes da vida de cada ser humano, não podem, sob nenhuma justificativa, ser parte das práticas isoladas de qualquer cultura. Portanto, "a intuição e a busca de Simone Weil eram ao mesmo tempo dirigidas a desenvolver uma doutrina eterna dos metaxu, válida para todas as culturas" (GABELLIERI, 2009, p. 108).

Em decorrência das considerações anteriores, torna-se relevante analisarmos a compreensão de Simone Weil sobre o conceito de metaxu<sup>132</sup>:

Os verdadeiros bens terrenos são metaxu: não privar nenhum ser humano de seu metaxu, isto é, daqueles bens relativos e misturados (lar, pátria, tradições, cultura, etc.) que aquecem e nutrem a alma e sem os quais, além da santidade, a vida humana não é possível. É por isso que é um sacrilégio destruir esses bens terrenos, como as pátrias e as nações: para respeitar terras estrangeiras, é preciso tornar o próprio país não um ídolo, mas uma escada para Deus (PG, 1988, p. 146)<sup>133</sup>.

Diante dos esclarecimentos previamente explorados, os metaxu são elementos que não escapam ao âmbito proporcionado pela cultura, lar e tradições, os quais ganham forma a partir de espaços específicos. Nessa perspectiva, a figura fundamental do enraizamento só pode ser concebida como a cidade. No entanto, isso não implica, como já analisamos, na defesa da "sacralização de um lugar" (GABELLIERI, 2009, p. 109). Esses lugares possuem, por sua vez, seu valor apenas como metaxu, ou seja, como espaços que são habitados por uma forma singular de vida, possibilitando os meios essenciais para a existência: meios de proteção, nutrição e construção, capazes de orientar o ser humano no mundo. Em resumo, "designa a estrutura da existência encarnada no sensível, qualquer que seja o lugar de encarnação desta" (GABELLIERI, 2009, p. 109).

Ao defender a importância de transformar cada país em uma escada que conduz a Deus, Simone Weil expressa o reconhecimento da existência de planos de realidade distintos. A noção de "metaxu", entendida como intermediário, desempenha um papel fundamental no pensamento de Simone Weil, uma vez que é por meio desses intermediários que se estabelece o contato com o Bem (PUENTE,

---

<sup>132</sup> De acordo com Gabellieri, Simone Weil aborda os "metaxu" ou a "lei da mediação" desde a sua juventude. É relevante destacar que os textos da juventude da filósofa referem-se à "lei da mediação" como uma dimensão temporal própria da condição humana, na qual seria possível realizar a união entre trabalho e contemplação, as duas polaridades da ação, através da orientação do espírito para os valores. No entanto, os escritos finais da autora teriam promovido uma "passagem do plano antropológico para o plano metafísico", resultando em uma "ontologia da mediação", na qual cada uma das realidades criadas, tanto pelas "relações" que as constituem quanto pela "fé", "vazio" que se abre para além delas mesmas, pode ser caracterizada como "metaxu", ou seja, intermediários, "passagens" para Deus (GABELLIERI, 2001, pp. 61-62).

<sup>133</sup> "Les vrais biens terrestres sont des metaxu: ne priver aucun être humain de ses metaxu, c'est-à-dire de ces biens relatifs et mélangés (foyer, patrie, traditions, culture, etc.) qui réchauffent et nourrissent l'âme et sans lesquels, en dehors de la sainteté, une vie humaine n'est pas possible. C'est pourquoi il est sacrilège de détruire ces biens terrestres comme le sont les patries et les nations: Pour respecter les patries étrangères, il faut faire de sa propre patrie non pas une idole mais un échelon vers Dieu" (Tradução nossa).

2009, p. 28). A partir desse reconhecimento, a autora procura fundamentar a necessidade de assegurar o respeito aos territórios estrangeiros, enfatizando sua oposição à postura que atribui poder e sacraliza uma cultura em detrimento das demais, apresentando-a como superior.

Diante da análise realizada, torna-se evidente que todas as considerações sobre o problema da sobreposição de uma cultura em relação à outra devem ser interpretadas em consonância com a crítica que Weil faz à tendência de considerar as manifestações históricas e culturais exclusivamente a partir do ponto de vista europeu, ou de qualquer outro continente. Como demonstrado até o momento, Simone Weil reivindica uma cultura verdadeiramente universal, construída coletivamente (PÉREZ, 2009, p. 92). Essa cultura, ademais, deve estar comprometida com a garantia do respeito ao valor fundamental que a vida humana possui.

Essa concepção de uma cultura verdadeiramente universal, forjada pela contribuição de todos, alinha-se intrinsecamente com a visão de Simone Weil acerca da importância dos *metaxu* como intermediários que conduzem ao Bem. Para a filósofa, a sobreposição de uma única cultura, especialmente quando vista a partir de uma perspectiva regional ou continental, resulta em uma limitação prejudicial ao entendimento global. Weil busca, assim, transcender as fronteiras geográficas e culturais, promovendo a ideia de uma síntese enriquecedora, onde cada cultura contribui para a formação de uma identidade coletiva mais abrangente.

Essa cultura universal, defendida por Simone Weil, não apenas valoriza a diversidade cultural, mas também reconhece a necessidade de respeitar o valor intrínseco de cada vida humana. A busca por uma compreensão que ultrapasse as barreiras culturais é, para Weil, uma busca pela harmonia e equidade, evitando a hierarquização prejudicial que frequentemente acompanha a imposição de uma cultura sobre a outra.

Assim, a visão weiliana propõe uma abordagem que transcende as limitações de uma perspectiva eurocêntrica, convidando à construção de uma cultura verdadeiramente global, enraizada na colaboração entre diversas tradições e experiências. Este entendimento, alinhado com a filosofia de Simone Weil, destaca a importância de ouvir e valorizar todas as vozes, a fim de construir um mundo mais justo e compassivo.

#### 4.1.1 A obrigação para com as necessidades da vida humana

Após a análise da concepção de enraizamento por Simone Weil, é possível ressaltar a defesa da filósofa quanto à necessidade de considerar uma atmosfera ou ambiente. Este, ao não negligenciar os ensinamentos dos antepassados e ao valorizar a troca de influências em detrimento da sobreposição entre culturas distintas, compromete-se com o desenvolvimento integral da vida humana. No tocante a esse desenvolvimento abrangente, Simone Weil apresenta sugestões específicas. Para explorá-las, é imperativo examinar, inicialmente, a argumentação da filósofa acerca da noção de obrigação, conceito que, segundo Bingemer (2009, pp. 22-23), assume papel fundamental nas reflexões weilianas presentes em *L'Enracinement* (1949).

Na obra em questão, Simone Weil sustenta o argumento de que:

A noção de obrigação tem precedência sobre a noção de direito, que lhe é subordinada e relativa. Um direito não é efetivo por si só, mas apenas pela obrigação a que corresponde; o cumprimento efetivo de um direito não provém daquele que o possui, mas de outros homens que se reconhecem obrigados a algo em relação a ele (E, 6)<sup>134</sup>.

Ao manifestar seu apoio à implementação de abordagens que visam uma sociedade comprometida com uma existência digna para todos e em um contexto onde cada indivíduo possa viver de maneira autêntica, Simone Weil, ao invés de centrar sua argumentação exclusivamente em uma perspectiva de direitos humanos e formas de governo que poderiam protegê-los, apresenta a premissa de que os seres humanos têm obrigações para com os outros (MARTINS, 2017, p. 82). Por essa razão, a autora ressalta que a salvaguarda da totalidade da vida humana se inicia com o reconhecimento que devemos dispensar àqueles que nos cercam, especialmente àqueles que carecem dos elementos essenciais para alcançar uma vida digna.

Frente ao exposto, é notório que nas argumentações presentes na obra *L'Enracinement* (1949), Simone Weil nos conduz à reflexão de que um "regime político de qualidade deve garantir que os cidadãos tenham suas necessidades

---

<sup>134</sup> "La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative. Un droit n'est pas efficace par lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond; l'accomplissement effectif d'un droit provient non pas de celui qui le possède, mais des autres hommes qui se reconnaissent obligés à quelque chose envers lui" (Tradução nossa).

espirituais atendidas", pois, quando essas necessidades são negligenciadas, o indivíduo pode alcançar um estágio de vida comparável à morte (HERRANDO, p. 50). Essa sociedade precisa ser estruturada de forma a favorecer condições fundamentais e essenciais para a continuidade da vida humana.

Nesse contexto, a concepção de obrigação em Simone Weil destaca ainda que:

O objeto da obrigação, no campo das coisas humanas, é sempre o ser humano como tal. Existe uma obrigação em relação a todo ser humano, pelo simples fato de ele ser um ser humano, sem nenhuma outra condição para intervir (E, 7)<sup>135</sup>.

Abordando um conceito incondicional, no qual unicamente o ser humano pode ser seu objeto, Simone Weil destaca que a obrigação para com o ser humano é perene. Em sua perspectiva, "somente o dever para com o ser humano como tal é eterno". Essa natureza eterna impõe, conforme as ponderações de Weil, um dever fundamental: o respeito. Dessa maneira, a concretização da obrigação está intrinsecamente ligada à existência de uma forma de respeito que possa ser manifestada por meio das "necessidades terrenas do homem" (E, 8)<sup>136</sup>.

Dentro desse contexto, torna-se pertinente analisarmos a primeira necessidade destacada por Simone Weil:

A consciência humana nunca variou nesse ponto. Milhares de anos atrás, os egípcios pensavam que uma alma não pode ser justificada após a morte, se não pode dizer: "Eu não deixei ninguém passar fome" [...]. Todo mundo vê o progresso como a primeira transição para um estado da sociedade humana onde as pessoas não passam fome. Se alguém faz a pergunta em termos gerais a alguém, ninguém pensa que um homem é inocente se, tendo comida em abundância e encontrando à sua porta alguém morrendo de fome, passa sem lhe dar nada (E, 8)<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> "L'objet de l'obligation, dans le domaine des choses humaines, est toujours l'être humain comme tel. Il y a obligation envers tout être humain, du seul fait qu'il est un être humain, sans qu'aucune autre condition ait à intervenir, et quand même lui n'en reconnaît aucune" (Tradução nossa).

<sup>136</sup> "Seul est éternel le devoir envers l'être humain comme tel". "besoins terrestres de l'homme" (Tradução nossa).

<sup>137</sup> "La conscience humaine n'a jamais varié sur ce point. Il y a des milliers d'années, les Égyptiens pensaient qu'une âme ne peut pas être justifiée après la mort si elle ne peut pas dire: Je n'ai laissé personne souffrir de la faim. Tout le monde se représente le progrès comme étant d'abord le passage à un état de la société humaine où les gens ne souffriront pas de la faim. Si on pose la question en termes généraux à n'importe qui, personne ne pense qu'un homme soit innocent si, ayant de la nourriture en abondance et trouvant sur le pas de sa porte quelqu'un aux trois quarts mort de faim, il passe sans rien lui donner" (Tradução nossa).

Portanto, "atender à fome dos famintos e suprir a sede é, para Simone, a primeira obrigação em relação a todo ser humano [...]. E nos dias atuais, mais do que nunca, é imperativo reiterar: 'água potável para saciar a sede'" (LORENZON, 2009, p. 61). Nesse contexto, a primeira obrigação perene que devemos considerar em relação ao ser humano é aquela que visa evitar que ele passe pela privação de alimentos, especialmente quando temos a capacidade de satisfazer essa necessidade.

Simone Weil admite que a primeira obrigação que ela apresenta em relação ao ser humano é a mais evidente, pois é a mais clara. Sendo considerada a mais óbvia, essa obrigação, segundo a perspectiva da filósofa, deve funcionar como fundamento para a enumeração daquilo que ela denomina de "deveres eternos para com todo ser humano" (E, 9)<sup>138</sup>.

Por conseguinte, a relação que elabora as obrigações para com o ser humano refere-se à enumeração das necessidades humanas essenciais para a sobrevivência, pois, conforme Weil, elas se assemelham à forma como a fome pode nos afetar. A partir desse ponto, a filósofa argumenta que entre essas necessidades, algumas podem ser classificadas como físicas, tais como "proteção contra a violência, moradia, roupas, calor, higiene, cuidados em caso de doença", enquanto outras podem ser consideradas relacionadas à vida moral (E, 9)<sup>139</sup>.

Com relação às necessidades que não estão vinculadas ao aspecto físico de nossa existência, mas sim ao âmbito da moral, Weil esclarece que:

Elas são muito mais difíceis de reconhecer e enumerar do que as necessidades do corpo. Mas todos reconhecem que elas existem. Todas as crueldades que um conquistador pode exercer sobre populações submissas, massacres, mutilações, fome organizada, escravidão ou deportações em massa, são geralmente consideradas como medidas do mesmo tipo, embora a liberdade ou o país nativo não sejam necessidades físicas. Todos sabem que há crueldades que prejudicam a vida do homem sem danificar seu corpo. Estes são os que privam o homem de certa nutrição necessária para a vida da alma (E, 9)<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> "devoirs éternels envers tout être humain" (Tradução nossa).

<sup>139</sup> "la protection contre la violence, le logement, les vêtements, la chaleur, l'hygiène, les soins en cas de maladie" (Tradução nossa).

<sup>140</sup> "Ils sont beaucoup plus difficiles à reconnaître et à énumérer que les besoins du corps. Mais tout le monde reconnaît qu'ils existent. Toutes les cruautés qu'un conquérant peut exercer sur des populations soumises, massacres, mutilations, famine organisée, mise en esclavage ou déportations massives, sont généralement considérées comme des mesures de même espèce, quoique la liberté ou le pays natal ne soient pas des nécessités physiques. Tout le monde a

Ao reconhecer que existem práticas capazes de prejudicar o ser humano sem necessariamente envolver o contato físico, manifestando-se, por exemplo, na forma de escravidão imposta por uma sociedade governada de maneira opressora, Simone Weil concentra sua atenção nos líderes governantes. Nesse contexto, esclarece sua intenção de apresentar um estudo que não deve negligenciar a realidade cotidiana das diversas sociedades. Por essa razão, adverte que "a ausência desse estudo obriga os governos, mesmo os bem-intencionados, a agirem às cegas" (E, 11). Além disso, deixa claro que não tem a intenção de esgotar a discussão sobre o assunto, mencionando que seu propósito se limita a oferecer algumas indicações, precisamente quatorze.

As recomendações relativas ao estudo a ser implementado em todas as sociedades estão relacionadas ao que a filósofa também denomina de "necessidades da alma". Antes de apresentar as necessidades propostas por Weil, é válido considerar que o "sistema de necessidades, estabelecido pela urgência de uma estrutura espaço-temporal enraizada, se desenvolve dentro de sistemas de relações recíprocas que possibilitam o reconhecimento mútuo" (GABELLIERI, 2009, pp. 109-110). Com base nisso, a noção de obrigação para com todos os seres humanos encontra seu espaço, segundo Simone Weil, pois onde quer que exista qualquer forma de necessidade humana, a obrigação deve estar presente como uma consequência.

A relação das catorze necessidades propostas por Weil delineia, de acordo com Gabellieri (2009, pp. 109-110), formas de interação, ou seja, de enraizamento consideradas essenciais entre cada indivíduo, cada sociedade e o mundo como um todo. Segundo o mesmo autor, é possível deduzir que Weil enumerou as catorze necessidades a partir de um princípio organizacional que leva em conta a união dos contrários, influenciado pela perspectiva pitagórica. Isso se evidencia ao analisarmos a lista de Simone Weil, na qual podemos identificar a reunião das necessidades por meio de cinco pares opostos:

---

conscience qu'il y a des cruautés qui portent atteinte à la vie de l'homme sans porter atteinte à son corps. Ce sont celles qui privent l'homme d'une certaine nourriture nécessaire à la vie de l'âme" (Tradução nossa).

a) Liberdade e Obediência; b) Igualdade e Hierarquia; c) Honra e Castigo; d) Segurança e Risco; e) Propriedade privada e Propriedade coletiva. Restam fora desta organização a Ordem, a Liberdade de opinião, a Responsabilidade e a Verdade. Já tendo sido citada anteriormente a Liberdade, pareceria que "Liberdade de opinião" e "Verdade", embora separadas na sucessão assim como são dadas, poderiam constituir um sexto par de contrários. Restam, então, a Ordem (primeira das necessidades expressas) e a Responsabilidade (na quarta posição) que, com a Verdade (fechando a lista) parecem comparecer como meta-categorias ligando entre si as anteriores. O que essas observações fazem resultar é uma psicossociologia, na qual a alma se define pela rede relações que a nutre e a faz viver no seio de uma comunidade (GABELLIERI, 2009, pp. 109-110).

