

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

DENIS ANDRE BEZ BUENO

**O SOFRIMENTO COMO PARTICULARIDADE ONTOLÓGICA EM SIMONE
WEIL**

CURITIBA

2018

DENIS ANDRE BEZ BUENO

**O SOFRIMENTO COMO PARTICULARIDADE ONTOLÓGICA EM SIMONE
WEIL**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bortolo Valle.
Coorientadora: Prof. Dra. Andreia Cristina Serrato.

CURITIBA

2018

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Giovanna Carolina Massaneiro dos Santos – CRB 9/1911

B928s
2018 Bueno, Denis Andre Bez
 O sofrimento como particularidade ontológica em Simone Weil / Denis Andre
 Bez Bueno; orientador: Bortolo Valle ; co-orientadora: Andreia Cristina Serrato.
 – 2018.
 124 f. ; 30 cm




Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2018
Bibliografia: f. 119-124

1. Filosofia. 2. Sofrimento. 3. Weil, Simone, 1909-1943. I. Valle, Bortolo.
I. Serrato, Andreia Cristina. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

ATA Nº. 171/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos cinco dias do mês de dezembro de dois mil e dezoito, às catorze horas na sala de Defesa do segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Denis André Bez Bueno** intitulada: O SOFRIMENTO COMO PARTICULARIDADE ONTOLÓGICA EM SIMONE WEIL. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Bortolo Valle, Dr.^a Andréia Cristina Serrato, e Dr.^a Maria Clara Lucchetti Bingemer. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Bortolo Valle, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à argüição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca concedeu ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 15 h 30 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. A avaliadora professora doutora Maria Clara Lucchetti Bingemer, teve participação na banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e está de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Bortolo Valle – PUCPR			17 10.0
Prof. ^a Dr. ^a Andréia Cristina Serrato – PUCPR			17 10.0
Prof. ^a Dr. ^a Maria Clara Lucchetti Bingemer – PUC-RIO			17 10.0
MÉDIA FINAL	10.0 (dez inteiros).	CONCEITO	17


Prof. Dr. Jelson Oliveira

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Dedico este trabalho a Deus, aos meus pais José Deuclair Bueno e Marlene Bez Bueno e aos meus amigos Bruno Santos da Costa, Ellen Pereira Rosa, Mariana Faria da Silva e Vitor Hugo Lourenço.

AGRADECIMENTOS

Ao bom Deus, pelo dom da vida e pela possibilidade de experimentá-lo em plenitude.

Aos meus familiares Edoilda Alves de Medeiros Bez, Vilmar Bez, Raimundo Fogues, Cecília Furtado Graciano (*in memoriam*), Maria Luiza Graciano Bueno e João Maria Fogues (*in memoriam*), bem como ao meu padrinho Aldivar Goetten de Souza (*in memoriam*) pela oportuna convivência e por todos os ensinamentos agregados.

A todos os professores e colegas que fizeram parte da minha formação educacional formal, desde a infância até os dias atuais. À Escola de Educação Básica “Alcides Carlos Bonet” – Santa Cecília-SC – e à Escola de Educação Básica “Irmã Irene” – Santa Cecília-SC – pela competente educação básica que me proporcionaram.

Aos religiosos e religiosas da Congregação da Paixão de Jesus Cristo, que me apresentaram o carisma da Paixão e possibilitaram os caminhos a partir dos quais edifico os horizontes de minha vida cristã e profissional, de modo especial às irmãs Gleisi Alves, Silvani Kraemer e Cleomir Fátima de Britto, que possibilitaram o meu vínculo com a Rede Passionista de Educação.

A todos os irmãos que conviveram comigo no período em que fui seminarista passionista, por todas as experiências compartilhadas.

Aos meus amigos e colegas do curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná Johnny Gil Melchiades, Renato dos Santos, Luiz Fernando Duran Iório, Raphael Garrett, Kleys Santos, Arlete Guariente, Daniel Pala Abeche e Tales Freire, bem como ao professor Rogério Miranda de Almeida, pelos memoráveis momentos partilhados durante este período de vida acadêmica.

Aos amigos e colegas de estudo Bruno Santos da Costa, Fellipe Ávila Oliveira e Marcelino Mendes Betin Neto, a quem devo o melhor de minha formação filosófica.

A esta universidade, seu corpo docente, direção e coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que possibilitaram o meio pelo qual vislumbro um horizonte superior.

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

Às professoras Ângela Gusso e Karina Vanderbrock pelas oportunas aulas de Leitura e Produção de Textos Acadêmicos, graças às quais alcancei um nível acadêmico de escrita.

Aos professores Haroldo de Paula e Fernanda Pires Bertuol Mateus Scheer, das disciplinas, respectivamente, de Metodologia de Pesquisa em Filosofia e Prática Profissional, que me proporcionaram o sítio onde comecei a preparar meu Trabalho de Conclusão de Curso da Graduação em Filosofia, intitulado “O Nexo entre Violência e Religião em Simone Weil”, a partir do qual surgiram as primeiras intuições da presente pesquisa.

Aos meus orientadores Professor Doutor Bortolo Valle e Professora Doutora Andreia Cristina Serrato, pelo apoio e pela dedicação na realização deste trabalho.

A Matthias Steup, Timothy Williamson, Desidério Murcho, Emerson Valcarenghi, David Lowe, Michael Loux, Peter Van Inwagen, Saul Kripke, Joseph Heath, Paul Boghossian, Bertrand Russell, Matheus Silva, Karl Popper, Keith Yandell e Alvin Plantinga, primeiros filósofos contemporâneos que despertaram em mim o espírito de genuína criticidade.

À amiga Cida Nascimento, que me presenteou com os primeiros livros que constituíram minha biblioteca pessoal de filosofia.

Ao amigo e irmão de coração José Ronaldo Venâncio dos Santos, que me introduziu nos estudos sobre Simone Weil.

A Simone Weil, que me ensinou que a filosofia está muito além dos ambientes da academia.

A todos que direta ou indiretamente fizeram parte desta caminhada.

“Não buscar não sofrer ou sofrer menos, mas buscar não ser alterado pelo sofrimento.”

Simone Weil em *A gravidade e a graça* (p. 84).

RESUMO

Simone Weil (1909-1943) foi filósofa, operária, militante e mística francesa. Concebendo a filosofia como um *modus vivendi*, isto é, um processo de transformação integral do sujeito que pressupõe, por conseguinte, efeitos afetivos e concretos para além do âmbito estritamente cognitivo, delineou um itinerário que se desmembra nos estágios de seu *modus vivendi* filosófico, que se inicia com o *desapego* e se concretiza com a *descrição*. No âmbito deste itinerário filosófico-existencial, emerge o *pathos* do sofrimento, experiência significativa que marcou profundamente sua vida e, conseqüentemente, sua filosofia, sobremaneira a partir de suas experiências como operária fabril (1934-1935) e como militante na Guerra Civil Espanhola (1936). Se, por um lado, o sofrimento é definido por Weil como um desenraizamento integral do sujeito, comprometendo a totalidade da sua estrutura ontológica – o que culmina na configuração do conceito de *malheur* –, por outro lado, a partir de seu contato com o cristianismo, ela o concebe como possibilidade de encontro com a natureza divina por meio da experiência mística, da qual a *descrição* é a expressão ontológica e, ao mesmo tempo, possibilita a compreensão da articulação entre o engajamento sociopolítico de Weil e sua experiência mística mediante o *pathos* do sofrimento.

Palavras-chave: Simone Weil; Filosofia; *Pathos*; *Malheur*; *Descrição*.

ABSTRACT

Simone Weil (1909-1943) was a French philosopher, worker, militant and mystic. Conceiving philosophy as a *modus vivendi*, namely, a process of integral transformation of the subject which presupposes affective and concrete effects beyond the strictly cognitive scope, has outlined an itinerary that is dismembered in the stages of her philosophical *modus vivendi*, which begins with the *detachment* and becomes concrete with the *decreation*. Within this philosophical-existential itinerary emerges the *pathos* of suffering, meaningful experience that deeply marked her life and, consequently, her philosophy, especially from her experiences as a factory worker (1934-1935) and as a militant in the Spanish Civil War (1936). If, on the one hand, the suffering is defined by Weil as an integral uprooting of the subject, compromising the totality of his ontological structure - which culminates in the configuration of the concept of *malheur* -, on the other hand, from her contact with Christianity, she conceives it as a possibility of meeting with the divine nature through the mystical experience, from which the *decreation* is the ontological expression and, at the same time, it makes possible the understanding of the articulation between the sociopolitical engagement of Weil and her mystical experience through the *pathos* of suffering.

Keywords: Simone Weil; Philosophy; *Pathos*; *Malheur*; *Decreation*.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

No decorrer deste trabalho, as referências aos textos de Simone Weil serão feitas seguindo o padrão estabelecido pela *Association pour l'étude de la pensée de S. Weil*. Não utilizaremos todas as referências elencadas, mas por uma finalidade instrumental, procuramos elencar todas. Algumas obras que não fazem parte desta lista irão figurar no decorrer do trabalho, como *Some reflections on the concept of value* (*Algumas reflexões sobre o conceito de valor*) e *Philosophy* (*Filosofia*), as quais abreviaremos, respectivamente, como **SR** e **PP**.

- OC** *Oeuvres complètes I, II, III... (Obras completas)*
- AD** *Attente de Dieu (Espera de Deus)*
- C** *Cahiers (Cadernos)*
- CO** *La condition ouvrière (A condição operária)*
- CS** *La connaissance surnaturelle (O conhecimento sobrenatural)*
- 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)*
- LP** *Leçons de philosophie (Aulas de filosofia)*
- LR** *Lettre à un religieux (Carta a um religioso)*
- 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 sem ordem acerca do amor de Deus)*
- S** *Sur la science (Sobre a ciência)*
- SG** *La source grecque (A fonte grega)*

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	SIMONE WEIL E A FILOSOFIA	15
2.1	COMPOSIÇÃO TEMPORAL DOS ESCRITOS	18
2.2	O TERCEIRO PERÍODO: AS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS	25
2.3	FILOSOFIA COMO <i>MODUS VIVENDI</i>	33
2.3.1	Os estágios do <i>modus vivendi</i> filosófico weiliano.....	46
3	SOFRIMENTO: O <i>PATHOS</i> DA FILOSOFIA WEILIANA.....	54
3.1	A PAIXÃO ÉTICA DE SIMONE WEIL: A CONDIÇÃO OPERÁRIA, A GUERRA E AS PRIMÍCIAS DA CONCEPÇÃO DE SOFRIMENTO	60
3.1.1	<i>A Ilíada ou o poema da força</i>	64
3.2	O <i>MALHEUR</i>	69
4	SOFRIMENTO E MÍSTICA	77
4.1	A QUESTÃO WEILIANA DE DEUS.....	77
4.1.1	As experiências religiosas	85
4.1.2	<i>A providência</i>	88
4.2	A ONTOLOGIA DA <i>DESCRICAÇÃO</i>	95
4.2.1	O sofrimento <i>descriador</i>	103
4.2.2	<i>A compaixão sobrenatural</i>	110
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
	REFERÊNCIAS	119

1 INTRODUÇÃO

Muitas são as obras escritas sobre Simone Weil dentre as quais se destacam, em termos de quantidade, obras de natureza biográfica, ou ainda relacionadas ao seu engajamento sociopolítico. Isso se justifica mediante o fato de que seu itinerário existencial foi significativamente marcado por esse mesmo engajamento, e que, conforme as exortações de seus principais comentadores, não é possível tecer uma interpretação adequada de seu pensamento a despeito da consideração de seu itinerário existencial.

Sendo assim, ainda que respeitemos a necessidade de fundamentação e delimitação exegética pressuposta pelo presente trabalho de pesquisa, não podemos evitar de fazer, quando necessário, menções biográficas e históricas para compreender de maneira profícua a configuração do pensamento de Weil haja vista a eminente articulação entre seu pensamento e sua vida. Desse modo, a proposta deste trabalho é articular o percurso filosófico-existencial e a profundidade especulativa do pensamento weiliano a partir da temática do sofrimento, nosso fio condutor no decorrer da fundamentação teórica. A problemática que o delimita é: de que maneira se configura o *pathos* do sofrimento na filosofia weiliana, e como ele se desmembra num plano ontológico e místico?

Uma vez que o trabalho se configura a partir do procedimento genealógico, isto é, da pesquisa da temática dentro da autora, pretendemos responder ao problema percorrendo o seguinte itinerário metodológico: I) Apresentar a autora levando em consideração a abrangência de sua obra e as suas diversas nuances, delimitando, por conseguinte, a atividade exegética que será desempenhada no tocante ao desenvolvimento da temática que circunscreve o trabalho; II) Analisar a concepção metafilosófica de Simone Weil, decisiva para a assimilação apropriada do percurso da sua concepção do sofrimento; III) Compreender a configuração do sofrimento na filosofia weiliana como um *pathos* a partir de seu engajamento sociopolítico; IV) Analisar a temática do sofrimento em articulação com a experiência religiosa no pensamento weiliano.

Na elaboração do primeiro capítulo, que tem finalidade eminentemente propedêutica e será, por conseguinte, a parte onde pretendemos abarcar os dois primeiros objetivos elencados acima, será necessário, primeiramente, explicitar as informações imprescindíveis para possibilitar ao leitor o conhecimento da abrangência e da pluralidade correspondentes à obra de Simone Weil, autora pouco conhecida em nosso contexto acadêmico, bem como demonstrar a significativa articulação que sua produção bibliográfica possui com seu itinerário existencial. Ulteriormente, buscaremos situar o leitor no tocante à atividade

exegética que iremos desempenhar no âmbito da fundamentação teórica, isto é, explicitar as obras correspondentes à nossa bibliografia primária – as obras da própria autora. Ademais, é pertinente esclarecer que nossa bibliografia secundária – as obras dos comentadores de Weil – consistem fundamentalmente em escritos de autoria de Miklos Vetö, Eric Springsted, Simone Pétrement, Bartomeu Estelrich, Emmanuel Gabellieri, Marie-Ève Poulin e outros autores que se ocuparam da atividade hermenêutica das obras weilianas, dos quais descreveremos as informações essenciais em notas de rodapé na medida em que figurarem no texto. Em seguida, adentraremos no núcleo temático do capítulo, a saber, a exploração da concepção de Weil acerca da natureza da filosofia no contexto das diversas e divergentes concepções metafilosóficas edificadas na primeira metade do século XX. A filosofia é assimilada por ela como um *modus vivendi*, isto é, uma transformação integral do sujeito que possui implicações não apenas cognitivas, senão também afetivas e concretas, o que se elabora como condição de possibilidade para a compreensão adequada do percurso da sua concepção de sofrimento que culmina na definição do mesmo como um ensinamento, uma transformação.

No segundo capítulo, nos debruçaremos sobre o terceiro objetivo específico, procurando demonstrar o surgimento da preocupação com a questão do sofrimento na obra da filósofa francesa e a sua edificação como um *pathos* mediante a exploração dos elementos correspondentes ao seu engajamento na condição operária e na Guerra Civil Espanhola e às posteriores reflexões que ela elabora para expressar as ressonâncias oriundas dessas mesmas experiências, culminando no conceito de *malheur*. Aqui, é imprescindível fazer um esclarecimento. Neste estágio do trabalho, algumas das obras utilizadas, mais especificamente aquelas contidas na coletânea *A condição operária*, fazem parte do segundo período da produção literária da autora, enquanto que as obras utilizadas no primeiro capítulo, a saber, na exploração da concepção metafilosófica de Weil, pertencem ao terceiro período. Esse fator, implicado por nossas medidas metodológicas, advém de que é apenas nas obras do terceiro período que encontramos uma reflexão acerca da natureza da filosofia em Weil, depois, portanto, dos primeiros relatos que ela desenvolve a partir das ressonâncias de sua experiência como operária e como militante de guerra. Por se tratar, como supracitamos, de condição de possibilidade para assimilar de maneira adequada os principais aspectos do percurso da reflexão weiliana acerca do sofrimento, a abordagem da sua concepção metafilosófica precede, na constituição do trabalho, a análise específica da temática do sofrimento, e por conseguinte alguns escritos do terceiro período são utilizados antes de escritos correspondentes ao segundo período.

No terceiro capítulo, finalmente, buscaremos analisar a temática do sofrimento em sua articulação com a experiência religiosa no pensamento de Weil, mais precisamente com as reflexões oriundas de seu contato com o cristianismo, abarcando, assim, o quarto e último objetivo específico da pesquisa, mediante a exploração da reconfiguração da sua concepção de Deus a partir das suas experiências místicas e à posterior evidência de que, apesar de ser uma experiência dilacerante e desenraizadora da vida que abrange a totalidade da estrutura ontológica do ser humano, o sofrimento pode se converter num meio de encontro com a natureza divina por meio da experiência mística e, ao mesmo tempo, de compaixão com os seres humanos desenraizados, o que culminará no desfecho do *modus vivendi* filosófico weiliano que introduzimos no primeiro capítulo.

2 SIMONE WEIL E A FILOSOFIA

Simone Weil é uma pensadora francesa de origem judaica da primeira metade do século XX. Nascida em Paris, foi uma das primeiras mulheres a formar-se na *École Normale Supérieure*, depois de ter sido aluna de Alain¹ no Liceu Henri IV. O encontro com Alain é um elemento determinante em sua vida, uma vez que foi a partir de então que escolheu a filosofia como área de formação e começou a delinear os traços de sua trajetória intelectual (MARTINS, 2013, p. 41).

A maior parte de sua obra foi publicada apenas depois da sua morte em 1943. Aquilo que foi publicado durante sua vida consiste estritamente em numerosos artigos para periódicos, dos quais grande parte resulta das expressões de sua atividade sindical e outras questões de nuance sociopolítico. Os escritos que foram conservados se dividem entre trabalhos oriundos de seus cursos com Alain, alguns ensaios extensos – poucos dos quais escritos no formato de um livro –, e notas que Weil escreveu para uso pessoal em seus cadernos, as quais foram entregues a conhecidos antes de sua morte².

Além das peculiaridades no tocante à publicação, a obra da pensadora abarca uma significativa quantidade e pluralidade de temas, entre os quais residem: questões explicitamente filosóficas, principalmente de cunho epistemológico, mais precisamente sobre a problemática da percepção, além de questões relacionadas à estética; elementos de caráter teológico, como elementos correspondentes à mística, à cristologia e aos sacramentos; reflexões sobre a ciência e sua origem; aproximações entre filosofia, ciência e teologia atravessadas por reflexões de caráter matemático³; reflexões de cunho sociopolítico e análises da conjuntura da época, como dos riscos do comunismo, do capitalismo e dos regimes totalitários como o nazismo; descrições de sua experiência como operária fabril; pensamentos acerca do estatuto do trabalho operário e suas reconfigurações em termos do desenvolvimento de uma hipotética cultura operária; críticas direcionadas a religiões institucionalizadas como o judaísmo e o cristianismo; relatos oriundos de seu contato com textos sagrados da tradição oriental, como o budismo, o taoísmo e o hinduísmo; reflexões relacionadas à astrologia;

¹ Pseudônimo de Émile Chartier (1868-1951). Outros alunos seus foram Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) (BOSI, 1996, p. 24).

² A partir destas anotações, foram publicadas mais de duas mil páginas nas últimas décadas, sendo que a edição definitiva das obras completas, iniciada em 1988, ainda segue em curso (GARCÍA, 2015, p. 13).

³ Um interessante trabalho introdutório sobre esta temática pode ser encontrado nos artigos de Fernando Rey Puente, professor e pesquisador da Universidade Federal de Minas Gerais, intitulados, respectivamente, *A matemática como metaxu entre a Grécia e o cristianismo* e *Metaxu: a união de planos diferentes de realidade*. Ver Puente (2009^a; 2009^b).

analogias entre personagens mitológicos; entre outros⁴, ao que Poulin⁵ (2010, pp. 3-4) nos faz reconhecer que “foi explorando várias literaturas, tradições e religiões que o pensamento de Simone Weil se desenvolveu, distinguindo-se por uma concepção do mundo que é tanto secular quanto religiosa, mística e filosófica, metódica e empírica^{6,7}, e que Weil foi “iniciada desde muito cedo nos escritos platônicos e textos estoicos, instruída no domínio das ciências, interpelada pelas espiritualidades orientais, mas intimamente relacionada ao cristianismo [...]”⁸” (POULIN, 2010, p. 8).

Todos esses fatores fazem com que a obra weiliana possua um caráter singular e multifacetado, além de evidenciarem os traços de uma personalidade igualmente singular. São características inerentes a Simone Weil o interesse pungente e constante de engajamento sociopolítico, a busca eminente por conhecer e inserir-se em diferentes culturas, um considerável conhecimento da língua e da cultura gregas e uma forte abertura para experiências de caráter religioso-espiritual. Torna-se compreensível, portanto, que num curto período de 34 anos a pensadora francesa tenha sido filósofa, escritora, professora, operária, mística, militante e anarquista revolucionária, posto que:

É difícil e até impossível fazer uma descrição dos contornos de uma personalidade tão polivalente e rica como a de Simone Weil [...]. Ela passou por todos estes campos da atividade humana, mas o que sem dúvida marcou sua experiência foi a paixão pela verdade nas suas variadas facetas e nuances. Simone Weil não pode ser apreendida sob um único aspecto, mas também não pode ser repartida em várias [...]. A leitura correta do seu itinerário biográfico revela uma personalidade íntegra, com uma inteligência profunda [...]. Sua qualidade humana e sua inteligência se perfilavam numa gestualidade quase litúrgica expressa em diversos campos da experiência (GUIMARÃES, 2005, pp. 17-18)⁹.

⁴ Para uma maior explanação do conjunto de temas abarcado pelo pensamento de Weil, ver Martins (2013, pp. 25-35), Juliano (2009) e Guimarães (2005).

⁵ Marie-Ève Poulin é pesquisadora da *Université de Montreal*, autora do texto *Le sacrement du malheur chez Simone Weil*.

⁶ *C'est en explorant diverses littératures, traditions et religions que la pensée de Simone Weil s'est développée, se distinguant par une conception du monde à la fois laïque et religieuse, mystique et philosophique, méthodique et empirique.*

⁷ Tradução livre. Doravante, as demais traduções presentes neste trabalho serão igualmente de caráter livre, acompanhadas do texto original na nota de rodapé correspondente à citação traduzida.

⁸ *Initiée très tôt aux écrits platoniciens et aux textes stoïciens, connaisseuse dans le domaine des sciences, interpellée par les spiritualités orientales, mais intimement liée au christianisme [...].*

⁹ Existem várias boas obras biográficas sobre Simone Weil. No Brasil, destacamos Bingemer (2007) e Martins (2013, pp. 38-70). *L'expérience vécue de Simone Weil*, de Jacques Cabaud, e *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, de Joseph-Marie Perrin e Gustave Thibon, são frequentemente mencionados em trabalhos sobre a autora. Para uma maior apreciação do itinerário biográfico Weil, o qual, por razões metodológicas, não temos espaço para explorar de maneira detalhada, ver Pétrement (1997), intitulado *Vida de Simone Weil*. Simone Pétrement, notável historiadora francesa especializada em filosofia clássica e cristianismo primitivo, é conhecida também por ter sido amiga próxima da família Weil. Também por razões metodológicas, optamos por priorizar esta obra quando necessário fazer menções biográficas em nosso trabalho.

Sobrevém, conseqüentemente, a dificuldade em realizar um recorte entre vida e obra quando se trata de Weil. As características de sua personalidade são evidenciadas na trama de seus escritos, e a complexidade destes revela um comprometimento assíduo com a busca da verdade em todos os domínios da existência, ao passo em que Balthasar¹⁰ (2012, p. 11) declara:

Essa pluralidade, ou melhor, essa complexidade dos escritos de Simone Weil é principalmente devido ao fato de que a jovem mulher procurou ao longo de toda a sua vida a verdade. Ela queria encontrá-la em todos os domínios que lhe eram importantes e ela tentou sem cessar incorporá-la em sua pessoa como em sua filosofia. É por isso que é difícil separar nela ação e pensamento, testemunho vivo e doutrina viva¹¹.

Richard Rees, estudioso da autora, corrobora com essa posição, uma vez que reconhece que para falar com propriedade da vida e da obra de Weil é necessário ser um excelente biógrafo, e também Simone Pétrement, que assevera que o vínculo entre vida e pensamento, no caso de Weil, foi praticamente total (PÉTREMENT, 1997, pp. 11-12). Nesse sentido, ainda que não tenhamos o intuito de fazer um trabalho biográfico, estamos justificados a recorrer àquelas informações que sejam imprescindíveis para a apropriada assimilação do pensamento weiliano, pois “[...] é importante não separar completamente seu pensamento de sua vida; deve-se ‘estudar a obra de Simone Weil procurando as linhas dessa grandeza que não se manifesta plenamente senão em sua vida¹²’, e reconhecer, por conseguinte, que ‘sua filosofia e sua vida formam, portanto, um todo [...]’¹³” (BALTHASAR, 2012, p. 12) e que “sua obra e sua pessoa se esclarecem uma pela outra”¹⁴ (PERRIN; THIBON apud BALTHASAR, 2012, p. 16).

Neste estágio propedêutico, julgamos oportuno reservar um tópico específico para analisar a produção literária weiliana, haja vista as singularidades correspondentes à redação e à publicação dos seus escritos, bem como a conseqüente necessidade de situar o leitor de maneira clara e precisa no que tange à atividade exegética que iremos desenvolver no decorrer desta fundamentação teórica.

¹⁰ Pierrette Balthasar – *Lycée Technique d’Ettelbrück* – é autor do texto *Simone Weil, une philosophie mystique?*.

¹¹ *Cette pluralité, ou mieux, cette complexité des écrits de Simone Weil est principalement due au fait que la jeune femme recherchait tout au long de sa vie la vérité. Elle voulait la trouver dans tous les domaines qui lui étaient importants et elle essayait sans cesse de l’incorporer dans sa personne comme dans sa philosophie. C’est pourquoi il est difficile de séparer chez elle l’action et la pensée, le témoignage vécu et la doctrine vivante.*

¹² [...] *il est important de ne pas séparer complètement la pensée de sa vie; il faut “étudier l’oeuvre de Simone Weil en cherchant les lignes de cette grandeur qui ne se manifeste pleinement que dans sa vie”.*

¹³ *Sa philosophie et sa vie forment donc un tout [...].*

¹⁴ *Son oeuvre et sa personne s’éclairent l’une par l’autre.*

2.1 COMPOSIÇÃO TEMPORAL DOS ESCRITOS

No tocante à análise da produção bibliográfica de Simone Weil, para fins didáticos, recorreremos a uma periodização realizada por Miklos Vetö¹⁵ em sua obra *A metafísica religiosa de Simone Weil*¹⁶, referência primordial entre os estudiosos de Weil, que implica em dividir a sua obra em três etapas principais (VETÖ, 1997, pp. 14-16). Tendo em vista, como supracitamos, a dificuldade em dissociar a produção teórica de Weil de suas experiências existenciais, a divisão de Vetö leva em conta critérios eminentemente biográficos. Desse modo, temos a seguinte classificação:

- (i) 1º Período (1925-1931 – preparação na *École Normale Supérieure*, nos liceus Duruy e Henri IV e na Sorbonne): *O belo e o bem; Sobre a percepção ou a aventura de Proteu; Sobre o tempo; Ciência e percepção em Descartes; De uma antinomia do Direito.*
- (ii) 2º Período (1931-1939 – professora nos liceus de Puy, Auxerre, Roanne, Bourges e Saint-Quentin sucessivamente; operária nas fábricas Alsthom, Carnaud e Renault sucessivamente; participação na Guerra Civil Espanhola; experiências religiosas em Póvoa do Varzim-Portugal, Assis-Itália e Solesmes-França sucessivamente): *URSS e América; A Alemanha em espera; Estamos a caminho da revolução proletária?; Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social; Diário de fábrica; Cartas a um engenheiro diretor de fábrica; Não recomece a guerra de Tróia; Prometeu; A condição operária; Reflexões para uma revisão; Algumas reflexões sobre as origens do hitlerismo.*
- (iii) 3º Período (1939-1943 – migrações sucessivas em vista da ocupação de Paris pelos nazistas; experiência como operária agrícola em Marselha; participação na Segunda Guerra Mundial): *A Ilíada ou o poema da força; Veneza suave; Cadernos; Deus em Platão; artigos para os Cadernos do sul; Condições primeiras de um trabalho não-servil; A propósito do Pai-nosso; Autobiografia espiritual; Reflexões sobre o bom uso dos estudos escolares em vista do amor de Deus; O amor de Deus e a infelicidade; Formas implícitas do amor de Deus; Reflexões sem ordem sobre o amor de Deus; Descida de Deus; Cartas a*

¹⁵ Professor e pesquisador da *Université de Poitiers*.

¹⁶ Tradução nossa. O título original, em francês: *La métaphysique religieuse de Simone Weil*.

*Joë Bousquet; Cadernos de América; Carta a um religioso; O enraizamento; Escritos de Londres; Teoria dos sacramentos*¹⁷.

É pertinente esclarecer que a despeito desta periodização de finalidade meramente didática, existe uma significativa linha de continuidade no pensamento de Weil que permite reconhecer umnexo entre seus escritos de juventude e seus escritos de maturidade. Nesse sentido, Vetö (1997, p. 16) afirma que uma ruptura poderia ser estabelecida apenas superficialmente, uma vez que os interesses sociopolíticos dos anos trinta permanecem vigentes entre os últimos escritos da autora – tais como *O enraizamento, Escritos de Londres* e nos *Cadernos* –, e que um estudo feito a partir dos escritos não publicados demonstra que grande parte das suas principais preocupações filosóficas dos anos quarenta já gravitava entre suas preocupações dos anos vinte.

Os aspectos relativos à publicação são bastante complexos. Os títulos das obras, por exemplo, foram conferidos por terceiros, entre os quais elencam-se os editores e algumas pessoas próximas a Weil. Existem, podemos dizer, duas correntes paralelas que são referidas no que tange a este assunto, a saber: uma por iniciativa do padre dominicano Joseph-Marie Perrin (1905-2002) e de Gustave Thibon (1903-2001) e outra caracterizada pelos trabalhos desempenhados pela família Weil e por Albert Camus (1913-1960).

Ao padre Perrin, Weil deixou seus ensaios de cunho espiritual e sua pesquisa sobre o pensamento grego, os quais dizem respeito a ressonâncias oriundas do diálogo que manteve com ele entre junho de 1941 e a primavera de 1942. O sacerdote dominicano publicará o conjunto dos escritos de nuance espiritual – entre os quais constam *Hesitações acerca do batismo, Autobiografia espiritual, Reflexões sobre o bom uso dos estudos escolares em vista do amor de Deus, O amor de Deus e a infelicidade, Formas do amor implícito a Deus e A propósito do Pai-nosso* – sob o título *Espera de Deus*¹⁸ em 1949. Quanto às traduções e

¹⁷ Traduções nossas. Os títulos originais, em francês, respectivamente: *Le beau et le bien, De la perception ou l'aventure de Protée, Du temps, Science et perception dans Descartes, D'une antinomie du Droit, URSS et Amérique, L'Allemagne en attente, Allons-nous vers la révolution prolétarienne?, Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Journal d'usine, Lettres à un ingénieur directeur d'usine, Ne recommençons pas la guerre de Troie, Prométhée, La condition ouvrière, Réflexions en vue d'un bilan, Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme, L'Iliade ou le poème de la force, Venise sauvée, Cahiers, Dieu dans Platon, Cahiers du sud, Conditions premières d'un travail non-servile, A propos du Pater, Autobiographie spirituelle, Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu, L'amour de Dieu et le malheur, Formes implicites de l'amour de Dieu, Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu, Descente de Dieu, Lettres à Joë Bousquet, Cahiers d'Amérique, Lettre à un religieux, L'Enracinement, Écrits de Londres, Théorie des sacrements*. Para uma melhor apreciação desta listagem, ver Lussy (In: OC I, pp. 27-44).

¹⁸ Tradução nossa. O título original, em francês: *Attente de Dieu*.

comentários aos textos gregos – entre os quais constam *Descida de Deus* e *Esboço de uma história da ciência grega* –, receberão o título de *Intuições pré-cristãs*¹⁹, sendo publicados em 1951. A Gustave Thibon, a pensadora confiou onze cadernos bastante densos, dos quais ele publicará somente a quinta parte sob o título *A gravidade e a graça*²⁰ em 1947.