Considerando tais observações, é relevante destacar que, diante da proposta apresentada sobre o estudo que a filósofa considera indispensável em todas as sociedades, ela defende a necessidade de "um espaço coletivo que atinge seu equilíbrio adequado por meio da estratégia de unir elementos opostos, como liberdade e obediência, para sustentar, desse modo, a dignidade das pessoas em um território, em uma cultura e em uma comunidade" (MATTIÉ, 2013, p. 1)<sup>141</sup>. Por essa razão, diferentes territórios, culturas e comunidades podem e devem ser avaliados com base na capacidade de implementar, "em função da exigência de dignidade e reconhecimento", tudo aquilo que deve ser proporcionado em relação aos indivíduos que compõem seu território (GABELLIERI, 2009, p. 111).

Prosseguindo nessa linha de raciocínio, Simone Weil destaca que o comprometimento com as necessidades da alma é crucial para a construção de uma sociedade justa e equitativa. Ao mencionar as quatorze necessidades que devem ser objeto de estudo e consideração em todas as sociedades, a filósofa ressalta a importância de promover um espaço coletivo que harmonize as diversas dualidades, como o equilíbrio entre liberdade e obediência. Essa abordagem visa não apenas resguardar a dignidade das pessoas em seus respectivos territórios, culturas e comunidades, mas também estabelecer critérios de avaliação fundamentados na capacidade dessas entidades de atender às exigências de dignidade e reconhecimento.

Weil, ao propor a união de contrários, instiga uma reflexão sobre a necessidade de transcender as dicotomias frequentemente presentes em discussões políticas e

---

<sup>141</sup> "Un espacio colectivo que encuentra su justo equilibrio en la estrategia que consiste en juntar los contrarios [libertad y subordinación], para sustentar así el arraigo de las personas en un territorio, en la cultura, en la comunidad" (Tradução nossa).

sociais. A ênfase na interdependência dessas necessidades ressalta a complexidade das relações humanas e a importância de um compromisso coletivo na busca por uma convivência que promova a dignidade e o reconhecimento mútuos.

Portanto, ao adotarmos uma abordagem baseada na responsabilidade coletiva para com as necessidades humanas, seguimos na direção de uma sociedade mais inclusiva e centrada no respeito à totalidade da vida humana. Esse entendimento, advindo das reflexões weilianas, oferece uma base ética sólida para a formulação de políticas e práticas que buscam efetivamente promover o bem-estar e a dignidade de todos os indivíduos.

Desta feita, torna-se oportuno revisarmos a seguir as demais necessidades da alma, ou seja, as obrigações para com o ser humano que, segundo Weil, não devem ser de forma alguma desconsideradas. A negligência dessas obrigações, conforme suas argumentações nos indicam, equivaleria à prática de um dos mais graves delitos.

#### 4.1.1.1 Liberdade e Obediência

A concepção de liberdade, conforme delineada por Weil, diz respeito às possibilidades de escolha tangíveis no âmbito de uma comunidade. Nesse contexto, a liberdade é apreendida como detentora de uma natureza tanto individual quanto coletiva (E, 16). Importa salientar que ser livre não denota isenção de obrigações em relação ao cumprimento de determinadas normas. Isso se deve ao fato de que escolhas que sejam propensas a realização de ofensas à preservação da liberdade do ser humano, por exemplo, não devem ser consideradas passíveis de efetivação. Podemos complementar essa visão com a defesa de que a liberdade consiste na "possibilidade real de escolher, ciente de que as normas devem emanar de uma autoridade reconhecida como legítima" (HERRANDO, 2017, p. 49).

Assim, a liberdade, entendida como a capacidade de realizar escolhas dentro de um contexto coletivo, revela-se como uma faceta complexa que transcende a mera ausência de restrições. Isso porque a liberdade está intrinsecamente ligada ao respeito a normas que emanam de uma autoridade legitimada. Nesse sentido, a liberdade não se configura como um mero exercício arbitrário de escolhas, mas sim

como um equilíbrio delicado entre a autonomia individual e a responsabilidade coletiva.

A compreensão de que as decisões individuais devem estar em consonância com normativas reconhecidas como legítimas implica na aceitação de limites éticos e morais que salvaguardem não apenas os direitos individuais, mas também o bem-estar e a liberdade da coletividade. Ademais, é imperativo considerar que a liberdade não é uma prerrogativa isolada, desvinculada de um contexto social mais amplo.

A preservação da liberdade humana exige uma abordagem cuidadosa que leve em conta não apenas as escolhas individuais, mas também o impacto dessas escolhas na integridade e no desenvolvimento da comunidade. Assim, a verdadeira liberdade revela-se como um compromisso consciente com a coexistência harmoniosa, onde a autonomia individual é exercida de maneira responsável e respeitosa para com o coletivo.

Da imperatividade de observância a determinadas normas origina-se a preocupação weiliana a respeito da necessidade de obediência, caracterizada pelo ato de permitir que a sociedade estabeleça e requisite a conformidade a um conjunto de regras intrinsecamente vinculado ao funcionamento do ordenamento social (E, 13-14). Nessa perspectiva, a obediência preconizada por Weil manifesta-se em duas facetas distintas: a submissão às normativas estabelecidas e a deferência aos indivíduos concebidos como líderes. Essa forma de obediência pressupõe o consentimento, rejeitando categoricamente qualquer vestígio de servilismo.

Aqueles que buscam subjugar as massas por meio de coerção e crueldade privam-nas de dois elementos essenciais: a liberdade e a própria obediência. Tal abordagem nega-lhes a oportunidade de consentimento interno diante das imposições emanadas por uma autoridade (Weil, 13-14).

A discussão sobre a necessidade de obediência, conforme postulada por Weil, instiga uma análise mais ampla acerca dos princípios que regem as relações entre autoridade e sociedade. Alicerçada na premissa de que a obediência não deve ser confundida com servilismo, essa abordagem ressalta a importância do consentimento consciente como um componente essencial na dinâmica social.

A compreensão weiliana da obediência como consentimento voluntário implica uma visão mais sofisticada das relações de poder. Contrapondo-se à imposição autoritária, essa perspectiva reconhece a legitimidade da autoridade quando

acompanhada pelo consentimento interno daqueles que a ela se submetem. Tal consentimento não é uma submissão cega, mas uma escolha informada e reflexiva, que preserva a autonomia individual ao mesmo tempo em que reconhece a importância das normas sociais.

Ao destacar que a privação de liberdade e obediência resulta da coerção e crueldade, Weil aponta para as consequências nefastas de práticas que anulam a capacidade de escolha e consentimento da comunidade. A verdadeira obediência, sob essa perspectiva, não é imposta pelo medo, mas floresce na fertilidade do entendimento mútuo e do respeito às normas que promovem a ordem social.

Assim, a necessidade de obediência, à luz do pensamento weiliano, desenha um cenário no qual a autoridade e a sociedade estão interligadas por um contrato implícito de consentimento esclarecido. Esse entendimento mais profundo da obediência propõe uma via para a construção de sociedades mais justas, onde a liberdade individual e a ordem coletiva coexistem harmonicamente.

Na tessitura das reflexões defendidas por Simone Weil, emerge como um ponto crucial a compreensão de que a liberdade, concebida como a capacidade de realizar escolhas conscientes, encontra-se intrinsecamente entrelaçada à necessidade de obediência, conforme discutido anteriormente. É neste cenário de interdependência que a verdadeira harmonia social pode ser forjada.

A liberdade, quando entendida como uma necessidade humana, exige a presença de normas e regras que assegurem um ambiente propício ao seu exercício. Contudo, a imposição unilateral dessas normativas pode se tornar um entrave à própria liberdade que se pretende proteger. Surge, então, a necessidade de uma forma de obediência que seja permeada pelo consentimento esclarecido, onde as regras não são meras imposições, mas expressões do contrato social coletivamente aceito.

Nessa ótica, a obediência não é um obstáculo à liberdade, mas um veículo que a sustenta. Quando as normas são construídas democraticamente e refletem os valores compartilhados pela sociedade, a obediência a essas regras não se torna uma restrição arbitrária, mas uma salvaguarda que permite a todos desfrutar de sua liberdade de maneira equitativa.

No entanto, é crucial ressaltar que essa relação não é estática. A liberdade e a obediência precisam evoluir em conjunto, adaptando-se aos desafios e transformações da sociedade. A obediência cega, desprovida de questionamento e

reflexão, pode resultar em autoritarismo, minando os fundamentos da liberdade. Portanto, a obediência consciente, aquela que brota do entendimento mútuo e do comprometimento com o bem comum, é o fio condutor que tece a intrincada trama entre liberdade e ordem social. Nessa sinfonia complexa, a verdadeira liberdade não é apenas a ausência de restrições, mas a expressão genuína de uma coletividade que escolhe obedecer a normas que preservam e aprimoram a dignidade humana.

#### 4.1.1.2 Igualdade e Hierarquia

A igualdade, conforme delineada pela filósofa Simone Weil, é conceituada como aquilo que consiste na identificação de uma proporção uniforme de respeito e atenção a ser concedida a cada ser humano, sem distinção de graus. Em suas palavras, a igualdade se materializa como a condição na qual todos os indivíduos são objeto de respeito equitativo (Herrando, 2017, p. 49). Weil, ao reconhecer as inevitáveis disparidades entre os seres humanos, postula que tais diferenças não devem influenciar a maneira como são tratados. A autora esclarece que, para evitar a configuração de hierarquias de respeito com base em diferenças, é necessário submeter essas disparidades a uma avaliação sob a égide do que ela denomina proporção geométrica. Tal processo implica na consideração da combinação entre as responsabilidades inerentes a uma determinada profissão e os resultados dela decorrentes.

No intuito de elucidar seu posicionamento, Weil apela para a concepção de que profissões diversas, como a de mineiro e a de ministro, devem ser encaradas meramente como distintas vocações, análogas às diferenças entre um poeta e um matemático. Diante dessas considerações, a filósofa evidencia que a efetivação da igualdade ocorre quando "as diferentes condições humanas são vistas como sendo, não mais ou menos uma do que a outra, mas simplesmente como outras" (E, 18-19).

A filosofia de Simone Weil, ao abordar a igualdade como um imperativo fundamental, transcende a mera retórica da uniformidade para explorar uma visão mais profunda da justiça social. A concepção weiliana da igualdade como respeito equitativo, desvinculado de hierarquias de status ou ocupação, propõe uma abordagem única para a compreensão das disparidades inerentes à experiência humana.

A proposta de submeter as diferenças a uma análise sob a égide da proporção geométrica revela-se como um mecanismo criterioso para avaliar o valor intrínseco de cada ocupação em relação aos encargos assumidos e aos resultados alcançados. Essa abordagem desafia a tendência de categorizar e valorizar ocupações de maneira desigual, resgatando a dignidade inerente a cada vocação.

Ao enfatizar que as profissões devem ser encaradas como distintas vocações, comparáveis às diferenças entre um poeta e um matemático, Weil destaca a importância de reconhecer a diversidade como um elemento enriquecedor da experiência humana (E, 19). Essa perspectiva não apenas rejeita a criação de estruturas hierárquicas baseadas em ocupações, mas também promove a aceitação de que as variadas condições humanas são igualmente válidas, cada uma contribuindo de maneira única para o tecido social.

Assim, a filosofia de Weil não apenas propõe uma igualdade de respeito, mas instiga uma transformação mais profunda na forma como a sociedade percebe e valora as ocupações e as diferenças individuais. A verdadeira igualdade, segundo Weil, não reside na uniformidade, mas na apreciação da diversidade como uma expressão autêntica da complexidade humana.

A aspiração da hierarquia, por seu turno, segundo Simone Weil, reside na consecução do posicionamento moral adequado de cada indivíduo em sua esfera ocupacional. A filósofa sustenta que algumas funções são legitimamente objeto de devoção, não em virtude de uma superioridade relacionada aos indivíduos que as desempenham ou ao poder que exercem, mas sim à simbologia que tais posições de liderança podem representar (E, 19-20). Nesse sentido, a proposta hierárquica de Weil se caracteriza pela "veneração específica pelos superiores hierárquicos, considerados em sua dimensão simbólica" (Herrando, 2017, p. 49).

A perspectiva weiliana enfatiza que o aspecto simbólico de uma posição de liderança está intrinsecamente vinculado às responsabilidades que essa posição acarreta no que diz respeito aos seres humanos. Desse modo, a consolidação de uma liderança, para Simone Weil, visa orientar cada indivíduo na ocupação de uma função específica dentro de um contexto preocupado em atender a obrigações para com todos (E, 19-20).

A filosofia de Simone Weil, ao discorrer sobre a hierarquia e sua função moral, oferece uma análise complexa que transcende a simples estrutura de poder. Weil argumenta que certas funções demandam um comprometimento especial, não pela

superioridade inerente aos indivíduos que as exercem, mas pela carga simbólica que essas posições podem assumir (E, 19-20). Assim, a hierarquia, segundo a perspectiva weiliana, não é apenas uma questão de comando e submissão, mas uma teia intrincada de responsabilidades simbólicas.

Ao salientar a "veneração específica pelos superiores hierárquicos, considerados em sua dimensão simbólica" (Herrando, 2017, p. 49), Weil introduz a ideia de que a liderança não deve ser apenas uma expressão de autoridade, mas um chamado para cumprir obrigações éticas em relação aos demais seres humanos. Dessa forma, a posição hierárquica não se limita a uma prerrogativa de comando, mas carrega consigo o ônus de orientar, proteger e promover o bem comum.

Na visão de Simone Weil, o aspecto simbólico da liderança está intrinsecamente vinculado ao entendimento das obrigações humanas. O líder, ao ocupar uma posição simbólica, torna-se um agente de equidade, agindo não apenas em benefício próprio, mas com a responsabilidade de contribuir para uma ordem social justa. Assim, a hierarquia, sob a perspectiva weiliana, transforma-se em um instrumento ético, onde a ascendência não é um fim em si mesma, mas um meio para promover o bem-estar coletivo e a equidade entre os membros da sociedade.

Na interseção entre a igualdade e a hierarquia, a filosofia de Simone Weil propõe uma abordagem única que transcende as dicotomias convencionais entre esses conceitos. Weil, ao abordar a igualdade como um princípio fundamental, não a concebe como uma uniformidade absoluta, mas como um respeito equitativo que reconhece a dignidade inerente a cada ser humano, independente de sua posição hierárquica (E, 18-19).

A hierarquia, para Weil, é compreendida não como uma estrutura de dominação, mas como um meio de conduzir cada indivíduo a uma função específica, levando em conta as obrigações para com todos (E, 19-20). Nesse contexto, a igualdade e a hierarquia não se antagonizam, mas se entrelaçam em uma dança complexa na qual a igualdade fundamenta-se no respeito às diferenças, enquanto a hierarquia busca estabelecer uma ordem que promova o bem comum.

A proposta de Weil é que a hierarquia, quando permeada pelo respeito e pela compreensão simbólica, torna-se um instrumento de equidade, onde as diferentes posições são reconhecidas como complementares e não como hierarquias rígidas e imutáveis. A liderança, ao ser compreendida em seu aspecto simbólico, implica um comprometimento ético que harmoniza-se com a premissa de igualdade weiliana.

Dessa forma, a hierarquia transforma-se em um meio de facilitar a distribuição justa de deveres e direitos, garantindo que cada posição contribua de maneira significativa para a coletividade.

Em suma, a filosofia de Simone Weil apresenta uma visão intrincada na qual a igualdade e a hierarquia não são conceitos contraditórios, mas sim componentes essenciais para a construção de uma sociedade justa. A verdadeira igualdade, sob essa ótica, é alcançada quando a hierarquia é imbuida de significado simbólico e ético, refletindo um equilíbrio harmonioso entre as diferentes funções e responsabilidades que compõem a complexa tapeçaria da convivência humana.