A outra corrente de escritos se constitui a partir da chegada da família Weil em Paris em 1949, que reunindo alguns textos entregues por Pierre Honnorat e por Simone Pétrement, Clóson e outros amigos de Weil, concentrou-se na organização dos *Cadernos da América* e das *Notas escritas em Londres*, bem como de inúmeros textos e fragmentos correspondentes à década de 1930. Albert Camus, por sua vez, publica o ensaio *O enraizamento: prelúdio a uma declaração dos deveres para com o ser humano*²¹ pela Gallimard em 1949, e dirige, pela mesma editora, a publicação dos *Cadernos da América* e das *Notas escritas em Londres* com o título *O conhecimento sobrenatural*²². Os demais cadernos receberão o título *Cahiers*, sendo publicados entre 1951 e 1956 pela editora Plon. A edição das obras completas ainda segue em andamento pela Gallimard (GUIMARÃES, 2005, pp. 17-18). Faz-se oportuno, então, explicitarmos o conjunto das obras publicadas de Weil para que seja possível uma apreciação mais precisa e sistemática²³:

- (iv) AD: *Attente de Dieu*; C I: *Cahiers I*, C II: *Cahiers II*; C III: *Cahiers III*; CO: *La condition ouvrière*; CS: *La connaissance surnaturelle*; E: *L'enracinement*; EHP: *Écrits historiques et politiques*; EL: *Écrits de Londres et dernières lettres*; IPC: *Intuitions pré-chrétiennes*; LP: *Leçons de philosophie*; LR: *Lettre à un religieux*; OC I: *Premiers écrits philosophiques*; OC II 1: *Écrits historiques et politiques: l'engagement syndical (1927 – juillet 1934)*; OC II 2: *Écrits historiques et politiques: l'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 – juin 1937)*; OC II 3: *Écrits historiques et politiques: vers la guerre (1937-1940)*; OC III: *Poèmes et Venise sauvée*; OC IV 1: *Écrits de Marseille: philosophie, science et religion*; OC IV 2: *Écrits de Marseille: les civilisations inspiratrices: la Grèce, l'Inde et l'Occitanie (1941-1942)*; OC V

¹⁹ Tradução nossa. O título original, em francês: *Intuitions pré-chrétiennes*.

²⁰ Tradução nossa. O título original, em francês: *La pesanteur et la grâce*.

²¹ Tradução nossa. O título original, em francês: *L'Enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*.

²² Tradução nossa. O título original, em francês: *La connaissance surnaturelle*.

²³ Elencamos apenas as obras em francês. Para uma apreciação completa de todas as traduções e publicações realizadas, ver Maes (2016).

1: *Écrits de New York et de Londres: questions politiques et religieuses (1942-1943)*; OC V 2: *Écrits de New York et de Londres: l'enracinement (1943)*; OC VI 1: *Cahiers (1933 – septembre 1941)*; OC VI 2: *Cahiers (septembre 1941 – février 1942)*; OC VI 3: *Cahiers (février 1942 – juin 1942): la porte du transcendant*; OC VI 4: *Cahiers (juillet 1942 –juillet 1943): la connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*; OC VII 1: *Correspondance: correspondance familiale*; OC VII 2-3: *Correspondance: correspondance générale*; OE: *Oeuvres*; OL: *Oppression et liberté*; P: *Poèmes, seguidos de Venise sauvée*; PG: *La pesanteur et la grâce*; PSO: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Paris*; S: *Sur la science*; SG: *La source grecque*.

A obra de Weil é consideravelmente densa em termos da diversidade de temas que abarca e da profundidade inerente a eles. Desdobram-se diversas áreas a partir das quais é possível desenvolver elementos correspondentes aos seus escritos, o que se evidencia se levarmos em conta que:

[...] foi assimilada por grupos ligados ao cristianismo de esquerda, ou, esparsamente, por intelectuais progressistas abertamente antiestalinistas. Dada a riqueza seminal do seu pensamento, adotam-na como fonte de inspiração estudiosos de áreas diversas, que vão da psicologia social à teologia, da sociologia do trabalho à história oral testemunhada por homens e mulheres pertencentes às classes subalternas (BOSI, 2009, p. 37).

O objeto principal de seus primeiros escritos, os quais remetem à época do Liceu Henri IV, consiste em assuntos de nuance moral, seguidos de reflexões acerca do tempo e da existência, presentes em rascunhos como *Do tempo*, datado de julho de 1926, e *A existência e o objeto*, que estima-se ser da mesma época²⁴ (PÉTREMENT, 1997, p. 71). Com relação aos escritos que ela direcionou a Alain quando de sua estadia na *École Normale Supérieure*, é possível dizer que a maior parte deles versa sobre filosofia política e sociologia (PÉTREMENT, 1997, p. 114).

Todavia, a temática passível de ser considerada a primeira realização intelectual importante de Weil é a teoria acerca do conceito de trabalho, que corresponde aos seus dois primeiros anos na *École Normale Supérieure*. Nos dois artigos que publica em 1929,

²⁴ Para uma introdução às temáticas supracitadas, ver Pétrement (1997, pp. 71-74).

intitulados, respectivamente, *Sobre a percepção ou a aventura de Proteu* e *Sobre o tempo*, a filósofa se debruça sobre a tentativa de encontrar uma definição satisfatória de trabalho, mediante a qual ela tivesse a oportunidade de exaltar ao operário²⁵ e, ao mesmo tempo, conseguisse fundamentar o conhecimento na moral²⁶²⁷ (PÉTREMENT, 1997, p. 117)²⁸. Concomitantemente, se fazem notáveis as intuições de seu interesse pelo trabalho, que irão culminar no seu engajamento na condição operária, ao que se faz pertinente a consideração de Gabellieri²⁹ (2001, p. 8) de que:

Nada mostra melhor a conjugação originária do prático e do especulativo em S. Weil do que a maneira com a qual, desde os primeiros textos escritos aos dezessete anos, ela coloca, na esteira de Alain, mas imediatamente com seus acentos próprios, o problema da percepção como lugar de uma dupla exigência ética e ontológica³⁰.

A despeito da pluralidade de temas e das diversas áreas do conhecimento a partir das quais elas podem ser desenvolvidas, é possível discernir temáticas explicitamente filosóficas na obra weiliana, as quais são intervenientes e consideravelmente discutidas no cenário da filosofia contemporânea, desde a filosofia da percepção até a estética.

A atualidade filosófica da pensadora francesa se evidencia, por exemplo, ao nos depararmos com uma problemática epistemológica³¹, mais precisamente acerca da percepção, que define o horizonte temático de seus escritos de juventude, quando ela se encontra sob a

²⁵ Na conclusão de *Sobre a percepção ou a aventura de Proteu*, ela assevera: “A geometria, como todo pensamento possível, é filha da coragem operária” (OC I, p. 126). No original, em francês: “*La géométrie, comme toute pensée peut-être, est fille du courage ouvrier*”.

²⁶ Na conclusão de *Sobre o tempo*, ela afirma: “Despertemos, portanto, de novo ao mundo, isto é, retornemos ao trabalho e à percepção, sem faltar com coragem para observar esta regra, pela qual somente o que nós fazemos pode ser trabalho, o que nós sentimos, percepção: reduzir nosso próprio corpo à categoria de instrumento, nossas emoções à categoria de signos” (OC I, p. 147). No original, em francês: “*Éveillons-nous donc de nouveau au monde, c’est-à-dire revenons au travail et à la perception, sans manquer de courage pour observer cette règle, par laquelle seulement ce que nous faisons peut être travail, ce que nous sentons, perception: rabaisser notre propre corps au rang d’outil, nos émotions au rang de signes*”.

²⁷ A temática do trabalho está entre as que mais despertam interesse entre os estudiosos de Weil. Ocupa parte significativa dos escritos weilianos de maturidade, sendo interveniente na trama dos *Cadernos*, onde ela afirma, por exemplo, que o homem *cria* o universo diante de si pelo trabalho, estabelecendo equilíbrio entre si e as forças da natureza (OC VI 1, p. 87). Para uma introdução concisa, ver Bosi (2009) e Juliano (2009).

²⁸ Para uma introdução às temáticas supramencionadas, ver Pétrement (1997, pp. 115-117).

²⁹ Emmanuel Gabellieri é professor e pesquisador da *Université Catholique de Lyon*.

³⁰ *Rien ne montre mieux la conjugaison originarie du pratique et du spéculatif chez S. Weil que la manière avec laquelle, dès les premiers textes écrits à dix-sept ans, ela coloca, dans la foulée d’Alain, mais immédiatement avec ses accents propres, le problème de la perception comme lieu d’une double exigence éthique et ontologique*.

³¹ O nosso emprego do termo “Epistemologia”, aqui, tem o sentido de Teoria do Conhecimento. É pertinente fazer este esclarecimento, uma vez que alguns departamentos de filosofia empregam o termo no sentido de Filosofia da Ciência, utilizando “Gnoseologia” para Teoria do Conhecimento.

influência direta de Alain e dos filósofos vinculados à Escola Francesa da Percepção³². Em seu *Ensaio sobre a noção de leitura*³³, a problemática da percepção reaparece sob o conceito de *leitura*, desta vez mais relacionado ao estatuto do conhecimento perceptivo que temos do mundo externo do que propriamente à noção de trabalho. Nesse sentido, a filósofa analisa o estatuto das sensações imediatas, dos “assaltos” que recebemos do mundo concebido como um texto diante de um leitor, o qual converte estas sensações imediatas em elementos dotados de significado³⁴, chegando a afirmar que “[...] o que nós chamamos de mundo são significados que nós lemos; eles não são reais. Mas eles nos aparecem como se fossem externos, isto é, reais³⁵” (WEIL, 2015, p. 436). Na epistemologia contemporânea, encontramos esta mesma investigação sob a designação de Teorias da Percepção, que compreende o debate acerca do estatuto do nosso conhecimento perceptivo empreendido por três linhas teóricas e seus respectivos desdobramentos, a saber, o realismo direto, o realismo indireto e o idealismo³⁶.

Em um fragmento datado de 1926 intitulado *O dogma da presença real*³⁷, além de elementos relacionados à problemática da percepção, é possível evidenciar a existência de uma reflexão sobre a relação entre a mente o corpo, quando ela afirma que “[...] o corpo, que sofre a ação do universo inteiro, transmite de alguma forma essa ação à alma³⁸”, e que “a alma está ligada ao corpo; e, pelo corpo, a todo o universo³⁹” (OC I, p. 92)⁴⁰. Esse questionamento se apresenta de maneira sistemática na atualidade no âmbito da discussão em filosofia da mente, onde recebe novas configurações e nuances, por exemplo, nas várias propostas de

³² Linha de pensadores da tradição filosófica francesa moderna onde podem ser destacados autores como Nicolas Malebranche (1638-1715), Maine de Biran (1766-1824), Félix Ravaisson (1813-1900), Jules Lachelier (1832-1918) e Jules Lagneau (1851-1894). O que os unifica é a investigação da percepção como território intermediário onde se opera a reconciliação entre o puro pensar e o puro sentir, entre atividade e passividade ou ainda entre sujeito e objeto, em termos de uma suposta relação biunívoca entre ambos. Para uma introdução a esta temática, ver Garcia (2015).

³³ *Essai sur la notion de lecture* foi escrito na primavera de 1941 em Marselha e publicado no periódico *Les études philosophiques* de Gaston Berger em 1946 (SPRINGSTED, 2015, pp. 409-414).

³⁴ A noção do mundo como um texto também aparece nos *Cadernos* (OC VI 1, p. 295).

³⁵ [...] what we call the world are the meanings that we read; they are not real. But they seize us as if they were external; that is real.

³⁶ Para uma introdução a esta temática e aos principais autores que se empenham na investigação epistemológica acerca da percepção na contemporaneidade, ver Dancy (1985) e Teixeira (2012).

³⁷ Voltaremos a este escrito no terceiro capítulo para tratar da temática religiosa que lhe é inerente.

³⁸ [...] le corps, subissant l'action de l'univers tout entier, transmet en quelque sorte cette action à l'âme.

³⁹ L'âme est liée au corps; et, par le corps, à tout l'univers.

⁴⁰ Em *Ciência e percepção em Descartes*, esta temática já aparece sob a metáfora do “bastão do cego” (S, pp. 59-60), reiterada em alguns trechos dos *Cadernos*. Esta relação entre alma e corpo reaparece, por exemplo, quando ela define o trabalho como pacto original do homem com a natureza, e por conseguinte da alma com o corpo (OC VI 1, p. 105), e quando ela menciona essa mesma relação fazendo referência ao esporte (OC VI 1, p. 144). Em outras ocasiões, escreve que o homem recria a aliança entre seu corpo e sua alma por meio da arte (OC VII, p. 116).

resposta ao problema mente-corpo e nas diversas teorias acerca da cognição⁴¹. Isso motivou, por exemplo, algumas interpretações de Weil que a aproximam da fenomenologia⁴², mais precisamente de autores como Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), assimilando essa reflexão weiliana a partir da concepção do corpo como um *cogito* pré-reflexivo e pré-conceitual que apreende e organiza o mundo antes da intervenção do pensamento⁴³.

Outro problema presente na filosofia da mente contemporânea, a saber, o questionamento acerca da consciência ou *hard problem*, também se apresenta nas reflexões weilianas, mesmo que de modo assistemático, passageiro e suscetível de maturação, sendo possível reconhecê-lo a partir das anotações de Anne Reynaud-Guérithault das aulas de Weil no liceu de Roanne (LP, pp. 94-98).

Quando Weil reflete sobre o estatuto do trabalho operário em algumas obras do segundo período, principalmente em *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social*, procurando estabelecer as condições de possibilidade de que certos acontecimentos da vida humana fossem considerados ações conscientes e livres, diferente de uma mera repetição de movimentos mecânicos inconscientes⁴⁴, ela empreende uma investigação amplamente interveniente na atualidade na área filosófica denominada Filosofia da Ação⁴⁵⁴⁶.

As reflexões de Weil sobre o belo, detectáveis em seus escritos de juventude e retomadas em seus escritos de maturidade, também se revela como uma temática que ocupa espaço na literatura filosófica contemporânea, a saber, no âmbito da disciplina de estética⁴⁷.

A temática que delimita a problemática da presente pesquisa corresponde a algumas obras do terceiro período da produção literária weiliana, de acordo com a periodização de Vetö. Mais especificamente, diz respeito à apreciação de trechos de *Filosofia*⁴⁸, *Algumas*

⁴¹ Para uma introdução a esta temática, ver Churchland (2004).

⁴² Ver o trabalho de García (2015) edificado a partir dos escritos weilianos do primeiro período.

⁴³ Para uma introdução a esta temática ver García (2015). Ademais, é pertinente recordar, sobre a temática do corpo em Merleau-Ponty, que este pode ter tido uma significativa influência do filósofo, também francês, Gabriel Marcel (1889-1973).

⁴⁴ Para uma introdução a esta temática, ver Martins (2013, pp. 78-80).

⁴⁵ Um dos problemas centrais desta área é saber em que consiste uma ação, ou quais são as condições que possibilitam que um acontecimento tenha o estatuto de uma ação, isto é, de um acontecimento que tem origem na deliberação de um ser humano considerado como um *agente*. Para um maior aprofundamento no assunto, ver Cadilha e Miguens (2012).

⁴⁶ Ainda que as temáticas específicas supracitadas não tenham incidência direta naquela que circunscreve nosso problema de pesquisa, julgamos oportuno mencioná-las de maneira sucinta no intuito de demonstrar a amplitude e a abrangência temática das obras weilianas, além de salientar sua atualidade filosófica, conforme havíamos declarado na introdução.

⁴⁷ Para uma introdução às principais temáticas discutidas na disciplina de Estética na atualidade, ver Almeida (2012).

⁴⁸ O título original, em inglês: *Philosophy*. Consiste na tradução de um artigo que Simone Weil escreveu em Marselha em 1942, o qual foi publicado no jornal clandestino *Cahiers du sud* sob o pseudônimo de Émile

*reflexões sobre o conceito de valor*⁴⁹, *Cadernos*⁵⁰ e *O conhecimento sobrenatural* – correspondentes à exploração da concepção weiliana acerca da natureza da filosofia – e de *Espera de Deus*, *Pensamentos desordenados acerca do amor de Deus*, *A gravidade e a graça*, *Intuições pré-cristãs*, *A fonte grega*, *O enraizamento*, *Cadernos* e *O conhecimento sobrenatural* novamente – correspondentes à reflexão acerca do sofrimento e temáticas correspondentes. Outras obras – como alguns escritos contidos em *A condição operária* e alguns escritos oriundos do primeiro volume das *Obras completas* – serão utilizadas apenas enquanto possuírem elementos diretamente intervenientes à centralidade temática da pesquisa.

Dados estes esclarecimentos propedêuticos, nos empenharemos em clarificar as principais recomendações que uma leitura de Weil que pretenda ser adequada e profícua deve observar, levando em conta elementos imprescindíveis como a assistemática de seu pensamento e o caráter inacabado de sua filosofia que são evidenciados mediante a análise da constituição de algumas das obras mais importantes correspondentes ao último período de sua produção literária, ou seja, àquele que circunscreve nossa bibliografia primária.

2.2 O TERCEIRO PERÍODO: AS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS

O período que corresponde aos escritos de Weil redigidos entre 1939 e 1943 é considerado como aquele de maior fecundidade da sua produção literária, onde é possível reconhecer os traços do seu pensamento de maturidade, ao que assevera Vetö (1997, pp. 15-16):

O terceiro período, aquele de sua maturidade, é inaugurado pelo estudo *A Ilíada ou o poema da força* (1939-1940) e dura até sua morte. Apesar de todo o respeito devido aos artigos mencionados acima e ao grande estudo sobre a liberdade e a opressão, bem como às belas cartas d'*A condição operária* e àquelas escritas a “um estudante” (1937), sem os escritos de sua maturidade quase ninguém leria aqueles da década que a precede. Sem esses escritos, Simone Weil não seria senão uma ensaísta brilhante mas pequena e uma promessa de filósofa. Nada de mais⁵¹.

Novis (ESTELRICH, 2009^a, p. 41). Está contido na obra *Simone Weil: late philosophical writings* organizada por Eric Springsted. Doravante, a abreviaremos como PP.

⁴⁹ O título original, em inglês: *Some reflections on the concept of value*. Consiste na tradução de um artigo que Simone Weil escreveu em resposta à Paul Valéry, o qual afirmara que a filosofia seria uma espécie de poesia. Como o outro artigo supracitado, está contido na obra *Simone Weil: late philosophical writings* organizada por Eric Springsted. Doravante, a abreviaremos como SR.

⁵⁰ A edição que utilizaremos aqui corresponde aos volumes do sexto tomo das *Obras completas* (*Oeuvres complètes*) intitulados *Cahiers*, doravante abreviados como OC VI.

⁵¹ *La troisième période, celle de sa maturité, est inaugurée par l'étude l'Iliade ou le Poème de la force (1939-1940) et dure jusqu'à sa mort. Malgré tout le respect dû aux articles mentionnés plus haut et à la grande étude sur la liberté et l'oppression, aussi bien qu'aux belles lettres de La Condition Ouvrière et à celles écrites à "un étudiant" (1937), sans les écrits de sa maturité, presque personne ne lirait ceux de la décade qui la précède. Sans ces écrits, Simone Weil ne serait qu'une essayiste brillante mais mineure et une promesse de philosophe. Rien de plus.*

Vetö não é o único a considerar o último período como o mais rico e complexo da obra da pensadora francesa. Springsted⁵² (2015, pp. 158-163) também manifesta sua consideração acerca dos escritos weilianos deste estágio, uma vez que declara:

[...] Marselha (setembro de 1940 a maio de 1942). Esse foi um período extremamente produtivo e ativo para ela. Participou da resistência, visitou regularmente os campos de concentração trabalhou por um tempo na colheita de uvas no vale de Rhone [...]. Mas também se envolveu com a Société d'études philosophiques de Marselha, organizada por Gaston Berger, que era também o editor do Cahiers du Sud. Como resultado do seu envolvimento com esse grupo, Weil foi capaz de concentrar um número de escritos sobre questões explicitamente filosóficas, incluindo ensaios que dizem respeito diretamente à natureza da filosofia, e outros que são estritamente relacionados⁵³.

O estudo intenso dos filósofos gregos clássicos, que motivará Weil a edificar sua concepção da natureza da filosofia como eminentemente um *modus vivendi*, também corresponde a este período de sua obra, a saber:

[...] um período de intensa atividade intelectual, em que se dedicou ao estudo e tradução dos clássicos da Filosofia Antiga, e de amadurecimento intelectual, refletido em muitos dos textos que redigiu em vários cadernos, que ficaram conhecidos por *Cadernos de Marselha* (DA LUZ, 2009, p. 1532).

A unidade e a correspondência entre o prático e o especulativo, características inerentes à pensadora desde a época do Liceu Henri IV, como notou Gabellieri, se faz evidente sobremaneira na trama dos escritos redigidos neste último período de sua produção literária, o que Gonçalves⁵⁴ (In: WEIL, 2009, p. 14) não hesita em reconhecer ao se referir a *Espera de Deus*:

Os escritos profundamente “espirituais” de *Espera de Deus* brotaram de uma personalidade que se mantinha permanentemente desperta para as grandes problematizações da vida dos homens, não só em geral e de modo abstrato, mas também na mais contingente concretude.

⁵² Eric Springsted é professor e pesquisador do *Illinois College*-EUA.

⁵³ *Marseille (September 1940 – May 1942). This was an extremely productive and active period for her. She participated in resistance activities, regularly visited the internment camps, worked for a period in the grape harvest in the Rhone valley [...]. But she also became involved with the Société d'études philosophiques de Marseille, organized by Gaston Berger, who was also the editor of the Cahiers du Sud. As a result of her involvement with this group, Weil was able to concentrate a number of writings on explicit philosophical issues, including essays that dealt directly with the nature of philosophy itself, and others that were closely related.*

⁵⁴ José Pacheco Gonçalves é autor do texto *Sob o sol do meio-dia*, correspondente à apresentação da segunda edição portuguesa de *Espera de Deus*.

É necessário termos em conta as exortações fundamentais de seus comentadores sobre as principais características de suas obras desse período e, por conseguinte, a qualquer temática que seja abordada no âmbito da sua investigação, tendo em vista não incorrermos em equívocos exegéticos e hermenêuticos. Um primeiro esclarecimento nesse sentido pode ser oferecido a partir da abordagem de Estelrich⁵⁵ (2009a, p. 39), que se preocupa em elencar uma série de razões para justificar o caráter intrincado e aparentemente confuso da filosofia de Weil:

[...] em primeiro lugar, por ela ter concebido sua filosofia como um *work in progress* (obra em processo), tornando-a objeto de revisão constante; em segundo lugar, por muitos de seus escritos terem sido registrados em forma de pensamentos e de pequenas anotações para uso pessoal; e em terceiro lugar, porque sua carreira filosófica foi interrompida demasiadamente cedo em razão de uma morte tão prematura.

As razões elencadas por Estelrich são reiteradas por Giulia Paola di Nicola e Attilio Danese⁵⁶ (2009, p. 15), segundo os quais Weil não teve tempo de completar seu itinerário, deixando-nos apenas uma marca de pensamentos expressados de modo provisório cuja maturação deveria ter um ritmo moderado. Por conseguinte, vale reafirmar que Weil escreveu, sobretudo, para seus próprios propósitos, e não para o público em geral ou para se tornar célebre. Ademais, uma consequência do fato de ela não ter editado seus livros, mas ter pedido a terceiros, principalmente amigos, que se ocupassem da conservação de seus cadernos, escritos e cartas, é que a escolha dos textos editados jamais será autêntica, mas sempre uma escolha de segunda ordem marcada necessariamente pelo ponto de vista de seu editor e não de seu autor, porquanto se faz oportuna a exortação de Pérez (2009, p. 77) de que “não podemos esquecer que as questões formuladas por Simone Weil ficam sempre como questões abertas [...]”, e a de Balthasar (2012, p. 14) acerca das implicações filosóficas da composição de suas obras⁵⁷:

Uma consequência desse fato é que ela não conseguiu ler todos os seus textos antes de sua publicação e que às vezes devemos nos perguntar se não estamos lendo hipóteses de trabalho, apressadamente apontadas por uma filósofa em plena

⁵⁵ Bartomeu Estelrich é professor e pesquisador do *Boston College*-EUA.

⁵⁶ Diretores da revista italiana *Perspectiva Persona* e professores da *Università di Perugia*.

⁵⁷ A esse respeito, Robert Coles, em sua obra *Simone Weil: a modern pilgrimage*, recorda que ainda que a maior parte dos escritos weilianos tenham sido coletados e publicados como livros, é imprescindível levar em conta que ela jamais enviou um manuscrito para publicação, nem mesmo pretendeu fazê-lo. Mesmo que ela tenha sido uma escritora assídua, a maior parte do que ela escreveu se desmembra entre anotações em cadernos, anotações confiadas a terceiros e cartas enviadas para amigos (COLES, 2014, pp. 2689-2694).

evolução espiritual. De fato, seu trabalho não foi completado, interrompido pela morte precoce da jovem mulher⁵⁸.

Se nas cartas direcionadas ao Padre Perrin e contidas em *Espera de Deus*, por exemplo, Weil segue uma exposição linear de suas ideias, tal como em *O enraizamento*, a trama dos *Cadernos*, tanto os redigidos em Marselha quanto os redigidos nos Estados Unidos que correspondem aos escritos contidos em *O conhecimento sobrenatural*, os quais, segundo Vetö (1997, p. 10), devem ser o ponto de partida para compreender a profunda lógica interior do pensamento weiliano, se configura de maneira eminentemente assistemática e fragmentária, contendo desde temáticas que já eram preocupações presentes na filósofa em outros períodos de sua obra – como a reflexão acerca do conceito de trabalho e as reflexões acerca do belo, entre outras – até elementos oriundos de seu contato com a tradição do pensamento oriental, como citações do *Bhagavad-Gita* e dos *Upanishades* – haja vista que é, também, neste período que a pensadora se empenha no estudo do sânscrito e dos tratados orientais –, citações de textos em grego, menções à astrologia, analogias entre personagens mitológicos e Jesus Cristo⁵⁹ e citações bíblicas.

Sendo assim, ainda que reconheçamos com Poulin (2010, p. 3) que “foi explorando várias literaturas, tradições e religiões que o pensamento de Simone Weil se desenvolveu [...]”⁶⁰, e não negando, portanto, a influência das diversas culturas e literaturas que emergem na trama dos escritos da filósofa em seu pensamento, temos de admitir que a tarefa de analisar todas as fontes às quais ela faz referência e o estatuto da incidência de cada uma em suas reflexões é demasiada ambiciosa para o presente trabalho de pesquisa.

Nesse sentido, para que nossos propósitos se tornem executáveis, isto é, analisar a problemática do sofrimento na conjuntura do itinerário filosófico-existencial de Weil levando em conta a profundidade especulativa deste mesmo itinerário, adotamos a estratégia hermenêutica de Vetö (1997, p. 17), que não desconhecendo a presença de inúmeras e variadas literaturas na obra weiliana, ocupa-se de discriminar entre essas fontes aquelas que são fundamentais na configuração do pensamento da filósofa francesa, aquelas que

⁵⁸ *Une conséquence de ce fait est qu'elle n'a pas pu relire tous ses textes avant leur publication et que, parfois, il faut se demander si on n'est pas en train de lire des hypothèses de travail, hâtivement notées par une philosophe en pleine évolution spirituelle. En effet, son ouvrage n'a pas été achevé, interrompu par la mort précoce de la jeune femme.*

⁵⁹ Em *O conhecimento sobrenatural*, aparecem analogias entre Odin, personagem da mitologia nórdica, e Prometeu, personagem da mitologia grega, com Jesus Cristo. Ver, por exemplo, CS (p. 252). Semelhantes analogias ocorrem também em outros escritos. Em *Espera de Deus*, o deus grego Dioniso e o deus egípcio Osíris são comparados com Jesus Cristo (AD, p. 38).

⁶⁰ Poulin (2010, p. 7) também afirma que Weil leu os tratados orientais de um ponto de vista cristão, descobrindo uma série de sobreposições entre cosmogonias geralmente consideradas antinômicas.

constituem as bases metafísicas das suas reflexões do terceiro período, as quais o comentador afirma se encontrarem em Platão e em Immanuel Kant⁶¹.

Por constituírem uma parte significativa dos escritos do último período, obras como os *Cadernos* e *O conhecimento sobrenatural* são, ao lado da menção à morte precoce de Weil, frequentemente tomadas como um paradigma para afirmar a assistemática e o caráter inacabado de suas reflexões. A despeito disso, somos estimulados a admitir que é possível, a partir de um exercício diligente de leitura, reconhecer uma unidade de sentido em suas reflexões que uma primeira leitura de seus ensaios pode deixar suposta, fazendo-se oportuna a afirmação de Raper (apud HELLMAN, 1982, pp. 74-76): “O que equivale a uma singular visão de mundo, com seus paradoxos e sua lógica, aparece através de seus escritos, mesmo que ela tenha morrido antes de estabelecer isso formalmente⁶²”. Isso vai diretamente de encontro com o que Springsted pretende esclarecer em seu artigo *Simone Weil sobre a filosofia*⁶³ (2015), quando afirma que do fato de Weil ser assistemática e fragmentária em seu estilo de escrita não se segue trivialmente que ela seja uma pensadora incoerente, ao passo em que declara:

Isso é mais do que um problema de ignorar o fato óbvio e frequentemente repetido de que Weil não é uma pensadora sistemática. Mesmo que ela não o seja, ela não é uma pensadora incoerente, e o que ela diz num lugar, com frequência, realmente sustenta o que ela diz em outro. Ela pensa numa forma altamente analógica e encontra conexões bastante surpreendentes e impressionantes entre áreas de pensamento tomadas, de outra maneira, como divergentes⁶⁴ (SPRINGSTED, 2015, pp. 71-73).

O estilo de escrita da autora induz inevitavelmente a questionamentos acerca do estatuto da concatenação dos elementos do seu pensamento, justificando-se a assimilação da sua filosofia como intrincada e de difícil penetração, com várias ideias permanecendo implícitas, ainda que não sejam inconsistentes. Vetö (1997, p. 11) se ocupa em cotejar estas características, porquanto:

⁶¹ Quando oportuno, explicitaremos, no decorrer do trabalho, quais são os elementos oriundos do platonismo e da filosofia kantiana que incidem na constituição das bases metafísicas do pensamento weiliano. Esta influência será detectada, sobretudo, quando analisarmos as bases metafísicas e epistemológicas da constituição da concepção weiliana de Deus no terceiro capítulo.

⁶² *What amounts to a single world view, with both its paradoxes and its logic, does appear through her writings, even though she died before setting it out formally herself.*

⁶³ Tradução nossa. O título original, em inglês: *Simone Weil on philosophy*.

⁶⁴ *This is more than a problem of ignoring the obvious and oft-repeated fact that Weil is not a systematic thinker. Even though she is not, she is not an incoherent thinker, and what she says in one place often really does have bearing on what she says elsewhere. She thinks in a highly analogical way and finds some very startling and striking connections between otherwise disparate areas of thought.*

Evidentemente, ninguém pensaria em negar que existem contradições internas irreduzíveis em seu pensamento, e que frequentemente mesmo suas tentativas para provar, ou somente ilustrar suas ideias, terminam em fracassos. O simples fato de que a substância de sua obra é constituída por fragmentos e por visões gerais mas permanecidas implícitas, revela a presença de dificuldades insolúveis e, entretanto, apesar do caos aparente, o pensamento de Simone Weil é um todo coerente [...]⁶⁵.

Os comentadores nos motivam, portanto, em nosso desígnio medular neste primeiro capítulo, isto é, em procurar clarificar a concepção weiliana a respeito da natureza da filosofia, principalmente no tocante à abordagem da nossa temática central nos capítulos subsequentes. Ademais, motivam qualquer leitor da filósofa que num primeiro momento tenha dificuldade em assimilar seu pensamento, principalmente levando em consideração a continuidade da exortação de Springsted, que declara:

[...] é realmente possível providenciar um tipo de mapa conceitual das distintas partes do seu pensamento. É possível ensinar a alguém as significativas coisas que ela tem a dizer, e é possível mostrar a alguém como se mover de um conceito a outro em seu pensamento⁶⁶ (SPRINGSTED, 2015, pp. 73-76).

Não obstante, é indispensável não perder de vista a probabilidade da ocorrência de impasses ao separar a obra de um autor complexo em elementos delimitados e precisos, quando o objetivo é compreendê-lo em sua integridade. Sendo assim, quando intentamos investigar qualquer tema particular presente nas reflexões de Weil, devemos ser permanentemente cautelosos para não ocultar os demais atributos inerentes à sua obra que sejam certamente intervenientes em suas nuances temáticas específicas, afugentando, assim, a má exegese apontada por Springsted (2015, p. 54):

Para qualquer um que pretenda dizer quem é Weil como pensadora, e o que ela tem a ensinar, para fazê-lo de maneira correta, tem que no final das contas levar em consideração a sua obra como um todo e levar em consideração suas complexas sobreposições⁶⁷.