#### 4.1.1.3 Honra e Castigo

A concepção de honra, conforme a definição de Simone Weil, é compreendida como uma necessidade intrinsecamente ligada à consideração de um indivíduo não apenas em sua individualidade, mas também em seu contexto social. Esta perspectiva implica que a honra desempenha um papel crucial ao facilitar a participação ativa dos indivíduos na construção e preservação da tradição de suas comunidades. Segundo Weil, a plena satisfação dessa necessidade é realizável somente quando cada comunidade à qual um ser humano pertence proporciona a inclusão integral de toda a coletividade no cerne de sua tradição (E, 20).

A visão de Simone Weil sobre a honra como uma necessidade social oferece uma base rica para explorar a interseção entre o indivíduo e a comunidade. Para Weil, a honra transcende a esfera individual, estendendo-se à consideração do sujeito em seu contexto social. Nesse sentido, a honra assume um papel de catalisadora da participação ativa dos indivíduos na construção e perpetuação das tradições que fundamentam suas comunidades.

Weil destaca a importância de cada comunidade proporcionar a participação plena de toda a coletividade em sua tradição. Essa inclusão não se limita a uma participação superficial, mas implica a integração autêntica de todos os membros, de modo que a tradição seja enriquecida pela diversidade de experiências e perspectivas. A honra, nesse contexto, não é apenas uma expressão individual, mas um vínculo que conecta os membros de uma comunidade, consolidando-se como um elemento vital na coesão social.

A plena satisfação da necessidade de honra, segundo Weil, ocorre quando as comunidades oferecem oportunidades equitativas para a participação de todos. Isso implica criar espaços nos quais cada voz seja ouvida e cada contribuição seja valorizada, independentemente das diferenças individuais. Essa abordagem weiniana ressalta a importância da inclusão ativa como um meio não apenas de preservar tradições, mas de enriquecê-las por meio da multiplicidade de perspectivas.

Em suma, a visão de Simone Weil sobre a honra não apenas destaca a relevância dessa necessidade para o indivíduo em seu contexto social, mas também aponta para a necessidade imperativa de comunidades proporcionarem uma participação inclusiva e equitativa. A verdadeira plenitude da honra, sob a perspectiva de Weil, está intrinsecamente ligada à capacidade de cada comunidade acolher e integrar toda a diversidade presente em seu seio, promovendo, assim, uma tradição que seja genuinamente enriquecedora e significativa para todos os seus membros.

O castigo, segundo a concepção de Simone Weil, configura-se como uma necessidade da alma, uma vez que, por meio dele, o ser humano obtém da comunidade a autorização para retroceder, isto é, regressar ao estado anterior ao ato infracional que ensejou a penalização. Dessa forma, o castigo assume a natureza de uma concessão que confere ao indivíduo transgressor a oportunidade de redimir-se da transgressão perpetrada, possibilitando, assim, sua reintegração à sociedade. Aquele que comete um delito se distancia das responsabilidades que o conectam aos demais seres humanos, e somente por intermédio do castigo pode ser reintegrado a essa teia de obrigações (E, 21-22).

A perspectiva de Simone Weil acerca do castigo, por sua vez, não apenas lança luz sobre sua natureza intrínseca à necessidade da alma, mas também abre caminho para uma reflexão sobre o papel restaurador e redentor que essa prática desempenha na reintegração do indivíduo à comunidade. O entendimento de Weil reside na ideia de que o castigo não é meramente punitivo, mas sim uma forma estruturada de conceder ao transgressor a permissão para visitar o estágio precedente ao ato infracional.

Nesse contexto, o castigo assume a nobre função de proporcionar ao indivíduo equivocadamente a oportunidade de se redimir do erro cometido. Ao ser submetido a essa penalização, o transgressor é convidado a refletir sobre suas ações, reconhecer as

implicações de seu comportamento e, assim, buscar a reconciliação consigo mesmo e com a sociedade que o circunda. Dessa maneira, o castigo transcende a dimensão meramente retributiva, emergindo como um mecanismo que favorece a ressocialização e a reintegração do indivíduo ao tecido social.

Simone Weil salienta que aquele que comete um crime se distancia das obrigações compartilhadas com outros seres humanos. O castigo, então, é compreendido como uma ferramenta que, ao impor consequências proporcionais à transgressão, recria um vínculo de responsabilidade entre o transgressor e a comunidade. Por meio desse processo, a pessoa transgressora é convidada a reassumir suas obrigações para com a coletividade, contribuindo assim para a reconstrução do tecido social.

Em síntese, a visão de Simone Weil sobre o castigo não apenas enfatiza sua função corretiva, mas também destaca sua importância na promoção da redenção e reintegração do indivíduo à comunidade. O castigo, quando aplicado de maneira justa e reflexiva, não apenas sanciona a infração, mas oferece uma via para a restauração da harmonia e das responsabilidades compartilhadas na convivência humana.

A concepção de honra, à luz da filosofia de Simone Weil, se entrelaça de maneira intrigante com o papel do castigo na sociedade. Weil argumenta que, assim como a honra é uma necessidade intrínseca à alma, o castigo desempenha um papel significativo na restauração dessa honra ferida pelo ato transgressivo. O castigo, ao ser compreendido como uma concessão para retroceder e redimir-se, emerge como um mecanismo que visa preservar não apenas a ordem social, mas também a dignidade e a integridade individual.

A relação entre honra e castigo, segundo Weil, reside na ideia de que o ato de transgressão representa uma quebra das obrigações que vinculam o indivíduo à comunidade. A concessão da autorização para retroceder, por meio do castigo, implica uma oportunidade de reparação, uma chance de restabelecer as conexões sociais e, conseqüentemente, recuperar a honra perdida. Dessa forma, o castigo não é visto apenas como uma imposição de consequências, mas como um processo que visa à restauração da honra do transgressor e, por extensão, da harmonia na comunidade.

A aplicação justa do castigo, para Weil, representa não apenas a responsabilidade da comunidade em punir, mas também uma expressão da

valorização da honra individual e coletiva. O ato de punição, quando equitativo e reflexivo, não somente reafirma as normas sociais, mas também reitera o comprometimento da sociedade com a preservação da dignidade de cada membro. A honra, então, não é meramente uma questão individual, mas um componente essencial na construção e manutenção de uma ordem social justa e equitativa.

Em suma, a filosofia de Simone Weil estabelece uma conexão intrínseca entre honra e castigo, posicionando este último como um meio pelo qual a honra é resgatada e a ordem social é restaurada. Essa perspectiva oferece uma visão complexa e reflexiva sobre a interseção desses conceitos, destacando a importância do castigo não apenas como uma medida corretiva, mas como um instrumento que busca preservar e restaurar a honra tanto do indivíduo quanto da comunidade.

#### 4.1.1.4 Segurança e Risco

Simone Weil conceitua a segurança como uma necessidade que implica na salvaguarda da alma contra a submissão prolongada ao jugo do medo ou do terror, uma vez que essas aflições surgem apenas em decorrência de circunstâncias acidentais e, portanto, se manifestam em momentos excepcionais e de curta duração. Nessa abordagem, Weil analisa a viabilidade de erigir uma sociedade segura, capaz de mitigar os riscos constantes à vida de seus habitantes (E, 29). Sob tal perspectiva, a filósofa assertivamente postula que a segurança é uma necessidade inerente à alma, prevenindo-a de ficar enclausurada sob o fardo do medo ou do terror, os quais, por sua constância, assumem caráter quase letal (Bingemer, 2007, pp. 116-117). Dentre os catalisadores do medo ou do terror, Weil destaca o desemprego como um elemento significativo (E, 29).

A reflexão de Simone Weil sobre a segurança como uma necessidade vital da alma abre caminho para uma análise mais profunda dos elementos que podem comprometê-la, especialmente no contexto social. A concepção de Weil destaca que o medo e o terror não devem tornar-se estados contínuos, pois essa persistência pode assumir proporções quase mortais para a alma. Portanto, ela postula a importância de edificar uma sociedade que minimize os perigos constantes e as ameaças à vida de seus membros.

A abordagem de Weil transcende a mera preocupação com a segurança física e material, estendendo-se à proteção da integridade psicológica e emocional

dos indivíduos. A constante exposição ao desemprego, apontada pela filósofa como um dos fatores geradores de medo e terror, ressalta a necessidade de estruturas sociais que garantam a estabilidade econômica e laboral, contribuindo assim para a segurança da alma.

No entanto, a visão de Weil não preconiza uma busca incessante por um ambiente isento de desafios ou dificuldades. Ela reconhece que situações adversas são inerentes à experiência humana. Em vez disso, seu apelo é direcionado para a construção de uma sociedade que não submeta seus habitantes a perigos constantes e que proporcione mecanismos eficazes para lidar com as adversidades de maneira justa e equitativa.

Dessa forma, a segurança, conforme compreendida por Simone Weil, emerge não apenas como uma condição física, mas como um estado de tranquilidade e equilíbrio para a alma. A necessidade de uma sociedade segura, que aborde efetivamente os fatores geradores de medo e terror, reflete o compromisso com a preservação da dignidade humana em todas as suas dimensões.

Em oposição à concepção weiliana de segurança, surge, em uma de suas catorze proposições, aquilo que a autora designa como a necessidade do risco. Para fundamentar essa proposição, a filósofa esclarece que "a ausência de risco enfraquece a coragem a ponto de deixar a alma, se for o caso, desprovida da menor proteção interna contra o medo" (Weil, 30). "Mesmo quando latente, o medo representa uma semiparalisia da alma. Em contrapartida, o risco se revela como uma necessidade intrínseca à alma humana" (Bingemer, 2007, p. 117). Desse modo, o risco configura-se como um exercício destinado a aprimorar a capacidade do ser humano de desenvolver respostas apropriadas, o que, por conseguinte, lhe permite proteger-se diante de situações adversas. Na presente situação, o risco figura como um estímulo essencial à vitalidade; sua ausência acarretaria uma certa estagnação da alma (Herrando, 2017, p. 50).

A concepção de Simone Weil sobre a necessidade do risco introduz uma perspectiva intrigante sobre a complexidade da existência humana. Enquanto a busca pela segurança é uma tendência inegável, Weil argumenta que uma ausência total de risco pode resultar em um enfraquecimento da coragem, deixando a alma vulnerável mesmo diante das ameaças latentes. Assim, a filósofa destaca que o medo, mesmo quando latente, representa uma espécie de paralisia da alma,

evidenciando a importância do risco como um elemento vital para o desenvolvimento e a proteção interna.

A necessidade do risco, segundo Weil, não se refere a uma temeridade irresponsável, mas à compreensão de que enfrentar desafios e incertezas é fundamental para o amadurecimento e a resiliência da alma humana. O risco, nessa perspectiva, não é apenas um exercício corajoso, mas uma condição necessária para cultivar a capacidade de reação diante das adversidades.

Contrapondo-se à ideia de que a segurança plena é desejável, Weil argumenta que o risco serve como um estímulo vital à vida. Sua presença contínua impede a estagnação da alma, incentivando a busca por novos horizontes, a superação de limitações e o desenvolvimento contínuo do potencial humano. Em um contexto mais amplo, o risco não é apenas uma necessidade individual, mas um elemento que impulsiona o progresso e a evolução da sociedade como um todo.

Ao equilibrar as necessidades de segurança e risco, Weil propõe uma abordagem mais abrangente para a compreensão da existência humana. A busca por segurança não deve resultar na eliminação completa do risco, mas sim em uma convivência consciente e equilibrada entre esses elementos. Essa dinâmica, segundo Weil, não apenas fortalece a coragem individual, mas também promove uma vida mais plena e significativa.

A interrelação entre segurança e risco, na visão de Simone Weil, forma um intrincado equilíbrio que define a experiência humana. Enquanto a busca pela segurança representa a necessidade inata de resguardar a integridade física e emocional, o risco emerge como um componente essencial para o crescimento e a vitalidade da alma. Essa dualidade, longe de ser antagônica, revela-se como uma dança constante que molda a trajetória do ser humano.

A segurança, quando entendida como um anseio por estabilidade e proteção, fornece o alicerce necessário para o florescimento das potencialidades individuais. No entanto, uma busca desmedida por segurança, destituída de qualquer elemento de risco, pode conduzir à estagnação e à complacência. Weil argumenta que a ausência total de risco enfraquece a coragem e deixa a alma suscetível a uma paralisia latente, pois é no confronto com o desconhecido e a adversidade que se forjam as forças internas.

O risco, por sua vez, é a chama que impede a cristalização da alma. É o desafio que propicia o desenvolvimento de respostas adaptativas diante das

incertezas da existência. Weil sugere que o medo, quando presente de maneira contínua, constitui uma ameaça quase mortal à alma, enquanto o risco se revela como um estímulo vital que permite a superação e o crescimento pessoal.

A relação entre segurança e risco não é estática; é dinâmica e mutável ao longo da jornada individual e coletiva. Weil propõe uma abordagem que valorize a segurança como uma base sólida, mas que reconheça a necessidade intrínseca do risco para a expansão dos limites e a busca por significado. Essa dualidade não apenas fortalece a coragem e a resiliência, mas também enriquece a experiência humana, contribuindo para a construção de sociedades mais adaptáveis e vigorosas. Em última análise, é na dança equilibrada entre segurança e risco que se encontra a verdadeira plenitude da vida.

#### 4.1.1.5 Propriedade Privada e Propriedade Coletiva

A propriedade privada é concebida por Simone Weil como uma necessidade intrínseca à alma, fundamentada na premissa de que é desejável que a maioria das pessoas seja detentora de sua habitação e de um pequeno terreno circundante. Adicionalmente, Weil advoga pela pertinência de que a maioria das pessoas seja proprietária dos instrumentos que utiliza em sua atividade laboral, utilizando o exemplo de um jardineiro para ilustrar tal perspectiva, ao afirmar que, ao longo do tempo, este indivíduo desenvolve uma sensação de propriedade sobre o jardim. Dessa maneira, os objetos empregados por esse jardineiro, assim como os resultados de seu labor, passam a ser percebidos, com o decorrer do tempo, como uma extensão dos membros de seu próprio corpo, pois, conforme Weil, "todo homem é inescapavelmente levado a se apropriar mentalmente de tudo o que utilizou por um período prolongado e contínuo para o trabalho, o deleite ou as necessidades da vida" (E, 31)<sup>142</sup>.

A argumentação de Simone Weil sobre a propriedade privada abre um campo fecundo para a compreensão da relação entre o indivíduo e seus bens. A consideração de Weil acerca da necessidade da alma em possuir uma moradia e um pedaço de terra não se limita apenas ao aspecto material, mas se estende à esfera psicológica e emocional do ser humano.

---

<sup>142</sup> "Tout homme est invinciblement porté à s'approprier par la pensée tout ce dont il a fait longtemps et continuellement usage pour le travail, le plaisir ou les nécessités de la vie" (Tradução nossa).

A propriedade, para Weil, não é meramente um amontoado de objetos ou território delimitado; é uma extensão do eu, uma expressão tangível da identidade e do trabalho do indivíduo. A ideia de que "um jardineiro, ao fim de certo tempo, sente que o jardim é dele" exemplifica essa perspectiva. O sentimento de posse não se restringe ao domínio físico, mas transcende para uma apropriação mental que conecta o indivíduo de forma intrínseca ao que ele construiu e cultivou ao longo do tempo.

A visão weiliana destaca que essa apropriação mental não se limita apenas ao âmbito do trabalho, estendendo-se também ao prazer e às necessidades da vida. É um processo natural e quase involuntário pelo qual o homem se vincula, por meio do pensamento, a tudo que utiliza de maneira contínua. Assim, objetos, ferramentas e até mesmo os frutos de seu labor se tornam uma parte integrante da identidade e do corpo emocional do indivíduo.

Essa perspectiva lança luz sobre a complexidade da relação entre o homem e a propriedade privada, desvelando camadas mais profundas que vão além da mera posse material. A propriedade, para Weil, é um meio pelo qual o homem se insere no mundo, cria laços significativos e estabelece uma ligação essencial entre o externo e o interno. Essa compreensão ampliada da propriedade como uma extensão do self contribui para uma apreciação mais abrangente do papel desempenhado pelos bens materiais na construção da identidade e do bem-estar psicológico do indivíduo.

A propriedade coletiva é concebida por Simone Weil como uma necessidade intrínseca à alma, caracterizada não apenas por um desfrute material, mas, primordialmente, por um sentimento de posse (E, 32). Nesse contexto, a filósofa argumenta que em comunidades que valorizam uma vida cívica autêntica, os habitantes desenvolvem a percepção de serem proprietários de monumentos públicos, jardins e das grandiosidades manifestadas em diversas cerimônias. Essa perspectiva ressalta a essencialidade do sentimento de pertencimento, sustentando a relevância da propriedade coletiva (Herrando, 2017, p. 50).

A consideração de Simone Weil acerca da propriedade coletiva ressalta uma dimensão peculiar e essencial na relação do indivíduo com seu entorno comunitário. Para Weil, a propriedade coletiva não se restringe a uma mera partilha de recursos ou espaços físicos, mas transcende para um patamar mais profundo — o domínio dos sentimentos e do senso de pertencimento.

A afirmativa de Weil de que uma verdadeira vida cívica implica que os habitantes se sintam proprietários de monumentos públicos, jardins e elementos magníficos presentes em diversas cerimônias revela a riqueza do tecido social que ela idealiza. Em comunidades assim configuradas, a propriedade coletiva não se limita à posse tangível, mas envolve um vínculo emocional, uma sensação de cuidado e responsabilidade compartilhada.

Essa perspectiva ressoa com a importância contemporânea de construir comunidades sustentáveis e coesas. A noção de propriedade coletiva, ao invés de fragmentar ou alienar, fortalece os laços sociais, fomentando um sentido robusto de comunidade. O sentimento real de pertencimento, como proposto por Weil, não apenas nutre a identidade coletiva, mas também inspira um comprometimento ativo na preservação e no enriquecimento do patrimônio comum.

Além disso, a propriedade coletiva, sob a perspectiva de Weil, transcende a esfera física para abranger as expressões simbólicas e cerimoniais que caracterizam a identidade cultural de uma comunidade. O sentimento de posse sobre monumentos públicos e a participação ativa em eventos magníficos fortalecem a conexão emocional dos indivíduos com sua comunidade, enriquecendo a experiência coletiva e promovendo um ambiente propício ao florescimento humano.

Dessa forma, a propriedade coletiva, segundo Simone Weil, não apenas contribui para a gestão equitativa de recursos, mas também forja um laço emocional que impulsiona a coesão e a vitalidade de comunidades verdadeiramente cívicas. Essa compreensão aprofundada da propriedade coletiva ressoa como uma direção promissora na busca por modelos sociais mais integrados e colaborativos.

A análise de Simone Weil sobre as necessidades da alma relacionadas à propriedade privada e coletiva delineia uma visão holística da interação entre o indivíduo e a comunidade. A propriedade privada, como defendido por Weil, manifesta-se como um prolongamento da identidade pessoal, onde a posse material transcende para uma conexão intrínseca com o trabalho, o prazer e as necessidades vitais. No entanto, essa perspectiva individualista não é antagônica à propriedade coletiva; ao contrário, ambas coexistem em um delicado equilíbrio que molda a experiência humana.

A propriedade privada, ao proporcionar um senso de pertencimento e responsabilidade sobre objetos pessoais e espaço habitacional, estabelece um alicerce para o entendimento da propriedade coletiva. Weil propõe que a

necessidade da propriedade coletiva está enraizada na busca por um "sentimento real de pertencer", destacando a importância do vínculo emocional com o patrimônio comum (Herrando, 2017, p. 50). Essa integração entre o privado e o coletivo revela-se como um catalisador para o florescimento de comunidades autênticas.

Na visão de Weil, a propriedade coletiva não anula a individualidade, mas complementa-a. A propriedade privada oferece ao indivíduo uma base sólida para compreender e contribuir para o bem-estar da comunidade em que está inserido. A noção de ser proprietário de sua habitação e um pedaço de terra não apenas fortalece o senso de responsabilidade pessoal, mas também semeia as raízes para um engajamento mais profundo na prosperidade coletiva.

O equilíbrio entre propriedade privada e coletiva representa, assim, uma síntese harmoniosa das necessidades da alma. A propriedade privada nutre a autonomia e a individualidade, enquanto a propriedade coletiva fomenta a solidariedade e a conexão comunitária. Essa coexistência é essencial para a construção de sociedades equitativas e resilientes, onde a prosperidade individual e coletiva são mutuamente reforçadas, culminando em uma tapeçaria social rica e interconectada.

#### 4.1.1.6 Liberdade de Opinião e Verdade

A interpretação de Simone Weil acerca da liberdade de opinião destaca-se como uma necessidade imperativa, desde que desvinculada de qualquer forma de restrição. Contudo, a filósofa reconhece a legitimidade do uso da repressão quando direcionada a coletividades. A fundamentação desse posicionamento reside na convicção de que:

[...] a proteção da liberdade de pensar exige que seja proibido por lei a um grupo de expressar uma opinião. Porque quando um grupo se põe a ter opiniões, tende inevitavelmente a impô-las a seus membros. Cedo ou tarde, os indivíduos se encontram impedidos [...] de expressar opiniões opostas às do grupo, a não ser que saiam dele (E, 25)<sup>143</sup>.

---

<sup>143</sup> "la protection de la liberté de penser exige qu'il soit interdit par la loi à un groupement d'exprimer une opinion. Car lorsqu'un groupe se met à avoir des opinions, il tend inévitablement à les imposer à ses membres. Tôt ou tard les individus se trouvent empêchés, avec un degré de rigueur plus ou moins grand, sur un nombre de problèmes plus ou moins considérables, d'exprimer des opinions opposées à celles du groupe, à moins d'en sortir" (Tradução nossa).

Nesse contexto, a filósofa destaca que, enquanto uma necessidade inerente ao indivíduo considerado de forma isolada, a liberdade de opinião é legitimamente aplicável, por exemplo, a profissionais como jornalistas e radialistas, não se estendendo, no entanto, ao jornal ou à rádio em si. Segundo a pensadora, jornais e rádios não devem ser concebidos como entidades dotadas de liberdade, uma vez que se constituem meramente como instrumentos com a finalidade de servir. Nessa perspectiva, a liberdade é concebida como uma prerrogativa exclusivamente humana, não se estendendo a instrumentos. Nesse sentido, Weil exemplifica que a imprensa é um instrumento que dificilmente abdica da intenção de influenciar o pensamento das pessoas em uma direção específica (E, 22. 25. 29).

A abordagem de Simone Weil sobre a liberdade de opinião, ao destacar sua legitimidade quando aplicada ao indivíduo isolado, desencadeia reflexões profundas sobre o equilíbrio delicado entre a expressão individual e a influência coletiva. Contudo, a filósofa advoga pela restrição dessa liberdade quando transferida para o âmbito de instituições, como jornais e rádios, as quais, segundo sua perspectiva, não devem ser dotadas de autonomia.

Essa visão ressalta a compreensão de Weil de que a liberdade de opinião, quando estendida a entidades mediáticas, pode resultar em uma manipulação sutil da narrativa e na formação de consensos impostos. A imprensa, exemplificada como um instrumento persuasivo, torna-se suscetível à influência de interesses particulares que buscam direcionar a opinião pública. Assim, Weil argumenta que limitar a autonomia dos meios de comunicação é essencial para salvaguardar a integridade da diversidade opinativa e prevenir a imposição de ideias preconcebidas.

Nesse contexto, emerge a questão crítica sobre a responsabilidade da imprensa na construção e transmissão de informações. A necessidade de impor restrições a jornais e rádios, de acordo com Weil, reflete uma preocupação ética e prática em relação à influência exercida sobre a sociedade. A busca pela verdade e pela pluralidade de perspectivas demanda um equilíbrio cuidadoso entre a liberdade de expressão individual e os limites impostos às instituições de comunicação.

Portanto, ao compreender a liberdade de opinião como uma prerrogativa do indivíduo, mas não necessariamente dos meios de comunicação, Weil enfatiza a importância de promover um ambiente em que a expressão pessoal coexista harmoniosamente com a preservação da diversidade e da integridade informativa. Essa abordagem contribui para o contínuo debate sobre os limites éticos e

regulatórios na esfera da comunicação, visando garantir uma sociedade informada e verdadeiramente plural.

No contexto delineado, Simone Weil destaca a verdade como a necessidade "mais sagrada do que qualquer outra" (E, 33)<sup>144</sup>. A sacralidade atribuída à busca pela verdade deriva da imperatividade de salvar-se contra sugestões e erros, que, segundo a autora, frequentemente permeiam diversos setores da imprensa, notadamente o jornalismo, onde:

Sabendo por alto que um jornal contém verdades e mentiras, divide as notícias enunciadas entre duas rubricas, mas ao acaso, ao sabor de suas preferências. Fica assim, entregue ao erro. Todo mundo sabe que, quando o jornalismo se confunde com mentira, constitui um crime. Mas crê-se que é um crime impunível (E, 33)<sup>145</sup>.

Nesse ínterim, Weil destaca a necessidade premente de adotar medidas para proteger a verdade contra qualquer tipo de violação. Para tanto, propõe a proibição de toda e qualquer divulgação de informações tendenciosas, advogando pela criação de tribunais especiais compostos por magistrados comprometidos com a verdade. A função primordial desses tribunais seria punir os infratores com censuras públicas diante de atentados à verdade. Em casos de reincidência persistente contra o compromisso com a veracidade, Weil sustenta que esses tribunais deveriam adotar medidas punitivas mais severas. Propõe, assim, a imposição de obrigações laborais e até mesmo a reclusão como formas de sanção (E, 33).

A abordagem de Simone Weil sobre a sacralidade da verdade reverbera não apenas como uma exortação à integridade jornalística, mas como uma chamada à ação para instituir salvaguardas eficazes contra distorções informativas. A percepção da verdade como uma necessidade transcendente, acima de quaisquer outras, impõe a responsabilidade de resguardá-la contra os embustes e manipulações que podem insinuar-se nos meandros da imprensa.

No entendimento de Weil, a divisão casual de notícias entre verdades e mentiras, ao arbítrio das preferências editoriais, expõe a vulnerabilidade do público à desinformação. A assertiva de que o jornalismo misturado à mentira constitui um

---

<sup>144</sup> "est plus sacré qu'aucun autre" (Tradução nossa).

<sup>145</sup> "Sachant en gros qu'un journal contient des vérités et des mensonges, il répartit les nouvelles annoncées entre ces deux rubriques, mais au hasard, au gré de ses préférences. Il est ainsi livré à l'erreur. Tout le monde sait que, lorsque le journalisme se confond avec l'organisation du mensonge, il constitue un crime. Mais on croit que c'est un crime impunissable" (Tradução nossa).

crime ressoa como um apelo ético à consciência coletiva. No entanto, a percepção generalizada de que esse crime permanece impune destaca a lacuna entre a consciência moral e a efetiva responsabilização.

Diante desse cenário, Weil propõe medidas concretas para concretizar a tutela da verdade. A proibição de disseminação de informações tendenciosas emerge como um primeiro passo, visando prevenir a distorção deliberada dos fatos. A criação de tribunais especiais, compostos por magistrados comprometidos com a verdade, representa uma resposta institucional para coibir práticas jornalísticas que comprometem a integridade informativa.

A sugestão de censuras públicas diante de atentados à verdade reflete a necessidade de uma resposta proporcional e visível, enquanto a proposta de medidas mais severas em casos de reincidência busca estabelecer um elemento dissuasivo. A imposição de obrigações laborais e até mesmo a prisão, conforme advogado por Weil, delineia um arcabouço de penalidades que visa desencorajar práticas jornalísticas irresponsáveis.

Nesse contexto, a visão de Weil não apenas ilumina os desafios éticos enfrentados pelo jornalismo, mas também oferece um roteiro para a construção de um ambiente informacional mais ético e responsável. Ao elevar a verdade à condição de necessidade sagrada, ela convoca à ação coletiva para proteger esse pilar essencial da integridade informativa e, por conseguinte, da saúde democrática.

A interconexão intrínseca entre a liberdade de opinião e a verdade, conforme delineada por Simone Weil, revela-se como um ponto de convergência essencial na busca por uma esfera pública robusta e informada. Enquanto a liberdade de opinião atua como um alicerce fundamental para a expressão individual, a verdade emerge como o critério supremo que norteia essa liberdade, delineando os limites éticos e responsabilidades inerentes.

A sacralidade atribuída à verdade por Weil não apenas ressalta sua importância moral, mas também aponta para a sua centralidade na preservação da integridade informativa. A relação entre a liberdade de expressão e a verdade é complexa, marcada pelo desafio de conciliar a diversidade opinativa com a busca por uma narrativa objetiva e precisa. Nesse sentido, a liberdade de opinião é o veículo pelo qual as perspectivas individuais são articuladas, mas é a verdade que atua como o critério normativo para discernir entre a informação legítima e a distorção maliciosa.

Ao considerar a necessidade de medidas punitivas para preservar a verdade no contexto jornalístico, Weil propõe uma abordagem que não apenas responsabilize os perpetradores de distorções, mas que também fortaleça a confiança do público nas instituições de informação. A proibição de divulgação de informações tendenciosas, a criação de tribunais especializados e a imposição de sanções proporcionais destacam a urgência de proteger a integridade informativa como uma salvaguarda para a saúde da esfera pública.

Dessa forma, a liberdade de opinião e a verdade emergem como pilares interdependentes na construção de uma sociedade informada e ética. A liberdade individual de expressão encontra seu propósito mais elevado quando ancorada na responsabilidade pela verdade, proporcionando um ambiente onde a diversidade de opiniões coexiste com a preservação da integridade informativa. Essa sinergia entre liberdade e verdade, quando equilibrada e protegida, contribui para a formação de cidadãos críticos e participativos, promovendo, assim, uma esfera pública vibrante e saudável.

#### 4.1.1.7 Ordem e Responsabilidade

A exigência de ordem é estabelecida como "um tecido de relações sociais tal que ninguém seja compelido a transgredir obrigações rigorosas para cumprir outras obrigações" (Weil, 11). Isto implica que tal necessidade demanda o estabelecimento de um equilíbrio capaz de coordenar, no âmbito das relações sociais, a satisfação de todas as demais necessidades, a saber: o suprimento de carências alimentares, por exemplo, bem como as demandas de liberdade, obediência, responsabilidade, igualdade, hierarquia, honra, castigo, liberdade de opinião, segurança, risco, propriedade privada, propriedade coletiva e verdade. Nesse contexto, a ordem proporcionaria "um tecido de relações sociais que permite a realização de obrigações" recíprocas (Herrando, 2017, p. 49)<sup>146</sup>.

A concepção de Simone Weil acerca da necessidade de ordem, como um intrincado conjunto de relações sociais que preserva a integridade das obrigações individuais, reverbera na essência da construção de uma sociedade equilibrada e justa. A busca por uma ordem social que harmonize as múltiplas demandas

---

<sup>146</sup> "un tejido de relaciones sociales que permite realizar las obligaciones principales antes que las secundarias" (Tradução nossa).

humanas implica o reconhecimento da interdependência entre as diversas necessidades que permeiam a existência coletiva.

Alicerçada nessa perspectiva, a ordem social idealizada por Weil não se restringe a uma imposição arbitrária de regras, mas, ao contrário, surge como uma matriz complexa capaz de conciliar os imperativos da fome e da sede, as aspirações à liberdade, obediência, responsabilidade, igualdade, hierarquia, honra, castigo, liberdade de opinião, segurança, risco, propriedade privada, propriedade coletiva e verdade. O tecido social que emerge desse equilíbrio não apenas viabiliza, mas potencializa a realização de obrigações mútuas, conferindo uma dimensão ética e solidária à convivência social.

No contexto proposto por Weil, a ordem social não é meramente um código normativo, mas uma tessitura dinâmica que permeia as relações entre os membros da sociedade. Ela se configura como um substrato que propicia a coexistência das mais diversas necessidades individuais e coletivas, orientando-as para um propósito comum de realização mútua. Dessa maneira, a noção de ordem transcende a simples imposição de estruturas; ela se revela como um instrumento vital na construção de uma comunidade que respeita e nutre as aspirações individuais, sem perder de vista o compromisso compartilhado com o bem comum.