⁶⁵ *Evidemment, personne ne songerait à nier qu'il existe des contradictions internes irréductibles dans sa pensée, et que souvent même ses tentatives pour prouver, ou seulement illustrer ses idées, se terminent par des échecs. Le simple fait que la substance de son oeuvre est constituée par des fragments et par des vues générales mais restées implicites, révèle la présence de difficultés insolubles et, pourtant, malgré le chaos apparent, la pensée de Simone Weil est un tout cohérent [...].*

⁶⁶ *[...] it really is possible to provide some sort of conceptual map of the distinctive parts of her thinking. It is possible to teach somebody what significant things she has to say, and it is possible to show a person how to move from one concept to another in her thought.*

⁶⁷ *For anyone to say who Weil is as a thinker, and what she has to teach anybody, and to say it accurately, much less well, one ultimately has to take into consideration all of her work as a whole and its complex overlapping.*

No intuito de não permanecermos numa incômoda vagueza, deixando supostos quais seriam os principais elementos presentes na obra de Weil que frequentemente intervêm em suas temáticas pontuais, sobremaneira em suas obras de maturidade, e que devem, portanto, ser objeto de atenção constante, recorremos a Vetö (1997, p. 16), que nos permite reconhecer esses elementos em termos do seu engajamento sociopolítico e das suas experiências espirituais, porquanto:

Aqueles que bem conheceram Simone Weil não podem não sentir a unidade de sua reflexão e tentam explicá-la pela continuidade de suas aspirações morais mais profundas, e nisso eles têm perfeitamente razão, dado que nela a especulação intelectual obedece sempre ao fundo à paixão ética e à experiência espiritual⁶⁸.

O reconhecimento da paixão ética e da experiência espiritual da autora como os elementos que subsomem a edificação de suas reflexões deve, entretanto, ser acompanhado da cautela para não transmitir uma imagem da autora como uma moralista extravagante ou uma mera alma mística, o que revelaria uma carência fundamental de compreensão como recorda Vetö (1997, p. 11). Emerge, ainda, a necessidade de se ter permanente atenção para não efetuar a má exegese que alguns críticos e comentadores desempenham ao fazer interpretações parciais da obra de Weil valendo-se do seu estilo fragmentário e assistemático de redação. Segundo Vetö (1997, p. 10), “o que é bem mais grave é que eles jamais tentaram oferecer uma exposição sistemática dos fundamentos de seu pensamento⁶⁹”, e segue em seu diagnóstico da má atividade exegética destes críticos atestando:

[...] confundidos e até mesmo desorientados pelos paradoxos, não tendo a intenção de se engajar sobre uma análise acurada das bases metafísicas e teológicas de suas ideias, a maior parte dos comentadores e críticos tem escolhido alguns de seus textos que concebe particularmente fascinantes ou repulsivos, e tem tentado, em seguida, tratar-lhes fora de seu contexto, como se eles fossem *toda* a Simone Weil⁷⁰ (VETÖ, 1997, p. 10).

Os fatores enfatizados pelos comentadores devem ser estimados sobremaneira no tocante aos elementos religiosos que atravessam os aspectos filosóficos das obras weilianas

⁶⁸ *Ceux qui ont bien connu Simone Weil ne peuvent pas ne pas sentir l'unité de sa réflexion et essayent de l'expliquer par la continuité de ses aspirations morales les plus profondes et en cela ils ont parfaitement raison étant donné que chez elle la spéculation intellectuelle obéit toujours au fond à la passion éthique et à l'expérience spirituelle.*

⁶⁹ *Ce qui est bien plus grave, c'est qu'ils n'ont jamais essayé d'offrir un exposé systématique des fondements de sa pensée.*

⁷⁰ *[...] confondus et même ahuris par les paradoxes, n'ayant pas l'intention de s'engager sur une analyse serrée des bases métaphysiques et théologiques de ses idées, la plupart des commentateurs et critiques ont choisi quelques uns de ses textes qu'ils ont trouvés particulièrement fascinants ou repoussants, et ont essayé ensuite de les traiter sortis de leur contexte, comme s'ils étaient tout Simone Weil.*

do terceiro período, devido às experiências espirituais da pensadora, os quais são, por vezes, deliberadamente ignorados por seus leitores, considerados de maneira precipitada como conteúdo teológico ausente de implicações filosóficas e que deve, portanto, ser tratado à parte (SPRINGSTED, 2015, p. 61).

O estilo linguístico correspondente à maneira como Weil se expressa em algumas de suas obras de maturidade, onde a incidência das experiências religiosas é significativamente explícita, é outro fator que não deve ser negligenciado. Trata-se de uma linguagem definida como “paradoxal”⁷¹, característica de autores que são considerados místicos⁷², ao que Springsted (2009, p. 138) assevera: “Como a maioria dos místicos, Weil usa a linguagem de uma maneira altamente paradoxal, uma estratégia retórica que é frequentemente necessária para agitar os leitores de sua letargia de rotinas e conceitos gastos e comuns”.

Por conseguinte, essa linguagem eminentemente paradoxal também necessita ser compreendida como algo que faz parte de um projeto mais amplo, mais precisamente como parte uma totalidade, a saber, uma estratégia crítica inerente a um engajamento sociopolítico, possibilitando a assimilação do místico não como um sujeito exilado de sua realidade circundante, mas enraizado nela, justificando, destarte, a paixão ética e a experiência espiritual mencionadas por Vetö como as características que determinam a edificação do pensamento weiliano, uma vez que:

A linguagem paradoxal dos místicos, como Michel de Certeau notoriamente apontou, é, sobretudo, frequentemente uma crítica da cultura circundante, especialmente quando tal cultura se tornou restrita e fisicamente danificada [...]. Seu uso normal da linguagem é o que é prejudicial, e é somente pelo paradoxo surpreendente que pode ser recuperado outra vez. Assim, tal linguagem não é de modo algum antipolítica; realmente é muito carregada de política, e considerada, em geral, como ameaça ao *status quo* político (SPRINGSTED, 2009, p. 139).

⁷¹ O termo “paradoxo” não deve ser entendido aqui em sua acepção, talvez intuitiva, de algo que é contrário à “opinião da maioria”, isto é, ao sistema de crenças comuns a que se faz referência, o que remete à sua etimologia (ABBAGNANO, 2007, p. 864). Nem deve ser entendido no sentido como é recorrentemente empregado na literatura filosófica contemporânea, a saber, como aquilo que emerge quando um conjunto de premissas aparentemente inquestionáveis origina conclusões inaceitáveis ou contraditórias (BLACKBURN, 1997, p. 279). Deve, portanto, ser compreendido como sugere a passagem supracitada de Springsted (2009), ou seja, na acepção estrita de uma estratégia retórica.

⁷² Dada a importância do termo “mística” na totalidade do nosso trabalho, nos preocuparemos em defini-lo com mais acuidade quando nos for oportuno. Por hora, é suficiente dizer que com “mística” pretendemos significar uma suposta experiência de contato com a natureza divina oriunda de uma contemplação extasiada, ou o acesso espiritual a domínios de conhecimento que estão velados ao pensamento comum (BLACKBURN, 1997, p. 251), isto é, a uma forma íntima de conhecimento que é obtida através de uma experiência de revelação durante um momento contemplativo (ABHAYANANDA, 2012, p. 1).

Enfim, considerando as principais características do terceiro período da obra de Weil, podemos prosseguir com nosso propósito nesta altura da pesquisa, concordando com Hellman⁷³ (1982, p. 79) que um esforço para desengatar temas-chave nos escritos weilianos pode ajudar-nos a esclarecer aparentes desconexões e inconsistências. É sob essa ótica que buscaremos examinar a concepção weiliana sobre a natureza da filosofia, seus escopos e os elementos que circundam esse domínio.

A motivação para a estipulação do núcleo temático deste primeiro capítulo é oriunda da existência de várias passagens nas quais é possível evidenciar a preocupação da filósofa em dar uma definição satisfatória do que é a filosofia, tanto nos *Cadernos* e em *O conhecimento sobrenatural* quanto em *Algumas reflexões sobre o conceito de valor* e em *Filosofia*, o que é confirmado por Springsted (2015, p. 163), como já mencionamos, que reconhece a presença, neste período, de “[...] ensaios que dizem respeito diretamente à natureza da filosofia, e outros que são estritamente relacionados”. Ademais, julgamos apropriado, nesse sentido, iniciar a exploração da temática central do trabalho, a saber, o sofrimento como particularidade ontológica, tendo como ponto de partida a reflexão da própria autora acerca da natureza da filosofia, uma vez que estabelecer o que se compreende por filosofia é condição necessária para iniciar, metodologicamente, uma investigação de caráter filosófico.

2.3 FILOSOFIA COMO *MODUS VIVENDI*

O questionamento acerca da natureza da filosofia, seu propósito e seus limites na investigação humana tem uma longa história. Sendo uma pergunta filosófica sobre a própria filosofia, recebeu na literatura contemporânea o nome de “Metafilosofia”. Outrossim, designa uma tentativa de delinear uma concepção geral a respeito da natureza filosófica e dos métodos apropriados para se fazer filosofia. Ainda que não se configure como uma disciplina sistematicamente organizada no percurso da história da filosofia – a despeito das tentativas de teorização reconhecidas na contemporaneidade em autores como Nicholas Rescher⁷⁴ e Robert Nozick⁷⁵ –, tal empreendimento se faz intervenientemente presente nas discussões dos filósofos clássicos e permanece latente nas indagações dos contemporâneos⁷⁶.

⁷³ John Hellman é professor e pesquisador da *McGill University*-CAN.

⁷⁴ (1928-). Filósofo americano contemporâneo e ex-presidente da Associação Americana de Filósofos Católicos.

⁷⁵ (1938-2002). Filósofo americano contemporâneo e ex-professor da Universidade de Harvard.

⁷⁶ Sócrates (c. 470-399 a. C.), por exemplo, representa um ponto de mudança de paradigma de investigação na filosofia grega, uma vez que afirmava a necessidade de que o filósofo se inclinasse a refletir sobre as questões

No cenário filosófico europeu da primeira metade do século XX, espaço e período onde se configura a filosofia de Simone Weil, aparecem inúmeras e divergentes concepções sobre a natureza da filosofia com seus respectivos itinerários metodológicos, o que evidencia um rico e complexo mosaico constituído pela criatividade e originalidade de figuras e correntes de pensamento marcantes e emblemáticas.

Não sendo possível fazer uma classificação exaustiva em vista da limitação implicada por nosso escopo de pesquisa, senão uma exposição sumária para fins de exemplificação, mencionamos as seguintes correntes filosóficas, bem como alguns dos seus respectivos expoentes: a fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), Edith Stein (1891-1942) e Merleau-Ponty (1908-1961); o existencialismo de Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Gabriel Marcel (1889-1973) e Karl Jaspers (1883-1969); a filosofia analítica de Gottlob Frege (1848-1925), Bertrand Russell (1872-1970), George Edward Moore (1873-1958) e do primeiro Wittgenstein (1889-1951); o positivismo lógico de Ernst Mach (1838-1916), Moritz Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891-1970) e Alfred Ayer (1910-1989); a hermenêutica filosófica de Wilhelm Dilthey (1833-1911), Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e Paul Ricoeur (1913-2005); a teoria crítica de Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979) e Walter Benjamin (1892-1940).

Enquanto os fenomenólogos partilham a crítica e a rejeição à abordagem objetivista e naturalista do sujeito – consciência sensível que reflete – operada pelas implicações humanas da ciência moderna, propondo a edificação de um novo saber científico enraizado no mundo da vida (*lebenswelt*), os existencialistas – dos quais alguns são recorrentemente caracterizados como fenomenólogos, ou pelo menos possuem atributos fenomenológicos intervenientes em suas reflexões – elaboram suas reflexões sobre o pano de fundo de uma rejeição da perspectiva do universo como um sistema fechado, coerente e inteligível, suscetível de uma compreensão racional, erigindo uma filosofia pautada na contingência subsequente a essa

eminentemente humanas, preocupando-se em realizar um exercício de autocrítica, a despeito das especulações fundamentalmente cosmológicas dos seus predecessores. René Descartes, por sua vez, encontra-se numa reflexão metafilosófica quando propõe um método pautado na edificação do conhecimento a partir de bases consistentes e indubitáveis. O filósofo americano contemporâneo Charles Sanders Peirce (1839-1914) postulou que a filosofia deveria se tornar eminentemente científica, sendo a incumbência principal do filósofo debruçar-se sobre os resultados práticos das teorias filosóficas, em termos do que se configura o que ficou conhecido como a concepção filosófica do pragmatismo americano (BLACKBURN, 1997, p. 94.292.366). Todos esses exemplos devem ser assimilados como apenas apontamentos para melhor elucidar o que seria uma reflexão metafilosófica. Para uma melhor explicação acerca do tema em questão na literatura filosófica contemporânea, ver Williamson (2007) e Overgaard, Gilbert e Burwood (2017).

visão do universo e nos sentimentos existenciais a ela associados, como a angústia, a consternação e o sentimento do absurdo da vida.

Se os filósofos analíticos, nos primórdios da tradição na qual se inserem, postulavam a existência de uma estrutura lógica profunda subjacente à forma superficial da linguagem comum, porquanto a incumbência da filosofia seria desvelar essa mesma estrutura e assim assegurar a resolução de todos os seus problemas, os expoentes do neopositivismo valeram-se de elementos pressupostos e desenvolvidos na tradição analítica para levar a cabo seu propósito de alcançar a unidade da ciência e o delineamento correto do seu método mediante a unificação da linguagem científica atribuída à filosofia.

Os pensadores associados à hermenêutica filosófica, por sua vez, debruçados sobre os produtos linguísticos – particularmente os textos, mas também as instituições, as expressões artísticas, os gestos e comportamentos significativos –, concebem o exercício interpretativo como a atividade humana essencial, por meio da qual é possível receber e criar sentido, conservá-lo, modificá-lo, sendo o filósofo compreendido como aquele que deve estar consciente da centralidade desse exercício hermenêutico no âmbito do seu ofício. Os membros da Escola de Frankfurt, a qual emerge no quadro de um Instituto de pesquisa em ciências humanas – o *Institut de Recherche Sociale* –, defendem o método da “teoria crítica” que consiste em executar uma análise da sociedade que não seja meramente constatativa, descritiva e passiva, mas que conduza a uma avaliação em função de certos valores, a saber, os da razão universal e livre, com a finalidade de reconhecer em que medida uma determinada sociedade assegura a liberdade a seus membros.

Identificamos, assim, a riqueza, a fecundidade e a diversidade oriundas da reflexão sobre em que consiste a filosofia e o que cabe ao filósofo no exercício do seu ofício, o que justifica a afirmação de Zilles⁷⁷ (2016, pp. 13.17) de que o século XX é um período onde existem “[...] muitas filosofias” e “[...] uma pluralidade de diferentes perspectivas e sistemas filosóficos”⁷⁸.

Em se tratando de Simone Weil e do delineamento de sua concepção metafilosófica, nos deparamos com algumas dificuldades iniciais. Uma é oriunda do estilo de escrita predominante em algumas das principais obras de Weil sobre o qual fizemos menção no subtópico anterior. Sendo essencialmente assistemático e fragmentário, é compreensível que várias temáticas figurem num mesmo ensaio, quiçá num mesmo trecho. Outra, que pode ser

⁷⁷ Professor e pesquisador do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

⁷⁸ Para um maior aprofundamento da temática em questão, ver Hottos (2008) e Zilles (2016).

considerada consequência da anterior, é o fato de não existir uma definição sistematicamente elaborada do que seja a filosofia nas obras em que ela trata desse tema.

Assim, para que nosso desígnio se torne executável, recorreremos ao trabalho interpretativo de alguns de seus comentadores fundamentais que se empenham em esclarecer elementos que gravitam em torno desse horizonte temático, a saber, os já citados Eric Springsted, Miklos Vetö e Bartomeu Estelrich e outros comentadores que contribuem diretamente ao que está em causa.

Os motivos que nos levam a definir este núcleo temático não são de modo algum arbitrários, uma vez que analisar a concepção weiliana no tocante à natureza da filosofia, bem como os elementos que circunspectam essa concepção, nada mais é, como mostraremos no decorrer do trabalho, do que condição de possibilidade para abordarmos de maneira profícua a temática medular que circunscreve nosso problema de pesquisa, a saber, o sofrimento como particularidade ontológica em Simone Weil.

Talvez seja mais oportuno iniciar apontando o equívoco recorrente que consiste em assimilar a filosofia weiliana como uma filosofia no sentido acadêmico. Essa interpretação inapropriada se faz presente em leitores que pretendem distinguir certas posições ou teses em Weil e, por conseguinte, confrontá-las com posições ou teses de outros filósofos, assumindo a filosofia da pensadora francesa de uma perspectiva eminentemente acadêmica⁷⁹, isto é, como uma atividade de contínua argumentação a favor das próprias posições ou teses e contra posições ou teses adversárias.

É imprescindível reconhecer que a filosofia de Weil não deve ser assimilada de um ponto de vista acadêmico, uma vez que a pensadora francesa não tem o propósito de construir uma reflexão voltada para essa finalidade, porquanto se faz substancial a advertência de Springsted (2015, pp. 59-61):

Numerosos livros e artigos sobre Weil têm a tratado de um ponto de vista filosófico. Mas fazendo isso podem apresentar certos problemas, mais geralmente quando não se vê que seus interesses e preocupações vão além do que filósofos acadêmicos normalmente tratam. Há numerosos lugares onde isso acontece⁸⁰.

⁷⁹ Para não sermos anacrônicos e imprecisos, esclarecemos que a expressão “perspectiva acadêmica de filosofia” refere-se aqui, principalmente, ao estilo acadêmico proeminente no cenário filosófico americano atual, no qual o comentador Springsted, que chama a atenção para esta interpretação equivocada, se encontra.

⁸⁰ *Numerous books and articles on Weil have treated her from a philosophical point of view. But doing so can present certain problems, most generally when one fails to see where her interests and concerns go far beyond what academic philosophers normally treat. There are a number of places where this happens.*

Para compreender os pressupostos que permeiam a filosofia weiliana e, conseqüentemente, os aspectos modeladores de sua concepção metafilosófica, é necessário levar em conta a considerável influência de seu mestre Alain, uma vez que esta já se faz presente em seu estilo fragmentário de escrita (BALTHASAR, 2012, p. 14). Não pretendemos sugerir uma dependência do pensamento de Weil em relação a Alain, o que seria certamente inapropriado, mas analisar as condições necessárias pressupostas pela edificação de sua concepção metafilosófica na qual se fazem presentes elementos oriundos de seu contato com o autor dos *Propos*⁸¹, o que Pétrement (1997, p. 59) não hesita em admitir: “creio que a filosofia de Simone se constrói a partir da de Alain prolongando-a, inclusive quando parece que se opõe a ela⁸²”.

Iniciar este itinerário pela via negativa, isto é, pela análise do que não seria filosofia, provavelmente seja mais profícuo, uma vez que compreender o que Weil contraria em filosofia é frequentemente mais fácil do que compreender o que ela acredita ser a verdadeira filosofia (SPRINGSTED, 2015, p. 108).

Alain depreciava assiduamente a ideia de um sistema filosófico, isto é, de um corpo de elementos interligados ao qual se pudesse atribuir a designação de “doutrina” (PÉTREMENT, 1997, p. 59). Weil igualmente rechaça a pretensão de elaboração de uma filosofia sistemática, afirmando que filósofos que buscam construir sistemas:

[...] são aqueles que justificam a aparência que deixa as pessoas pensarem que filosofia é alguma coisa conjectural. Pois tais sistemas podem ser infinitamente variados, e não há razão para ter que escolher um ao invés de outro. Mas do ponto de vista do conhecimento, esses sistemas estão até mesmo abaixo do nível da conjectura, pois conjecturas são no mínimo inferiores a pensamentos, e esses sistemas não são pensamentos. [...] Com respeito aos completos sistemas construídos com a intenção de eliminar todas as essenciais contradições do pensamento, nós vemos que eles têm valor, mas apenas como poesia⁸³ (SR, pp. 631-633.648).

O que a pensadora francesa parece estar sugerindo é que um empreendimento filosófico caracterizado pela tentativa de explicar fenômenos da realidade mediante uma

⁸¹ Conjunto de artigos e reflexões.

⁸² *Creo que la filosofía de Simone se construye a partir de la de Alain prolongándola, incluso cuando parece que se opone a ella.*

⁸³ *[...] are those who justify the appearance that lets people think that philosophy is something conjectural. For such systems can be varied infinitely, and there is no reason to have to choose one over another. But from the point of view of knowledge, these systems are below even the level of conjecture, for conjectures are at least inferior thoughts, and these systems are not thoughts. [...] With respect to the completed systems constructed with the intention of eliminating all the essential contradictions of thought, we see that they do have value, but only as poetry.*

teorização complexa e sistemática está fadado a contrassensos, uma vez que afugenta a possibilidade de enxergar as suas inevitáveis fissuras e lacunas. O tipo de filósofo que envereda por este domínio é aquele que:

[...] procura uma total, embora deficiente, explanação da realidade. A fim de alcançar este objetivo, elimina sistematicamente todos os aspectos que divergem ou contradizem sua busca original. Quer, nas palavras de Weil, “construir uma representação do universo de acordo com seu gosto”. O resultado é uma imagem razoável do mundo sem fissuras ou contradições que captura facilmente a atenção dos povos. Entretanto, sua grande desvantagem é que, em vez de estimular a humanidade a observar face a face a despida e imperfeita realidade por um processo dialético, a instiga a disfarçar ainda mais as imperfeições do mundo circundante com uma representação imaginária dele (ESTELRICH, 2009a, pp. 41-42).

Entre os pensadores que se empenham na elaboração de sistemas filosóficos, Weil elenca alguns nomes, tais como Aristóteles (384-322 a. C.) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) (PP, p. 743). É pertinente efetuarmos uma sucinta explanação a seu respeito para compreendermos o que está sob o escrutínio da crítica weiliana ao seu modo de conceber a filosofia ou ao método que subjaz e serve de arcabouço às suas reflexões.

Aristóteles tentou totalizar o saber de seu tempo, edificando uma obra admiravelmente sistemática a partir dos recursos disponibilizados por todos os conhecimentos à disposição em sua época. Procurou, em suma, sistematizar num imenso conjunto os conhecimentos e a reflexão na Grécia (RUSS, 2015, p. 32). Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), por sua vez, construiu um sistema grandioso para circunscrever a totalidade de suas reflexões, sendo este sistema, provavelmente, o maior de toda a filosofia ocidental desde Aristóteles (RUSS, 2015, p. 273). Outrossim, o expoente do movimento filosófico denominado Idealismo Alemão configura um sistema filosófico totalizante em termos de fundamentar a ideia de um movimento dialético racional que perpassa por toda a história (PIPPIN. In: AUDI, 1999, pp. 365-369). Parece ser a essa pretensão de elaborar uma filosofia eminentemente sistemática que Weil se refere ao mencionar os autores em causa.

Por outro lado, a filósofa afirma que “[...] a verdadeira filosofia não constrói coisa alguma⁸⁴” (SR, p. 629). Resta-nos, destarte, procurar compreender em que consiste isso que ela denomina “verdadeira filosofia”.

Em primeira instância, é imprescindível esclarecer a incidência do pensamento grego na filosofia weiliana. Conhecendo, mediante as aulas de Alain, alguns dos principais filósofos

⁸⁴ [...] *true philosophy does not construct anything.*

com os quais dialoga em seu itinerário reflexivo, a saber, Platão, Descartes e Kant⁸⁵ (PÉTREMENT, 1997, p. 62), Weil se admira principalmente com os gregos, na esteira dos quais modelará o substrato de sua reflexão filosófica, visto que: “[...] à medida em que lê Platão e os outros filósofos gregos, ela se apaixona profundamente pela filosofia grega, que se tornará uma fonte inesgotável para seu próprio pensamento⁸⁶” (BALTHASAR, 2012, p. 45).

Em virtude de nosso escopo temático, certamente não temos espaço para analisar o pensamento dos filósofos gregos em todas as suas nuances, tampouco para demonstrar de maneira minuciosa os alcances e as limitações das correspondências que cada um deles possui com a filosofia weiliana⁸⁷. Sendo assim, Pierre Hadot⁸⁸ nos auxilia a compreender a concepção metafilosófica proeminente entre os gregos e, por conseguinte, assimilar as razões pelas quais ela incide decisivamente na concepção metafilosófica weiliana.

Nossas motivações para recorrer a Hadot neste desígnio se justificam pelo fato de que esta referência será fundamental para sintetizarmos de maneira oportuna os principais aspectos da rejeição weiliana da filosofia concebida como sistema ou construção teórica, a qual supracitamos, cotejando este modo de compreender a atividade filosófica com aquilo que seria a genuína filosofia para Weil, porquanto:

[...] a descrição de Hadot da filosofia antiga como “modo de vida” e como um exercício espiritual fornece uma estrutura perfeita para trazer de forma agrupada o *corpus* disperso da filosofia de Simone Weil, e para estudar em profundidade seus aspectos centrais. De fato, dividindo a filosofia em dois tipos – a que procura transformar a pessoa inteira contra a que é focada em empreender uma “construção teórica” –, Hadot ilumina perfeitamente a tensão de Weil entre as filosofias nas quais o objetivo é somente construir um sistema, e aquelas que propõem como finalidade a obtenção da salvação (ESTELRICH, 2009^a, pp. 40-41).

Tendo como propósito explicar sua designação da filosofia grega eminentemente como um exercício espiritual ou como um *modus vivendi*, Hadot afirma que ela consiste essencialmente numa atitude concreta que subsume a totalidade da existência. Em outras palavras, o ato filosófico, na acepção grega, está situado para além do domínio meramente cognitivo, abrangendo o *self* em sua integridade, sendo o filósofo aquele que desempenha um

⁸⁵ Para uma apreciação dos autores com os quais Weil estabelece diálogo em seu itinerário filosófico, bem como das temáticas no âmbito das quais estes diálogos ocorrem, o que não temos espaço para explorar dada a nossa delimitação temática, ver Martins (2013, pp. 71-92).

⁸⁶ [...] *au fur et à mesure qu'elle lit Platon et les autres philosophes grecs, elle s'éprend profondément de la philosophie grecque qui deviendra pour elle une source inépuisable pour sa propre pensée.*

⁸⁷ Para uma introdução concisa à temática supracitada, ver Estelrich (2009b).

⁸⁸ Importante historiador da filosofia antiga, especialmente do neoplatonismo.

exercício que implica uma verdadeira transformação na visão individual do mundo e uma conversão da personalidade, capaz de conduzi-lo a um novo estágio de vida, dado que:

Analisando as quatro escolas do período helenista – a escola de Platão, Aristóteles e Teofrasto, Epicuro, Zenão e Crísipo – e os dois movimentos principais – ceticismo e cinismo –, Hadot descobriu que, para todos, a filosofia era um exercício espiritual: Na sua visão, a filosofia não consistia em ensinar uma teoria abstrata – muito menos na exegese dos textos mas sim na arte de viver (ESTELRICH, 2009^a, p. 43).

Vale ressaltar, antes de prosseguirmos, que a divergência proeminente entre a concepção de Hadot e a concepção de Weil acerca da filosofia antiga é que, para a filósofa francesa, Aristóteles não seria um filósofo na acepção grega de filosofia. Pelo contrário, ela o considera como o originador do discurso especulativo na filosofia e como “[...] completamente fora da tradição grega” (WEIL apud ESTELRICH, 2009^a, p. 43). Todavia, ambos concordam, em suma, que a filosofia genuína pressupõe, além de um processo de raciocinar corretamente, uma conversão e uma transformação radicais do indivíduo.

Nesse sentido, como nos recorda Poulin (2010, p. 30), a filosofia weiliana é fundamentalmente uma espécie de ascese, no sentido grego original de *askêsis*⁸⁹, isto é, “exercício”⁹⁰. Isso nos permite assimilar de modo oportuno a correspondência entre a concepção metafilosófica proeminente entre os gregos e a concepção metafilosófica weiliana, haja vista que: “De fato, para Weil, para os antigos em geral, mas particularmente para os estoicos, a filosofia se apresenta como uma ascese [...] a filosofia estava enraizada na prática do mundo e se pretendia essencialmente uma maneira de viver”⁹¹ (POULIN, 2010, p. 30).

A filosofia weiliana se configura mediante uma correspondência entre a dimensão reflexiva e a dimensão ativa, entre pensamento e ação, onde a finalidade é uma transformação integral do sujeito em detrimento de uma atividade de mera teorização, ao passo em que:

⁸⁹ Embora reconheçamos a amplitude semântica do termo “ascese”, o qual, originalmente, designara o treinamento dos atletas e as suas regras de vida, recebendo uma conotação forte de mortificação da carne e purgação dos vínculos com o corpo na Idade Média, é pertinente ressaltar que o empregamos, aqui, na acepção estrita de exercício voltado para a vida moral, como sugere a comentadora supracitada. Para uma breve introdução aos elementos que constituem a extensão semântica do termo, ver Abbagnano (2007, p. 94).

⁹⁰ Neste ponto, é importante recordar novamente a decisiva influência de Alain no pensamento weiliano. Como já mencionamos, foi por meio dele que ela conheceu os filósofos gregos, e ademais, se considerarmos que suas obras são profundamente permeadas pela influência do estoicismo e da filosofia helenística em geral (POULIN, 2010, p. 28), esta influência se torna ainda mais evidente. Como também nos recorda Pétremont (1997, p. 59), para Alain, a força de um pensador se reconhece em sua atitude perante os problemas concretos.

⁹¹ *Dans les faits, pour Weil, pour les anciens en général, mais particulièrement pour les stoïciens, la philosophie se présente comme une ascèse [...] la philosophie était ancrée dans la pratique du monde et se voulait essentiellement une manière de vivre.*

[...] para Weil, aqueles discursos teóricos não eram o objetivo final de sua filosofia. Para ela [...] a filosofia era uma arte de viver impossível de dividir-se em peças teóricas. A filosofia era um ato original, aquele que compreende a pessoa inteira em cada momento (ESTELRICH, 2009^a, pp. 47-48).

Essa articulação entre pensamento e ação significa fundamentalmente um processo de transformação de si mesmo, um exercício que abrange todas as instâncias da constituição do sujeito, desde o domínio cognitivo, perpassando pela sensibilidade até o domínio da ação concreta, ao passo em que:

Em Weil, ser um filósofo é acima de tudo ser ativo no mundo, é conectar o pensamento e a ação com a mais pura integridade. A filosofia se apresenta aqui como uma busca diária e perpétua, dirigida para uma verdadeira transformação na orientação da alma⁹² (POULIN, 2010, p. 28).

Por conseguinte, poderíamos nos referir à filosofia weiliana como uma filosofia imanente, isto é, uma filosofia que se encarna e se enraíza no mundo real (POULIN, 2010, p. 29). As interpretações dos comentadores corroboram com significativas passagens nas quais a pensadora procura, com seus acentos próprios, definir o que concebe como filosofia, ao passo em que:

Se vê muito bem por essa ilustração que filosofia não consiste em acumular conhecimento, como é o caso da ciência, mas em mudar toda a alma. Valor é algo que tem uma relação não apenas com o conhecimento, mas também com a sensibilidade e a ação; não há qualquer reflexão filosófica sem uma transformação essencial na sensibilidade e nas práticas da vida, uma transformação que tem uma igual influência em como se vê as mais ordinárias e também as mais trágicas circunstâncias da vida⁹³ (SR, pp. 589-592).

Na esteira de Emmanuel Gabellieri (2001, p. 7), evidenciamos que ela estabelece sua concepção da natureza da filosofia como uma sabedoria prática e um exercício espiritual. Longe de assumir uma atitude antiespeculativa, Weil – ancorada principalmente por pensadores como Pitágoras, Sócrates, Platão e Marco Aurélio⁹⁴ – postula uma íntima

⁹² *Chez Weil, être philosophe, c'est avant tout être actif dans le monde, c'est relier la pensée et l'action dans la plus pure intégrité qui soit. La philosophie se présente ici comme une quête quotidienne et perpétuelle, dirigée vers une véritable transformation dans l'orientation de l'âme.*

⁹³ *One sees quite well by that illustration that philosophy does not consist in accumulating knowledge, as science does, but in changing the whole soul. Value is something that has a relation not only to knowledge but also to sensibility and action; there isn't any philosophical reflection without an essential transformation in sensibility and in the practices of life, a transformation that has an equal bearing on how one sees the most ordinary of circumstances and also the most tragic ones of life.*

⁹⁴ Para aprofundamentos acerca da vida e da obra dos filósofos supracitados, ver Laercio (1964).

unidade entre a dimensão especulativa do pensamento e a dimensão prática da vida, afastando-se de uma concepção puramente teórico-abstrata da filosofia, o que é possível reconhecer quando assevera:

A filosofia – busca da sabedoria – é uma virtude. É um trabalho sobre si. Uma transformação do ser. (Muda toda a alma). [...] Uma filosofia, é uma certa maneira de conceber o mundo, os homens e si mesmo. Ora, uma certa maneira de conceber implica uma certa maneira de sentir e uma certa maneira de agir [...] e isso a todos os instantes, em todas as circunstâncias da vida, nas mais vulgares como nas mais dramáticas [...]”⁹⁶(OC VI 1, pp. 174.176).

Essa definição medular de filosofia é reiterada em passagens significativas como, por exemplo, quando a filosofia é definida, novamente em um dos *Cadernos*, como uma reflexão sobre os valores (OC VI 1, p. 174), enquanto valor é definido como um objeto do pensamento que está essencialmente vinculado ao sentimento e à ação (OC VI 1, p. 176).