Portanto, ao contemplar a intrincada teia de necessidades que a ordem busca coordenar, percebemos que essa busca transcende a mera organização social; ela representa a aspiração por uma convivência que, ao mesmo tempo, protege e estimula as diversas dimensões da existência humana, concretizando assim a visão de Weil para uma sociedade plena e equitativa.

A responsabilidade, na tessitura das considerações anteriores, alude ao comprometimento que um indivíduo deve desempenhar no seio de uma coletividade. Sob a perspectiva de Simone Weil, a concretização dessa necessidade implica, como esclarecido por ela:

[...] que um homem tenha que tomar frequentemente decisões em problemas grandes ou pequenos, afetando interesses estranhos aos seus próprios, mas com os quais se sente comprometido. É preciso também que ele tenha que fornecer esforços continuamente (E, 16)<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> “qu'un homme ait à prendre souvent des décisions dans des problèmes, grands ou petits, affectant des intérêts étrangers aux siens propres, mais envers lesquels il se sent engagé. Il faut aussi qu'il ait à fournir continuellement des efforts” (Tradução nossa).

Nesse contexto, a filósofa enfatiza a importância de cada indivíduo adquirir conhecimento e sensibilidade acerca de seu próprio valor e grandeza, a fim de promover uma compreensão clara acerca dos papéis que pode desempenhar na sociedade. Assim sendo, no âmbito da responsabilidade, cada pessoa deve estar envolvida em suas atividades diárias e agir com plena consciência do porquê e para que as executa (Herrando, 2017, p. 49).

A concepção de responsabilidade delineada por Simone Weil transcende a mera obrigação funcional, emergindo como um pilar ético fundamental na construção do tecido social. Ao refletir sobre a responsabilidade individual no âmbito coletivo, a filósofa destaca a necessidade de tomar decisões que reverberem não apenas nos interesses pessoais, mas que também impactem esferas alheias. O comprometimento contínuo e a contribuição ativa para o bem comum são, assim, delineados como elementos essenciais dessa responsabilidade ampliada.

Weil destaca a complexidade inerente à responsabilidade ao enfatizar a tomada frequente de decisões em face de problemas diversos, abrangendo tanto questões monumentais quanto pequenas nuances do cotidiano. Essa abordagem ressalta a onipresença da responsabilidade e a necessidade de um discernimento constante diante das interconexões entre as ações individuais e seus impactos na coletividade.

A compreensão e sensibilidade acerca do valor pessoal e grandeza tornam-se, para Weil, premissas essenciais que fundamentam a eficácia da responsabilidade individual. O conhecimento profundo de si mesmo e a consciência do propósito subjacente às ações diárias convergem para uma participação mais significativa na sociedade. Nesse sentido, a filósofa destaca que a responsabilidade não se limita à execução de tarefas mecânicas, mas exige um engajamento consciente, permeado pela compreensão do significado e impacto de cada ato.

A responsabilidade, portanto, manifesta-se como um elo crucial entre o indivíduo e a comunidade, fomentando uma participação ativa na tessitura social. É na consciência clara do propósito e na compreensão do valor intrínseco que a responsabilidade encontra seu pleno significado, transcendendo a esfera individual para contribuir efetivamente para o bem-estar coletivo. Nesse contexto, a responsabilidade não é apenas uma incumbência, mas uma expressão consciente

do compromisso humano com a construção de uma sociedade mais ética, coesa e orientada pelo bem comum.

A interligação entre ordem e responsabilidade na visão de Simone Weil configura-se como um ponto crucial na construção de uma sociedade coesa e ética. A necessidade de ordem, como destacado anteriormente, refere-se à complexa teia de relações sociais que busca coordenar as diversas demandas individuais e coletivas. Em paralelo, a responsabilidade, entendida como o comprometimento ativo e consciente do indivíduo no seio da coletividade, é a engrenagem que contribui para a harmonização dessas relações.

A responsabilidade, conforme delineada por Weil, opera como uma força propulsora dentro da ordem social. É por meio da tomada constante de decisões que afetam interesses além dos próprios, e do fornecimento contínuo de esforços, que o indivíduo contribui para a preservação e aprimoramento da ordem estabelecida. A responsabilidade, portanto, não é um fardo isolado, mas um elo dinâmico que fortalece a coesão e a eficácia do tecido social.

A compreensão do valor pessoal, utilidade e grandeza, preconizada por Weil como parte integrante da responsabilidade, alimenta a construção da ordem ao proporcionar uma base sólida para as interações sociais. Quando os indivíduos reconhecem sua responsabilidade para com a comunidade, agem com discernimento sobre as implicações de suas ações e decisões, promovendo um ambiente onde as relações são norteadas pela consciência do bem comum.

A responsabilidade, portanto, emerge como um componente vital na manutenção da ordem, constituindo um mecanismo de autorregulação social. Ao agir em conformidade com o entendimento claro do propósito e dos impactos de suas ações, os indivíduos contribuem para a estabilidade e a prosperidade do conjunto social. Nessa perspectiva, a responsabilidade não apenas coexiste com a ordem, mas é um agente ativo na sua preservação e evolução.

Em suma, a interação entre ordem e responsabilidade forma os alicerces de uma sociedade funcional e ética. A necessidade intrínseca de ordem encontra na responsabilidade um mecanismo dinâmico que, por sua vez, promove uma participação ativa e consciente dos indivíduos na construção e manutenção de um ambiente social coeso e equitativo.

A ordem e a responsabilidade revelam-se, portanto, como elementos intrínsecos à configuração do espaço geográfico moldado por uma sociedade

sedimentada, desdobrando-se em um sistema de relações recíprocas que viabilizam o reconhecimento mútuo. Este sistema de relações, concomitantemente, estabelece um conjunto de obrigações para com a pessoa humana.

Nessa perspectiva, é possível afirmar que Simone Weil insiste na defesa e promoção de posturas que não negligenciem o respeito devido ao ser humano. Esse respeito, como analisamos, alcança efetividade na medida em que busca a plena satisfação das necessidades básicas essenciais à sobrevivência humana.

Nesse sentido, Simone Weil, por meio de sua análise filosófica, delineia uma intrincada rede de necessidades da alma que permeiam as relações humanas e a estruturação social. Essas necessidades, ao serem inter-relacionadas, configuram um complexo sistema de valores éticos e sociais.

Diante do exposto, torna-se relevante destacar que a noção de enraizamento em Simone Weil e a concepção de amizade estão intrinsecamente ligadas por um fio condutor ético que exige ação concreta diante do sofrimento humano. O enraizamento, para Weil, é uma necessidade vital da alma, que se manifesta através da participação ativa e natural na existência de uma comunidade. Essa participação envolve a manutenção dos tesouros do passado e a projeção de pressentimentos do futuro, criando um sentido de pertencimento e continuidade cultural que fortalece os laços humanos.

De acordo com Simone Weil, o enraizamento é essencial para o desenvolvimento integral da vida humana, pois ele proporciona um ambiente que preserva a singularidade de cada cultura e enfatiza a importância das trocas de influências entre diferentes vertentes culturais. Este conceito não se limita apenas à preservação de tradições, mas também se compromete com o respeito à totalidade da vida humana como um valor universal. Em suas próprias palavras, Weil afirma que um ser humano tem raízes através de sua participação real, ativa e natural na existência de uma comunidade, o que é ocasionado automaticamente pelo lugar, nascimento, profissão e ambiente.

Quando relacionamos isso à amizade, percebemos que a amizade, na visão de Weil, também assume um caráter de enraizamento. Ela não é apenas um laço emocional, mas um imperativo ético que demanda ações concretas diante do sofrimento humano. A verdadeira amizade, assim como o enraizamento, exige uma responsabilidade ética e uma obrigação moral de agir em prol do outro. Weil destaca que os seres humanos têm obrigações uns para com os outros simplesmente pelo

fato de serem humanos, e essas obrigações se manifestam na forma de respeito e cuidado mútuo.

A amizade, nesse contexto, se torna uma extensão do enraizamento. Assim como a comunidade proporciona um ambiente de enraizamento ao valorizar as contribuições culturais e respeitar a vida humana, a amizade exige que reconheçamos e respondamos ao sofrimento do outro com ações concretas. Simone Weil sublinha que a noção de obrigação tem precedência sobre a noção de direito, e essa obrigação se traduz no dever de assistir e apoiar o outro em suas necessidades, seja física ou moralmente.

Portanto, a amizade, quando vista sob a perspectiva do enraizamento de Weil, é um vínculo que fortalece nossa conexão com a comunidade e nos obriga a agir de maneira ética e compassiva. É um enraizamento no ambiente social e moral que nutre a alma e promove a dignidade humana. Assim, a amizade e o enraizamento se complementam, criando uma rede de obrigações mútuas que sustentam a vida moral, intelectual e espiritual dos indivíduos dentro de uma comunidade.

Simone Weil, ao destacar a necessidade de considerar as obrigações para com todos os seres humanos, argumenta que a salvaguarda da totalidade da vida humana começa com o reconhecimento das necessidades daqueles ao nosso redor. Ela enfatiza que a obrigação para com o ser humano é eterna e que o respeito é um dever fundamental. Dessa maneira, a amizade, enraizada nessa obrigação e respeito, se torna uma força vital que sustenta e nutre a existência humana, transformando-se em um imperativo ético que exige ação concreta diante do sofrimento humano.

Ao revisitarmos as considerações apresentadas em *L'Enracinement* (1949), torna-se evidente que a argumentação de Simone Weil sobre a necessidade de preservar a integralidade da vida humana, assumindo o compromisso de concretizar obrigações relacionadas às condições essenciais de sobrevivência e dignidade para todos, reflete um movimento alinhado ao proposto pela figura de Cristo. Isso implica que a defesa weiliana de assumir responsabilidades em relação às necessidades físicas – como acesso à alimentação, vestuário e habitação – e às necessidades morais – como liberdade e responsabilidade – encontra seu alicerce na verdadeira amizade proposta por Cristo.

## 4.2 A AMIZADE COMO UM MODO DE VIDA EM SIMONE WEIL

Conforme o que foi explorado até o momento, torna-se relevante destacar que a obra de Simone Weil, marcada por uma profunda reflexão ética e espiritual, oferece uma visão singular sobre as relações humanas e a importância da amizade. Para Weil, a amizade não é apenas uma experiência emocional, por exemplo, mas um modo de vida que reflete uma busca pelo bem, pela verdade e pela justiça.

Destacamos, nas páginas anteriores, a complexidade da amizade na obra de Simone Weil, que propõe uma reflexão profunda sobre o amor, a necessidade e a liberdade, em especial no contexto das relações humanas e da presença de Deus. A filósofa distingue entre a caridade universal e a preferência por indivíduos específicos, argumentando que a verdadeira amizade transcende qualquer busca de benefícios pessoais ou apegos nascidos da necessidade. Ela defende que a amizade pura se assemelha à caridade divina e à compaixão, especialmente em situações de sofrimento extremo, como o *malheur*.

Weil observa que a amizade autêntica respeita a autonomia e a liberdade tanto de quem ama quanto de quem é amado, diferenciando-se de laços baseados na dependência ou no controle. Ela argumenta que, assim como a geometria universaliza as propriedades de uma figura, o amor universal deve ser aplicado a todos, não a uma única pessoa. A amizade, quando pura, reflete a harmonia entre necessidade e liberdade, e manifesta uma ligação espiritual que ultrapassa as fronteiras humanas.

No contexto cristão católico, Weil conecta essa amizade pura ao mandamento de Cristo de amar uns aos outros, e indica que esse amor, tal como a compaixão e a gratidão, pode ser visto como algo sagrado. Ao trazer a metáfora da Trindade e o exemplo do Evangelho de Mateus, a filósofa reforça a ideia de que a amizade verdadeira não só respeita a individualidade do outro, mas também enaltece a presença divina, unindo os seres humanos em uma forma de amor espiritual e universal.

Nesse sentido, a amizade transcende o simples laço afetivo entre indivíduos, assumindo uma dimensão filosófica e existencial que implica uma transformação profunda do ser. Dessa forma, a amizade, segundo Weil, deve ser vivida de maneira enraizada e de forma a integrar os valores essenciais da solidariedade e da compaixão, constituindo um caminho para o aperfeiçoamento ético e espiritual.

Nessa perspectiva, podemos constatar que a filósofa considera a amizade como uma prática filosófica, colocando-a no centro de sua concepção de vida moral e comunitária, fazendo dela um componente essencial para a construção de uma vida em harmonia com os outros e consigo mesmo.

Sendo a amizade uma prática filosófica em Simone Weil, cabe considerarmos que essa autora nos lembra que a filosofia não deve ser interpretada apenas como uma disciplina acadêmica, mas uma forma de nos colocarmos ativamente diante de nossa sociedade, em benefício do todo. De acordo com as próprias palavras da autora:

Filosofia – a busca pela sabedoria – é uma virtude. É um trabalho em si mesmo. Uma transformação do ser. (Transforma toda a alma) [...]. Uma filosofia é uma certa maneira de conceber o mundo, os homens e a si mesmo. Ora, um certo modo de conceber implica um certo modo de sentir e um certo modo de agir [...] e isso em todos os momentos, em todas as circunstâncias da vida, do mais vulgar ao mais dramático, na medida onde é concebido (OC VI 1, 174,176).

A partir dessa perspectiva, é possível constatar que Weil lança luz sobre a essência da filosofia como uma busca pela sabedoria que transcende a mera aquisição de conhecimentos intelectuais. Para a autora, a filosofia pode ser considerada uma virtude, um trabalho em si mesmo e uma transformação do ser, influenciando nossa visão de mundo, nossas ações e nossos sentimentos.

Ao afirmar que a filosofia é uma virtude, Simone Weil propõe que a busca pela sabedoria é uma qualidade moral e ética, uma busca pelo bem e pela verdade. Ela nos convida a considerar a filosofia não apenas como um conjunto de teorias e conceitos abstratos, mas como uma prática virtuosa que nos impulsiona a refletir sobre questões fundamentais da vida.

O aspecto da filosofia como um trabalho em si mesmo enfatiza que não é uma tarefa passiva ou meramente contemplativa. É um exercício ativo, um esforço constante de questionamento, investigação e autodescoberta. A filosofia nos desafia a enfrentar nossas crenças arraigadas, nossos preconceitos e nossas limitações intelectuais, buscando constantemente expandir nossos horizontes mentais e espirituais.

A defesa de que a filosofia transforma toda a alma aponta para sua capacidade de impactar profundamente nossa natureza interior e nossa maneira de ser no mundo. Ao mergulhar na busca pela sabedoria, a filosofia nos convida a um

processo de autoconhecimento e autorreflexão, levando-nos a confrontar nossas fraquezas e virtudes. Essa jornada introspectiva pode resultar em mudanças significativas em nossas atitudes, valores e percepções do mundo ao nosso redor.

Assim, ao destacar que a filosofia se apresenta como uma maneira específica de conceber o mundo, a autora evidencia que nossas visões filosóficas influenciam nossa perspectiva sobre a vida, nossa relação com os outros e como respondemos aos desafios que encontramos. Assim, uma filosofia que promova a empatia, a compaixão e a busca pelo bem comum pode nos inspirar a agir de maneira ética e solidária em todas as circunstâncias da vida.

Além disso, a filosofia como um meio de conceber o mundo e a si mesmo implica que essa compreensão está intrinsecamente ligada a todos os aspectos da existência. Isso significa que nossas concepções filosóficas permeiam nossos pensamentos, ações e emoções em todas as dimensões da vida, do cotidiano mais banal às situações mais dramáticas. Nesse sentido, a filosofia é uma força motriz constante que molda nossa perspectiva e nossas escolhas ao longo de nossa jornada terrena.

Desta feita, torna-se muito claro o motivo pelo qual Simone Weil mescla muito vida e obra. Para ela, a filosofia, sendo algo que se concretiza como transformação do ser, precisa ser entendida como aquilo que se efetiva em ação, na prática. Por isso, sua produção filosófica não pode ser interpretada como um conjunto de teorias intelectuais abstratas, mas sim como uma ávida busca a respeito da compreensão de si mesmo, do próximo e dos problemas que fazem parte do mundo em que vivemos.

Nessa perspectiva, a filosofia de Simone Weil não pode ser definida apenas como um exercício intelectual, mas como uma experiência de real conexão para com as dores dos seres humanos. A filósofa acreditava que a busca pela justiça deveria estar enraizada na experiência pessoal, na compaixão, na amizade e amor verdadeiro para com os desafortunados. Ela se recusava a dissociar sua própria vida do sofrimento da humanidade, buscando sempre identificar-se com aqueles que eram marginalizados e oprimidos.

Vale salientar, mais uma vez, que esse modo de fazer filosofia, tipicamente weiliano, contrasta com a visão de que o fazer filosófico nada mais seria do que algo vinculado a uma disciplina teórica voltada para a análise conceitual e crítica. Pierre Hadot (2014), um destacado defensor dessa visão, propõe uma abordagem que

retorna às raízes da filosofia antiga. Para o autor, a filosofia não é meramente uma atividade intelectual, mas um modo de vida que integra teoria e prática de maneira intrínseca.

O filósofo em questão se destaca como uma figura que propõe uma abordagem alternativa às duas grandes tradições dominantes da filosofia no século XX: a filosofia continental e a filosofia analítica. Essas tradições, de maneiras diferentes, enfatizam o papel da filosofia como uma disciplina predominantemente teórica, voltada para a análise conceitual e para a crítica cultural ou linguística. Hadot (2014), no entanto, retoma a tradição antiga da filosofia, especialmente a greco-romana, para defender que a filosofia não é apenas uma atividade intelectual, mas uma prática existencial. Assim, o autor argumenta que, na filosofia antiga, não havia separação entre discurso filosófico e vida filosófica; a filosofia era uma prática existencial destinada à transformação interior do indivíduo:

É nas escolas helenísticas e romanas de filosofia que o fenômeno é mais fácil de observar. Os estoicos, por exemplo, declaram-no explicitamente: para eles, a filosofia é um 'exercício'. A seus olhos, a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas numa arte de viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência. O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do 'eu' e do ser: é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que a realiza. Ela o faz passar de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroído pela preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores (HADOT, 2014, p. 22).

As reflexões de Pierre Hadot (2014) destacam a concepção estoica de filosofia como uma prática transformadora e existencial, em oposição à mera especulação teórica. Para os estoicos, e outras escolas helenísticas e romanas, a filosofia era um exercício contínuo, cujo objetivo principal era moldar a vida e transformar o indivíduo. Esse processo de transformação envolvia não apenas o intelecto, mas o ser como um todo, influenciando a maneira de pensar, sentir e agir. O autor enfatiza que a filosofia, para esses pensadores, não se restringia à análise de conceitos ou à leitura de textos, mas era uma arte de viver que abarcava toda a existência humana.

A prática filosófica estoica visava a conversão interior, uma mudança profunda que conduzia o indivíduo de um estado de inconsciência e angústia para

uma vida mais autêntica, caracterizada pela clareza de visão, pela paz interior e pela liberdade. Esse progresso filosófico não se dava apenas no campo do conhecimento, mas sobretudo na forma como o ser humano enfrentava a vida e suas vicissitudes. A verdadeira filosofia, portanto, era vivida e experimentada no cotidiano, de forma prática e concreta, transformando a relação do indivíduo com o mundo.

Hadot (2014), ao comentar esse aspecto dos estoicos, realça a distinção entre a filosofia antiga e a filosofia moderna, que muitas vezes se desvia dessa dimensão existencial, tornando-se uma atividade puramente acadêmica e abstrata. O estoicismo, ao contrário, propunha uma filosofia integral, que visava não apenas compreender o mundo, mas modificar o indivíduo, tornando-o mais consciente de si, da natureza e das circunstâncias que o cercam. Esse entendimento reflete a visão de Hadot de que a filosofia antiga era, acima de tudo, uma forma de vida comprometida com a busca pela sabedoria e pela virtude. Dessa maneira, o autor destaca que, para os estoicos, o progresso filosófico consistia na constante vigilância e na prática de exercícios espirituais, que eram métodos para alcançar a sabedoria, a tranquilidade interior e, podemos afirmar, um alargamento do “eu” em direção ao diferente, à pluralidade do mundo:

Para o estoico, filosofar é então exercitar-se a 'viver', isto é, a viver consciente e livremente: conscientemente, ultrapassando os limites da individualidade para se reconhecer como parte de um cosmos animado pela razão; livremente, renunciando a desejar o que não depende de nós e que nos escapa, para se ater apenas ao que depende de nós – a ação reta conforme a razão. Compreende-se bem que uma filosofia, como o estoicismo, que exige vigilância, energia, tensão da alma, consista essencialmente em exercícios espirituais (HADOT, 2014, p. 31).

Esses exercícios permitiam ao indivíduo libertar-se das paixões e das preocupações mundanas, concentrando-se no que realmente dependia de si: a ação justa e o uso correto da razão. Hadot (2014) defende que essa perspectiva estoica oferece uma alternativa valiosa para o pensamento contemporâneo, ao propor uma filosofia que não se separa da vida prática, mas que se funda na transformação constante e progressiva do ser humano.

Hadot (2014) apresenta, assim, a filosofia estoica como uma disciplina que integra teoria e prática, propondo que o verdadeiro filosofar é exercitar-se a viver

bem, com consciência e liberdade. Esse exercício é um processo contínuo de transformação do indivíduo, que o conduz à serenidade interior e à harmonia com o mundo. A filosofia, para os estoicos, é uma prática ativa de virtude, que se manifesta em cada decisão e ação cotidiana.

Hadot (2014), ao colocar ênfase nos exercícios espirituais como algo que caracterizava as práticas filosóficas antigas, defende que, entre esses exercícios, estavam a meditação, o exame de consciência, e o diálogo: exemplos de situações que visavam a transformação do ser do indivíduo, guiando-o em direção a uma vida mais virtuosa e sábia. Esse entendimento da filosofia como uma prática transformadora da vida é distinto tanto da filosofia continental quanto da analítica, que tendem a tratar a filosofia como um campo de estudo acadêmico ou como uma técnica intelectual.

Ao propor essa alternativa, Hadot (2014), assim como Simone Weil, oferece uma perspectiva que une teoria e prática, defendendo que a filosofia pode ser uma forma de alcançar uma vida mais plena e em harmonia com o cosmos. Dessa forma, esses autores não só nos ajudam a reviver a antiga tradição da filosofia como modo de vida, mas também contribuem com um novo caminho para o debate filosófico contemporâneo.

#### **4.2.1 À guisa de uma definição de amizade em Simone Weil**

Tendo vista o que foi discutido até o momento, faz-se relevante rememorarmos que a amizade, para Simone Weil, é uma manifestação única de amor que reflete e antecipa o amor divino, transcendendo o mero afeto. Ainda segundo a filósofa, a amizade, quando entendida em seu sentido mais rigoroso, é um amor puro e pessoal (AD, 142).

A partir disso, a autora explora, conforme já abordado ao longo desta pesquisa, dois tipos de relações humanas, as que seriam baseadas na necessidade e as que estariam vinculadas ao benefício que se busca no outro: a primeira é marcada pela carência, pela dependência de uma pessoa para satisfação de uma necessidade; a segunda, pela busca de algo positivo, um bem presente no outro. Nessas duas formas de relações humanas, Weil aponta a ocorrência da preferência pessoal, algo distinto da caridade universal, na qual há uma abertura indiscriminada para todos.

Weil argumenta, com base no exposto, que a amizade pura não pode se sustentar se for movida apenas pela necessidade. Isso porque onde há necessidade extrema, há também constrangimento e dominação, e isso rompe a harmonia necessária para que uma amizade genuína floresça. Nessa perspectiva, a verdadeira harmonia surge da interação entre opostos. A necessidade de apoio e a compreensão encontram-se com a liberdade de escolha e expressão, criando uma unidade em que cada pessoa é plenamente valorizada.

Assim, a subordinação dá lugar à igualdade, e a hierarquia de poder se dissolve em uma comunhão de almas e corações. A liberdade, portanto, é central à amizade, pois ela só pode existir onde há igualdade e respeito pela autonomia mútua. Isso porque quando a necessidade se sobrepõe ao desejo de preservar a liberdade do outro, a amizade se corrompe.

Dessa forma, é relevante esclarecer que a preferência por um indivíduo é uma escolha baseada em circunstâncias específicas, enquanto a caridade é universal, ou seja, é uma resposta ao sofrimento do outro, sem distinguir quem ele é. É por isso que a amizade, na visão de Weil, possui um caráter intrinsecamente universal. Ela consiste em amar plenamente um ser humano da mesma forma que se deveria amar cada indivíduo da espécie humana: assim como um geômetra estuda uma figura específica para deduzir as propriedades gerais do triângulo, aquele que sabe amar dirige a um ser humano particular um amor que é universal (AD, 146).

Neste ponto de nossa discussão, torna-se imperativo destacarmos que Weil defende a amizade verdadeira como algo que transcende o interesse individual ou as trocas mútuas de benefício. Nessa forma de relação humana, o que une os amigos não é o apego pessoal às suas particularidades por si só ou o que um pode ganhar do outro, mas a abertura para um amor impessoal e universal, que reconhece no outro uma dignidade sagrada e vulnerável, comum a todos os seres humanos.

Assim, podemos perceber que Weil harmoniza o amor pessoal da amizade com a dimensão impessoal, pois, ao transcender os interesses pessoais, a amizade torna-se uma expressão do impessoal, onde o respeito e o reconhecimento da dignidade universal do outro são as características centrais.

A fim de melhor compreendermos as reflexões de Weil acerca das noções de "pessoal" e "impessoal" no contexto da amizade, cabe considerarmos que Em A

*Pessoa e o Sagrado* (1957)<sup>148</sup>, Simone Weil realiza uma crítica acerca da noção moderna de pessoa e como essa ideia foi idolatrada em detrimento de algo mais essencial e verdadeiramente sagrado no ser humano.

Para explicar detalhadamente o que Weil está argumentando, podemos começar com a análise do seguinte fragmento:

“Você não me interessa”. Eis uma frase que um ser humano não pode dirigir a outro sem cometer uma crueldade e ofender a justiça. “Sua pessoa não me interessa”. Essa sentença pode ser proferida durante uma conversa afetuosa entre amigos próximos, sem ferir o que há de mais delicadamente obscuro na amizade. Da mesma forma, é possível dizer, sem perder a dignidade: “Minha pessoa não importa”, mas não “eu não importo”. Esta é a prova de que o vocabulário da vertente de pensamento moderno dita personalista está equivocado. E nesse campo, onde há um grave erro lexical, é difícil que não haja também um grave erro de pensamento (EL, 11)<sup>149</sup>.

O ponto defendido por Weil é que existe uma diferença entre "pessoa" e "ser humano", sendo que a pessoa é uma construção social, enquanto o ser humano, em sua totalidade, é o que deve ser protegido e considerado sagrado. Assim, embora seja possível dizer "minha pessoa não importa", não se pode dizer "eu não importo", o que nos indica que a noção de "pessoa" é limitada e não capta a profundidade do que constitui um ser humano. Assim, Weil critica o vocabulário personalista, pois, segundo ela, este reduz a complexidade do ser humano a uma noção abstrata de pessoa.

A esse respeito, a filósofa defende que “a pessoa está, pela natureza das coisas, submetida ao coletivo” (EL, 18)<sup>150</sup>. Além disso, defende que “para começar, uma coletividade não é alguém, a não ser num contexto de ficção; ela não tem existência real, só abstrata; falar com ela (ou para ela) é uma operação fictícia”. Em segundo lugar, se a coletividade fosse mesmo alguém, seria algo disposto a

---

<sup>148</sup> Importa esclarecer que o texto *A Pessoa e o Sagrado* faz parte dos textos reunidos na obra: *Écrits de Londres et dernières lettres* (Escritos de Londres e últimas cartas), publicado em Paris pela editora Gallimard, Collection Espoir, 1957.

<sup>149</sup> “‘Vous ne m'intéressez pas’. C'est là une parole qu'un homme ne peut pas adresser à un homme sans commettre une cruauté et blesser la justice. ‘Votre personne ne m'intéresse pas’. Cette parole peut avoir pla-ce dans une conversation affectueuse entre amis proches sans blesser ce qu'il y a de plus délicatement ombrageux dans l'amitié. De même on dira sans s'abaisser: ‘Ma personne ne compte pas’, mais non pas – ‘Je ne compte pas’. C'est la preuve que le vocabulaire du courant de pensée moderne dit personnaliste est erroné. Et en ce domaine, là où il y a une grave erreur de vocabulaire, il est difficile qu'il n'y ait pas une grave erreur de pensée” (Tradução nossa).

<sup>150</sup> “La personne étant soumise en fait et par la nature des choses au collectif” (Tradução nossa).

respeitar apenas a si mesmo (EL, 19)<sup>151</sup>. Nesse sentido, Weil questiona a confiança depositada nas instituições coletivas, que frequentemente prometem proteger os indivíduos, mas acabam servindo a si mesmas.

De modo a prosseguir em suas considerações, Weil destaca que “o pessoal se opõe ao impessoal”, uma vez que a pessoa, submetida ao coletivo, participa de uma “coletividade [que] não só é estrangeira ao sagrado [que há no ser humano] como também engana ao fornecer uma falsa imitação dele” (EL, 17)<sup>152</sup>. Isso se justificaria, uma vez que, na visão da autora: “é inútil explicar a uma coletividade que em cada uma de suas unidades há alguma coisa que ela não deve violar” (EL, 19)<sup>153</sup>.

À vista do exposto, Simone Weil atribui uma crítica ao conceito de direitos humanos, afirmando que a ideia de “direitos” está intrinsecamente ligada ao que é pessoal e, portanto, é insuficiente para captar o que realmente precisa ser protegido no ser humano. Para a filósofa, tendo em vista que “a pessoa está submetida ao coletivo pela natureza das coisas, inexistente um direito natural que diga respeito a ela” (EL, 19)<sup>154</sup>.

Podemos inferir, a partir disso, que a filósofa defende que, em vez de confiar em um sistema de direitos abstratos para proteger o indivíduo, é necessário buscar algo que transcenda o discurso jurídico e as instituições coletivas, indo além do conceito de direitos como algo pessoal e estranho ao que de fato importa: o reconhecimento mais profundo acerca daquilo que é sagrado no ser humano. Acerca do exposto, Weil disserta que: “nada é mais terrível” [...] do que ver em um julgamento um *malheureux* [desafortunado, infeliz] balbuciando diante de um magistrado que, com linguagem elegante, faz sofisticadas piadas sobre sua situação (EL, 14)<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup> “D’abord une collectivité n’est pas quelqu’un, sinon par fiction; elle n’a pas d’existence, sinon abstraite; lui parler est une opération fictive. Puis, si elle était quelqu’un, elle serait quelqu’un qui n’est disposé à respecter que soi” (Tradução nossa).

<sup>152</sup> “Le personnel est opposé à l’impersonnel”; “Il faut que d’abord une collectivité se dissolve en personnes séparées pour que l’entrée dans l’impersonnel soit possible” (Tradução nossa).

<sup>153</sup> “Il est inutile d’expliquer à une collectivité que dans chacune des unités qui la composent il y a quelque chose qu’elle ne doit pas violer” (Tradução nossa).

<sup>154</sup> “La personne étant soumise en fait et par la nature des choses au collectif, il n’y a pas de droit naturel relativement à elle” (Tradução nossa).

<sup>155</sup> “Rien n’est plus affreux par exemple que de voir en correctionnelle un malheureux balbutier devant un magistrat qui fait en langage élégant de fines plaisanteries” (Tradução nossa).

Dessa forma, Simone Weil nos conduz a uma crítica contundente sobre a desconexão entre as instituições jurídicas e a realidade vivida pelo ser humano em sua condição mais vulnerável. O exemplo do *malheureux* diante do magistrado ilustra a incapacidade do sistema de justiça de captar e responder à dimensão mais profunda da miséria humana. Para Weil, essa cena não é apenas uma demonstração de insensibilidade, mas um reflexo de como as estruturas coletivas — representadas aqui pela corte e pelo magistrado — muitas vezes se afastam daquilo que é verdadeiramente sagrado no ser humano.