A articulação entre pensamento e existência no domínio da atividade filosófica também se explicita quando Weil chega ao ponto de afirmar: “Filosofia (incluindo os problemas do conhecimento etc.), coisa exclusivamente em ato e prática. É por isso que é tão difícil de escrever sobre isso⁹⁷” (CS, p. 353), e conclui, *a fortiori*: “[...] filosofia é enveredar-se para a verdade com toda a alma⁹⁸” (PP, p. 750).

O conceito de experiência emerge como bastante pertinente para compreender a concepção metafilosófica weiliana como um *modus vivendi*, um trabalho sobre si mesmo, sendo possível cunhar o termo “empirismo⁹⁹” numa acepção bastante estrita para captar essa mesma concepção, uma vez que:

Para a filósofa, como para Alain, embora não fosse tão radical como a sua aluna, a ação e a experiência estão na raiz da verdade. [...] A experiência aparece como o “conceito orientador” em sua filosofia e seu “pensamento inteiro é entendido apenas como o desenvolvimento discursivo de experiência”. Gabriella Fiori usa o termo “empirismo” sobre esse aspecto filosófico: “É o empirismo próprio de Simone Weil,

⁹⁵ (121-180 d. C.). Imperador romano e filósofo. Seus interesses eram voltados principalmente para a história da filosofia estoica, da qual foi um diligente estudante fundamentalmente por suas implicações éticas. Sua obra está condensada em doze livros de *Meditações* (ARMSTRONG. In: AUDI, 1999, p. 536).

⁹⁶ *La philosophie – recherche de la sagesse – est une vertu. C’est un travail sur soi. Une transformation de l’être. (Tourner toute l’âme). [...] Une philosophie, c’est une certaine manière de concevoir le monde, les hommes et soi-même. Or une certaine manière de concevoir implique une certaine manière de sentir et une certaine manière d’agir [...] et cela à tous les instants, dans toutes les circonstances de la vie, les plus vulgaires comme les plus dramatiques [...].*

⁹⁷ *Philosophie (y compris problèmes de la connaissance, etc.), chose exclusivement en acte et pratique. C’est pourquoi il est si difficile d’écrire là-dessus.*

⁹⁸ *[...] philosophy is to turn one towards the truth with all one’s soul.*

⁹⁹ O emprego de empirismo não designa aqui a orientação filosófica persistente que procura vincular o conhecimento à experiência (BLACKBURN, 1997, p. 115), tal como o termo é geralmente empregado na literatura filosófica.

um empirismo que não é jamais um experimentalismo, mas uma participação desapegada". A experiência liga a filósofa à realidade, à verdade, a liberta da ilusão; ela tem, portanto, para Simone Weil, um valor objetivo¹⁰⁰ (BALTHASAR, 2012, pp. 46-47).

Explorando o horizonte semântico do conceito weiliano de filosofia, é possível compreendê-lo, ainda, segundo uma relação biunívoca entre pensamento e experiência que consiste na realização posterior de algo que previamente foi dado na dimensão reflexiva, a qual pode, outras vezes, ter sua origem no âmbito da experiência, porquanto:

[...] não esqueçamos que ela vive frequentemente o que ela pensou a priori; ela verifica seu pensamento pela experiência ulterior. "O pensamento é estendido através de nossos corpos, nossas percepções, como os pensamentos de alguém são levados até o fim da caneta. (...) A própria noção de nossos corpos envolvidos no conhecimento refere a crença de Simone Weil de que toda idéia deve encontrar sua encarnação". Podemos dizer que seu método repousa sobre um princípio de cruzamento entre pensamento e experiência. Às vezes, é o pensamento que se verifica pela experiência, às vezes é a experiência que está na origem do pensamento¹⁰¹ (BALTHASAR, 2012, p. 47).

Por conseguinte, é pertinente recordar o que afirmamos no tópico 2.1, a saber, que já em seus primeiros escritos, quando a problemática epistemológica acerca da percepção se faz predominante, Weil a estabelece como lugar de uma dupla exigência ética e ontológica, e confirmamos a paixão ética acentuada por Vetö como elemento permanentemente presente em suas especulações intelectuais, posto que "[...] todo conhecimento primordial não poderia, em sua opinião, ser abraçado senão pela vontade ascética e pelo contato com o real¹⁰²," (POULIN, 2010, pp. 11-12).

A insistência na afirmação do valor da existência concreta subjaz à concepção metafilosófica weiliana, que não se dissocia da busca pelo bem comum necessariamente

¹⁰⁰ *Pour la philosophe, tout comme pour Alain, bien qu'il ne fût pas aussi radical que son élève, l'action et l'expérience sont à la base de la vérité.[...] L'expérience apparaît comme le "concept directeur" dans sa philosophie et sa "pensée tout entière ne se comprend que comme le développement discursif de l'expérience". Gabriella Fiori emploie l'expression d' "empirisme" au sujet de cet aspect philosophique: "C'est l'empirisme propre à Simone Weil, un empirisme qui n'est jamais un expérimentalisme, mais une participation détachée". L'expérience relie la philosophe à la réalité, à la vérité, elle la délivre de l'illusion; elle a donc pour Simone Weil une valeur objective.*

¹⁰¹ *[...] n'oublions pas qu'elle vit aussi souvent ce qu'elle a pensé a priori; elle vérifie sa pensée par l'expérience ultérieure. "Thinking is extended through our bodies, our perceptions, like one's thoughts are «carried to the end of the pen. (...) The very notion of our bodies being involved in knowing relates to Simone Weil's belief that every idea must find its incarnation". On peut dire que sa méthode repose sur un principe de chassé-croisé entre pensée et expérience. Tantôt c'est la pensée qui se vérifie par l'expérience, tantôt c'est l'expérience qui est à l'origine de la pensée.*

¹⁰² *[...] toute connaissance primordiale ne pouvait, à son avis, être embrassée que par la volonté ascétique et le contact avec le réel.*

articulado com esse processo de exercício e transformação integral tal como reconhece Macaluso (2003, p. 13), reiterando as ressonâncias com a filosofia grega:

[...] Simone Weil constitui um exemplo extraordinário de filosofia, entendida não como especulação abstrata, mas como um compromisso com o benefício da vida real, bem distinto do racionalismo estéril; Weil visa tornar a atividade intelectual uma maneira de afirmar o valor da existência. [...] Para Simone Weil a filosofia se torna, portanto, uma via "política" no sentido atribuído pelos filósofos antigos a toda pesquisa intelectual, cujo valor consistia na realização do bem comum¹⁰³.

As palavras da comentadora vão de encontro com significativa passagem onde Weil afirma a força reflexiva do indivíduo mediante o reconhecimento de sua interveniência na vida concreta, dado que: “O indivíduo tem apenas uma força: o pensamento. Mas não como [...] consciência, opinião, etc. O pensamento constitui uma força e, portanto, um direito apenas na medida em que intervém na vida material”¹⁰⁴ (WEIL apud MACALUSO, 2003, p. 13).

Irrrompe-se, então, a designação do percurso filosófico weiliano eminentemente como um itinerário filosófico-existencial, um *modus vivendi* marcado pelo confronto permanente entre reflexão e experiência, em termos do que confirmamos a indissociabilidade entre pensamento e vida reafirmada também por Martins (2013, p. 28):

Não é possível compreender seus escritos sem conhecer sua trajetória existencial. Sua busca pela verdade passava por um profundo exercício da razão, do trabalho intelectual, sobre o qual ela diz ser sua vocação, e pelo reflexo coerente disso em sua vida prática, isto é, em todas as decisões, atitudes e caminhos que trilhava.

O comentador recorre ao conceito pitagórico de harmonia¹⁰⁵ para denotar o *modus vivendi* filosófico de Weil, uma vez que, sendo por vezes assimiladas como opostos, o âmbito

¹⁰³ *Simone Weil costituisce un esempio straordinario di filosofia intesa non come speculazione astratta, ma come impegno a vantaggio della vita reale, ben distinta dai razionalismi sterili; la Weil è volta a fare dell'attività intellettuale una via affermazione del valore dell'esistenza. [...] Per Simone Weil la filosofia diventa dunque via "politica" nel senso attribuito dagli antichi filosofi ad ogni ricerca intellettuale, il cui valore consisteva nella realizzazione del bene comune.*

¹⁰⁴ *L'individuo non ha che una forza : il pensiero. Ma non come [...] coscienza, opinione, ecc. Il pensiero costituisce una forza e quindi un diritto unicamente nella misura in cui interviene nella vita materiale.*

¹⁰⁵ O termo “harmonia” possui uma extensão semântica mais abrangente no contexto da filosofia pitagórica. Remete à concepção de que todo o universo deve poder ser explicado em termos de *harmonia* ou de números, uma perspectiva que rompe com o intento dos milésios de estabelecer a física numa concepção de uma certa matéria-prima, fundamento indiferenciado partilhado por todas as coisas, e debruça-se antes na forma, implicando que as naturezas físicas recebem um substrato inteligível em diferentes estruturas geométricas (BLACKBURN, 1997, p. 298). A partir de algumas passagens significativas, é possível sugerir uma incidência desse pensamento em Simone Weil, como por exemplo quando declara que “tudo é número” no contexto de uma reflexão acerca de Deus como mediador, onde se utiliza de outra noção pitagórica, a saber, *mediação* (CS,

da atividade reflexiva e o âmbito da vida concreta eram concebidos por ela como indissociáveis, ao passo em que “pensamento e vida deveriam estar em perfeita harmonia no sentido pitagórico, pois a escola pitagórica definia esse conceito como ‘unidade entre os contrários’” (MARTINS, 2013, p. 28).

Finalmente, é oportuno ressaltar que o desígnio central deste primeiro capítulo, a saber, analisar a concepção da pensadora acerca da natureza da filosofia, nos possibilita afirmar que para ela o método filosófico por excelência é aquele que se elabora no âmbito das experiências existenciais do sujeito, situado em seu contexto espaço-temporal, em termos de uma transformação integral de si mesmo que o impele a um comprometimento com a realidade vigente, como esclarece Fiori¹⁰⁶ (apud GONÇALVES, 2005):

Considerar de maneira extremamente lúcida as circunstâncias, mas ao mesmo tempo, atravessá-las segundo o ideal de uma transformação de si mesmo e da sociedade. Comprometer-se com a realidade da existência da qual fazemos parte em todas as nossas células, e ao mesmo tempo, num contínuo trabalho consciente, dela sair, elevando-se e elevando a realidade.

A transformação do *self* não deve ser concebida, portanto, de forma alguma um procedimento completamente interior que redundaria numa espécie de quietismo. Pelo contrário, impele o sujeito a intervenções efetivas e concretas em seu contexto, o que podemos elucidar sem dificuldade se olharmos para o percurso existencial de Simone Weil, compreendendo, por exemplo, seu engajamento na condição operária e na guerra a partir deste horizonte de sentido. Isso culmina na descrição que Estelrich nos oferece, uma síntese que circunscreve com precisão a concepção metafilosófica weiliana:

Em Simone Weil, nós temos o exemplo de que a filosofia e a vida podem seguir juntas. Sua vida era o testemunho da veracidade de sua filosofia, e sua filosofia era o testemunho da autenticidade de sua vida. Seu pensamento é a prova de que a filosofia, mesmo no século XX, pode ser compreendida [...] como um *modo de vida*, como um verdadeiro *exercício espiritual*, e sua vida é a prova de que, mesmo em circunstâncias adversas, é possível exercer uma existência filosófica (ESTELRICH, 2009a, p. 57).

Uma última ressalva que é pertinente não omitirmos é acerca da noção de *conversão*. Embora tenha ocorrido no enredo desta fundamentação teórica¹⁰⁷, talvez essa palavra não seja

p. 37). Dado nosso escopo temático, não temos aqui espaço suficiente para analisar com mais acuidade esse elemento do pensamento weiliano. Para uma introdução, ver Gabellieri (2001, pp. 19-23).

¹⁰⁶ A italiana Gabriela Fiori é autora de importantes obras acerca da vida e do pensamento de Simone Weil, entre as quais se destaca *Simone Weil: une femme absolue*.

¹⁰⁷ Utilizamos a expressão “conversão da personalidade” na página 40.

apropriada para designar o *modus vivendi* em que consiste a filosofia weiliana, o que Devaux e Lussy¹⁰⁸ (In: OC I, p. 450) apontam:

A própria Simone Weil poderia dizer que a palavra *conversão*, se deve significar mudança radical de orientação, não faz sentido em seu caso. Ela declarou a seu amigo padre Perrin: “Embora eu tenha várias vezes chegado a atravessar um limiar, não me lembro de algum momento no qual eu tenha mudado de direção”, e nós podemos acreditar. Ora, se nós procurarmos o fio condutor de seu percurso pessoal, tão movimentado como poderia ser, não podemos deixar de vê-lo em seu amor sempre mais exigente e imperioso da verdade, filosoficamente reconhecida como una e universal, mas apreensível sob ângulos e níveis diferentes ainda que complementares¹⁰⁹.

No intuito de aprofundar os elementos correspondentes à edificação do *modus vivendi* filosófico weiliano, é pertinente elencarmos com acuidade aquilo que Estelrich (2009^a, p. 48; 2009b, p. 13) denominou *estágios* do exercício filosófico weiliano em seus artigos *Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot* e *Filosofia weiliana: um processo de contemplação*, a partir dos quais teremos condições de adentrar, propriamente, na temática central dos capítulos seguintes.

2.3.1 Os estágios do *modus vivendi* filosófico weiliano

Tendo como preocupação explicitar os elementos que configuram o itinerário do *modus vivendi* filosófico de Simone Weil, alguns comentadores procuraram estabelecer aquilo que aqui denominamos *estágios*, na esteira de Estelrich (2009b, p. 13), os quais compreendem a profundidade da concepção metafilosófica weiliana. Esta perspectiva hermenêutica, longe de ser arbitrária, provavelmente encontra sua gênese num dos textos weilianos que citamos no âmbito da caracterização daquilo que ela concebe como a verdadeira filosofia, a saber, *Algumas reflexões sobre o conceito de valor*, onde ela assevera que “reflexão supõe uma transformação na ordem da alma que nós chamamos de desapego¹¹⁰¹¹¹” (SR, p. 595).

¹⁰⁸ André Devaux e Florence de Lussy são os responsáveis pela direção do primeiro tomo das *Obras completas* de Simone Weil.

¹⁰⁹ *Simone Weil elle-même a pu dire que le mot de conversion, s'il doit signifier changement radical d'orientation, n'a point de sens en son cas. Elle a déclaré à son ami le père Perrin: “Quoiqu'il me soit plusieurs fois arrivé de franchir un seuil, je ne me rappelle pas un moment où j'aie changé de direction” et nous pouvons l'en croire. Or, si nous cherchons le fil directeur de son parcours personnel, si mouvementé qu'il ait pu être, nous ne pouvons manquer de le voir dans son amour toujours plus exigeant et impérieux de la vérité, philosophiquement reconnue comme une et universelle, mais saisissable sous des angles et à des niveaux différents encore que complémentaires.*

¹¹⁰ “*reflection supposes a transformation in the order of the soul that we call detachment*”.

¹¹¹ O termo *desapego* ocorre várias vezes na obra supramencionada, quando, por exemplo, *desapego* é definido como algo que demanda um esforço total da mente em direção de um valor (SR, p. 577), como o valor

A reflexão sobre o *desapego* é desenvolvida também em outras obras weilianas, como em *Cadernos* e em *A gravidade e a graça*, e é a partir da análise deste conceito em termos do seu desmembramento em outros três conceitos que se desenvolve a estratégia hermenêutica de nosso comentador, o qual delinea o itinerário filosófico-existencial weiliano, ou aquilo que ela denomina “transformação da alma” (OC VI 1, pp. 174) em quatro estágios: *desapego*, *atenção*, *harmonia* e *descriação*.

Ainda que Weil não tenha classificado sistematicamente estes estágios, o empenho hermenêutico de Estelrich (2009b, p. 12) nos permite compreendê-los em sua correlação, uma vez que declara:

Para ela, filosofia é um exercício espiritual que procura elevar o indivíduo a um novo nível de vida e uma nova compreensão do mundo; um processo que exige uma conversão radical da forma de ser do indivíduo, convidando-o para entrar em um processo quádruplo: “desapego” do mundo ao redor, “atenção” ao instante presente, “harmonia” com a imensidão e beleza do universo, e por fim “descriação” do eu (ser)¹¹².

Partindo da classificação de Estelrich, consideramos oportuno aprofundá-la mediante a hermenêutica realizada por Vetö em *A metafísica religiosa de Simone Weil*, na qual se faz evidente a profundidade especulativa do pensamento weiliano acerca dos *estágios* de transformação do sujeito, no âmbito daquilo que o comentador denominou *metafísica do homem* de Weil e que expressa a fecundidade ontológica destes elementos que se desvelam, em outras palavras, no delineamento do percurso da *existência autônoma* à *existência descrida* do sujeito.

A análise do conceito de *desapego* deve iniciar mediante a elucidação da faculdade do *desejo*, a saber, o veículo próprio de expansão da *existência autônoma*. Ele consiste na faculdade mais paradoxal presente no ser humano. Sendo uma força que tem como marca a orientação para o futuro (PG, p. 28), o *desejo* contém o indomável que está no cerne da

supremo que implica a renúncia de valores secundários (SR, p. 580) e como objeto imprescindível à reflexão filosófica (SR, p. 585).

¹¹² É pertinente ressaltar que reconhecemos que a hermenêutica de Estelrich, ainda que seja esclarecedora e útil aos propósitos do presente trabalho, não é a única possível acerca destes elementos da obra weiliana, uma vez que Vetö (1997, pp. 45-56), por exemplo, não analisa o *desapego* e a *atenção* na mesma sequência que Estelrich, e que a própria autora, como mencionamos, não os classifica explicitamente. Um exemplo disso é que em *Intuições pré-cristãs* o *desapego* é definido como consentimento à existência de todas as coisas e a *atenção*, distinguida em dois tipos, a saber, *atenção intelectual* e *atenção superior*, também é definida como consentimento (IPC, pp. 132-133), não ficando evidente a classificação da forma como opera Estelrich. Cabe mencionar, ainda, a tese intitulada *Fruitful attention* de Dwight Harwell como exemplo de um trabalho que versa exclusivamente sobre a noção de *atenção* em Simone Weil (VETÖ, 1997, p. 45) e evidencia, por conseguinte, a impossibilidade de esgotar todas as nuances do seu tratamento no âmbito do presente trabalho, o qual aponta apenas uma possibilidade hermenêutica entre outras.

expansão de si. É algo, em princípio, ilimitado, mas limitado enquanto se exerce, sempre orientado para um fim específico, com uma voracidade que lhe é inerente, ao passo que:

Como o eu que ele representa tão fielmente, o desejo quer devorar o mundo, enquanto calcula com uma imensa aplicação cada uma de suas operações agressivas. Contudo, é o fato de ser um apetite universal não podendo se aplicar senão a um objeto particular que faz o segredo de seu exercício e de sua eficácia, mas essa oposição entre universal e particular abriga, ainda, outros sentidos e outras potencialidades. O desejo é ilimitado em seu princípio, mas limitado em seu exercício, pois não há nada de infinito e de ilimitado nesse mundo onde se encontram necessariamente seus objetos¹¹³ (VETÖ, 1997, p. 51).

O ser humano, renunciando a admitir a amargura da verdade desta limitação, procura dissimulá-la a todo custo mediante atitudes eminentemente ilusórias, enganando-se a si mesmo e aos outros através da ilusão de uma realeza imaginária (PG, p. 20). Exercendo cada um de seus desejos, ele almeja apoderar-se do universo. Todavia, não estará fazendo mais do que precipitar-se progressivamente em sua existência pessoal, isto é, no âmbito do *eu*. Por conseguinte, o paradoxo do desejo é que a despeito de ele se constituir no substrato de nosso ser, a cada vez que ele se manifesta, isto é, que ele se volta a um objeto, ele nos expõe a uma degradação, porquanto:

Nós não podemos não desejar, pois “O homem é certamente feito de desejo”, mas cada vez que nós desejamos nós terminamos por ser contaminados e frustrados uma vez que “Nada aqui embaixo é verdadeiramente um objeto para o desejo que eu tenho em mim”. Estranha contradição que é esta, onde o desejo parece perecer: por um lado é esse elã universal que faz tão poderosas suas orientações particulares, e por outro lado a necessidade onde ele se encontra de se espalhar e de investir no contingente e o imperfeito o avilta inevitavelmente!¹¹⁴ (VETÖ, 1997, p. 51).

A forma elementar e geral do *desejo* na *existência autônoma*, este elã cego, é, portanto, a violência de uma luxúria do *eu*. Entretanto, esta forma do *desejo* não é mais do que a perversão do verdadeiro *desejo*, isto é, o *desejo do bem*, ao que Weil faz referência ao

¹¹³ *Comme le moi qu'il représente si fidèlement, le désir veut dévorer le monde, tout en calculant avec une immense application chacune de ses opérations agressives. Cependant c'est le fait d'être un appétit universel ne pouvant s'appliquer qu'à un objet particulier qui fait le secret de son exercice et de son efficacité, mais cette opposition entre universel et particulier héberge encore d'autres sens et d'autres potentialités. Le désir est illimité dans son principe mais limité dans son exercice, car il n'y rien d'infini et d'illimité dans ce monde où se trouvent nécessairement ses objets.*

¹¹⁴ *Nous ne pouvons pas ne pas désirer car “L'homme est assurément fait de désir”, mais chaque fois que nous désirons nous finissons par être souillés et frustrés puisque “Rien ici-bas n'est vraiment un objet pour le désir que j'ai en moi”. Etrange contradiction qui est celle-ci, où le désir semble s'abîmer: d'une part c'est cet élan universel qui rend si puissantes ses orientations particulières, d'autre part la nécessité où il se trouve de s'éparpiller et de se monnayer dans le contingent et l'imparfait l'avilit inévitablement!*

Banquete (205d-206a)¹¹⁵ de Platão, asseverando: “Em resumo, todo desejo é desejo do bem e da felicidade [...] E não há outro objeto de amor para os homens, senão o bem... Em resumo, o amor é isso pelo que a gente deseja possuir perpetuamente o bem¹¹⁶” (IPC, pp. 62-63).

O essencial de sua recorrência à passagem da obra platônica não é a identificação do uso da faculdade do *desejo* com o amor, mas antes a afirmação do *desejo* como sendo sempre *desejo do bem*. Em sua forma genuína, ele se constitui no *desejo* de um bem absoluto, algo que se situa para além de todos os objetivos particulares que só devem ser perseguidos em vista do Soberano Bem (VETÖ, 1997, p. 52). Todavia, por conta da “[...] reversão operada nas coisas pelo pecado original [...]”¹¹⁷ (IPC, p. 75), o desejo precipitou-se na direção de bens particulares, no apego a objetos miseráveis aos quais o *eu* transporta sua realidade (PG, p. 22). Para além de uma mera aplicação viciosa ou deturpada, esta precipitação consiste numa transformação da faculdade do *desejo*.

Na *existência autônoma*, os desejos particulares não são orientados para o Soberano Bem, encontrando, antes, sua justificação no próprio fato de serem particulares. Ocorre um movimento inverso no exercício da faculdade do *desejo*, haja vista que ao invés de se apagar como particular sob o manto do universal, o particular se universaliza enquanto particular, uma vez que:

É assim que o caráter orientado do desejo ganha sua dimensão de generalidade que quer dizer a universalização ilegítima do indivíduo enquanto indivíduo na sua existência autônoma. Nesse momento compreendemos que, se queremos reestabelecer o desejo em sua verdade, não bastará arrancar-lhe de suas más aplicações, mas é todo seu regime de universalidade pervertida que deverá ser refundado¹¹⁸¹¹⁹ (VETÖ, 1997, p. 52).

É justamente este ato de refundar o estado de universalidade pervertida do *desejo* que implica o *desapego*, que se traduz, em primeira instância, no abandono dos objetivos concretos onde se encerra a orientação do *desejo*, quando o sujeito se dispõe a arrancar as coisas da expansão de si mesmo, e ulteriormente a suspender a atividade da *imaginação*

¹¹⁵ Ver Platão (1972, p. 43).

¹¹⁶ *En résumé, tout désir est désir du bien et du bonheur [...] Il n'y a pas d'autre objet d'amour pour les hommes, sinon le bien... En résumé, l'amour est ce par quoi on désire posséder perpétuellement le bien.*

¹¹⁷ *[...] retournement opéré dans les choses par le péché originel [...].*

¹¹⁸ *C'est ainsi que le caractère orienté du désir gagne sa dimension de généralité qui veut dire l'universalisation illégitime de l'individu en tant qu'individu dans son existence autonome. A ce moment on comprend que, si on veut rétablir le désir dans sa vérité, il ne souffrira pas de l'arracher à ses mauvaises applications, mais c'est tout son régime d'universalité pervertie qui devra être refundu.*

¹¹⁹ Como Vetö (1997, p. 52) salienta, esta descrição de purificação do desejo faz notável a influência kantiana de Simone Weil, uma vez que é expressada mediante uma formalização, devendo se manifestar, concomitantemente, em relação ao objeto e ao sujeito do desejo.

voraz, esta faculdade do *eu* que se ocupa de converter os objetos do mundo em meras funções da personalidade. Libertado de qualquer inclinação subjetiva, o *desejo* se converterá, portanto, no *desejo sem objeto*, ao que se faz esclarecedora a definição de *desapego* configurada por Weil, a saber:

A extinção do desejo (budismo) ou o desapego – ou o *amor fati*¹²⁰ – ou o desejo do bem absoluto, é sempre a mesma coisa: esvaziar o desejo, a finalidade de todo conteúdo, desejar ao vazio, desejar sem desejar. Desapegar nosso desejo de todos os bens e esperar. A experiência prova que essa espera é preenchida. Tocamos então o bem absoluto¹²¹ (PG, p. 21).

O exercício do *desejo*, antes de sua purificação, é evidenciado pelo apego, isto é, a realidade do *eu* transportada ao exterior. É por isso que o *desapego* é o estado que corresponde ao veículo da purificação do *desejo*, dado que:

A realidade do mundo é feita por nós de nosso apego. É a realidade do eu transportada por nós às coisas. Não é, de maneira alguma, a realidade exterior. Esta não é perceptível senão pelo desapego total. Não restando senão um fio, há, ainda, apego. [...] O apego é fabricante de ilusões, e qualquer um que queira ver o real deve ser desapegado¹²² (PG, p. 22).

Tendo examinado a estrutura essencial do *desejo* e sua purificação em termos do *desapego*, estamos em condições de analisar o conceito de *atenção*, uma vez que a atenção não pode ser dirigida senão pelo desejo (VETÖ, 1997, p. 51), em termos do que compreendemos a afirmação da filósofa em *Reflexões sobre o bom uso dos estudos escolares em vista do amor de Deus* de que:

[...] todas as vezes em que um ser humano realiza um esforço de atenção com o único desejo de se tornar mais apto a apreender a verdade, ele adquire certa aptidão maior, mesmo que seu esforço não tenha produzido qualquer fruto visível¹²³ (AD, p. 69).

¹²⁰ Como Poulin (2010, pp. 9-10) enfatiza, existem notáveis influências da *aprosatheia* estoica e do budismo na constituição do horizonte semântico do termo *desapego* em Weil, o que ela própria explicita na passagem supracitada.

¹²¹ *L'extinction du désir (bouddhisme) ou le détachement - ou l'amor fati - ou le désir du bien absolu, c'est toujours la même chose : vider le désir, la finalité de tout contenu, désirer à vide, désirer sans souhait. Détacher notre désir de tous les biens et attendre. L'expérience prouve que cette attente est comblée. On touche alors le bien absolu.*

¹²² *La réalité du monde est faite par nous de notre attachement. C'est la réalité du moi transportée par nous dans les choses. Ce n'est nulle-ment la réalité extérieure. Celle-ci n'est perceptible que par le détachement total. Ne restât-il qu'un fil, il y a encore attachement. [...] L'attachement est fabricant d'illusions, et quiconque veut le réel doit être détaché.*

¹²³ *[...] toutes les fois qu'un être humain accomplit un effort d'attention avec le seul désir de devenir plus apte à saisir la vérité, il acquiert cette aptitude plus grande, même si son effort n'a produit aucun fruit visible.*

A faculdade da *atenção*, condição de possibilidade do conhecimento objetivo do mundo por meio do poder de dominação de si, é objeto de reflexão de Weil desde seu período de estudante¹²⁴. Tal conhecimento objetivo do mundo encontra-se velado para o sujeito pela *personalidade*, curiosa contradição da *existência autônoma* na medida em que o *eu* não é senão enquanto que ele extrai sua substância do mundo exterior que ele, ao mesmo tempo, nega severamente.

A esfera do *eu* é mantida por uma força centrípeta que aspira avidamente a realidade, e quanto mais o sujeito se aproxima do centro, mais aumenta o poder dessa aspiração. Entretanto, o centro não é nada nele mesmo. Ele não é senão a própria aspiração. O *eu* é, portanto, uma tensão feroz, paralisante e trituradora dos seres e das coisas com que se depara. Ele conduz o sujeito à destruição do mundo, sendo por conseguinte um impedimento à sua compreensão objetiva. A *atenção*, por sua vez, é justamente o oposto desta tensão (VETÖ, 1997, p. 46), não devendo ser confundida com um esforço muscular, visto que:

Muito frequentemente confundimos com a atenção uma espécie de esforço muscular. Se dizemos aos alunos: “agora vocês devem prestar atenção”, os vemos contrair suas sobranceiras, segurar a respiração, contrair os músculos. Se depois de dois minutos perguntarmos a eles sobre em quê eles prestavam atenção, eles não conseguem responder. [...] Eles não prestaram atenção em nada. [...] Eles contraíram seus músculos¹²⁵ (AD, pp. 70-71).

Se denominarmos a *atenção* como esforço, só podemos fazê-lo num sentido negativo, ou seja, no sentido de assimilá-la como o estado que deixa o sujeito disponível, vazio e penetrável ao objeto, em estado de plena receptividade em relação a este último, uma operação que o conduz a esvaziar-se dos objetivos do *eu* e, por conseguinte, a voltar-se plenamente para o exterior. Aqui se faz evidente que a faculdade da *atenção* está, portanto, intimamente ligada ao *desejo*, mais precisamente, ao consentimento ao *desapego*, que implica uma passividade do *eu* que possibilite a recepção genuína do exterior, porquanto:

Nós liberamos em nós energia. Mas sem cessar ela se apega de novo. Como liberá-la toda? Deve-se desejar que isso seja feito em nós. Desejá-lo verdadeiramente.

¹²⁴ Pétrement (1997, p. 70) esclarece que já num rascunho datado de 1926, Weil se debruça sobre a *atenção* e a liberdade de consciência enquanto características que diferenciam a *ação* e a diferenciam do *movimento mecânico*. Para uma exploração da presença da noção de *atenção* em outros escritos weilianos, como, por exemplo, *O conto dos seis cisnes em Grimm* e *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social*, ver Vetö (1997, p. 45).

¹²⁵ *Le plus souvent on confond avec l'attention une espèce d'effort musculaire. Si on dit à des élèves: "Maintenant vous allez faire attention", on les voit froncer les sourcils, retenir la respiration, contracter les muscles. Si après deux minutes on leur demande à quoi ils font attention, ils ne peuvent pas répondre. Ils n'ont fait attention à rien. [...] Ils ont contracté leurs muscles.*

Simplesmente desejar, não tentar executar. Pois toda tentativa nesse sentido é vã e é cara. Em tal obra, tudo isso que eu nomeio “eu” deve ser passivo. Só a atenção, essa atenção tão plena que o “eu” desaparece, é requerida de mim. Privar tudo isso que eu nomeio “eu” da luz da atenção transportá-la para o inconcebível¹²⁶ (PG, p. 119).

Nesse embate constante entre a *atenção* e o *eu*, se a primeira prevalecer, o sujeito arranca-se da concha da autonomia, alcançando um êxtase que corresponde à plenitude do estado de *atenção*. Em outras palavras, consiste num ato de esvaziamento de si e concomitantemente de plenificação do mundo, que só será verdadeiramente extático se for permanente, isto é, se transformar-se em *espera*, *espera* ao vazio, (VETÖ, 1997, p. 49) “[...] passividade do pensamento em ato¹²⁷” (CS, p. 51), ao que a filósofa infere:

A atenção consiste em suspender o pensamento, em deixá-lo disponível, vazio e penetrável ao objeto, mantendo em nós mesmos, próximos ao pensamento, mas a um nível inferior e sem contato com ele, os diversos conhecimentos adquiridos que somos forçados a utilizar. O pensamento deve ser, para com todos os pensamentos particulares já formados, como um homem sobre uma montanha que, olhando para frente, percebe ao mesmo tempo debaixo de si, mas sem olhar, muitas florestas e planícies. E sobretudo o pensamento deve estar vazio, à espera, sem nada procurar, mas estar pronto a receber em sua verdade nua o objeto que lhe irá penetrar¹²⁸ (AD, p. 72).