Weil aponta que o discurso jurídico e a aplicação da lei, quando fundados em abstrações e procedimentos formais, podem se tornar instrumentos de opressão em vez de proteção. O direito, quando tratado como uma ferramenta impessoal, ignora a particularidade e a dor do indivíduo, reduzindo-o a uma cifra ou a um "caso" que deve ser resolvido segundo normas preestabelecidas.

A crítica de Weil transcende, assim, as particularidades do sistema jurídico e atinge as bases da própria organização coletiva. A "coletividade" — seja representada pelo Estado, pelo direito ou pelas instituições sociais —, em sua forma abstrata, é incapaz de compreender o que há de mais fundamental no indivíduo. Essa incapacidade gera uma falsa imitação do sagrado, uma vez que a coletividade se apresenta como portadora de normas que supostamente garantem a justiça, mas, na verdade, alienam o indivíduo daquilo que realmente precisa ser protegido: sua sacralidade, sua dignidade incondicional.

Na esteira do que foi explorado, importa salientarmos que Hannah Arendt (2012) faz algo parecido com Simone Weil quando problematiza a ideia de direitos humanos ao destacar o paradoxo inerente a eles: enquanto deveriam proteger o indivíduo em sua singularidade, os direitos humanos acabam se referindo a um conceito abstrato de "homem", desvinculado da realidade concreta dos indivíduos. Arendt observa que, historicamente, esses direitos surgiram no contexto do final do século XVIII, mas ao longo do século XIX, a invocação dos direitos humanos para proteger indivíduos contra a soberania do Estado frequentemente falhava. Isso se deve, segundo Arendt, ao fato de que os direitos humanos eram concebidos não para o indivíduo em si, mas para um "homem abstrato" que só tinha proteção enquanto pertencente a um território ou nação. Isso significa que, para aqueles que se encontram fora de qualquer nação — como os apátridas — os direitos humanos são ineficazes, pois não se relacionam ao indivíduo real, mas a uma ideia idealizada

de humanidade: “Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas, quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra” (ARENDT, 2012).

Nesse sentido, Arendt (2012) revela uma crítica profunda e interligada ao conceito de direitos humanos, tanto em sua fundamentação teórica quanto em sua aplicação prática. Arendt destaca a falha em proteger o indivíduo concreto. Sua crítica aponta para a necessidade de uma reavaliação dos direitos humanos, para que possam verdadeiramente proteger e englobar todos os indivíduos, independentemente de sua condição ou pertencimento a uma nação específica.

Diante das críticas tanto de Simone Weil quanto de Hannah Arendt ao conceito de direitos humanos, surge a necessidade de repensar o que realmente significa proteger a dignidade humana. Tanto Weil quanto Arendt expõem o paradoxo de direitos que, embora tidos como algo destinado a proteger o indivíduo, acabam se referindo a uma abstração, desvinculada das realidades concretas das pessoas. Essa discussão aponta para uma questão fundamental: como podemos conceber uma proteção genuína à condição humana que transcenda as limitações dos sistemas jurídicos?

Arendt (2012), ao criticar os direitos humanos, abre espaço para a reflexão sobre novas formas de organização social e política que possam superar o problema dos apátridas e das pessoas marginalizadas pelas nações. Sua análise sobre a crise dos direitos humanos no século XX, particularmente no contexto das guerras e do deslocamento em massa, nos faz questionar se a solução está em revisitar o conceito de pertencimento. Será que a proteção da dignidade humana deve depender da filiação a um Estado-nação? Ou seria possível imaginar uma forma de cidadania desvinculada de fronteiras territoriais e mais voltada ao reconhecimento da condição humana como tal?

Simone Weil, ao enfatizar a submissão natural da pessoa ao coletivo, sugere que a verdadeira proteção do ser humano não pode se basear em noções ineficazes como a de direito, mas deve se ancorar no reconhecimento do que é impessoal na natureza humana. Acerca disso, a filósofa defende que: “é preciso primeiro que uma

coletividade se dissolva em pessoas distintas para que a entrada no impessoal seja possível" (EL, 17)<sup>156</sup>.

De modo complementar, a autora argumenta que:

A passagem para o impessoal só se dá por meio da atenção a uma qualidade rara que só se encontra na solidão. Não apenas na solidão comum, mas também na solidão moral. Essa passagem nunca se dá naquele que pensa a si mesmo como membro de uma coletividade, como parte de um "nós" (EL, 17)<sup>157</sup>.

É aqui que a amizade desempenha um papel crucial. A amizade verdadeira, de acordo com Weil, transcende as relações baseadas em interesses ou status, sendo uma experiência que nos conecta ao que há de mais universal e impessoal no outro. Ao contrário das interações mediadas pelas coletividades, a amizade autêntica nos desafia a nos responsabilizarmos não apenas por nós mesmos, mas também pelos outros, reconhecendo a humanidade compartilhada que nos une. Esse reconhecimento exige uma atenção cuidadosa, que Weil descreve como um movimento ético de passagem para o impessoal. É na amizade que essa transição se torna possível, uma vez que ela nos convida a ir além do "eu" e do "nós" coletivos para alcançar uma percepção mais profunda do que é comum e sagrado em todos os seres humanos.

A filósofa enfatiza que essa passagem para o impessoal se dá por meio da atenção a uma qualidade rara que só se encontra na solidão, o que implica que o verdadeiro entendimento da amizade exige um distanciamento das coletividades. A amizade não pode florescer em um ambiente onde prevalece a ideia de pertencer a um grupo ou de se identificar como parte de um "nós" coletivo. Pelo contrário, é na singularidade dos encontros mais circunstanciais de nossas vidas que surge a oportunidade para essa experiência impessoal. Essa solidão moral que Weil menciona não é uma alienação, mas uma condição necessária para que o indivíduo possa, de maneira livre e consciente, reconhecer o outro como igual em sua dignidade e vulnerabilidade.

---

<sup>156</sup> "Il faut que d'abord une collectivité se dissolve en personnes séparées pour que l'entrée dans l'impersonnel soit possible" (Tradução nossa).

<sup>157</sup> "Le passage dans l'impersonnel ne s'opère que par une attention d'une qualité rare et qui n'est possible que dans la solitude. Non seulement la solitude de fait, mais la solitude morale. Il ne s'accomplit jamais chez celui qui se pense lui-même comme membre d'une collectivité, comme partie d'un 'nous'" (Tradução nossa).

Sendo assim:

Cada um dos que adentraram o domínio do impessoal encontra ali uma responsabilidade para com todos os seres humanos: a de proteger neles não a pessoa, mas tudo o que ela abrange em se tratando de possibilidades de passagem para o impessoal. É a esses que deve se direcionar primeiro o chamado ao respeito ao caráter sagrado dos seres humanos (EL, 19)<sup>158</sup>.

Ao dissolver a coletividade em pessoas distintas, a amizade nos permite realizar essa transição para o impessoal, criando uma relação que não se baseia em trocas ou expectativas, mas no reconhecimento mútuo do valor intrínseco de cada ser humano. Essa modificação ética é poderosa o suficiente para transformar nossa realidade, pois, ao nos aperfeiçoarmos por meio da amizade, também transformamos as estruturas e os relacionamentos que constituem o mundo ao nosso redor. A amizade, então, torna-se não apenas um laço de afeição, mas uma força ética capaz de desafiar as pressões do coletivo e de criar um espaço onde a verdadeira justiça e o respeito ao sagrado em cada indivíduo possam emergir.

Para Simone Weil, a amizade é uma prática de responsabilidade ética, uma abertura ao outro que nos modifica e que, por meio dessa modificação, tem o potencial de mudar a realidade coletiva. Ela nos ensina a valorizar o que é impessoal em nós mesmos e nos outros, e, nesse processo, a amizade se revela como uma virtude essencial para a transformação tanto individual quanto social.

Portanto, a sacralidade do ser humano, para Weil, é algo que está além das construções coletivas, sendo, portanto, mais profundo do que qualquer estrutura de direitos que a sociedade possa criar. Isso implica a consideração de uma perspectiva ética que não se limite à aplicação de normas jurídicas, mas que busca um reconhecimento transcendente da dignidade humana.

Em suma, o que é sagrado no ser humano para a filósofa:

Não é sua pessoa. Tampouco é a pessoa humana. Sagrado é ele, esse ser humano, pura e simplesmente. Eis um transeunte na rua que tem braços longos, olhos azuis, um espírito em que circulam pensamentos que ignoro, mas que talvez sejam medíocres. Não é nem a pessoa dele nem a pessoa humana que me são sagradas. É ele. Ele em sua totalidade. Os braços, os

---

<sup>158</sup> "Chacun de ceux qui ont pénétré dans le domaine de l'impersonnel y rencontre une responsabilité envers tous les êtres humains. Celle de protéger en eux, non la personne, mais tout ce que la personne re-couvre de fragiles possibilités de passage dans l'impersonnel" (Tradução nossa).

olhos, os pensamentos, tudo. Eu não atentaria contra nada disso sem uma hesitação infinita. O que me impede exatamente de furar os olhos daquele ser humano, se tenho permissão para isso e se a ideia me compraz? Ainda que ele me seja integralmente sagrado, ele não o é sob todos os pontos de vista, sob todos os aspectos. Ele não me é sagrado simplesmente porque acontece de seus braços serem longos, de seus olhos serem azuis, de seus pensamentos serem quiçá medíocres. Nem, se é um duque, simplesmente pelo fato de sê-lo. Nem, se é trapeiro, apenas enquanto tal. Nada disso seguraria minha mão. O que a pararia é saber que, se alguém furasse seus olhos, ele teria a alma dilacerada pela ideia de que lhe estão causando algum mal (EL, 11-12.13)<sup>159</sup>.

Nessa perspectiva, Simone Weil esclarece que, desde a tenra infância até a morte, há algo no coração de cada ser humano que, independentemente das experiências relacionadas a crimes cometidos, sofridos ou presenciados, mantém a esperança constante na bondade dos outros, e não no mal. É isso que, acima de tudo, torna o ser humano sagrado (EL, 13).

A partir dessas reflexões, percebe-se que, para Simone Weil, o que é verdadeiramente sagrado no ser humano não é sua individualidade concreta ou seus atributos superficiais, mas algo mais profundo e intrínseco. O reconhecimento dessa sacralidade vai além das convenções sociais e dos sistemas de direitos. Não é o status, a aparência ou os pensamentos de uma pessoa que são sagrados, mas a própria essência do ser humano, o fato de que ele, em sua totalidade, pode ser ferido não apenas fisicamente, mas em sua alma. É esse reconhecimento que desperta uma infinita hesitação diante de qualquer possibilidade de violência, pois tal ação seria um atentado não apenas contra o corpo, mas contra a dignidade essencial de alguém.

---

<sup>159</sup> “Il y a dans chaque homme quelque chose de sacré. Mais ce n'est pas sa personne. Ce n'est pas non plus la personne humaine. C'est lui, cet homme, tout simplement. Voilà un passant dans la rue qui a de longs bras, des yeux bleus, un esprit ou passent des pensées que j'ignore, mais qui peut-être sont mé-diocres. Ce n'est ni sa personne ni la personne humaine en lui qui m'est sa-crée. C'est lui. Lui tout entier. Les bras, les yeux, les pensées, tout. Je ne porterais atteinte à rien de tout cela sans des scrupules infinis. Si la personne humaine était en lui ce qu'il y a de sacré pour moi, je pourrais facilement lui crever les yeux. Une fois aveugle, il sera une personne humaine exactement autant qu'avant. Je n'aurai pas du tout touché à la personne humaine en lui. Je n'aurai détruit que ses yeux. Qu'est-ce qui m'empêche au juste de crever les yeux à cet homme, si j'en ai la licence et que cela m'amuse? Quoiqu'il me soit sacré tout entier, il ne m'est pas sacré sous tous rapports, à tous égards. Il ne m'est pas sacré en tant que ses bras se trouvent être longs, en tant que ses yeux se trouvent être bleus, en tant que ses pensées sont peut-être médiocres. Ni, s'il est duc, en tant qu'il est duc. Ni, s'il est chiffonnier, en tant qu'il est chiffonnier. Ce n'est rien de tout cela qui retiendrait ma main. Ce qui la retiendrait, c'est de savoir que si quelqu'un lui crevait les yeux, il aurait l'âme déchirée par la pensée qu'on lui fait du mal” (Tradução nossa).

Weil nos convida a refletir sobre essa sacralidade a partir da vulnerabilidade universal que habita cada ser humano. Desde a infância até a morte, cada um de nós carrega, em algum nível, a expectativa silenciosa de bondade e respeito por parte dos outros, mesmo diante de experiências de crueldade e injustiça. Esse núcleo de esperança e vulnerabilidade, que persiste mesmo diante da dor e da violência, é o que Weil identifica como sagrado. E é essa expectativa que requer uma resposta ética e atenta, que só pode ser plenamente realizada através da amizade verdadeira.

A amizade, para Weil, destacamos mais uma vez, é mais do que um vínculo afetivo; é um exercício profundo de atenção e cuidado. Ela envolve uma abertura ao outro que reconhece e respeita essa sacralidade, e que, ao fazê-lo, transforma não apenas as relações pessoais, mas a própria realidade coletiva.

A amizade, entendida dessa forma, é uma prática ética que transcende a simples convivência social ou o cumprimento de normas, tornando-se uma forma de amor puro, gratuito e generoso. Esse amor é uma expressão do espírito de justiça e verdade, que se manifesta através de uma atenção intensa e desinteressada (EL, 32-33).

Portanto, para Simone Weil, a amizade é uma força transformadora, que nos leva a reconhecer o que é impessoal e sagrado em cada ser humano. Ela nos ensina a agir com justiça e compaixão, não por causa de normas ou direitos abstratos, mas por causa do profundo respeito pela vulnerabilidade e dignidade do outro. Essa atenção verdadeira, que é a essência da amizade, tem o poder de modificar tanto o indivíduo quanto a sociedade, criando uma realidade mais justa e mais humana. Assim, a amizade, em sua forma mais pura, revela-se como o caminho para uma vida ética, guiada pelo amor puro e genuíno.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da presente pesquisa, foi possível constatar que Simone Weil se apresenta como uma filósofa que desenvolveu experiências e reflexões teóricas que continuam a iluminar nossas discussões contemporâneas sobre opressão, justiça e espiritualidade. Este trabalho procurou explorar e sintetizar suas contribuições através de um exame detalhado de seus relatos, experiências e reflexões teóricas, abarcando tanto o terreno prático quanto o espiritual.

Ao longo do capítulo sobre os relatos do início do século XX, foi possível observar como Weil mergulhou no ambiente industrial para entender profundamente as condições dos trabalhadores. Seu contato direto com o chão da fábrica e sua análise da racionalização industrial revelam uma crítica incisiva à desumanização provocada pelo capitalismo. As experiências de Weil no conflito espanhol complementam essa visão, mostrando como a luta pela justiça social se estende além das fronteiras nacionais e ideológicas, reforçando a universalidade de sua preocupação com os oprimidos.

Sendo assim, no capítulo sobre a reflexão da opressão sob a ótica da religião e da ética, vimos como as experiências místicas de Weil moldaram sua compreensão do sofrimento humano. Sua visão do *malheur* como uma condição inerente à existência, e a identificação desse sofrimento com a figura de Cristo, ilustram o exemplo de um tipo de filosofia profundamente enraizada na solidariedade, amizade e amor. As hesitações de Weil em se batizar e sua abordagem crítica à institucionalização da fé revelam uma busca incessante por uma espiritualidade autêntica, que transcende os rituais e se manifesta na prática ética diária.

Neste contexto, é essencial ressaltar que Simone Weil não se limitou a teorizar sobre as questões sociais que caracterizavam o início do século XX; ao contrário, ela buscou uma experiência direta e profunda dessas realidades em sua própria vida. Nesse sentido, a compreensão da filósofa vai além da especulação intelectual, refletindo uma paixão ética e uma experiência espiritual profundas. O contato direto com o *malheur*, a degradação da vida humana, tornou-se o substrato de suas reflexões éticas, revelando um compromisso genuíno com a transformação social.

Ao abordar questões presentes em sua realidade, Simone Weil alinha-se a uma tradição de pensadores que reconhecem a necessidade de uma resposta prática diante das injustiças. Sua abordagem transcende a esfera teórica e estende-se a uma prática de vida que exige engajamento e ação concreta em face das mazelas sociais.

A amizade, segundo Weil, emerge como uma expressão significativa da compaixão desprovida de dominação e subordinação. Ela destaca que a verdadeira amizade não é comprometida apenas pela busca de um bem comum, mas pela necessidade mútua. No entanto, adverte sobre os perigos quando o apego se reduz à necessidade, resultando em constrangimento e dominação, corroendo a autonomia.

Finalmente, percebemos que a filosofia produzida por Weil está enraizada na ideia de compartilhar o amor, o respeito, a compaixão, a amizade, o que instiga uma reflexão que transcende as fronteiras religiosas, convidando à exploração de valores fundamentais que proporcionam uma perspectiva inclusiva e não discriminatória. Assim, é fundamental reconhecer que, para a filósofa, a compreensão do Crucificado transcende as barreiras temporais e sociais, unindo-a à condição de todos os excluídos.

Weil apresenta uma visão holística das necessidades humanas e das obrigações sociais. Ela defende um equilíbrio entre os aspectos materiais e espirituais da vida, propondo uma organização social que atenda às necessidades básicas enquanto promove a liberdade, a igualdade e a dignidade. Seus conceitos de enraizamento e suas reflexões sobre a ordem e responsabilidade sugerem uma sociedade onde cada indivíduo encontra seu lugar e contribui para o bem comum.

Nesse sentido, cabe destacarmos que a vida e obra de Simone Weil desafiam-nos a repensar nossas abordagens à opressão e à justiça, convidando-nos a integrar nossas convicções éticas e espirituais em nossa ação cotidiana. Weil defende que a verdadeira transformação social começa com uma compreensão profunda do sofrimento humano e uma dedicação incessante da prática do amor, da amizade verdadeira.

Nessa perspectiva, a vida e os escritos de Simone Weil ressoam como um chamado à ação ética fundamentada na compaixão, na verdadeira amizade. Seu compromisso com os *malheureux*, sua abordagem ancorada na compaixão cristã e a compreensão da amizade como expressão ética, convergem para uma ética que

transcende as teorias, manifestando-se nas escolhas cotidianas em prol do bem comum.

À luz das análises realizadas, é imperativo ressaltar que o falecimento de Simone Weil representa o desfecho de uma existência dedicada de maneira exclusiva à compaixão pelos *malheureux*, indivíduos vitimados pelos problemas inerentes a um contexto notadamente opressivo. Em virtude disso, a decisão da filósofa de envolver-se em "diversos eventos dolorosos na Europa das décadas de 1930 e 1940, como a opressão nas fábricas, a desintegração dos valores humanos na Guerra Civil Espanhola e, por fim, a invasão da França pelas tropas de Hitler" (GUIMARÃES, 2005, p. 36) revela-se compreensível. Esse cenário proporciona uma oportunidade para compreender a necessidade premente de fundamentar-se na amizade advogada por Cristo e reconhecer a urgência de atender à obrigação que temos em relação às necessidades mais fundamentais da existência humana.

À vista do exposto, cabe destacarmos que a trajetória filosófica de Simone Weil é marcada por uma profunda reflexão sobre a compaixão, o amor, a amizade e seu papel na ética. A análise de sua vida e escritos revela um compromisso para com todas as vítimas de contextos social e político adversos.

Nesse contexto, a morte precoce de Weil adquire uma significância simbólica, representando o desfecho de uma vida totalmente dedicada à compaixão pelos mais vulneráveis. Impulsionada pela compaixão que ela tão vividamente personificou, seu legado, além das reflexões filosóficas, é um convite à reflexão sobre a urgência de atender às necessidades fundamentais da vida humana.

## REFERÊNCIAS

ARARIPE, Luiz de Alencar. Primeira Guerra Mundial. In: MAGNOLI, Demétrio (Org.). **História das Guerras**. 4. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2017.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BALTHASAR, Pierrette. **Simone Weil, une philosophie mystique?** Disponível em: <https://jepensedoncjesus.wordpress.com/simone-weil-une-philosophie-mystique/>. Acesso em: 25 out. 2018.

BEAUVOIR, Simone. **Mémoires d'une jeune fille rangée**. Paris: Gallimard, 1958.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2003.

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

\_\_\_\_\_. Simone Weil: pioneira do diálogo inter-religioso. In: \_\_\_\_\_ (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro: Paulinas, 2009.

\_\_\_\_\_. Simone Weil: uma mística para o século XXI In: TEIXEIRA, Faustino (Org). **Caminhos da mística**. 1 ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p.135-164.

\_\_\_\_\_. Simone Weil: a vida em busca da verdade. **IHU On-Line (UNISINOS. Impresso)**, São Leopoldo, v. 313, pp. 20-23, 2009. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/313>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

BERENGUER, Anna. Biografia de Simone Weil. In: REVILLA, Carmen (Org). **Simone Weil**: Descifrar el silencio del mundo. Madrid: Trotta, 1995.

BORDIN, Luigi. Ética em Simone Weil. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; DI NICOLA, Giulia Paola (Org). **Simone Weil**: ação e contemplação. São Paulo: Edusc, 2005.

\_\_\_\_\_. Entre política e mística: a filosofia religiosa e a raiz judaica de Simone Weil. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; YUNES, Eliana (Org). **Mulheres de palavra**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 185-202.

BOSI, Alfredo. Simone Weil: a inteligência libertadora e suas formas. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro: Paulinas, 2009.

BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, Alfredo (Org). **Cultura brasileira**: temas e situações. São Paulo: Ática, 1987, pp. 16-41.

\_\_\_\_\_. **Simone Weil**: a razão dos vencidos. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CAMUS, Albert. Présentation de l'œuvre par l'éditeur. In: **L'enracinement**: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Paris: Les Éditions Gallimard, Collection idées, 1949.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. Por um cristianismo encarnado: sobre o pensamento de Simone Weil. **Caminhos**, Goiânia, v.10, n. 2, p.145-156, jul./dez.2012. Disponível em:<<http://tede2.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2569/1588>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

CIPOLLA, Carla Martins. Vida e Obra de Simone Weil. In: BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana (Org). **Mulheres de palavra**. São Paulo: Loyola, 2003.

CODA, Piero. **Logos e il Nulla**: Trinità religioni mistica. Roma: Città Nuova, 2003.

CORTINA, Adela; NAVARRO, Emílio Martínez. **Ética**. Madrid: Akal, 2001.

ESTELRICH, Bartomeu. Filosofia weiliana: um processo de contemplação. **IHU On-Line (UNISINOS. Impresso)**, São Leopoldo, v. 313, pp. 12-19, 2009. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/313>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

FIORI, Gabriella. **Simone Weil**: una donna assoluta. Milano: La Tartaruga, 2009.

FROCHTENGARTEN, Fernando. A memória oral no mundo contemporâneo. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.19, n. 55, pp. 367-376, set./dez. 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142005000300027](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300027)>. Acesso em: 19 out. 2018.

GABELLIERI, Emmanuel. Enraizamento e Encarnação: dimensões do diálogo intercultural e interreligioso em Simone Weil. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**, Rio de Janeiro: Paulinas, 2009.

\_\_\_\_\_. **Simone Weil**. Paris: Ellipses, 2001.

\_\_\_\_\_. Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom. In. DI NICOLA Giulia Paola; BINGEMER, Maria Clara (Orgs). **Simone Weil**: ação e contemplação. São Paulo: Edusc, 2005, p. 213-314.

GARCÍA, Cristina López. El pensament arrelat: l'únic camí per fer front a l'opressió social, segons Simone Weil. **Lletres de Filosofia i Humanitats**, Barcelona, n. 8, pp. 148-170. 2016. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6045751>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

GONÇALVES, José Pacheco. Apresentação: sob o sol do meio-dia. In: WEIL, Simone. **Espera de Deus**, Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

HELLMAN, John. **Simone Weil**: an introduction to her thought, Ontario, Ed. Wilfrid Laurier University Press, 1982.

HERRANDO, Carmen. El arraigo: Civilización y barbárie en el pensamiento de Simone Weil. **Instituto Emmanuel Mounier**, Madrid, V. 124, n. 3, pp. 49-54. 2017. Disponível em: <  
[http://www.mounier.es/index.php?option=com\\_attachments&task=download&id=258](http://www.mounier.es/index.php?option=com_attachments&task=download&id=258)  
 >. Acesso em: 20 mar. 2018.

HERBERT, George. Love. In: DI CESARE, Mario A. (Ed.). **George Herbert and the Seventeenth-century Religious Poets**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1978.

JULIANO, Miguel Ângelo Guimarães. Perfil de simone weil. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; DI NICOLA, Giulia Paola (Org). **Simone Weil**: ação e contemplação. São Paulo: Edusc, 2005.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KEEGAN, John. **A Face da Batalha**. Tradução de Luiz Paulo Macedo Carvalho. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2000.

KEEGAN, John. **História ilustrada da Primeira Guerra Mundial**. 3.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. p.23, 25.

LORENZON, Alino. A pessoa humana, o enraizamento e o desenraizamento: a fome e a questão ecológica no pensamento de Simone Weil. **Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario**, nº12, ano IV, pp. 58-64, 2009. Disponível em:< <https://studylibpt.com/doc/701727/a-pessoa-humana-o-enraizamento-e-o-desenraizamento-> >. Acesso em: 20 mar. 2018.

MANGANARO, Patrizia. Alteridade, filosofia, mística: entre fenomenologia e epistemologia. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 6, p. 3-24, abril. 2004. Disponível em: < <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos06/artigo01.pdf>>. Acesso em: 26 fev. 2019.

MARTINS, Alexandre Andrade. **A pobreza e a graça**: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. Democracia como obrigação e participação: dialogando com Simone Weil e Amartya Sen. **Paulus Revista de Comunicação da FAPCOM**, v. 1, n. 2, pp. 77-86. segundo de semestre 2017. Disponível em: <<https://fapcom.edu.br/revista-paulus/index.php/revista-paulus/article/view/24/37>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

MATEUS. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia**. Versão de Antonio Pereira de Figueiredo. São Paulo: América, 1990. Cap. 22, vers.37-39, p. 1270.

\_\_\_\_\_. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia**. Versão de Antonio Pereira de Figueiredo. São Paulo: América, 1990. Cap. 25, vers.31-46, p. 1274.

MATTIÉ, Mailer. A 70 años de la muerte de Simone Weil: La obligación de limitar el mal. **Instituto Simone Weil/CEPRID**. Madrid, p. 1, set. 2013. Disponível em: < <https://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article1737>>. Acesso em: 02 jul. 2019.

MENDONÇA, José Tolentino. Simone Weil, a "santa" à procura da verdade. Tradução de Rui Jorge Martins. **Centro Loyola: espiritualidade e fé**. Jun.2016. Disponível em: <<https://centroloyola.org.br/revista/outras-palavras/desdobramentos/1498-simone-weil-a-santa-a-procura-da-verdade>>. Acesso em: 03fev. 2019.

MORETTI, Sérgio Luiz do Amaral; POZO, Hamilton. Racionalidade e desencantamento do mundo: uma reflexão sobre o pensamento weberiano a respeito do capitalismo. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, Maringá, v. 37, n. 1, p. 13-20, jan./jun. 2015. Disponível em: < <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/26243>>. Acesso em: 20 out. 2019.

MURCHO, Desiderio Orlando Figueiredo. Ética e Direitos Humanos. **Crítica (London)**, v. 2009, p. 1-10, 2009. Disponível em: < <https://criticanarede.com/valores-relativos.html> >. Acesso em: 28 set. 2018.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus**: aproximação histórica. Tradução de Gentil Avelino Tilton. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

PERRIN, Joseph-Marie; THIBON, Gustave. **Simone Weil**: Tal com nosotros la conocimos. Granada: Nuevo Inicio, 2015.

PÉREZ, Emilia Bea. Simone Weil: esperar na ausência de esperança. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**, Rio de Janeiro: Paulinas, 2009.

PÉTREMENT, Simone. **Vida de Simone Weil**. Madrid: Trotta, 1997.

POULIN, Marie-Ève. **Le sacrement du malheur chez Simone Weil**. Montreal: Université de Montreal, 2010.

PUENTE, Fernando Rey. Metaxu: a união de planos diferentes de realidade. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**, Rio de Janeiro: Paulinas, 2009, p. 28-29.

\_\_\_\_\_. Resenha: WEIL, S. *Œuvres Complètes*". Tome V, Vol. 2. Édition publié sous la direction de Robert Chenavier. "Écrits de New York et de Londres – L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Les textes de ce volume ont été établis, présentés et annotés par Robert Chenavier et Patrice Rolland avec la collaboration de MaireNoëlle Chenavier-Jullien. Paris: Gallimard, 2013. 462p. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 130, pp. 765-771, Dez./2014.

Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v55n130/18.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2019.

QUADROS, Elton Moreira; ALMEIDA, Jorge Miranda de. As formas da experiência mística: especulativa, misteriosa e profética. **Revista Pistis Prax**: Curitiba, v. 7, n. 2, pp. 461-475, maio/ago. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/2710/2629>>. Acesso em: 26 fev. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/pp.v7i2.2710>.

RONDANINA, Roberto. **Simone Weil**: mística y revolucionaria. Madrid: San Pablo, 2004.

SPRINGSTED, Eric. A teologia da cultura de Simone Weil: da inspiração e de seus resultados. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro: Paulinas, 2009, 127-146 p.

\_\_\_\_\_. Simone Weil on philosophy. In: \_\_\_\_\_. **Simone Weil**: late philosophical writings, Indiana, Ed. University of Notre Dame Press, 2015.

STANCIK, Marco Antonio. Entre flores e canhões na Grande Guerra (1914-1918): o final da Belle Époque e o começo do “breve século xx” em um álbum de retratos fotográficos. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 29, n. 58, p. 443-465, fev./out. 2009. Disponível em: <[www.scielo.br/j/rbh/a/3dJ8XQ8kGVr3FRqTFybngHG/?format=pdf](http://www.scielo.br/j/rbh/a/3dJ8XQ8kGVr3FRqTFybngHG/?format=pdf)>. Acesso em: 18 mai. 2022.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Simone Weil: uma paixão sem fronteiras: **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 43, n. 411, pp. 313-327, maio. 2008. Disponível em: < <http://fteixeira-com/2010/04/simone-weil-uma-paixao-sem-fronteiras.html> >. Acesso em: 10 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. Malhas da Hospitalidade. **Horizonte** - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião. Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 18-39, jan./mar. 2017. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n45p18>>. Acesso em 08 ago. 2019. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2017v15n45p18-39>.

VETÖ, Miklos. **La métaphysique religieuse de Simone Weil**. Paris: L'Harmattan, 1997.

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

\_\_\_\_\_. **Cahiers**. Tomo I. Paris: Plon, 1994.

\_\_\_\_\_. **Écrits historiques et politiques**. Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1960.

\_\_\_\_\_. **Écrits de Londres et dernières lettres**. Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1957.

\_\_\_\_\_. **La pesanteur et la grace**. Paris: Plon, 1947.

- \_\_\_\_\_. **La source grecque.** Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1953.
- \_\_\_\_\_. **L'enracinement:** Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Paris: Les Éditions Gallimard, Collection idées, 1949.
- \_\_\_\_\_. **Lettre à un religieux,** Paris: Gallimard, 1951.
- \_\_\_\_\_. **Oeuvres complètes:** tome VI: cahiers 1. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. **La condition ouvrière.** Paris: Gallimard, Collection Idées, 1951.
- \_\_\_\_\_. **La Connaissance Surnaturelle.** Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1966.
- \_\_\_\_\_. **Oeuvres.** Paris: Gallimard, Collection Quarto, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Oppression et liberté.** Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1955.
- \_\_\_\_\_. **Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu.** Paris: Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. **Reflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale.** Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1955.