A *atenção* transmutada em *espera* possibilita o contato genuíno com o exterior que de outra forma estaria maculado pela *existência autônoma*. A profundidade especulativa das reflexões weilianas não deve fazer ignorar o seu enraizamento na esfera cotidiana da vida, haja vista que explicitam a configuração do *modus vivendi* weiliano e sua assimilação como uma filosofia “imanente”. A constituição ontológica das faculdades do *desejo* e da *atenção* e o itinerário da *existência autônoma* à *existência descrida* como um todo devem estar, portanto, em constante articulação com a sua expressão nos eventos da vida concreta, ao que Pétrement (apud ESTELRICH, 2009, p. 49) assevera: “[...] o pensamento desapegado tem como seu objeto o estabelecimento de uma hierarquia verdadeira entre valores [...]; tem como seu objeto

¹²⁶ *On libère en soi de l'énergie. Mais sans cesse elle s'attache de nou-veau. Comment la libérer toute ? Il faut désirer que cela soit fait en nous. Le désirer vraiment. Simplement le désirer, non pas tenter de l'accomplir. Car toute tentative en ce sens est vaine et se paie cher. Dans une telle oeuvre, tout ce que je nomme “je” doit être passif. L'attention seule, cette attention si pleine que le “je” disparaît, est requise de moi. Priver tout ce que je nomme “je” de la lumière de l'attention et la reporter sur l'inconcevable.*

¹²⁷ [...] passivité de la pensée en acte.

¹²⁸ *L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, à maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser. La pensée doit être, à toutes les pensées particulières et déjà formées, comme un homme sur une montagne qui, regardant devant lui, aperçoit en même temps sous lui, mais sans les regarder, beaucoup de forêts et de plaines. Et surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer.*

uma maneira de viver, de uma vida melhor, não em outra parte mas neste mundo e imediatamente”.

Em outras palavras, é a própria intensidade da vida no instante presente que define o horizonte de sentido destes elementos, porquanto recordamos ser imprescindível que a especulação de Weil seja assimilada em permanente articulação com seu itinerário existencial, a despeito do qual não é possível compreender plenamente sua filosofia, uma vez que sua obra e sua pessoa se esclarecem uma pela outra.

Sendo assim, ainda que não figure entre os elementos a partir dos quais Estelrich define os *estágios* do *modus vivendi* filosófico weiliano, o sofrimento se apresenta como um constituinte fundamental desse *modus vivendi* que não deve ser ignorado, uma vez que é significativamente interveniente na sua configuração. Se os *estágios* que estamos analisando consistem na explicitação daquilo que Weil denominou transformação da alma, o sofrimento se desvela como um elemento igualmente imprescindível para a devida compreensão desse processo, porquanto assevera: “Sofrimento, ensinamento e transformação. [...] *Pathos* significa ao mesmo tempo sofrimento [...] e modificação [...]”^{129,130} (PG, p. 86).

A incidência da experiência de sofrimento em seu pensamento e em sua vida é tamanha que chega a definir o sofrimento como uma espécie de ensinamento, isto é, como parte significativa do processo de transformação de si mesmo na qual consiste a filosofia, citando repetidas vezes, em *Cadernos*, quase sempre na fórmula original grega, a frase de Ésquilo “pelo sofrimento, o conhecimento”¹³¹ (GONÇALVES In: WEIL, 2009, p. 20). Cabe-nos, destarte, analisar em que consiste esse *pathos* que corresponde a um componente fundamental do *modus vivendi* weiliano a partir da paixão ética da pensadora, em termos de seu engajamento sociopolítico – objetivo de nosso próximo capítulo – e de sua experiência religiosa – objetivo do terceiro capítulo. Por razões metodológicas, optamos por abordar os demais *estágios* do *modus vivendi* weiliano – *harmonia* e *descrição* – no terceiro capítulo, onde demonstraremos, mais explicitamente, a articulação destes elementos com a temática do sofrimento, e em que sentido deve-se ““Não buscar não sofrer ou sofrer menos, mas buscar não ser alterado pelo sofrimento”¹³²” (PG, p. 84).

¹²⁹ *Souffrance, enseignement et transformation. Pathos signifie à la fois souffrance [...] et modification.*

¹³⁰ Ademais, Weil chega a relacionar explicitamente o sofrimento com o *desapego*, primeiro estágio do seu *modus vivendi* filosófico, e também com a *descrição*. Ver, por exemplo, PG (pp. 20; 23; 41; 43). Por razões metodológicas, explicitaremos estas passagens ulteriores.

¹³¹ Ver, por exemplo, CS (p. 331).

¹³² *Ne pas chercher à ne pas souffrir ni à moins souffrir, mais à ne pas être altéré par la souffrance.*

3 SOFRIMENTO: O *PATHOS* DA FILOSOFIA WEILIANA

No capítulo anterior, analisamos a constituição da concepção metafilosófica de Weil. É imprescindível, portanto, no início do presente capítulo, esclarecer que, ainda que sua concepção da natureza da filosofia, o seu engajamento sociopolítico e a sua experiência religiosa sejam elementos significativamente relacionados – pois se a filosofia é um *modus vivendi*, toda experiência que venha a ocorrer na vida do sujeito se torna necessariamente um componente filosófico –, uma coisa é assimilar Weil como operária ou mesmo como mística e outra, bem mais complicada, é assimilá-la como filósofa.

Ocorre, reiterando elementos já explorados, que ela jamais pretendeu elaborar uma filosofia sistemática, escrevendo de maneira fragmentária e concebendo sua atividade filosófica como uma obra em progresso, isto é, algo a ser construído paulatinamente. Ademais, lia os autores com os quais se deparava de modo bastante livre, o que se evidencia, por exemplo, na maneira como relaciona, por vezes, conceitos da teologia cristã com a filosofia grega de matriz platônica (MARTINS, 2013, p. 73).

Sendo assim, em nossa exploração do *modus vivendi* filosófico weiliano e, conseqüentemente, do *pathos* do sofrimento, é oportuno salientar que não dispomos, por exemplo, de arcabouço conceitual assegurado pela própria autora para examinar em que consiste o termo *pathos* e como utilizá-lo para abordar a temática do sofrimento em sua filosofia, senão de sua breve ocorrência na passagem “Sofrimento, ensinamento e transformação. [...] *Pathos* significa ao mesmo tempo sofrimento [...] e modificação” (PG, p. 86).

Dado que o nosso intento é tratar o sofrimento não como um conceito que emerge e se desenvolve de modo meramente abstrato na trama das obras de Weil, mas como algo que natureza eminentemente afetiva e que, ao mesmo tempo, se encontra na origem da sua filosofia, consideramos oportuno recorrer ao itinerário da abordagem do termo *pathos* oferecido por Heidegger em *O que é a filosofia*, que assevera que o *pathos* se encontra na origem da atividade filosófica.

Dito de outro modo, iniciar a exploração da temática do presente capítulo mediante a análise do termo *pathos*, enquanto que este se encontra na origem da filosofia, e que toda filosofia possui um *pathos* fundamental (HEIDEGGER, 1999, p. 39), se constitui numa tentativa de possuímos condições de compreender qual é o *pathos* inerente à filosofia weiliana.

É pertinente, ainda, ressaltar que não desconhecemos a presença do conceito de *pathos*, por exemplo, também em *Ser e tempo* (STEIN In: HEIDEGGER, 1999, p. 39). O intuito aqui não é examiná-lo em todas as suas nuances na obra heideggeriana, senão recorrer a ele enquanto elemento presente na origem da filosofia independentemente de qual seja a concepção metafilosófica assumida, e portanto nos limitamos ao escrito *O que é a filosofia?*.

No percurso da investigação sobre a natureza da filosofia, o filósofo alemão afirma existir uma *dis-posição* afetiva fundamental subjacente à reflexão, um *ser dis-posto* inerente ao filósofo, isto é, ex-posto, iluminado e assim entregue ao serviço daquilo que é. O próprio ato de traduzir *pathos* como *dis-posição* se configura como uma estratégia para afugentar uma aceção estritamente psicologizante, porquanto:

Traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *pháthos* remonta a *páskhein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por. É ousado, como sempre em tais casos, traduzir *páthos* por *dis-posição*, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos con-voca por um apelo. Devemos, todavia, ousar esta tradução porque só ela nos impede de representarmos *páthos* psicologicamente no sentido da modernidade (HEIDEGGER, 1999, p. 38).

A *dis-posição* se configura fundamentalmente como uma tonalidade afetiva que nos harmoniza e nos convoca por um apelo, para além de uma mera sucessão de sentimentos incidentais, uma vez que:

[...] o nosso comportamento é cada vez dis-posto desta ou daquela maneira. A *dis-posição* não é um concerto de sentimentos que emergem casualmente, que apenas acompanham a correspondência. Se caracterizamos a filosofia como uma correspondência *dis-posta*, *não-posta*, não é absolutamente intenção nossa entregar o pensamento às mudanças fortuitas e vacilações de estados de ânimo (HEIDEGGER, 1999, p. 37).

Identificando o *pathos* com essa *dis-posição*, é possível atestar a sua existência já na reflexão dos pensadores gregos, uma vez que Platão, no Teeteto, menciona o *pathos* do espanto como a origem imperante do filosofar¹³³, e Aristóteles, por sua vez, afirma na obra

¹³³ Heidegger cita o texto original, seguido de sua tradução: é verdadeiramente de um filósofo estes *pháthos* – o espanto, pois não há outra origem imperante da filosofia que este (HEIDEGGER, 1999, p. 37). Algumas traduções, como a de Carlos Alberto Nunes, apresentam o termo “admiração” ao invés de espanto (PLATÃO, 2001, p. 55).

Metafísica que “pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar”¹³⁴ (ARISTÓTELES apud HEIDEGGER, 1999, p. 97).

Sendo a *arkhé* da filosofia, remetendo ao verbo *arkhein*, a saber, aquilo que impera, o *pathos* do espanto é mais do que aquilo de onde nasce o filosofar, mas é seu elemento motor, propulsor, aquilo que constantemente determina sua marcha, fazendo-se presente em todos os âmbitos de sua tessitura.

Consequentemente, é oportuno ressaltar que o *pathos*, dis-posição afetiva fundamental, ainda que se configure de maneiras diferentes, se faz igualmente presente nos novos modos de estabelecer as questões filosóficas tradicionais, em novas épocas e em novas conjunturas. A filosofia moderna, nesse sentido, se edifica a partir da dis-posição afetiva da dúvida e por conseguinte da confiança na absoluta certeza do conhecimento, a qual passa a ser a medida determinante da verdade. Até mesmo no cenário da filosofia contemporânea, onde evidenciamos a existência de uma pluralidade de concepções acerca da natureza da filosofia com seus respectivos itinerários metodológicos como destacamos no capítulo anterior¹³⁵, é possível reconhecer a presença de um *pathos*, ou melhor, de diversas espécies de *pathos*, ainda que seja difícil caracterizá-los explicitamente, dado que:

Provavelmente impera uma dis-posição afetiva fundamental. Ela, porém, permanece oculta para nós. Isto seria um sinal para o fato de que nosso pensamento atual ainda não encontrou seu claro caminho. O que encontramos são apenas dis-posições do pensamento de diversas tonalidades¹³⁶ (HEIDEGGER, 1999, p. 39).

Assimilando o *pathos* como essa dis-posição geral organizadora e propulsora, presente na cotidianidade cultural e nas formas de existência mais exemplares e caras da história da humanidade, como elemento motor que atravessa todo o espírito de uma época e se faz interveniente em destinos específicos, é possível afirmar que nossa exploração da concepção metafilosófica weiliana pressupõe, para que seja concretizada de maneira adequada, a consideração desse elemento fundamental, haja vista que uma filosofia como a de Weil só é devidamente compreendida quando considerada diacronicamente. Assim, para que nossa

¹³⁴ Alguns tradutores, como Vincenzo Cocco, apresentam o termo “admiração”, assim como no caso do texto platônico (ARISTÓTELES, 1984, p. 14).

¹³⁵ Ver o tópico 2.3.

¹³⁶ É pertinente salientar que Heidegger afirma a existência de uma dis-posição afetiva fundamental mesmo em tradições filosóficas que se estabelecem a partir de um paradigma explícito de racionalidade, uma vez que: “Muitas vezes e quase por toda parte reina a ideia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é absolutamente livre de qualquer dis-posição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de dis-posição. [...] mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, pre-dis-posta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras.” (HEIDEGGER, 1999, p. 39).

tarefa de compreender o *modus operandi* filosófico de Weil se efetive de modo adequado, é imprescindível abordarmos a problemática do sofrimento em sua obra, que se constitui como um *pathos* e, logo, como uma condição de possibilidade para assimilar seu percurso filosófico-existencial.

É oportuno, então, recordar a menção de seus estudiosos ao fato de que o seu itinerário filosófico foi profundamente marcado pelo compartilhamento do sofrimento alheio em diversas situações. Pétrement (1997, p. 67), a esse respeito, recorda que já em seus primeiros escritos existem indícios de uma identificação de Weil com o sofrimento voluntário. Menciona o núcleo de *O belo e o bem*, onde a filósofa se debruça sobre a meditação da história de Alexandre atravessando o deserto com seus soldados, acometido pela sede tal como eles, diante do que despeja a água de que dispõe para não ser favorecido diante da situação de seus companheiros, ao passo em que:

[...] tudo se passa na alma de Alexandre; e não se trata para ele senão de manifestar sua humanidade. [...] Deus é inocente, diz Platão. Bastaria portanto ser justo e puro para salvar ao mundo; isso que exprime o mito do Homem-Deus, que resgata os pecados dos homens somente pela justiça sem qualquer ação política. Deve-se, portanto, salvar-se a si mesmo; salvar em si o Espírito, do qual a humanidade exterior é o mito. O sacrifício é a aceitação da dor, a recusa de obedecer o animal em si, e a vontade de resgatar os homens sofredores pelo sofrimento voluntário. Cada santo derramou a água; cada santo recusou toda felicidade que lhe separaria dos sofrimentos dos homens¹³⁷ (OC I, p. 71).

Dessa maneira, compreendemos que este é um “[...] texto que anuncia já toda a vida de Simone¹³⁸” (PÉTREMENT, 1997, p. 68). O *modus vivendi* em que consiste sua filosofia possui o *pathos* do sofrimento como elemento interveniente em sua configuração, sendo pertinente salientar que:

[...] ela não cessou de procurar compartilhar o sofrimento dos outros, abandonando repetidamente sua carreira de professora para trabalhar na fábrica com os trabalhadores, na agricultura com o camponeses ou, em 1936, se alistar na Guerra Civil Espanhola ao lado dos republicanos¹³⁹ (POULIN, 2010, p. 12).

¹³⁷ [...] tout se passe dans l'âme d'Alexandre; et il ne s'agit pour lui que de se poser homme. [...] Dieu est innocent, dit Platon. Il suffirait donc d'être juste et pur pour sauver le monde; ce qu'exprime le mythe de l'Homme-Dieu, qui rachète les péchés des hommes par la seule justice et sans aucune action politique. Il faut donc se sauver soi-même; sauver en soi l'Esprit, dont l'humanité extérieure est le mythe. Le sacrifice est l'acceptation de la douleur, le refus d'obéir à l'animal en soi, et la volonté de racheter les hommes souffrants par la souffrance volontaire. Chaque saint a répandu l'eau; chaque saint a refusé tout bonheur qui le séparerait des souffrances des hommes.

¹³⁸ [...] texto que anuncia ya toda la vida de Simone.

¹³⁹ [...] n'eut-elle de cesse de chercher à partager la souffrance d'autrui, délaissant à plusieurs reprises sa carrière d'enseignante afin de travailler en usine avec les ouvriers, en agriculture avec les paysans ou, en 1936, de s'enrôler dans la guerre civile d'Espagne aux côtés des républicains.

É justamente quando seu percurso intelectual – adequadamente compreendido quando articulado com a sua sua paixão ética (VETÖ, 1997, p. 16) – se defronta com a realidade de opressão e, à vista disso, de sofrimento, que a verdade assiduamente almejada por ela revela seu aspecto tenebroso, uma vez que:

O processo interior da intelectual Simone Weil vai imbricar-se com a realidade interior da opressão e injustiça no mundo do qual são vítimas muitos milhões de seres humanos. A verdade, também apaixonadamente buscada por ela, começa a mostrar seu rosto sombrio (BINGEMER, 2012, p. 140).

Essa verdade que, por sua vez, se desvela no enredo de eventos concretos da vida de Weil, evidencia a presença interveniente de uma dis-posição afetiva fundamental no itinerário filosófico-existencial de Weil, de um estar *dis-posto* constantemente ou, em outras palavras, entregue ao serviço daquilo que é, harmonizando-se às circunstâncias nas quais se está inserido, pelo que sua atitude de engajar-se na condição proletária pode ser admitida como uma atitude eminentemente filosófica, em termos da inserção num contexto que subsome uma forma de existência peculiar e possibilita, mediante a participação efetiva na situação dos sujeitos nela inseridos, o encontro com a verdade num sentido eminentemente tangível e não teórico (BINGEMER, 2012, p. 139), em razão de que:

[...] dizia, claramente, nunca ter desejado outra coisa na vida que encontrar essa verdade. Segundo conta sua biógrafa, Simone Pétrement, bem como todos os seus demais biógrafos, isso está absolutamente certo: para assegurar-se de que estava sendo movida pela verdade, Simone Weil sempre procurou agir pela obediência aos acontecimentos ou às circunstâncias. Daí decorre, segundo a biógrafa, sua decisão de ir para a fábrica¹⁴⁰ (BINGEMER, 2009, p. 20).

Essa atitude de obediência ou, dito de outro modo, de observância perene ao desígnio de encontrar a verdade, também é apontada por Vetö (1997, p. 38): “ser sempre obediente, e o ser em todas as circunstâncias, era a mais alta aspiração de Simone Weil¹⁴¹”. Isso implica uma atitude de fidelidade por parte do filósofo que se determina a buscar a verdade num âmbito existencial, o qual não deve resignar-se às consequências inerentes a esse desígnio independentemente da maneira segundo a qual estas se elaboram em seu desfecho, pois:

A busca incansável pela verdade foi o norte de toda a vida e do pensamento de Simone Weil. Busca incessante que a levou para caminhos diversos, tortuosos, sofridos, contraditórios e místicos. Manter-se na trilha que levaria à verdade não era

¹⁴⁰ A esse respeito, ver Pétrement (1997, pp. 316-319).

¹⁴¹ *Être toujours obéissante et l'être dans tout les circonstances, était la plus haute aspiration de Simone Weil.*

apenas uma opção, mas uma vocação semelhante a um mandato divino¹⁴², o qual não poderia recusar, apenas obedecer. Obediência levada às últimas consequências para não ser infiel à missão de encontrar a verdade (MARTINS, 2013, p. 25).

Sendo assim, a articulação conceitual que iremos configurar para compreender a temática em questão deve se dar de maneira diacrônica, isto é, deve ser acompanhada de uma exploração dos elementos históricos e dos respectivos contextos onde esses mesmos conceitos têm seu ambiente de constituição, ao passo em que é oportuno reafirmar, com Pérez¹⁴³ (2009, p. 78), que:

Nela se dá sempre uma clara sintonia entre a experiência e a escrita, entre pensamento e ação ou entre a vida e a obra. Razão que impede de abordar suas contribuições de forma exclusivamente sistemática, e nos obriga a adentrar em sua vida para compreender sua obra.

Para tratar os elementos históricos indispensáveis à assimilação da constituição do *pathos* do sofrimento na filosofia weiliana, bem como a outros conceitos que são fundamentais para o seu devido entendimento, optamos por reservar um subtópico específico – o próximo, 3.1 –, o que nos permitirá, ulteriormente, compreender a dimensão especulativa e a dimensão concreta em sua indissociabilidade no itinerário filosófico-existencial weiliano, uma vez que, como reconhece Moraes¹⁴⁴ (2015, p. 14):

[...] a experiência não se forja diante de um acontecimento visto como banal, ordinário, corriqueiro, dissimulado e ignorado por sua irrelevância; a experiência se dá no marco da capacidade de transformar o acontecimento, independentemente de sua dimensão ou efeito, em um *acontecimento significativo*. Por isso a exigência do tempo, já que o contato com situações capazes de produzir significado se dá no transcurso do ciclo vital; e, além disso, eles tendem a um viés cumulativo: quanto mais experiência, maior a potencialidade de assimilar acontecimentos experienciáveis.

¹⁴² A despeito da expressão “mandato divino” presente na citação de Martins, não acreditamos que o autor esteja sugerindo uma intervenção divina direta nos acontecimentos da vida de Simone Weil, pois isso iria de encontro com a sua concepção de Deus que, enquanto criador, se retira, abdicando de interferir na realidade e permitindo a existência de uma criatura dotada de autonomia (VETÖ, 1997, p. 22). Ao invés disso, é mais provável que o autor tenha aqui o intuito de salientar a radicalidade inerente ao projeto filosófico de Weil de se empenhar na busca da verdade até as últimas consequências. No tocante à temática da sua concepção de Deus, retornaremos a ela com mais acuidade e possibilidade de desenvolvimento no terceiro capítulo de nosso trabalho.

¹⁴³ Emilia Bea Pérez é professora e pesquisadora da *Universidad Internacional Menéndez Pelayo* e autora do artigo *Simone Weil: esperar na ausência de esperança*.

¹⁴⁴ Alexandre Santos de Moraes é professor e pesquisador da Universidade Federal Fluminense, autor do artigo *A pedagogia da experiência humana: Aquiles e o sofrimento que ensina*.

Ademais, em alguns escritos Weil se dedica significativamente a explicitar as ressonâncias oriundas de seu contato com a realidade proletária e a salientar o peso das consequências dessa situação em sua vida¹⁴⁵, bem como a enfatizar os impactos dessa experiência em seu profundo sentimento de dilaceramento frente ao contato com a opressão¹⁴⁶.

3.1 A PAIXÃO ÉTICA DE SIMONE WEIL: A CONDIÇÃO OPERÁRIA, A GUERRA E AS PRIMÍCIAS DA CONCEPÇÃO DE SOFRIMENTO

Em primeira instância, é pertinente salientar que Pétrement (1997, p. 88) esclarece que, para Weil, o ser humano mais plenamente realizado, mais verdadeiramente humano, é aquele que é, simultaneamente, trabalhador manual e pensador. Além disso, segundo ela, na época da *Escola Normal* Weil já almejava o trabalho operário, quiçá desde seus dez anos de idade, como se pode conferir em carta que redigiu a Marcel Martinet em 1934¹⁴⁷ (PÉTREMENT, 1997, p. 135).

Dessa maneira, longe de ser um gesto intelectual romântico, o propósito da filósofa para se engajar na condição operária se elabora fundamentalmente como uma tentativa de compreender a relação da técnica moderna com os aspectos essenciais da civilização de então (GABELLIERI, 2001, p. 15), além do que:

[...] no plano do pensamento teórico, havia chegado a um beco sem saída. Desde há muito tempo vinha tentando conciliar a organização que exige a sociedade industrial com as condições de trabalho e de vida próprias de um proletariado livre. Como coordenar os trabalhos sem oprimir aos trabalhadores? Uma questão para a qual não havia encontrado resposta. Deve ter pensado que, onde a reflexão teórica não encontrava solução, o contato com seu objeto poderia sugerir-lhe alguma. O objeto era essa miséria à qual havia de encontrar remédio. Pessoalmente submergida nessa miséria, veria com melhor clareza que remédios poderiam resultar apropriados. E, depois de tudo, para falar dessa questão havia de conhecê-la¹⁴⁸ (PÉTREMENT, 1997, p. 318).

¹⁴⁵ Ver, por exemplo, *Três cartas a Albertine Thévenon (1934-1935)* e *Diário da fábrica*, ambos contidos em CO.

¹⁴⁶ A menção posterior de Weil à experiência da fábrica e seus efeitos é pungente, por exemplo, em *Autobiografia espiritual*, contido em AD.

¹⁴⁷ Vale ressaltar que Pétrement (1997, p. 274) reconhece que Weil sentia uma inferioridade em relação aos trabalhadores manuais antes de seu engajamento na condição operária, temendo, ademais, ser vista como uma mera intelectual tecendo reflexões desenraizadas da dimensão concreta da vida, um dos motivos que a faz optar por abandonar a docência e se engajar no trabalho proletário.

¹⁴⁸ [...] en el plano del pensamiento teórico, había llegado a un callejón sin salida. Desde hacia mucho tiempo venía intentando conciliar la organización que exige la sociedad industrial con las condiciones de trabajo y de vida propias de un proletariado libre. Como coordinar los trabajos sin oprimir a los trabajadores? Una question para la que no había encontrado respuesta. Debí de pensar que, allí donde la reflexión teórica no encontraba solución, el contacto con su objeto podría sugerirle una. El objeto era esa miseria a la que había

Sendo assim, entre dezembro de 1934 e agosto de 1935, Weil desempenhou atividades como operária fabril, atuando, respectivamente, em Alsthom, Carnaud e Renault. Os relatos de Weil sobre esse período são a expressão de uma reflexão enraizada na vivência de uma condição dilacerante de existência, a despeito de uma especulação desprovida de qualquer ressonância com a vida concreta, uma vez que, como ela própria declara a Albertine Thévenon:

Essa experiência, que corresponde de muitas maneiras ao que eu esperava, ainda difere por um abismo: é a realidade, não mais a imaginação. Ela mudou para mim não tal ou tal das minhas ideias (muitas foram pelo contrário confirmadas), mas infinitamente mais, toda a minha perspectiva sobre as coisas, o sentimento mesmo que eu tenho da vida. [...] uma vez lá dentro, como é outra coisa! [...] um lugar onde a gente se choca duramente, dolorosamente, mas mesmo assim alegremente com a verdadeira vida¹⁴⁹ (CO, p. 13).

Num escrito intitulado *A vida e a greve dos metalúrgicos*, a pensadora descreve explicitamente vários elementos correspondentes ao dia-a-dia vivenciado no âmbito do trabalho fabril, como as ocasiões de receber o salário e sensações como a fome, o medo, a sujeição e a fadiga, acompanhados do sentimento de que esse estado tinha prazo indeterminado, dado que:

A fadiga, esmagadora, amarga, por momentos dolorosa ao ponto que a gente desejaria a morte. Todo mundo, em todas as situações, sabe o que é estar cansado, mas esta fadiga, ela precisaria de um nome à parte. [...] Um dia como virá outro no dia seguinte, e depois de amanhã, sempre¹⁵⁰ (CO, pp. 146-147).

Num dos relatos contidos no *Diário da fábrica*, Weil alude à crueldade da cadência ininterrupta de movimentos repetitivos recordando que um dos seus efeitos consistia na redução do operário ao estado de inconsciência acerca de suas próprias ações, o que ocasionava aquilo que ela denomina “estado de besta de carga”, em termos de uma eminente segregação entre atividade manual e atividade intelectual, porquanto:

que encontrar remedio. Personalmente sumergida en esa miseria, vería con mayor claridad qué remedios podían resultar apropiados. Y, después de todo, para hablar de esa cuestión, había que conocerla.

¹⁴⁹ *Cette expérience, qui correspond par bien des côtés à ce que j'attendais, en diffère quand même par un abîme: c'est la réalité, non plus l'imagination. Elle a changé pour moi non pas telle ou telle de mes idées (beaucoup ont été au contraire confirmées), mais infiniment plus, toute ma perspective sur les choses, le sentiment même que j'ai de la vie. [...] une fois dedans, comme c'est autre chose! [...] un endroit où on se heurte durement, douloureusement, mais quand même joyeusement à la vraie vie.*

¹⁵⁰ *La fatigue, accablante, amère, par moments douloureuse au point qu'on souhaiterait la mort. Tout le monde, dans toutes les situations, sait ce que c'est que d'être fatigué, mais pour cette fatigue-là, il faudrait un nom à part. [...] Une journée comme il y en aura une encore le lendemain, le surlendemain, toujours.*

Sinto profundamente a humilhação deste vazio imposto ao pensamento. [...] Ritmo ininterrupto. O trabalho manual comporta isso sempre? A máquina dispensa o pensamento de intervir, *por pouco que seja*, mesmo pela simples consciência das operações realizadas; o ritmo lhe impede¹⁵¹ (CO, pp. 58.106).

A árdua rotina de trabalho operário e as sensações a ela inerentes, como medo e a angústia ininterruptos e o conjunto de elementos que circunscrevem o processo de despersonalização infernal, se desmembra, em última instância, numa submissão instantânea, efeito da perda do sentimento de dignidade intensificada pela humilhação. Em algumas ocasiões, como quando ela descreve a organização da fábrica, esse mesmo processo é denominado escravidão, uma vez que:

A gente se esgota, se mata por 2 F por hora. [...] A gente se mata sem nenhum resultado, seja subjetivo (salário), seja objetivo (obra realizada), que corresponda às dores. Aí é que a gente se sente realmente escravo, humilhado até o mais profundo de si mesmo¹⁵² (CO, p. 66).

Por conseguinte, o substrato desse estado no qual os sujeitos inseridos na condição operária eram acometidos é definido como *coisificação*, a saber, circunstância na qual o ser humano é reduzido a um estado de coisa, de matéria inerte, de algo incapaz de desempenhar nada além de mera sucessão de movimentos mecânicos inconscientes, o equivalente a desumanização, haja vista que:

O que conta em uma vida humana, não são os eventos que dominam o curso dos anos – ou mesmo dos meses – ou mesmo dos dias. É a maneira pela qual se encadeia um minuto ao seguinte, e o que custa a cada um em seu corpo, em seu coração, em sua alma – e sobretudo no exercício da sua faculdade de atenção¹⁵³ – para efetuar minuto por minuto esse encadeamento¹⁵⁴ (CO, p. 111).

¹⁵¹ *Sens profondément l'humiliation de ce vide imposé à la pensée. [...] Rythme ininterrompu. Le travail à la main le comporte-t-il jamais? La machine dispense la pensée d'intervenir si peu que ce soit, même par la simple conscience des opérations accomplies ; le rythme le lui interdit.*

¹⁵² *On s'épuise, on se crève pour 2 F l'heure. [...] On se crève sans qu'aucun résultat, soit subjectif (salaire), soit objectif (oeuvre accomplie), corresponde à la peine. Là, on se sent vraiment esclave, humilié jusqu'au plus profond de soi.*

¹⁵³ Vetö (1997, p. 45), a esse respeito, recorda que no texto citado acima, um dos elementos fundamentais que Weil elenca para definir o estado no qual os operários se encontravam no âmbito do seu trabalho era a ausência da *atenção*, faculdade que assegura o conhecimento objetivo do mundo e o domínio de si, impossibilitada pela cadência da atividade fabril.

¹⁵⁴ *Ce qui compte dans une vie humaine, ce ne sont pas les événements qui y dominant le cours des années – ou même des mois – ou même des jours. C'est la manière dont s'enchaîne une minute à la suivante, et ce qu'il en coûte à chacun dans son corps, dans son coeur, dans son âme – et par-dessus tout dans l'exercice de sa faculté d'attention – pour effectuer minute par minute cet enchaînement.*

Nesse mesmo âmbito de reflexão, ela afirma: “a gente é uma coisa entregue à vontade de outro¹⁵⁵” (CO, p. 147)¹⁵⁶. Longe de precipitarmos numa mera descrição de relatos biográficos pontuais desprovidos de profundidade especulativa, a referência às passagens citadas impõe-se-nos pela necessidade de salientar a gênese empírica de uma especulação ulteriormente desenvolvida, que descreve a situação real das pessoas inseridas na condição operária de então.

Outro contexto que é pertinente recordar na exploração da configuração da concepção weiliana do sofrimento é o correspondente à sua participação na Guerra Civil Espanhola entre agosto e setembro de 1936, mais precisamente quando ela se encontra em Barcelona e posteriormente no fronte de Aragon junto aos anarquistas de Durruti (POULIN, 2010, p. 12).

No contexto desta experiência como militante, impulsionada pelos ideais revolucionários de solidariedade, Weil se depara com a situação, certamente inesperada, na qual a condição dos submissos camponeses, aparentemente a motivação genuína da guerra, eram ausentes das preocupações primárias dos milicianos, os quais eram movidos mais pelo ideal de aniquilação do outro do que de comprometimento sociopolítico factual (BINGEMER, 2007, p. 82), o que culmina no seu diagnóstico de que:

O que movia os revolucionários não era o magnífico ideal de liberdade e justiça, conforme imaginava; descobriu neles crueldade, indiferença ou também aprovação das atrocidades. Não se tratava de uma justa luta de camponeses famintos contra proprietários de terra e um clero cúmplice, mas de uma guerra de interesses entre blocos internacionais (BORDIN, 1996, p. 526).

¹⁵⁵ *On est une chose livrée à la volonté d'autrui.*

¹⁵⁶ É pertinente ressaltar que Weil se refere aos mecanismos da ciência moderna, modeladores da estrutura industrial de então, como a causa fundamental da conversão do trabalho num meio de escravidão. Segundo ela, o verdadeiro problema, não suscetível de resolução pelo fato de não chegar nem mesmo a ser considerado, era o de encontrar um método de organização do trabalho que fosse aceitável tanto para a produção quanto para o trabalho e para o consumo. O substrato das reflexões edificadas por ela sobre essa temática estão presentes no texto intitulado *A racionalização*, oriundo de um discurso da filósofa francesa para um auditório operário em 23 de fevereiro de 1937, e do qual se conservou um excerto colhido por um ouvinte. Para uma explanação mais aprofundada, ver CO (pp. 182-196). É também nesse contexto temático que surge sua proposta da edificação de uma *cultura operária*, que se constituiria no produto da articulação entre *ciência*, *trabalho manual* e *espiritualidade* que possibilitaria ao operário ter uma rotina de trabalho libertadora e não escravizadora e dilacerante como ocorria no contexto que subsume a sua experiência na atividade fabril. Ademais, vale recordar que ela refletiu com acuidade sobre a possibilidade de encontrar pontos comuns de afinidade entre ciência e espiritualidade, concebendo-os como dois âmbitos da experiência humana que podem se relacionar desde que sejam corretamente assimilados. Enfim, tudo isso irá culminar com o seu pensamento sobre uma recriação do homem e da cultura moderna, onde “[...] a ciência, a literatura e a espiritualidade não poderiam se separar de um projeto novo do ser humano” (JULIANO, 2009, p. 7). Para uma exploração introdutória destes elementos, o que, em virtude de nosso escopo temático, não dispomos de espaço para desempenhar no âmbito desta fundamentação teórica, ver Juliano (2009), Bosi (2009) e Bingemer (2012).

Um fator que corrobora significativamente com sua desmotivação com relação ao engajamento na guerra é sua leitura de *Les grands cimitières sous la lune*¹⁵⁷, a partir do que expressa seu desapontamento acerca dos ideais que a levaram a arriscar a vida, uma vez que assevera:

[...] quando as autoridades temporais e espirituais criam uma subcategoria de seres humanos, cujas vidas não têm valor, então não há nada mais natural para o homem que matar. Quando se sabe que é possível matar sem se arriscar ao castigo ou à reprovação, se mata; ou ao menos se cercam de sorrisos encorajadores aqueles que matam (WEIL apud BINGEMER, 2007, p. 82).

Adentraremos, agora, no domínio da investigação daquilo que serviu como chave interpretativa dos fenômenos sociais para Simone Weil, a saber, a *força* (BINGEMER, 2007, p. 89), o que nos leva a dedicar parte do presente capítulo à examinação do escrito no qual ela se debruça sobre o conceito de *força*.

3.1.1 A *Ilíada* ou o poema da força

A reflexão que Weil configura para expressar suas ressonâncias oriundas do contato com a realidade de opressão em seu engajamento sociopolítico é consideravelmente marcada por sua leitura e apreciação da *Ilíada*¹⁵⁸, o que Bordin (1996, p. 527) nos auxilia a evidenciar, posto que:

Ilíada ou o poema da força, ao mesmo tempo, um belo comentário ao poema homérico e uma lúcida meditação sobre a natureza da força em sua representação extrema: a guerra. Não se trata tanto da guerra de heróis, mas da dura e desapiadada lógica dessa força arrasadora a que ninguém foge, nem vencidos, nem vencedores.

Por conseguinte, é oportuno reconhecer que as experiências traumáticas e as reflexões ulteriormente configuradas conduziram Weil a acolher, em sua visão de mundo, a dimensão do trágico (BORDIN, 1996, p. 528), em termos do que reconhece o “[...] limite do pensamento racional, que, de fato, não consegue dar conta das realidades contraditórias em que está envolvida nossa existência” (BORDIN, 1996, p. 529), o que se faz evidente em sua afirmação de que “a contradição essencial da condição humana é que o homem está submisso

¹⁵⁷ Relato sobre a Guerra da Espanha escrito pelo autor francês católico George Bernanos.

¹⁵⁸ Constituído-se num dos principais poemas épicos gregos, atribuída a Homero (IX-VIII a. C.), consiste na narração dos eventos ocorridos durante o último ano da guerra de Troia.

à força e deseja a justiça¹⁵⁹” (OL, p. 148), o que também é apontado por Stefania Carta Macaluso em sua obra *Il metaxú: la filosofia di Simone Weil*, quando assevera:

A filosofia como é compreendida está mais interessada em suscitar problemas que a oferecer soluções, segundo um modelo de especulação que não se presta a nenhuma manipulação do pensamento, que se encaminha, ao invés de atravessar um rigor lógico-argumentativo, para a inexauribilidade problemática da procura, contrariamente à presunção de completude sistemática própria do racionalismo de ontem e de hoje¹⁶⁰ (MACALUSO, 2003, p. 14).

Nesse âmbito de reflexão, emerge o conceito de *força*, tal como Weil o define, a saber, aquilo perante o que “[...] a carne dos homens se contrai” (SG, p. 379)¹⁶¹. Examinando o horizonte semântico deste termo no texto, percebemos como é possível sua articulação com as ressonâncias oriundas da experiência de Weil na fábrica e na guerra e, por conseguinte, a oportunidade de recorrer a ele como recurso para interpretar os fenômenos sociais como supracitados, dado que:

A força é aquilo que transforma quem quer que lhe seja submetido em uma coisa. Quando ela se exerce até o fim, transforma o homem em coisa, no sentido mais literal da palavra, porque o transforma em cadáver. Era uma vez alguém e, um instante depois, não há mais ninguém (SG, p. 379).

Ainda que consideremos a asserção de Pétrement (1997, p. 567) de que, à primeira vista, a reflexão contida em *A Ilíada ou o poema da força* se revela apenas como uma tentativa de compreender a *Ilíada*, é pertinente salientar que nossa recorrência a ele tem por objetivo estabelecer o conceito de *força* com a finalidade de empregá-lo em articulação com a experiência weiliana do sofrimento e, por conseguinte, como chave interpretativa dos fenômenos sociais como o faz Bingemer (2007, p. 89).

É na urdidura desse escrito, como nos recorda Vetö (1997, p. 78), que Weil se dispõe a analisar a *força* sob sua forma mais horrível, a saber, a violência humana, causa desse processo de despersonalização infernal do ser humano. Isso nos permite compreender que

¹⁵⁹ *La contradiction essentielle de la condition humaine, c'est que l'homme est soumis à la force, et désire la justice.*

¹⁶⁰ *La filosofia così intesa è interessata più a suscitare problemi che ad offrire soluzioni, secondo un modello di speculazione che non si presta a nessuna manipolazione del pensiero, che s'incammina, piuttosto, attraverso un estremo rigore logico-argomentativo, verso l'inesauribilità problematica della ricerca, contrariamente ad ogni presunzione di compiutezza sistemática propria dei razionalismi di ieri e di oggi.*

¹⁶¹ A edição de *La source grecque – A fonte grega* – que aqui utilizamos é a contida na coletânea *Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre a opressão* organizada por Therezinha Gomes Garcia Langlada. Ver REFERÊNCIAS.

estes dois termos, *força* e *violência*, tenham uma significativa correspondência nos escritos weilianos, em razão de que:

Em todos os seus escritos, Simone Weil utiliza indiferentemente os conceitos de “força” e “violência”, de tal maneira que podemos afirmar que ela chega a identificar plenamente um e outro. Às vezes faz afirmações lançando mão de um conceito, como quando diz: “a violência esmaga aqueles que ela toca”. Mas dentro do contexto global da reflexão, a palavra “violência” tem o mesmo significado que “força” [...] (BINGEMER, 2005, p. 117).

É pertinente, portanto, que não nos limitemos à análise do conceito de *força*, mas que nos atentemos ao conceito de *violência* em algumas de suas ocorrências nas obras de Weil para que possamos assimilar com maior precisão os aspectos dessa correspondência. A filósofa francesa concebe a *violência* como algo inerente à natureza animal existente no ser humano, a qual pode, por sua vez, condicionar as suas atitudes em sua relação com o outro, ao passo em que:

Todos os homens trazem consigo essa natureza animal. Ela determina sua atitude a respeito dos seus semelhantes com ou sem seu conhecimento e sua adesão. Assim, às vezes, sem que o pensamento se dê conta de nada a natureza animal em um homem sente a mutilação na natureza animal em um outro e age em consequência. O mesmo para todas as situações possíveis e as reações animais correspondentes. Essa necessidade mecânica possui todos os homens a todos os momentos¹⁶² (AD, pp. 57-58).

A pensadora assevera que o princípio da violência reside na vontade (PG, p. 125), e que é necessário tomar uma atitude de adestramento para com esse mesmo princípio, almejando moderar os comandos dessa natureza animal do ser humano, dado que:

[...] deve-se também, em uma medida limitada, mas na plenitude dessa medida, usar violentamente desse princípio violento; obrigar-nos por violência a agir como se não tivéssemos tal desejo, tal aversão, tentar persuadir a sensibilidade, obrigando-a a obedecer. Ela se revolta então, e deve-se suportar essa revolta, degustá-la, saboreá-la, aceitá-la como uma coisa exterior [...] ¹⁶³ (PG, p. 125).

¹⁶² *Tous les hommes portent en eux cette nature animale. Elle détermine leur attitude à l'égard de leurs semblables avec ou sans leur connaissance et leur adhésion. Ainsi parfois sans que la pensée se rende compte de rien la nature animale dans un homme sent la mutilation de la nature animale dans un autre et réagit en conséquence. De même pour toutes les situations possibles et les réactions animales correspondantes. Cette nécessité mécanique tient tous les hommes à tous moments; ils y échappent seulement à proportion de la place que tient dans leurs âmes le surnaturel authentique.*

¹⁶³ *il faut aussi, dans une mesure limitée, mais dans la plénitude de cette mesure, user violemment de ce principe violent; se contraindre par violence à agir comme si on n'avait pas tel désir, telle aversion, essayer de persuader la sensibilité, en la contraignant d'obéir. Elle se révolte alors, et il faut subir passivement cette révolte, la goûter, la savourer, l'accepter comme une chose extérieure.*

Sendo assim, é possível dizer que é justamente quando não ocorre essa atitude de adestramento e, por conseguinte, que a violência humana é exercida e proliferada, que o sofrimento e o processo de despersonalização são efetivados, dito de outro modo, que pessoas são transformadas em coisas, porquanto:

[...] um ponto que será central nas reflexões de Simone Weil sobre a violência: seu poder de reduzir o ser humano a uma coisa. O homem submetido à ameaça de morte, que é em última análise a sanção suprema de toda autoridade, pode tornar-se mais manipulável que a matéria inerte. E como os que comandam estão sempre dispostos a pisotear a dignidade dos outros, vão transformando os homens em coisas cada vez mais dúcteis e manipuláveis (BINGEMER, 2007, p. 88).

Ainda sobre a *força*, ou melhor, sobre sua forma como violência humana, Weil recorda que “o elemento que introduz a ruptura em qualquer equilíbrio, físico-humano- social, é a força. Essa é irreversível e incontrolável. [...] enganam-se os homens que acreditam ser possível controlar seus efeitos” (BORDIN, 1996, p. 527), e denuncia a atitude daqueles que se abstém de considerá-la, ou que buscam amenizar sua intensidade conferindo-lhe outros nomes, o que, certamente, não faz com que aqueles que realmente tiveram ou têm um contato direto com o seu império desconheçam seus efeitos e suas ressonâncias reais, uma vez que:

Hoje vemos muitas pessoas que honram acima de tudo a força, sejam aqueles que dão a ela esse nome ou outros nomes com uma sonoridade mais agradável. Também vemos muitos, embora em número rapidamente decrescente, que desprezam a força. Eles ignoram seus efeitos e poder. Eles mentem para si mesmos se necessário por não se instruírem sobre isso. Mas quem conhece toda a extensão do império da força e, ao mesmo tempo, a despreza?¹⁶⁴ (IPC, p. 49).

Outro efeito inerente à incidência da *força* que a filósofa francesa não hesita em considerar é o seu poder de acometer, de petrificar tanto aqueles que a exercem quanto aqueles que a sofrem, não existindo, no âmbito do seu império, nenhum ser humano que não seja, em alguma medida, tocado por seu potencial destruidor, porquanto:

Hoje, diante de um ato de violência, alguns concedem sua simpatia a quem exerce a violência, outros a quem a sofre. Há covardia nas duas atitudes. Os melhores entre os gregos, a começar pelo poeta ou pelos poetas da *Iliada*, sabiam que todo o que exerce ou sofre força está paralelamente e na mesma medida sujeito ao seu império

¹⁶⁴ *Aujourd'hui on voit beaucoup de gens qui honorent par-dessus tout la force, soit qu'ils lui donnent ce nom ou d'autres noms pourvus d'une sonorité plus agréable. On en voit aussi beaucoup, quoique en nombre rapidement décroissant, qui méprisent la force. C'est qu'ils en ignorent les effets et la puissance. Ils se mentent à eux-mêmes au besoin pour ne pas s'instruire là-dessus. Mais qui connaît toute l'étendue de l'empire de la force et en même temps la mépris?*

degradante. Se se maneja a força ou se se está ferido por ela, de todas as maneiras, seu contato petrifica e transforma um homem em coisa¹⁶⁵ (IPC, p. 50).

Essa mesma caracterização da *força* – que na citação acima corresponde à obra *Intuições pré-cristãs*, aparece, destarte, n’*A Ilíada ou o poema da força*, onde, após destacar a propriedade que ela possui de converter os que são tocados por ela em mudos ou surdos, Weil (SG, p. 398) assevera:

Tal é a natureza da força. O poder que ela 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.

Mediante a ocorrência de expressões como “transformação dos homens em coisas” e “matéria inerte”¹⁶⁶, é possível e até mesmo impõe-se-nos como tarefa imprescindível interpretar esses escritos em articulação com a experiência weiliana da opressão na realidade da fábrica e da guerra, o que confirma, como já mencionamos, as exortações de seus estudiosos de que não é verdadeiramente possível conceber sua filosofia de maneira profícua a despeito da consideração de seu itinerário existencial.

Ademais, no escrito em análise, ela assevera que para aqueles que estão submetidos ao jogo da *força*, a relação entre a morte o futuro possui uma pecualidade significativa em relação a outros seres humanos. Enquanto que para os seres humanos em geral a morte consiste num limite determinado previamente ao futuro, para os primeiros, a saber, os participantes factuais da guerra, a morte corresponde ao próprio futuro, dado que:

Desde que a prática da guerra torna sensível a possibilidade de morte que cada minuto contém, o pensamento se torna incapaz de passar de um dia ao que segue sem atravessar a imagem da morte. O espírito fica então tenso, de uma forma que ele não aguenta senão por pouco tempo; mas cada nova alvorada traz a mesma necessidade; os dias acrescentados aos dias formam anos. A alma sofre a violência todos os dias (SG, p. 395).

¹⁶⁵ *Aujourd'hui, devant un acte de violence, les uns accordent leur sympathie à celui qui exerce la violence, les autres à celui qui la subit. Il y a de la lâche-té dans les deux attitudes. Les meilleurs parmi les Grecs, à commen-cer par le ou les poètes de l'Iliade, savaient que tout ce qui exerce ou subit la force est pareillement et dans la même mesure soumis à son empire dégradant. Qu'on manie la force ou qu'on soit blessé par elle, de toutes manières son contact pétrifie et transforme un homme en chose.*

¹⁶⁶ No contexto da reflexão sobre a guerra no escrito citado acima, Weil afirma que os homens encontram-se despojados das faculdades calcular, trabalhar e executar tarefas de maneira consciente, mas, pelo contrário, estão precipitados no nível “[...] ou de matéria inerte que é só passividade, ou das forças cegas que são apenas impulso” (SG, p. 398).

É mister, portanto, reconhecer que ela compreende que a violência da guerra se constitui num malefício não apenas para aqueles que são mortos, senão também para os exterminadores, os quais são acometidos por um certo espírito de destruição do outro, sobre o que ela declara: “existe na guerra um contágio, uma embriaguez à qual é impossível resistir sem uma força de alma que tenho que acreditar que é excepcional, pois não a encontrei em parte alguma” (WEIL apud BINGEMER, 2007, p. 82).

Como nos recordam Poulin (2010, p. 12) e Martins (2013, p. 17), é nesse contexto que emerge o conceito de *malheur*, um dos mais caros à filosofia weiliana e que se faz imprescindível para adentrarmos na profundidade especulativa que a filósofa edifica para expressar sua concepção acerca do sofrimento. Compreender em que consiste o *malheur* nos dará condição de possibilidade de assimilar com mais precisão a configuração do *pathos* do sofrimento em Weil e, por conseguinte, articular a temática do presente capítulo com a do próximo.

3.2 O MALHEUR

Em *Cadernos*, Weil declara: “*malheur*: palavra admirável, sem equivalentes noutras línguas¹⁶⁷” (OC VI 2, p. 72). Assim empregou o termo que expressa o substrato da sua concepção acerca do sofrimento, em termos do que compreendemos Martins (2013, p. 17) quando assevera que “ela escreveu em francês e escolheu o termo *malheur* para se referir a essa profunda experiência de sofrimento, e que podemos traduzir livremente, mas apenas de forma aproximativa, por “desgraça” ou “desventura”¹⁶⁸.

É pertinente, portanto, reconhecer que a experiência weiliana do sofrimento se desmembra no *malheur*, definido por ela como um desenraizamento integral da vida humana, acometendo todas as faculdades do sujeito e concretizando o processo de despersonalização infernal implicado pela *violência* no contexto do império da *força*. Dadas a complexidade e a profundidade inerentes a esse conceito, optamos por citar na íntegra a passagem que se constitui na definição mais explícita que Weil lhe confere, a saber:

No domínio do sofrimento, o *malheur* é uma coisa à parte, específica, irreduzível. É qualquer outra coisa que não o simples sofrimento. Ele captura a alma e a marca, no âmago, uma marca que pertence a ele, a marca da escravidão. [...] O *malheur* é

¹⁶⁷ *Malheur, mot admirable, pas d'équivalent dans les autres langues.*

¹⁶⁸ Poulin (2010, p. 5), por exemplo, no resumo em inglês de seu escrito *Le sacrement du malheur chez Simone Weil*, utilizou o termo “*calamity*” na tradução de *malheur*. De acordo com as orientações exegéticas de Martins, bem como da própria autora, optamos por manter seu emprego original.

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 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 apreensão da dor física, especialmente, é deste tipo¹⁶⁹ (PSO, p. 61).

Compreendemos que se constitui num acometimento do sujeito em todas as instâncias, desde os elementos psicológicos até a destituição do sentimento de pertença a uma coletividade, correspondendo à “[...] pior experiência de degradação possível ao ser humano. Algo que fere a pessoa retirando-a de todas as suas seguranças e deixando-a entregue à miséria e à condição humana frágil” (MARTINS, 2013, p. 21), para além, portanto, do sofrimento meramente físico, porquanto assimilamos que:

Malheur é diferente do sofrimento, mas os dois estão juntos. No *malheur*, encontra-se também o sofrimento, mas o contrário não é verdadeiro. “O *malheur* é inseparável do sofrimento físico, no entanto, é totalmente distinto”. É distinto porque o sofrimento, como também dor física, é ainda pouco para afetar a alma do ser humano (MARTINS, 2013, p. 200).

Gabellieri (2001, p. 60), a esse respeito, tece oportunas considerações, dado que esclarece a diferença entre *malheur* e aquilo que seria um “semi-*malheur*”, que seria o sofrimento de ordem estritamente física. As palavras da filósofa confirmam a descrição do comentador, uma vez que “por outro lado, uma dor somente física é muito pouca coisa e não deixa qualquer traço na alma¹⁷⁰” (PSO, p. 62), e que “é de outro modo com um sofrimento

¹⁶⁹ *Dans le domaine de la souffrance, le malheur est une chose à part, spécifique, irréductible. Il est tout l'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.*

¹⁷⁰ *En revanche une douleur seulement physique est très peu de chose et ne laisse aucune trace dans l'âme.*

físico muito longo ou muito frequente. Mas um tal sofrimento é frequentemente outra coisa que não um sofrimento; é frequentemente um *malheur*¹⁷¹” (PSO, p. 62), uma vez que:

Para se ter o *malheur*, não se conta necessariamente a intensidade da dor física, mas, sim, se a pessoa se reconhece em um estado extremamente forte de violência contra o ser, um desespero dentro do qual não consegue fazer nada, restando apenas aceitar e sofrer, pois vê todas as dimensões de sua existência feridas violentamente por uma força sem medidas que destrói as raízes de sustentação do ser. Para acontecer o *malheur*, nada na vida humana deixa de ser afetado (MARTINS, 2013, pp. 200-201).

Comprendemos, destarte, que o *malheur* não se limita à dimensão psicológica e nem à física, mas as duas são afetadas no âmbito de uma dimensão social que as subsume, causa da precipitação do sujeito num estado angustiado e humilhante, ao passo em que entendemos que:

Não há verdadeiramente *malheur* senão se o evento que apreendeu uma vida e a desenraizou a atinge diretamente ou indiretamente em todas as suas partes, social, psicológica, física. O fator social é essencial. Não há verdadeiramente *malheur* onde não há, sob uma forma qualquer, degradação social ou apreensão de uma tal degradação¹⁷² (PSO, pp. 62-63).

Por conseguinte, é oportuno ressaltar que o reconhecimento da presença do *malheur* por parte do sujeito é imprescindível para o seu estabelecimento, visto que é mediante esta atitude de reconhecimento que a consciência também é afetada. Em outras palavras, a alma ferida faz com que o sujeito sinta em todas as suas faculdades os efeitos dilacerantes do *malheur*, abrangendo a totalidade da sua estrutura ontológica, ao passo em que:

As três faces de nosso ser são sempre expostas. A nossa carne é frágil; não importa que pedaço de matéria em movimento possa trespassar, rasgar, esmagar ou deformar para sempre uma das suas engrenagens internas. A nossa alma é vulnerável, sujeita a depressões sem causa, lastimavelmente dependente de toda a espécie de coisas e de seres, eles próprios frágeis ou caprichosos. A nossa pessoa social, da qual quase depende o sentimento da nossa existência, é constante e integralmente exposta a todos os acasos. O próprio centro do nosso ser está ligado a essas três coisas por fibras tais que lhes sente todos os ferimentos um pouco graves ao ponto de sangrar ele mesmo. Sobretudo, tudo o que diminui ou destrói o nosso prestígio social, o

¹⁷¹ *Il en est autrement d'une souffrance physique très longue ou très fréquente. Mais une telle souffrance est souvent tout autre chose qu'une souffrance; c'est souvent un malheur.*

¹⁷² *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, sociale, psychologique, physique. Le facteur social est essentiel. Il n'y a pas vraiment malheur là où il n'y a pas sous une forme quelconque déchéance sociale ou appréhension d'une telle déchéance.*

nosso direito à consideração, parece alterar ou abolir a nossa própria essência, tanto temos por substância a ilusão¹⁷³ (PSO, p. 77).

É pertinente destacar que, segundo Weil, existem diferenças gradativas entre os sujeitos no tocante ao limite a partir do qual o sofrimento pode ser considerado *malheur*, ainda que este limite exista para todo ser humano, não sendo, portanto, homogêneo o estágio no qual a experiência de sofrimento se converte no desenraizamento da vida, diante do que afirma em seus *Cadernos*:

[...] o *malheur*-limite, o *malheur* destruidor do eu é diferente segundo as pessoas; o limite se situa mais ou menos longe no *malheur* segundo o caráter, e mais quando mais longe ele está situado, mais dizemos que o caráter é forte. Mas esse limite, situado aqui ou lá, existe para todo ser humano, e se o acaso os leva até o ponto de *malheur* onde está situado seu limite, o eu neles entra no processo de destruição¹⁷⁴ (OC VI 2, p. 463).

Em *Espera de Deus*, Weil reitera que um mesmo acontecimento pode ter a propriedade de precipitar um sujeito no estado de *malheur* mas não outro. Dito de outro modo, o limite a partir do qual se detecta a existência do *malheur* não é estabelecido de maneira objetiva, mas pressupõe critérios relativos à situação dos sujeitos, ainda que, vale recordar, exista para todo ser humano, visto que:

Entre o *malheur* e todas as tristezas que, mesmo que sejam muito violentas, muito profundas, muito duráveis, são outra coisa que não o *malheur* propriamente dito, existe ao mesmo tempo continuidade e a separação de um limiar, como para a temperatura de ebulição da água. Há um limite além do qual se encontra o *malheur* e não abaixo. Este limite não é puramente objetivo; toda sorte de fatores pessoais entra na conta. Um mesmo evento pode precipitar um ser humano no *malheur* e não outro¹⁷⁵ (PSO, p. 63).

¹⁷³ *Les trois faces de notre être y sont toujours exposées. Notre chair est fragile; n'importe quel morceau de matière en mouvement peut la percer, la déchirer, l'écraser ou encore fausser pour toujours un des rouages intérieurs. Notre âme est vulnérable, sujette à des dépressions sans causes, pitoyablement dépendante de toutes sortes de choses et d'êtres eux-mêmes fragiles ou capricieux. Notre personne sociale, dont dépend presque le sentiment de notre existence, est constamment et entièrement exposée à tous les hasards. Le centre même de notre être est lié à ces trois choses par des fibres telles qu'il en sent toutes les blessures un peu graves jusqu'à saigner lui-même. Surtout tout ce qui diminue ou détruit notre prestige social, notre droit à la considération, semble altérer ou abolir notre essence elle-même, tant nous avons pour substance l'illusion.*

¹⁷⁴ [...] le *malheur*-limite, le *malheur* destructeur du je est différent selon les gens; la limite se situe plus ou moins loin dans le *malheur* selon le caractère, et plus elle est située loin, plus on dit que le caractère est fort. Mais cette limite, située ici ou là, existe pour tout être humain, et si le hasard les porte jusqu'au point de *malheur* où est située leur limite, le je en eux entre dans le processus de destruction.

¹⁷⁵ Entre le *malheur* et tous les chagrins qui, même s'ils sont très violents, très profonds, très durables, sont autre chose que le *malheur* proprement dit, il y a à la fois continuité et la séparation d'un seuil, comme pour la température d'ébullition de l'eau. Il y a une limite au-delà de laquelle se trouve le *malheur* et non en deçà. Cette limite n'est pas purement objective; toutes sortes de facteurs personnels entrent dans le compte. Un même événement peut précipiter un être humain dans le *malheur* et non un autre.

É possível evidenciar explicitamente a articulação entre a dimensão especulativa e a dimensão concreta na filosofia weiliana, uma vez que as ressonâncias oriundas do contato com o império da *força*, aquela que converte os seres humanos em coisas dúcteis e manipuláveis, reconhecidas em termos da exploração do trabalhador e da guerra, são reiteradas e mesmo estendidas a outras instâncias em passagens como a seguinte:

O grande enigma da vida humana não é o sofrimento, é o *malheur*. Não é de surpreender que inocentes sejam mortos, torturados, expulsos de seus países, reduzidos à miséria ou à escravidão, encerrados em campos ou em masmorras, desde que se encontram criminosos para cumprir essas ações. Nem é mais surpreendente que a doença imponha longos sofrimentos que paralisam a vida e a tornam uma imagem da morte, desde que a natureza está submissa a um jogo cego de necessidades mecânicas. [...] No melhor dos casos, aquele que o *malheur* marca não manterá senão metade de sua alma¹⁷⁶ (PSO, p. 63).

Por conseguinte, o *malheur*, assimilado como uma pulverização da alma pela brutalidade das circunstâncias, implica num destroçamento irrevogável dela, dado que imprime-lhe marcas irremediáveis para além de um mero estado de alma, e a insignificância e degradação a ele associadas macula o ser humano em sua essência, conduzindo a uma passagem da personalidade ao anonimato insuscetível de ser expressada e aniquiladora da possibilidade de compaixão (MARTINS, 2013, pp. 204-205), haja vista que:

Aqueles a quem chegou um desses golpes após os quais um ser se debate sobre o solo como um verme meio esmagado, aqueles não têm palavras para exprimir isso que lhes chega, Entre as pessoas que os reencontram, aqueles que, mesmo tendo muito sofrido, nunca tiveram contato com o *malheur* propriamente dito, não têm qualquer ideia do que ele é. É qualquer coisa específica, irreduzível a qualquer outra coisa, como os sons, dos quais nada pode dar a ideia a um surdo-mudo. E aqueles que foram eles mesmos mutilados pelo *malheur* estão fora do estado de socorrer quem quer que seja, e quase mesmo incapazes de desejá-lo¹⁷⁷ (PSO, p. 63).

No intuito de captar a essência semântica do termo *malheur*, Poulin (2010, p. 2) assevera que o seu alcance dramático atinge a imaginação e o afeto humano de maneira tão

¹⁷⁶ *La grande énigme de la vie humaine, ce n'est pas la souffrance, c'est le malheur. Il n'est pas étonnant que des innocents soient tués, torturés, chassés de leurs pays, réduits à la misère ou à l'esclavage, enfermés dans des camps ou dans des cachots, puisqu'il se trouve des criminels pour accomplir ces actions. Il n'est pas étonnant non plus que la maladie impose de longues souffrances qui paralysent la vie et en font une image de la mort, puisque la nature est soumise à un jeu aveugle de nécessités mécaniques. [...] Dans le meilleur des cas, celui que marque le malheur ne gardera que la moitié de son âme.*

¹⁷⁷ *Ceux à qui il est arrivé un de ces coups après lesquels un être se débat sur le sol comme un ver a moitié écrasé, ceux-là n'ont pas de mots pour exprimer ce qui leur arrive. Parmi les gens qu'ils ren-contrant, ceux qui, même ayant beaucoup souffert, n'ont jamais eu contact avec le malheur proprement dit n'ont aucune idée de ce que c'est. C'est quelque chose de spécifique, irréductible à toute autre chose, comme les sons, dont rien ne peut donner aucune idée a un sourd-muet. Et ceux qui ont été eux-mêmes mutilés par le malheur sont hors d'état de porter secours à qui que ce soit et presque incapables même de le désirer.*

forte e incisiva que resiste, de início, a qualquer tentativa de caracterização clara e distinta, ao passo em que declara:

Textualmente, significa "tempo ruim" ou "destino ruim", e na língua francesa antiga foi escrito "infeliz", deixando aparecer em seu tom a idéia de um mal devastando repentinamente a existência de um ser, que se opõe brutalmente a seus sentimentos, contrariando seus desejos, provocando ou iniciando sua resistência. 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 a criança morrendo no berço e a mãe que perde seu filho, é o parálítico que está esperando a morte na solidão e na família devastada pela violência da guerra [...] ¹⁷⁸ (POULIN, 2010, p. 2).

Sobrevém, por conseguinte, a dificuldade em encontrar uma resposta satisfatória para tal fenômeno que se apodera da existência humana, bem como para os seus pungentes efeitos, uma vez que qualquer tentativa de explicação plausível esbarra na resistência que o próprio termo impõe de ser definido, em termos do que emerge a indagação:

[...] como entender a base de um mal que, sem distinção, ataca tanto crianças como adultos, tanto os mais necessitados como os mais afortunados, tanto crentes como agnósticos? De todas as tradições e todas as culturas, o homem é assim interrogado sem jamais encontrar uma resposta lógica, a razão humana não permite ou não aceita nenhuma ¹⁷⁹ (POULIN, 2010, p. 2).

As reflexões da comentadora corroboram com a posição da filósofa segundo a qual o *malheur* está para além da dor meramente física, atingindo a totalidade da estrutura ontológica do ser humano, uma vez que:

[...] "mal-malheur", é nada menos que um desarraigamento da vida que neutraliza as aspirações eminentes de um ser humano, transmutando-os para um nebulosa e

¹⁷⁸ *Textuellement, il signifie "mauvaise heure" ou "mauvaise destinée", et dans l'ancienne langue française il s'écrivait "malheurté", laissant poindre dans sa tonalité l'idée d'un mal terrassant soudain l'existence d'un être, s'opposant brutalement à ses sentiments, contrecarrant ses désirs, provoquant ou entamant sa résistance. 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 nourrisson agonisant dans son berceau et la mère qui perd son enfant, c'est l'infirme qui attend la mort dans la solitude et la famille dévastée par les violences de la guerre [...].*

¹⁷⁹ *[...] comment comprendre le fondement d'un mal qui, sans distinction, assaille les enfants comme les adultes, les plus nécessiteux comme les plus fortunés, les croyants comme les agnostiques? De toutes les traditions et de toutes les cultures, l'homme s'est ainsi interrogé sans jamais trouver de réponse logique, la raison humaine n'en permettant ou n'en acceptant aucune.*

imagem penetrante da morte. "Mal-malheur" é "ao mesmo tempo dor física, angústia da alma e degradação social [...]"¹⁸⁰ (POULIN, 2010, p. 4).

Atestando a fragilidade humana, o *malheur* torna o sujeito opaco, distante, incompreensível e sem encontrar palavras para exprimir o que sente (VETÖ, 1997, p. 81). Verdade da condição humana enquanto desvela sua vulnerabilidade, o *malheur* é recepcionado das mais diversas maneiras por aqueles que acomete, visto que:

Em numerosas situações, algumas pessoas respondem ao *malheur* com negação ou depreciação enquanto outros caem com prazer na "moda da sofrimento", dramatizando sua situação a favor do lucro ou da atenção particular: para aqueles a quem a vida favorece, a mentira consiste em negar o *malheur* dos outros ou inventar um para a ocasião, por pura vaidade. Para quem o *malheur* paralisa, a mentira consiste em negar o seu mal por causa do medo que a conscientização ou expressão produza um *malheur* ainda mais real e insuportável. Por outro lado, aquele que não está protegido pela armadura de uma mentira não pode sofrer a força sem ser atingido até a alma¹⁸¹ (POULIN, 2010, p. 38).

Os efeitos pungentes do *malheur* atestam a possibilidade de que o *malheureux* seja destituído de todas as coisas às quais está conectado na existência, expressando-se, por conseguinte, numa angústia insuportável, sendo que:

No *malheur*, quando a angústia se torna insuportável, derrama em lágrimas, linguagem universal de tristeza e única arma que os inocentes e os justos possuem para proteger a memória, a lembrança ou a essência daquilo que corre o risco de ser negligenciado, esmagado e perdido no *malheur*. Pelas lágrimas, o *malheureux* está relacionado à realidade da existência: aos seus olhos e aos olhos de todos, elas são uma prova de que ele ainda existe, mesmo que ele esteja despojado de todo o resto¹⁸² (POULIN, 2010, pp. 46-47).

Tendo, por fim, examinado o que Weil compreende por *malheur* no âmbito do desfecho da sua concepção de sofrimento, estamos em condições de analisar esta temática em

¹⁸⁰ [...] "mal-malheur", n'est rien de moins qu'un déracinement de la vie qui neutralise les aspirations éminentes d'un être humain, les transmuant en une nébuleuse et pénétrante image de la mort. Le "mal-malheur" est "à la fois douleur physique, détresse de l'âme et dégradation sociale [...]".

¹⁸¹ En de nombreuses situations, certains répondent au malheur par le déni ou la dépréciation alors que d'autres tombent avec plaisir dans « la mode de la souffrance », dramatisant leur situation au profit d'un bénéfice ou d'une attention particulière : pour ceux-là que la vie favorise, le mensonge consiste à nier le malheur des autres ou à s'en inventer un pour la circonstance, par pure vanité. Pour celui que le malheur paralyse, le mensonge consiste à démentir sa mauvaise fortune par peur que la conscientisation ou la mise en paroles ne rendent son malheur encore plus réel et insupportable. Par contre, celui qui n'est pas protégé par l'armure d'un mensonge ne peut souffrir la force sans en être atteint jusqu'à l'âme.

¹⁸² Dans le malheur, quand l'angoisse devient elle aussi insupportable, elle s'épanche dans les larmes, langage universel de la tristesse et seule arme que les innocents et les justes possèdent pour protéger la mémoire, le souvenir ou l'essence de ce qui risque d'être négligé, écrasé et perdu dans le malheur. Par les larmes, le malheureux se rattache à la réalité de l'existence : à ses yeux et aux yeux de tous, elles sont la preuve qu'il existe encore, alors même qu'il est dépossédé de tout le reste.

articulação com a experiência religiosa, desígnio do terceiro capítulo da presente fundamentação teórica, e compreender, por conseguinte, de que maneira o *pathos* do sofrimento se efetiva na filosofia weiliana, podendo se converter num meio de transformação de si mesmo em detrimento de uma mera destruição ou despersonalização. Cabe-nos, no final das contas, compreender o desmembramento das reflexões weilianas sobre o *malheur* que culminam no reconhecimento de que o mesmo:

[...] contém “a verdade de nossa condição”. “Existe uma aliança natural entre a verdade e o *malheur*, porque ambos são suplicantes mudos, eternamente condenados a permanecer sem palavras diante de nós”. Se o *malheur* não pode ser completamente explicado, deve ser vivido e combatido até o fim porque permite acesso à realidade ao mesmo tempo que aproxima o homem da divindade, isto é, da Verdade. O *malheur* não é útil, mas é necessário. Existe por necessidade, que é “a tela colocada entre Deus e nós para que possamos ser”¹⁸³ (POULIN, 2010, p. 8).

¹⁸³ [...] renfermerait “la vérité de notre condition”. “Il y a alliance naturelle entre la vérité et le malheur, parce que l’une et l’autre sont des suppliants muets, éternellement condamnés à demeurer sans voix devant nous”. Si le malheur ne peut être complètement expliqué, il doit néanmoins être vécu et combattu jusqu’au bout, car il permet l’accès au réel en même temps qu’il rapproche l’homme de la divinité, c’est-à-dire de la Vérité. Le malheur n’est pas utile, mais nécessaire. Il existe par la nécessité, qui est “l’écran mis entre Dieu et nous pour que nous puissions être”.

4 SOFRIMENTO E MÍSTICA

Após a análise do itinerário da configuração do *pathos* do sofrimento no âmbito dos escritos weilianos, desde sua gênese empírica no contexto da atividade operária na qual a filósofa francesa toma contato com a opressão, isto é, com a violência humana e com o império da força, até a profundidade especulativa configurada por ela para edificar sua concepção de sofrimento em seus escritos de maturidade, faz-se pertinente, neste último estágio de nosso trabalho, analisar com mais acuidade a problemática do sofrimento em articulação com a experiência religiosa no pensamento de Weil.

Os motivos que nos levam a estabelecer o sofrimento em sua relação com a experiência religiosa como núcleo temático deste terceiro capítulo não são arbitrários, uma vez que se mostra como uma relação acentuada pela própria pensadora em passagens significativas de seus escritos do terceiro período, sobremaneira considerando-se as experiências religiosas e suas respectivas implicações que ela relata a Joseph-Marie Perrin em *Autobiografia espiritual*¹⁸⁴, se constituindo, como mostraremos por conseguinte, num componente fundamental do desfecho do *modus vivendi* filosófico weiliano que introduzimos no primeiro capítulo.

Para que este desígnio se torne executável, é imprescindível dedicarmos uma parte específica do presente capítulo para a exploração da questão weiliana acerca de Deus, uma vez que, frequentes vezes presente em suas reflexões, essa mesma questão passa por consideráveis reconfigurações desde seus escritos de juventude até sua maturidade, e que impõe-se-nos como condição de possibilidade para compreender de maneira profícua as experiências religiosas supramencionadas.

4.1 A QUESTÃO WEILIANA DE DEUS

Muitas são as recepções existentes sobre Weil que se situam num domínio teológico de investigação, versando sobre temas como a mística, a estaurologia¹⁸⁵, o ecumenismo e vertentes teológicas específicas como a Teologia da Libertação Latino-Americana¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Carta enviada de Marselha datada de 15 de maio de 1942.

¹⁸⁵ Nome que designa o ramo de estudos teológicos sobre a cruz.

¹⁸⁶ Para fins de exemplificação, no Brasil, temos as obras *Abismos e ápices: percursos espirituais e místicos em Simone Weil* de Giulia Paola Di Nicola e Atílio Danese, *Simone Weil: uma mística de fronteira*, de Maria Clara Bingemer, e os artigos *A desventura e a opção pelos pobres: Simone Weil e a Teologia da Libertação latino-americana* e *Simone Weil: pioneira do diálogo inter-religioso* de Maria Clara Lucchetti Bingemer, *Simone Weil: uma paixão sem fronteira* de Faustino Teixeira e *Enraizamento e encarnação: dimensões do*

Com efeito, se procurarmos menções a Deus e a outros assuntos de nuance religioso já nas obras weilianas de juventude, certamente as encontraremos. Em um fragmento de 1926 intitulado *O dogma da presença real*, o qual já citamos no primeiro capítulo, por exemplo, Weil reflete sobre o mistério eucarístico, chegando a afirmar que o catolicismo extraiu algo mais do que belas palavras da expressão “Eu sou o pão da vida”, porquanto “ele queria que o Cristo fosse comido por cada fiel, não simbolicamente, mas realmente. O pão da comunhão é o corpo mesmo do Cristo, não o símbolo do Cristo¹⁸⁷” (OC I, p. 92). Ainda que o assunto não prossiga no fragmento, “[...] é claro que Simone se propôs lá a justificar o dogma, pelo menos na primeira parte da composição^{188,189} (PÉTREMENT, 1997, p. 76).

Num dos ensaios que remetem ao período das aulas de preparação à Escola Normal (1925-1928), existe um texto no qual se evidenciam o sentido e os limites de sua crença em Deus nessa época, no qual declara:

Posso chamar Deus à minha própria liberdade. Uma convenção que tem a vantagem de me libertar de todo Deus-objeto estabelecendo que o modo de realidade de Deus não é a existência nem a essência, senão isso que Lagneau chamava valor. Por outro lado, é claro que se Deus não fosse nem existisse, seria menos que um ente abstrato, pois uma abstração é ao menos pensamento, enquanto que Deus não pode sê-lo; contudo, se Deus é minha liberdade, é e existe cada vez que minha liberdade se manifesta em minhas ideias e em meus movimentos, isto é, cada vez que penso. Mas isso é só uma questão de palavras, e eu estou tão só com esse Deus como sem ele¹⁹⁰ (WEIL apud PÉTREMENT, 1997, pp. 77-78).

Em *O belo e o bem*, existem numerosas menções a Deus, mais precisamente nas últimas páginas de sua dissertação, onde a pensadora diz: “O bem é, portanto, o movimento pelo qual a gente se desprende de si enquanto indivíduo, isto é, enquanto animal, para afirmar-se homem, isto é, participante de Deus¹⁹¹” (OC I, p. 71). Mais à frente, afirma que “Deus criando o mundo, diz a Bíblia, separa as terras e as águas: é assim que nós criamos o

diálogo inter-religioso em Simone Weil e Pensar a kenosis: filosofia e teologia da misericórdia em Simone Weil de Emmanuel Gabellieri.

¹⁸⁷ *Il a voulu que le Christ soit mangé par chaque fidèle, pas symboliquement, mais réellement. Le pain de la communion est le corps même du Christ, non le symbole du Christ.*

¹⁸⁸ *[...] es claro que Simone se proponía ahí justificar el dogma, al menos en la primera parte de la composición.*

¹⁸⁹ Articulando a temática presente nesse escrito com dados biográficos, é pertinente recordar que neste período, Weil apreciava visitar igrejas, pois além de admirar-se com a sua beleza, considerava que faziam bem à alma preparando sabiamente o corpo (PÉTREMENT, 1997, p. 76).

¹⁹⁰ *Puedo llamar Dios a mi propia libertad. Una convención que tiene la ventaja de liberarme de todo Dios-objeto estableciendo que el modo de realidad de Dios no es la existencia ni la esencia, sino eso que Lagneau llama valor. Por otra parte, es claro que si Dios no fuera ni existiera, sería menos que un ente abstracto, pues una abstracción es al menos pensamiento, mientras que Dios no puede serlo; ahora bien, si Dios es mi libertad, es y existe cada vez que mi libertad se manifiesta en mis ideas y en mis movimientos, es decir, cada vez que pienso. Pero esto es sólo una cuestión de palabras, y yo estoy tan sola con ese Dios como sin él.*

¹⁹¹ *Le bien est donc le mouvement par lequel on s'arrache à soi en tant qu'individu, c'est-à-dire en tant qu'animal, pour s'affirmer homme, c'est-à-dire participant de Dieu.*

mundo todos os dias, separando o Objeto e o Espírito¹⁹²”, que “o templo é símbolo de Deus enquanto Deus se exprime no objeto¹⁹³”, e finalmente que “[...] Deus é a unidade da liberdade, da essência e da existência; nele o belo e o bem são uma única e mesma coisa¹⁹⁴” (OC I, pp. 72-73).

No mesmo texto, Weil cita a Bíblia e uma frase de Pascal, a saber, “entra no meu coração e na minha alma, diz Pascal, invocando Jesus Cristo, para carregar meu sofrimento e para continuar suportando em mim o que deixaste de sofrer de vossa Paixão¹⁹⁵” (OC I, p. 71), a despeito do que, esclarece Pétrement (1997, p. 78), ela assevera: “[...] Deus, que é a humanidade, isto é, o espírito humano [...]”¹⁹⁶ (OC I, p. 71), reiterando esse mesmo pensamento num ensaio que parece corresponder ao seu estudo do tempo e da existência, onde diz: “Deus é o nome mítico da liberdade, da humanidade, do espírito humano¹⁹⁷” (WEIL apud PÉTREMENT, 1997, p. 78). Tendo em vista todas essas considerações, insistimos em sua afirmação de que “[...] é só uma questão de palavras, e eu estou tão só com esse Deus como sem ele” (WEIL apud PÉTREMENT, 1997, p. 78).

Na sua dissertação *Ciência e percepção em Descartes* (1929), a qual, vale recordar, tinha por finalidade principal refletir se a ciência seria um meio que asseguraria igualdade e liberdade aos homens ou se estaria, pelo contrário, condenada a trazer-lhes a escravidão, a temática sobre Deus também emerge¹⁹⁸. Entre outras menções, nos deparamos com a seguinte:

Todos meus outros pensamentos não eram senão sombras; a ideia de Deus, somente, poderia dar testemunho de uma existência. Assim, a ideia de Deus, somente, era a ideia de um poder verdadeiro, consequentemente real; o poder verdadeiro não pode ser imaginário. Se o todo-poderoso pudesse ser uma ficção de meu espírito, eu poderia ser eu mesmo uma ficção, pois eu não existo senão enquanto que eu participo do todo-poderoso. Assim, o próprio Deus me garante que, desde que eu pense como eu devo, eu penso a verdade¹⁹⁹ (S, p. 44).

¹⁹² *Dieu créant le monde, dit la Bible, sépara les terres et les eaux: c'est ainsi que nous créons le monde tous les jours, séparant l'Objet et l'Esprit.*

¹⁹³ *Le temple est symbole de Dieu en tant que Dieu s'exprime dans l'objet.*

¹⁹⁴ *[...] Dieu est l'unité de la liberté, de l'essence, et de l'existence; en lui le beau et le bien sont une seule et même chose.*

¹⁹⁵ *Entrez dans mon coeur et dans mon âme, dit Pascal, invoquant Jésus-Christ, pour y porter mes souffrances et pour continuer d'endurer en moi ce qui vous reste à souffrir de votre passion.*

¹⁹⁶ *[...] Dieu, qui est l'humanité, c'est-à-dire l'esprit humain [...].*

¹⁹⁷ *Dios es el nombre mítico de la libertad, de la humanidad, del espíritu humano.*

¹⁹⁸ Para uma introdução esclarecedora ao escrito supramencionado, ver Pétrement (1997, pp. 120-127).

¹⁹⁹ *Toutes mes autres pensées n'étaient que des ombres; l'idée de Dieu seule a pu porter témoignage d'une existence. Aussi l'idée de Dieu seule était-elle l'idée d'une puissance véritable, par suite réelle; la puissance véritable ne saurait être imaginaire. Si la toute-puissance pouvait être une fiction de mon esprit, je pourrais être moi-même une fiction, car je n'existe qu'autant que je participe à la toute-puissance. Ainsi Dieu même me garantit que, dès que je pense comme il faut, je pense la vérité.*

O sentido das ocorrências do termo “Deus” no texto citado é esclarecido por Pétrement a partir de um estudo de manuscritos de Weil que correspondem à época da preparação de sua dissertação. Trata-se de um Deus diferente do Deus dos teólogos²⁰⁰. É o Deus sustentado pelo argumento ontológico de Descartes²⁰¹, uma vez que nessa época a filósofa tinha uma fé total no autor d’*O discurso sobre o método* (PÉTREMENT, 1997, p. 126). É a concepção de Deus que predomina em seu pensamento antes das suas experiências religiosas, sendo detectada, por exemplo, quando de sua estadia em Auxerre entre 1932 e 1933, ao que Pétrement (1997, pp. 228-229), dissertando sobre esse período, reconhece:

Quanto ao problema da existência de Deus, Cabaud diz que parecia muito inclinada a aceitar a prova ontológica. Com efeito, como vimos em sua tese, a aceitava. Mas vimos também que o Deus de que falava então seguramente era o Deus dos filósofos, esse que o homem busca sem ser buscado por ele, e cuja existência garantia unicamente que nada impeça ao homem ser livre, isto é, atuar e pensar bem²⁰².

Ainda que cada uma das passagens citadas se revele como oportuna possibilidade de pesquisa a aprofundamento, o que por razões do nosso escopo temático certamente não dispomos de espaço para realizar, o importante é perceber que não é possível estabelecer uma concepção de Deus em Weil a partir delas. Seriam até mesmo inconsistentes entre si, uma vez que identificar Deus com o espírito humano – como ela faz em *O belo e o bem* – seria inconsistente com a concepção cartesiana de Deus – expressada em *Ciência e percepção em Descartes* –, a qual, como ressalta Cabaud, ela parecia, então, estar disposta a aceitar. Por outro lado, como declara Pétrement (1997, p. 77), a passagem d’*O dogma da presença real* não demonstra que tivesse, pessoalmente, a menor intenção de se converter nessa época. Ademais, a própria filósofa irá, mais tarde, se referir à passagem em questão, esclarecendo: “Acreditei mesmo que me faltava proibidade ao me colocar como um problema a questão da verdade do dogma, ou mesmo simplesmente desejando chegar a uma convicção sobre esse

²⁰⁰ Nesta época, segundo Pétrement (1997, p. 126), duas coisas estavam bastante claras em Weil: não tinha apreço pelos padres, nem pelos teólogos e nem pela religiosidade convencional, mas, ao mesmo tempo, almejava compreender a crença em Deus e não resignar-se diante dela.

²⁰¹ Para uma explicação minuciosa do argumento ontológico cartesiano, o qual, por razões metodológicas, não dispomos de espaço suficiente para explorar, ver Kenny (2006, pp. 306-307).

²⁰² *En cuanto al problema de la existencia de Dios, Cabaud dice que parecía muy proclive a aceptar la prueba ontológica. En efecto, como hemos visto en su tesis, la aceptaba. Mas hemos visto también que el Dios de que hablaba entonces seguramente era sólo el Dios de los filósofos, ese que el hombre busca sin ser buscado por él, y cuya existencia garantiza únicamente que nada impide al hombre ser libre, es decir, actuar y pensar bien.*

assunto²⁰³ (AD, p. 35), o que provavelmente justifica o caráter breve e passageiro do tema no escrito referido. O diagnóstico mais plausível acerca deles é que:

[...] são somente ensaios, rascunhos, quiçá sucessivas tentativas sem nexos entre si. Seria, pois, imprudente deduzir deles uma doutrina, como se fossem partes destinadas a um todo. Mostram unicamente em que direção Simone buscava. Tudo o que se poderia deduzir deles é que Simone parece identificar a religião com a moral. Crer em Deus não era, então, para ela, mais do que agir justamente. “Deus é suposto e posto pela ação justa e por nada mais”. A crença é antes efeito que condição da coragem e da virtude²⁰⁴ (PÉTREMENT, 1997, pp. 128-129).

Estamos justificados, no final das contas, a denominar a posição weiliana acerca do problema da existência de Deus nesse período como eminentemente agnóstica, isto é, ela não afirma, definitivamente, a existência de Deus, nem a nega, mas permanece na atitude de suspensão de juízo. Estabelecamos em termos esquemáticos (STEUP, 1998, pp. 7-8):

- (v) *Teísmo*²⁰⁵: assentimento acerca da existência de Deus.
- (vi) *Ateísmo*: assentimento acerca da inexistência de Deus.
- (vii) *Agnosticismo*²⁰⁶: dúvida ou suspensão de juízo acerca da existência ou da inexistência de Deus.

Tendo por base o que Weil afirma a Joseph-Marie Perrin em *Autobiografia espiritual* (1942), é possível confirmar o diagnóstico de Pétrement e dizer que a filósofa não tem, no período que corresponde aos escritos explorados até aqui, uma preocupação em estabelecer a existência de Deus. O agnosticismo se demonstrava para ela, então, como a postura mais apropriada acerca do problema em questão, e ela se ocupa de esclarecer as razões para tal atitude, porquanto:

²⁰³ *J'aurais cru même manquer de probité en me posant comme un problème la question de la vérité du dogme, ou même simplement en désirant parvenir à une conviction à ce sujet.*

²⁰⁴ [...] son sólo ensayos, borradores, quizá sucesivas tentativas sin nexos entre sí. Sería, pues, imprudente deducir de ellos una doctrina, como si fueran partes destinadas a un todo. Muestran únicamente en qué dirección Simone buscaba. Todo lo que se podría deducir de ellos es que Simone parece identificar la religión con la moral. Creer en Dios, no era entonces para ella más que actuar justamente. “Dios es supuesto y puesto por la acción justa y por nada más”. La creencia es más bien efecto que condición del coraje y de la virtud.

²⁰⁵ A despeito de fazermos menção ao teísmo entendido como doutrina metafísica básica e comum às religiões monoteístas, é pertinente ressaltar que com isso não ignoramos a existência de concepções acerca da divindade que são não-monoteístas, como aqueles concernentes à Advaita Vedanta e ao Jainismo. Para uma introdução a esta temática, ver Yandell (2002).

²⁰⁶ O *agnosticismo* não deve ser confundido com o *ateísmo*, pois uma coisa é afirmar a inexistência de Deus e outra é afirmar que não possuímos instrumentos cognitivos adequados para nos pronunciarmos acerca da existência ou não de Deus (ABBAGNANO, 2007, p. 23).

Eu posso dizer que em toda a minha vida eu jamais, em algum momento, procurei Deus. Por essa razão, talvez, sem dúvida bastante subjetiva, é uma expressão que eu não amo e que me parece falsa. Desde a adolescência eu pensei que o problema de Deus é um problema para o qual os dados nos faltam aqui embaixo, e que o único método certo para evitar resolvê-lo erradamente, o que me parecia o maior dos males possíveis, era não o colocar. Assim, não o colocava. Não afirmava nem negava. Parecia-me inútil resolver este problema, porque pensava que, estando neste mundo, a nossa tarefa era adotar a melhor atitude a respeito dos problemas deste mundo, e que essa atitude não dependia da solução do problema de Deus²⁰⁷ (AD, p. 32).

Ao mesmo tempo, para além desta sua atitude claramente agnóstica, ela confessa uma certa inclinação ao ateísmo, uma vez que, em seus *Cadernos da América*, no contexto de uma reflexão sobre as ordens recebidas de Deus, afirma: “como é que eu as recebi na adolescência, enquanto professava o ateísmo?”²⁰⁸ (CS, p. 94).

Pétrément (1997, p. 77), nesse sentido, interroga se ao falar de sua adolescência, Weil se refere exclusivamente ao período anterior ao de sua preparação à Escola Normal Superior, destacando, ao discorrer sobre a religiosidade de Weil, uma ocasião na época de *khâgne* ou durante o primeiro ano na Escola Normal em que ela conversava com Raymonde Nathan, sua prima, sobre a conversão de Pascal, e esta, interpretando o ato do filósofo como uma ridícula debilidade, disse-lhe não compreender como alguém poderia acreditar em Deus, ao que Weil contestou-lhe: “O que eu não compreendo é que se possa não acreditar”²⁰⁹ (PÉTRÉMENT, p. 77). No final das contas, a única coisa que se pode falar com segurança é que em certo sentido, tinha fé em Deus, mas no “Deus dos filósofos”, o qual se pode buscar mas por quem não se é buscado, e que permanece sem afirmar nem negar nada a respeito do problema da existência de Deus até o momento em que teve uma experiência dele (PÉTRÉMENT, 1997, p. 77).

É somente no âmbito dos seus escritos de maturidade, depois, portanto, de suas experiências religiosas, que Deus se torna um assunto consideravelmente interveniente em suas reflexões, bem como outros assuntos de nuance religioso. É também num desses escritos, a saber, em *Israel e os gentios*²¹⁰, que encontramos uma definição de Deus bastante

²⁰⁷ *Je peux dire que dans toute ma vie je n'ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu. Pour cette raison peut-être, sans doute trop subjective, c'est une expression que je n'aime pas et qui me paraît fautive. Dès l'adolescence j'ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode certaine pour éviter de le résoudre à faux, ce qui me semblait le plus grand mal possible, était de ne pas le poser. Ainsi je ne le posais pas. Je n'affirmais ni ne niais. Il me paraissait inutile de résoudre ce problème, car je pensais qu'étant en ce monde notre affaire était d'adopter la meilleure attitude à l'égard des problèmes de ce monde, et que cette attitude ne dépendait pas de la solution du problème de Dieu.*

²⁰⁸ *Comment se fait-il que je les aie reçus dans l'adolescence, pendant que je professais l'athéisme?*

²⁰⁹ *Lo que yo no comprendo es que se pueda no creer.*

²¹⁰ Tradução nossa. O título original, em francês: *Israël et les gentils*.

esclarecedora e que nos dá condições de compreender menções que faz a Deus em outros escritos. Lá, ela define a Deus pelo atributo da bondade que lhe é essencial, a saber: “o conhecimento essencial a respeito de Deus é que Deus é o Bem. Todo o restante é secundário^{211,212} (PSO, p. 35).

No entanto, ainda que seja um elemento significativamente presente e decisivo no desenvolvimento de várias temáticas em suas reflexões do último período, Weil não possui, mesmo nesses últimos escritos, o desígnio de estabelecer a existência de Deus por meio de argumentação como é comum entre os filósofos que se empenham neste âmbito de investigação²¹³, sendo, inclusive, pertinente reconhecer que este problema é considerado por ela como secundário, ao passo em que assevera nos *Cadernos da América*: “Que Deus, de uma certa maneira – que eu ignoro – seja realidade, isso mesmo é uma certeza²¹⁴” (CS, p. 288), e conclui:

Mas, alguém me dirá, esse bem existe? O que importa? As coisas deste mundo existem, mas elas não são o bem. Que o bem exista ou não, não há outro bem senão o bem. E o que é esse bem? Eu não sei. O que importa? Ele é isso cujo o nome, somente, se eu lhe fixo o pensamento, me dá a certeza de que as coisas deste mundo não são bens. Se eu não sei nada, além desse nome, eu não tenho necessidade de saber nada além, se somente eu souber como fazer esse uso²¹⁵ (CS, pp. 297-298).

Como nos esclarece Vetö (1997, pp. 54-55) sobre as passagens citadas, para Weil o bem está separado do *ser*, isto é, do *verdadeiro*, pela presença do mal no mundo. Sendo assim, elas provavelmente indicam uma tentativa da filósofa de privar a Deus, pelo menos em um dos seus atributos, do *ser* ou do *verdadeiro*, conceito maculado pela existência do mal, “[...] impregnado de tudo isso que a realidade desse mundo contém de opaco e de violento²¹⁶” (VETÖ, 1997, p. 54). Outra passagem que corrobora com o diagnóstico de nosso comentador

²¹¹ *La connaissance essentielle concernant Dieu est que Dieu est le Bien. Tout le reste est secondaire.*

²¹² Esta definição é reiterada, por exemplo, nos *Cadernos da América*, onde ela declara que “Deus é o bem” (*Dieu est le Bien*) (CS, p. 280), e que “Que Deus seja o bem, é uma certeza. É uma definição” (*Que Dieu soit le bien, c’est une certitude. C’est une définition*) (CS, p. 288).

²¹³ Os mais importantes argumentos teístas na história da filosofia são o *ontológico*, o *cosmológico* e o *teleológico*. Para uma apreciação dos principais filósofos contemporâneos que contribuem para a discussão sobre o problema da existência de Deus e suas respectivas linhas argumentativas, ver Meister (2009) e Portugal (2012).

²¹⁴ *Que Dieu, d’une certaine manière — que j’ignore — soit réalité, cela même est une certitude.*

²¹⁵ *Mais, me dira-t-on, ce bien existe-t-il ? Qu’importe? les choses d’ici-bas existent, mais elles ne sont pas le bien. Que le bien existe ou non il n’est pas d’autre bien que le bien. Et qu’est-ce que c’est que ce bien? Je n’en sais rien. Qu’importe? Il est ce dont le nom seul, si j’y attache ma pensée, me donne la certitude que les choses d’ici-bas ne sont pas des biens. Si je ne sais rien, au-delà de ce nom, je n’ai pas besoin non plus de rien savoir au-delà, si seulement je sais en faire cet usage.*

²¹⁶ *[...] imprégné de tout ce que la réalité de ce monde contient d’opaque et de violent.*

é a seguinte: “Quando Deus for uma ilusão do ponto de vista da existência, será a única realidade do ponto de vista do bem²¹⁷” (CS, p. 116).

Weil chega, inclusive, a afirmar que Deus não existe (OC VI 2, p. 126), o que evidencia as suas bases epistemológicas kantianas²¹⁸ (VETÖ, 1997, p. 54). Deus não existe à medida dos objetos tais como eles são apreendidos pelo aparato cognitivo do sujeito, isto é, o esquema conceitual e representacional de que ele dispõe para perceber a realidade, as formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento. Deus não existe, portanto, como *phenomena*, como algo suscetível de ser concebido²¹⁹, porquanto:

Caso de contraditórios verdadeiros: Deus existe; Deus não existe. Onde está o problema? Nula incerteza. Estou totalmente certa de que há um Deus, no sentido de que estou totalmente certa de que meu amor não é ilusório. Estou totalmente certa de que não há Deus, no sentido de que estou totalmente certa de que nada de real parece a isso que eu posso conceber quando eu pronuncio esse nome, desde que eu não posso conceber Deus. Mas isso, que eu não posso conceber, não é uma ilusão – essa impossibilidade me é dada mais imediatamente que o sentimento de minha própria existência²²⁰ (OC VI 2, p. 126).

Por conseguinte, o essencial a se retirar das últimas passagens citadas, retomando Pétrement (1997, p. 77), é que as referências a Deus que encontramos nas obras weilianas de maturidade devem ser assimiladas fundamentalmente como referências a um Deus que se revela ao sujeito mediante uma experiência religiosa. Semelhante exortação encontramos em

²¹⁷ *Quand Dieu serait une illusion du point de vue de l'existence, Il est l'unique réalité du point de vue du bien.*

²¹⁸ É pertinente ressaltar que Vetö, na passagem que citamos indiretamente, refere-se a um importante “momento kantiano” quando menciona a influência epistemológica kantiana em Weil nesse contexto. Optamos por empregar “bases epistemológicas kantianas” porque também a partir de outros elementos presentes na obra de Weil podemos reconhecer essa influência. No *Ensaio sobre a noção de leitura*, por exemplo, ela afirma que “[...] o que nós chamamos de mundo são significados que nós lemos; eles não são reais. Mas eles nos aparecem como se fossem externos, isto é, reais” ([...] *what we call the world are the meanings that we read; they are not real. But they seize us as if they were external; that is real*) (WEIL, 2015, p. 436). Ademais, a terceira nota presente na primeira edição brasileira de *A gravidade e a graça* traduzida por Paulo Neves nos auxilia na interpretação destas passagens. Nela, o tradutor esclarece: “Deus não existe, com efeito, à maneira das coisas criadas que constituem, para nossas faculdades naturais, o único objeto de experiência” (NEVES In: WEIL, 1993, p. 205).

²¹⁹ Abordar exaustivamente a temática supracitada seria demasiado pretencioso para o presente trabalho de pesquisa em vista de sua delimitação metodológica, sendo suficiente, portanto, a exposição sucinta que efetuamos. Para uma exploração introdutória e esclarecedora da epistemologia kantiana, principalmente da distinção entre *phenomena* e *noumenon*, ver Kenny (2006, pp. 100-108).

²²⁰ *Cas de contradictoires vrais: Dieu existe; Dieu n'existe pas. Où est le problème? Nulle incertitude. Je suis tout à fait sûre qu'il y a un Dieu, en ce sens que je suis tout à fait sûre que mon amour n'est pas illusoire. Je suis tout à fait sûre qu'il n'y a pas de Dieu, en ce sens que je suis tout à fait sûre que rien de réel ne ressemble à ce que je peux concevoir quand je prononce ce nom, puisque je ne peux pas concevoir Dieu. Mais cela, que je ne puis concevoir, n'est pas une illusion – cette impossibilité m'est donnée plus immédiatement que le sentiment de ma propre existence.*

McCullough²²¹ (2014, p. 98) que nos auxilia a compreender que esse Deus não se trata de um fundamento para sustentar um sistema metafísico como geralmente se configura o teísmo nos ensaios filosóficos ou, em outras palavras, o “Deus dos filósofos” de que fala Pétrement, mas um Deus gracioso do qual ela escreveu com conhecimento apaixonado que “[...] meu amor não é ilusório” (OC VI 2, p. 126). Cabe-nos, destarte, compreender os aspectos que subsomem a configuração desta concepção weiliana de Deus, motivo pelo qual dedicaremos nosso próximo subtópico para a análise de suas experiências religiosas, sempre respeitando e reiterando, de acordo com as exortações de seus comentadores, a correspondência entre vida e pensamento em Weil.

4.1.1 As experiências religiosas

A reconfiguração fundamental pela qual passa a questão acerca de Deus no pensamento de Weil perpassa, necessariamente, pelas experiências religiosas que ela descreve a Joseph-Marie Perrin. A primeira delas se deu em Portugal em setembro de 1935, logo após sua experiência como operária na Renault. Ela se dirige sozinha a um pequeno vilarejo de pescadores chamado Póvoa do Varzim.

Afirma se encontrar, então, com a alma e o corpo dilacerados em decorrência do conhecimento do *malheur*. Nunca havia tido um contato prolongado com o sofrimento como teve na experiência como operária, ao que declara:

Estando na fábrica, confundida aos olhos de todos e aos meus próprios olhos com a massa anônima, o *malheur* dos outros entrou na minha carne e na minha alma. Nada me separava dele, pois eu tinha realmente esquecido meu passado e não esperava nenhum futuro, podendo dificilmente imaginar a possibilidade de sobreviver àquelas fadigas. [...] Recebi aí para sempre a marca da escravidão, como a marca do ferro quente que os romanos colocavam na frente dos seus escravos mais desprezados²²² (AD, p. 35).

Em tal estado de mutilação física e mental, encontrava-se à beira mar enquanto as esposas dos pescadores andavam em procissão ao redor dos barcos, entoando cânticos de uma tristeza dilacerante. Essa experiência fez com que ela tivesse para sempre a convicção de que

²²¹ Lissa McCullough é uma pesquisadora atuante em *Muhlenberg College*, *Hanover College* e *New York University*, autora da obra *The religious philosophy of Simone Weil: an introduction*.

²²² *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. [...]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.*

o cristianismo é a religião dos escravos, e que estes devem necessariamente aderir a ela (AD, pp. 35-36). Sobre a ocasião, assevera Gonçalves (In: WEIL, 2009, p. 19):

É então que ela recebe uma luz que a guiará até ao fim dos seus dias: dá-se conta de que a religião de 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*²²³.

Uma segunda experiência ocorreu em 1937, em Assis. Weil encontrava-se, então, sozinha na capela românica de *Santa Maria degli Angeli*, quando, de acordo com seu próprio relato, “[...] qualquer coisa mais forte do que eu me obrigou, pela primeira em minha vida, a me colocar de joelhos²²⁴” (AD, p. 36).

Posteriormente, em 1938, em Solesmes, enquanto acompanhava os ofícios de oração na ocasião da Páscoa²²⁵, sofria de intensas dores de cabeça, de modo que cada som era recepcionado como um golpe, a despeito do que, mediante um extremo esforço de atenção, conseguia contemplar a beleza dos cantos, chegando à conclusão de que é possível amar a Deus através do sofrimento. Ademais, foi no decurso de um desses ofícios que, como ela declara, “[...] o pensamento da Paixão de Cristo entrou em mim de uma vez por todas²²⁶” (AD, p. 36).

Foi também durante essa estadia em Solesmes que ela conheceu um jovem inglês católico que a apresentou os poetas ingleses do século XVII, entre os quais ela se deparou com George Herbert, autor do poema intitulado *Amor*, que ela memorizou e costumava recitar durante suas crises de dores de cabeça, ao que afirma: “Foi no decurso de uma dessas recitações que [...] o próprio Cristo desceu e me tomou²²⁷” (AD, p. 37).

Destarte, a concepção edificada por Weil acerca de Deus a partir das experiências supracitadas, sobremaneira a última, tem como substrato um Deus que se dá mediante um contato real, direto, ao ser humano, não podendo ser confundido com um objeto de experiência que se apresenta ao aparato perceptivo do sujeito como ressaltamos no subtópico anterior. Tal tipo de conhecimento nunca havia sido considerado pela pensadora, o que ela própria se ocupa de esclarecer:

²²³ Retornaremos a esta experiência, quando oportuno, para explicitar os elementos correspondentes à referência que Weil faz ao cristianismo mediante a temática do sofrimento.

²²⁴ [...] *quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux.*

²²⁵ Segundo seu próprio relato, sua estadia em Solesmes se deu do domingo de Ramos até a terça-feira de Páscoa (AD, p. 36).

²²⁶ [...] *la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes.*

²²⁷ *C'est au cours d'une de ces récitations que [...] le Christ lui-même est descendu et m'a prise.*

Nos meus raciocínios sobre a insolubilidade do problema de Deus, eu não tinha previsto essa possibilidade, de um contato real, de pessoa a pessoa, aqui embaixo, entre um ser humano e Deus. Eu tinha vagamente ouvido falar de coisas desse gênero, mas eu nunca tinha acreditado. [...] Além disso, nesta súbita tomada de Cristo sobre mim, nem os sentidos nem a imaginação tiveram qualquer parte; eu somente senti através do sofrimento a presença de um amor análogo àquele que vemos no sorriso de um rosto amado²²⁸ (AD, p. 37).

O tipo de experiência descrito na citação acima é o que habitualmente se denomina de experiência mística, a saber, não consiste na experiência sensorial de algum objeto da realidade, mas da consciência imediata de algo de natureza não-sensorial com que o sujeito tem um contato, nesse caso, com Deus. Como William Alston faz notar na teoria acerca da percepção que desenvolve em sua obra *Percebendo Deus: epistemologia da experiência religiosa*²²⁹, a percepção não se restringe a qualidades sensoriais, ainda que seja o tipo mais comum de percepção, sendo possível, portanto, postular uma experiência perceptiva de Deus (ALSTON apud PORTUGAL, 2010, p. 93). A designação de tal tipo de experiência como experiência mística é esclarecida por Bernard McGinn²³⁰ ao remontar à mística e doutora da Igreja santa Teresa de Ávila (1515-1582):

Eu costumava vivenciar, às vezes, como já disse, de uma forma elementar, e mui fugaz, o que passarei a descrever. Enquanto visualizava Cristo do modo que já mencionei, e às vezes mesmo quando lendo, eu costumava vivenciar, inesperadamente, uma consciência da presença de Deus de tal monta que eu não podia sequer duvidar de que ele estivesse dentro de mim ou de que eu estivesse totalmente engolfada nele. Isso não era em nenhum sentido uma visão: acredito que isso é chamado de teologia mística (ÁVILA apud MCGINN, 2012, p. 13).

Com efeito, a própria Simone Weil irá se referir à experiência que teve como experiência mística (AD, p. 37), e dedicará, a partir de então, boa parte de suas reflexões para tratar de elementos diretamente relacionados a esta temática²³¹. O essencial, aqui, é compreender que é mediante as experiências mencionadas, principalmente a última, que a

²²⁸ *Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu. J'avais vaguement entendu parler de choses de ce genre, mais je n'y avais jamais cru. D'ailleurs dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part; j'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé.*

²²⁹ Tradução nossa. O título original, em inglês: *Perceiving God: the epistemology of religious experience.*

²³⁰ Professor e pesquisador da Universidade de Chicago.

²³¹ Encontramos, por exemplo, frequentes referências ao místico cristão são João da Cruz (1542-1591) em seus escritos de maturidade. Em *Carta a um religioso*, por exemplo, declara: “Há verdades que estão ao seu alcance, apreensíveis para ela, mas que ela não pode apreender senão depois de ter passado em silêncio através do ininteligível. Não é isso que São João da Cruz quer dizer nomeando a fé uma noite?” (*Il y a des vérités qui sont à sa portée, saisissables pour elle, mais qu'elle ne peut saisir qu'après avoir passé en silence à travers l'inintelligible. N'est-ce pas ce que saint Jean de la Croix veut dire en nommant la foi une nuit?*) (LR, p. 41).

temática acerca de Deus passa por uma significativa reconfiguração em suas reflexões, e que é, também, a partir delas que ela conclui que é possível “[...] amar o amor divino através do *malheur*²³²” (AD, p. 36), que “[...] deve-se amar a Deus através da dor²³³” (PG, p. 112) e que “Quando amamos a Deus através do mal enquanto tal, é verdadeiramente a Deus que amamos²³⁴” (PG, p. 78), concluindo, *a fortiori*, que é imprescindível conhecer a possibilidade do *malheur*, “mas não é suficiente conhecer esta possibilidade, deve-se amá-la²³⁵” (PSO, p. 79). Nessa mesma esteira, declara ser “[...] espantoso que Deus tenha dado ao *malheur* o poder de apreender a própria alma dos inocentes e de tomá-la como mestre soberano²³⁶” (AD, p. 78). Impõe-se-nos analisar, por conseguinte, o sentido destas passagens dentro da delimitação temática do presente trabalho, o que, por razões metodológicas, iniciaremos mediante a análise da noção de *providência* sobre a qual Weil se debruça com insistência²³⁷.

4.1.2 A *providência*

Uma questão-chave para compreender a problemática do presente trabalho é analisar o pensamento weiliano acerca da coexistência do sofrimento e de Deus, a saber, de um Deus que ela define pelo atributo essencial da bondade como exploramos no tópico 4.1 e do qual ela tem uma experiência mística em meio ao sofrimento. Em *Últimos pensamentos*²³⁸, a filósofa afirma conhecer a misericórdia de Deus, tendo tocado-a pela experiência, reconhecendo que “a misericórdia de Deus é manifesta no *malheur* como na alegria [...]”²³⁹ e concluindo:

²³² [...] *d'aimer l'amour divin à travers le malheur.*

²³³ [...] *il faut aimer Dieu à travers la douleur.*

²³⁴ *Quand on aime Dieu à travers le mal comme tel, c'est vraiment Dieu qu'on aime.*

²³⁵ *Mais il ne suffit pas de connaître cette possibilité, il faut l'aimer.*

²³⁶ [...] *étonnant que Dieu ait donné au malheur la puissance de saisir l'âme elle-même des innocents et de s'en emparer en maître souverain.*

²³⁷ De fato, desdobram-se diversos temas de nuance religioso a partir dos quais é possível extrair elementos das obras do terceiro período de Weil, isto é, após as experiências supracitadas. Considerando o importante debate atual acerca do pluralismo religioso na filosofia da religião, por exemplo, encontramos ricas fontes de contribuição. Weil, identifica-se explicitamente com o pluralismo religioso, uma vez que, apesar de judia de origem, não se resigna a apontar a violência implícita à noção de *povo eleito* correspondente à religião judaica, a qual ela denomina idolatria social (PSO, p. 38), ao mesmo tempo em que “[...] seu amor à Verdade a obriga a aceitar e a acolher esta Verdade em qualquer lugar onde a mesma se manifeste” (BINGEMER, 2009, p. 237), chegando a afirmar que “onde quer que haja bem, há contato sobrenatural com Deus, mesmo em uma tribo fetichista e canibal da África Central” (PSO, p. 40) e que “cada religião é a única verdadeira [...]” (OC VI 2, p. 326). Para abordagens desta temática e de seus desdobramentos, ver Bingemer (2009), Di Nicola e Danese (2009) e Gabelliei (2009).

²³⁸ Carta enviada a Joseph-Marie Perrin de Casablanca, datada de 26 de maio de 1942.

²³⁹ *La miséricorde de Dieu est manifeste dans le malheur comme dans la joie[...].*

[...] sou um instrumento podre. Estou muito exausta. E mesmo se eu acreditasse na possibilidade de obter de Deus a reparação das mutilações da natureza em mim, eu não poderia resolver pedi-la. Mesmo se eu estivesse certa de obtê-la, eu não poderia. Um tal pedido me pareceria uma ofensa ao Amor infinitamente terno que me deu o dom do *malheur*²⁴⁰ (AD, p. 63).

Uma vez que ela recorre, várias vezes, à noção de *providência* quando se refere a Deus, é pertinente examinar tal noção para compreender a questão-chave que mencionamos acima. Como nos esclarece Yourgrau²⁴¹ (2011, p. 89), Weil encontra no platonismo uma ponte entre o sofrimento humano e a perfeição divina, reiterando o que já dissera Vetö acerca da incidência platônica na configuração das bases metafísicas do pensamento weiliano como citamos no primeiro capítulo.

De fato, se considerarmos a recepção que a pensadora faz de elementos correspondentes ao diálogo platônico *Timeu*, compreendemos a asserção do comentador, uma vez que, nas páginas finais d’*O enraizamento*, onde ela explicita sua concepção acerca da *providência* divina²⁴², nos deparamos com a seguinte afirmação:

Platão diz no *Timeu* que a Providência divina domina a necessidade exercendo sobre ela uma sábia persuasão. Um poema estoico do século III antes da era cristã, mas do qual está provado que a influência é bem mais antiga, diz a Deus: “*A ti todo este mundo que gira em torno da terra obedece, onde quer que tu o leves, e ele consente à tua dominação. Tal é a virtude do servidor que tu tens sob tuas invencíveis mãos, com dois gumes, em fogo, eternamente vivo, o relâmpago*”²⁴³ (E, p. 188).

A mesma referência é feita por Weil nos *Cadernos*, onde declara: “Providência; a melhor definição está no *Timeu*: a causa boa persuadiu a causa necessária²⁴⁴” (OC VI 2, p. 357), e nos *Cadernos da América*, onde infere: “a necessidade é uma das disposições eternas

²⁴⁰ [...] je suis un instrument pourri. Je suis trop épuisée. Et même si je croyais à la possibilité d’ob-tenir de Dieu la réparation des mutilations de la nature en moi, je ne pourrais me résoudre à la demander. Même si j’étais sûre de l’obtenir, je ne pourrais pas. Une telle demande me semblerait une offense à l’Amour infiniment tendre qui m’a fait le don du malheur.

²⁴¹ Palle Yourgrau é autor do livro *Simone Weil* publicado em Londres pela Reaktion Books.

²⁴² Como esclarece o estudioso e tradutor Rodolfo Lopes, a noção de *pronoia* (providência) que ocorre no *Timeu* (30c; 44c7; 45b1) implica apenas presciência enquanto capacidade de antecipar necessidades futuras, desvinculada, portanto, do sentido religioso de “governo do mundo”, ao passo em que o demiurgo se retira após a criação. Ver Platão (2011, p. 98). É justamente a noção de providência como “governo do mundo” que está sob o escrutínio da crítica weiliana, como veremos no decorrer do texto.

²⁴³ Platon dit dans le *Timée* que la Providence divine domine la nécessité en exerçant sur elle une sage persuasion. Un poème stoïcien du IIIe siècle avant l’ère chrétienne, mais dont il est prouvé que l’inspiration est bien plus ancienne, dit à Dieu “*À toi tout ce monde qui roule autour de la terre obéit où que tu le mènes et il consent à ta domination. Telle est la vertu du serviteur que tu tiens sous tes invincibles mains, à double tranchant, en feu, éternellement vivant, la foudre*”.

²⁴⁴ Providence; la meilleure définition est dans le *Timée*: la cause bonne a persuadé la cause nécessaire.

da Providência^{245,246} (CS, p. 321). A *providência* não seria, portanto, uma intervenção divina na ordem natural dos acontecimentos, mas se expressa no próprio desencadeamento dos acontecimentos que não é senão obediência do universo ao criador, obediência que é inerente a esta ordem natural e não uma violação da própria ordem, enquanto que Deus, após criar, abdica de seu poder de intervir. É pautada nesse alicerce platônico que Weil tece sua interpretação a respeito do *amor fati* estoico, isto é, o consentimento à ordem do mundo, porquanto:

É daí que vem a concepção estoica do *amor fati*, o amor à ordem do mundo, colocado por eles no centro de toda virtude. A ordem do mundo deve ser amada porque ela é pura obediência a Deus. O que quer que este universo nos conceda ou nos inflija, ele o faz exclusivamente por obediência²⁴⁷ (E, pp. 188-189).

Weil exprime sua concepção sobre a obediência a Deus manifestada na necessidade ou na ordem do mundo mediante a referência à noção estoica de *amor fati* também em outras obras, como em *Autobiografia espiritual*, onde assevera:

O dever de aceitação para com a vontade de Deus, qualquer que ela possa ser, se impôs ao meu espírito como o primeiro e o mais necessário de todos, aquele ao qual não podemos faltar sem desonrar, desde que eu o encontrei exposto em Marco Aurélio sob a forma do *amor fati* estoico^{248,249} (AD, p. 34).

Compreendemos outras menções significativas que faz à vontade de Deus, como quando declara: “A cada vez que se diz: “Que tua vontade seja feita”, representar-se em seu conjunto todos os *malheurs* possíveis^{250,251} (PG, p. 23). Ademais, confirmamos com Gonçalves (In: WEIL, 2009, p. 16) que “à luz da fé cristã e da sua própria experiência mística, Simone Weil descobre nos textos gregos um pré-anúncio da revelação cristã”, e com Poulin

²⁴⁵ *La nécessité est une des dispositions éternelles de la Providence.*

²⁴⁶ É pertinente salientar que, nesta ocasião, a referência platônica da filósofa é o diálogo *Fédon*.

²⁴⁷ *C'est de là que vient la conception stoïcienne de l'amor fati, l'amour de l'ordre du monde, mis par eux au centre de toute vertu. L'ordre du monde doit être aimé parce qu'il est pure obéissance à Dieu. Quoi que cet univers nous accorde ou nous inflige, il le fait exclusivement par obéissance.*

²⁴⁸ *Le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être, s'est imposé à mon esprit comme le premier et le plus nécessaire de tous, celui auquel on ne peut manquer sans se dés-honorer, dès que je l'ai trouvé exposé dans Marc-Aurèle sous la forme de l'amor fati stoïcien.*

²⁴⁹ A expressão *amor fati* também ocorre, por exemplo, em CS (pp. 99; 247).

²⁵⁰ *Chaque fois qu'on dit: “Que ta volonté soit faite”, se représenter dans leur ensemble tous les malheurs possibles.*

²⁵¹ A esse respeito, Pétrement (1997, pp. 284-285), referindo-se ao período em que Weil se encontra em Roanne (1933-1934), salienta a admiração da filósofa ao ler *Cartas da prisão* de Rosa Luxemburgo, na qual encontra uma atitude de amor diante da vida e do mundo que, naquela ocasião, serve-lhe como expressão de seu próprio amor à vida e ao mundo, ao que Pétrement denomina concepção “estoica” da vida, isto é, o sentimento de *estar* sempre no universo, a despeito de qualquer acontecimento que se produza.

(2010, p. 7) que a filósofa leu o Novo Testamento sob a influência dos textos gregos, haja vista que coteja a concepção de *providência* que edifica a partir das referências supracitadas com a noção de *providência* que encontra nos Evangelhos.

Na verdade, é pertinente ressaltar que ela faz uma distinção entre duas noções de *providência* que aí encontra, a saber, *providência pessoal* e *providência impessoal*. A primeira é evidenciada quando Deus é chamado de Pai. A segunda, quase análoga a um mecanismo, é reconhecida, por exemplo, em passagens que demonstram a imparcialidade de Deus diante das criaturas, como em Mateus (5, 45), onde lemos “tornai-vos filhos de vosso Pai, aquele dos céus; pois ele faz levantar-se o sol sobre os maus e os bons, e faz cair a chuva sobre os justos e os injustos...”, citada por ela, para exemplificar sua concepção da *providência*, a respeito do que ela assevera:

Assim é a imparcialidade cega da matéria inerte, é essa regularidade impiedosa da ordem do mundo, absolutamente indiferente à qualidade dos homens, e por esse fato tão frequentemente acusada de injustiça – é aquela que é proposta como modelo de perfeição à alma humana²⁵² (E, p. 172).

A necessidade atrelada aos eventos é compreendida por Weil, portanto, como expressão da imparcialidade do criador, em termos do que reitera: “A necessidade, imagem verdadeira para a inteligência da indiferença, da imparcialidade de Deus²⁵³” (LP, p. 244). A expressão “mecanismo cego” também deve ser compreendida dentro desse horizonte semântico, uma vez que “não é que a Providência de Deus seja ausente. É por sua Providência que Deus quis a necessidade como um mecanismo cego²⁵⁴” (AD, p. 82).

O sentido religioso segundo o qual habitualmente se recepciona a *providência* como governo do mundo é veementemente criticado pela pensadora. Segundo ela, essa concepção de *providência* teve origem quando a religião cristã foi oficialmente adotada pelo Império Romano, quando pôs-se à sombra o aspecto impessoal de Deus e da sua *providência*, passando-se a conceber a Deus como um duplo imperador que dispõe de poder para distribuir

²⁵² Ainsi c'est l'impartialité aveugle de la matière inerte, c'est cette régularité impitoyable de l'ordre du monde, absolument indifférente à la qualité des hommes, et de ce fait si souvent accusée d'injustice – c'est cela qui est proposé comme modèle de perfection à l'âme humaine.

²⁵³ La nécessité, image véritable pour l'intelligence de l'indifférence, de l'impartialité de Dieu.

²⁵⁴ Ce n'est pas que la Providence de Dieu soit absente. C'est par sa Providence que Dieu a voulu la nécessité comme un mécanisme aveugle.

recompensas e castigos conforme o proceder do seu povo²⁵⁵ (E, pp. 177-178). Nessa esteira, infere:

Afastar as crenças preenchedoras de vazios. Suavizadoras de amarguras. Aquela da imortalidade. Aquela da utilidade dos pecados: *etiam peccata*. Aquela da ordem providencial dos eventos – em resumo, as “consolações” que buscamos ordinariamente na religião. Amar a Deus através da destruição de Tróia e de Cartago, e sem consolação²⁵⁶ (PG, p. 21).

É nesse sentido que ela desfere uma argumentação vigorosa contra a noção de milagre, no sentido de um evento que implica uma anulação na ordem natural dos acontecimentos. Pétrement (1997, p. 86) reconhece que, já em sua juventude, a filósofa não simpatizava com a crença em milagres, tendo criticado Pascal por sua afirmação de que sem milagres não estaríamos obrigados a crer. Nos seus escritos de maturidade esta crítica se estabelece de maneira bastante explícita, visto que não se resigna a afirmar impetuosamente:

O problema dos milagres [...] Dizendo que é um fato contrário às leis da natureza dizemos uma coisa absolutamente desprovida de significação. [...] Dizer que um milagre é o efeito de um querer particular de Deus não é menos absurdo. Entre os eventos que se produzem, nós não temos nenhuma razão em afirmar que alguns mais do que outros procedem do querer de Deus. Nós sabemos somente, de uma maneira geral, que tudo isso que se produz, sem qualquer exceção, é conforme a vontade de Deus enquanto Criador [...] ²⁵⁷²⁵⁸ (E, p. 174).

A concepção de *providência* que admite a ocorrência de milagres “[...] é de uma absurdidade revoltante a ponto de aturdir o pensamento²⁵⁹” (E, p. 182). Implica a perspectiva

²⁵⁵ Vale ressaltar que, segundo Weil, esta operação de conversão na concepção de Deus e de sua *providência* foi facilitada pela corrente judaica da qual o cristianismo não pôde purificar-se em vista de sua origem histórica. A filósofa assevera que, nos textos que correspondem ao período anterior ao exílio, Javé aparece como possuidor de uma relação jurídica com os hebreus, semelhante à relação que um senhor possui com seus escravos, dispondo de um poder de escolha de recompensas e castigos diante deles, que são sua propriedade (E, p. 177).

²⁵⁶ *Écarter les croyances combleuses de vides, adoucisseuses des amertumes. Celle à l'immortalité. Celle à l'utilité des péchés: etiam peccata. Celle à l'ordre providentiel des événements - bref les “consolations” qu'on recherche ordinairement dans la religion. Aimer Dieu à travers la destruction de Troie et de Carthage, et sans consolation.*

²⁵⁷ *Le problème des miracles [...] En disant que c'est un fait contraire aux lois de la nature on dit une chose absolument dénuée de signification. [...] Dire qu'un miracle est l'effet d'un vouloir particulier de Dieu n'est pas moins absurde. Parmi les événements qui se produisent, nous n'avons aucune raison d'affirmer que certains plus que d'autres procèdent du vouloir de Dieu. Nous savons seulement, d'une manière générale, que tout ce qui se produit, sans aucune exception, est conforme à la volonté de Dieu en tant que Créateur [...].*

²⁵⁸ É possível evidenciar que Weil encontra significativas correspondências entre a noção de Providência que encontra no *Timeu* e a noção de Providência com a qual se depara mediante a exploração de outras literaturas, a saber, aquelas da tradição oriental. Nesse sentido, reconhece que, salvo erro, a Providência divina sempre diz respeito ao universo em sua totalidade como obediente a Deus em qualquer circunstância, a uma ordem invariável inerente a ele, tanto nos textos sagrados da China, da Índia e da Grécia como nos Evangelhos (E, p. 177).

²⁵⁹ [...] *est d'une absurdité criante au point d'étourdir la pensée.*

de que a ordem do mundo, deixada em si mesma sem a intervenção particular de Deus em determinado lugar e em determinado instante, produziria efeitos que seriam contrários à sua vontade. Sendo assim, caberia a Deus intervir em ocasiões particulares em vista de evitar efeitos de tal natureza, para corrigir o jogo da causalidade. A filósofa lamenta, por conseguinte, que esta seja “[...] a concepção de Deus que domina de fato uma parte do cristianismo, e cuja mácula possivelmente contamina até mesmo o cristianismo inteiro, exceto os místicos²⁶⁰” (E, p. 183).

Weil chega a designar toda interpretação providencialista da história como atroz e estúpida, e que mesmo quando essa noção de *providência* é instaurada na vida privada implica em insensatez (E, p. 184), e acrescenta que “a concepção absurda da Providência como intervenção pessoal e particular de Deus em vista de fins particulares é incompatível com a verdadeira fé²⁶¹” (E, p. 184), concluindo:

A Providência divina não é um distúrbio, uma anomalia na ordem do mundo. É a ordem do mundo ela mesma. Ou ainda é o princípio ordenador desse universo. É a Sabedoria eterna, única, estendida através de todo o universo em uma rede soberana de relações²⁶² (E, p. 186).

A essa altura, se esclarece o núcleo semântico da expressão *providência* nas obras de Weil, uma vez que, como ela assevera também nos *Cadernos da América*, “todo plano que discerne em eventos é, qualquer que ele seja, um plano da Providência entre uma infinidade de outros²⁶³” (CS, p. 17), e que se podemos falar em *providência*, o mais apropriado é que seja no sentido de *providência impessoal* (CS, p. 335).

Weil configura, destarte, a noção de *ateísmo purificador*, uma forma de expressar a crença na existência de Deus que não está vinculada à admissão de milagres. Assim, afirma que “existem dois ateísmos, um dos quais é uma purificação da noção de Deus²⁶⁴” (PG, p. 115), e que “entre dois homens que não têm a experiência de Deus, aquele que o nega é talvez o mais próximo dele²⁶⁵” (PG, p. 116). Todavia, essa noção se esclarece explicitamente em sua

²⁶⁰ [...] la conception de Dieu qui domine en fait une partie du christianisme, et dont la souillure contamine peut-être même plus ou moins le christianisme entier, excepté les mystiques.

²⁶¹ La conception absurde de la Providence comme intervention personnelle et particulière de Dieu à des fins particulières est incompatible avec la vraie foi.

²⁶² La Providence divine n'est pas un trouble, une anomalie dans l'ordre du monde. C'est l'ordre du monde lui-même. Ou plutôt c'est le principe ordonnateur de cet univers. C'est la Sagesse éternelle, unique, étendue à travers tout l'univers en un réseau souverain de relations.

²⁶³ Tout plan discerne dans les événements est bien, quel qu'il soit, un plan de la Providence parmi une infinité d'autres.

²⁶⁴ Il y a deux athéismes dont l'un est une purification de la notion de Dieu.

²⁶⁵ Entre deux hommes qui n'ont pas l'expérience de Dieu, celui qui le nie en est peut-être le plus près.

declaração de que “a religião enquanto fonte de consolação é um obstáculo à verdadeira fé: nesse sentido o ateísmo é uma purificação²⁶⁶” (PG, p. 116), acrescentando, em seguida: “Devo tender a ter da misericórdia divina uma concepção que não se apague, que não mude, qualquer que seja o evento que o destino envie a mim, e que possa ser comunicado a não importa qual ser humano²⁶⁷” (PG, p. 116).

Em síntese, o Deus que a pensadora define pelo atributo essencial da bondade e do qual ela tem uma experiência mística em meio ao sofrimento não é concebido por ela como um Deus que interviria no desencadeamento dos acontecimentos da vida humana com o propósito de resguardar o sujeito de certos eventos, inclusive em circunstâncias de precipitação de alguém num estado de sofrimento dilacerante, o que implicaria numa concepção disparatada e cômica da *providência*, sendo profícuo, portanto, se referir à *providência* apenas no sentido de *providência impessoal*.

Tendo analisado a noção weiliana de *providência*, é pertinente, a partir de agora, atentarmos-nos à noção de *necessidade* em articulação com a noção de *descrição*, o que nos possibilitará mostrar, no desfecho da fundamentação teórica, a relação e a articulação entre os três capítulos mediante a temática do sofrimento. A saber, o que nos interessa agora é analisar o sentido de *necessidade* em passagens como a seguinte:

A inflexível necessidade, miséria, a aflição, o peso esmagador da carência e do trabalho que esgota, a crueldade, as torturas, a morte violenta, a coerção, o terror, as enfermidades – tudo isso é o amor divino. É Deus que por amor se retira de nós a fim de que nós possamos amá-lo [...]. A necessidade é a tela colocada entre Deus e nós para que possamos ser. Cabe a nós perfurar a tela para cessar de ser²⁶⁸ (PG, p. 40).

A passagem supracitada, por si só, pode ocasionar questionamentos levando-se em conta o que abordamos até agora, sobremaneira no capítulo anterior, onde nos debruçamos sobre a noção de *força* no tópico 3.1 no contexto da exploração da configuração da concepção weiliana de sofrimento, onde nos deparamos com a definição de *força* como aquilo diante do qual a carne humana se contrai, aquilo que transforma os homens em coisas e petrifica, diferentemente mas igualmente, todos aqueles que estão submetidos ao seu jugo (SG, pp.

²⁶⁶ *La religion en tant que source de consolation est un obstacle à la véritable foi: en ce sens l'athéisme est une purification.*

²⁶⁷ *Je dois tendre à avoir de la miséricorde divine une conception qui ne s'efface pas, qui ne change pas, quelque événement que le destin envoie sur moi, et qui puisse être communiquée à n'importe quel être humain.*

²⁶⁸ *L'inflexible nécessité, la misère, la détresse, le poids écrasant du besoin et du travail qui épuise, la cruauté, les tortures la mort violente, la contrainte, la terreur, les maladies - tout cela c'est l'amour divin. C'est Dieu qui par amour se retire de nous afin que nous puissions l'aimer [...]. La nécessité est l'écran mis entre Dieu et nous pour que nous puissions être. C'est à nous de percer l'écran pour cesser d'être.*

379.398), diretamente associada, como nos demonstra Bingemer (2005, p. 117), à *violência*, num contexto global de reflexão. Ademais, Weil chega a afirmar que a *força* é a mesma coisa que o espírito humano concebe sob o nome de *necessidade* (IPC, p. 126), e na passagem que acabamos de citar a aflição, a tortura, a coerção e a morte violenta são associados à *necessidade*, ao mesmo tempo em que são sinais do “amor divino”. Vetö (1997, p. 78) nos assegura um primeiro esclarecimento a esse respeito, uma vez que nos esclarece que a *força* é, na verdade, a face da *necessidade* que se apresenta ao homem não-*descrito*. Cabe-nos compreender, portanto, como é possível contemplar a outra face da *necessidade* que não é *força*, mas que é obediência ao Amor perfeitamente sábio de Deus (PSO, p. 80), o que nos impele a concluir o itinerário do *modus vivendi* filosófico weiliano introduzido no primeiro capítulo.

4.2 A ONTOLOGIA DA *DESCRIBÇÃO*

O desígnio fundamental de nosso primeiro capítulo, vale recordar, foi estabelecer a concepção metafilosófica de Simone Weil, isto é, demonstrar que para ela a filosofia se configura como um *modus vivendi* e que isso se explicita mediante a análise de um itinerário que vai do *desapego* à *descrição*. Por razões metodológicas, tratamos apenas do *desapego* e da *atenção* no primeiro capítulo, deixando a *harmonia* e a *descrição* para o capítulo conclusivo.

Com efeito, além de figurarem na hermenêutica de Estelrich (2009^a; 2009b), nossa referência fundamental para tratar da concepção da pensadora acerca da natureza da filosofia, esses elementos são agregados também por Vetö (1997, p. 55), de acordo com o qual a análise apropriada do *desejo* – que é purificado mediante o *desapego* – e da *atenção* deve ser desempenhada no contexto ontológico da *descrição*. Ademais, ele também se preocupa em esclarecer que Weil não estabelece sua metafísica do homem sobre um sujeito que transcende, enquanto unifica, os diferentes componentes do ser humano. Pelo contrário, ela procura assegurar os elementos antropológicos que possam explicar a continuidade no ser humano que passa do estado da *existência autônoma* ao estado da *existência descrita*, elementos os quais nada mais são do que as faculdades do *desejo* e da *atenção*²⁶⁹. Nesse sentido, declara que:

²⁶⁹ Vetö (1997, p. 47), nesse sentido, também afirma que a *atenção* é o índice humano permanente assegurando a continuidade ontológica entre o *velho homem* e o *novo homem*.

A condição de toda descrição é a contemplação da realidade exterior, e a descrição ela mesma tem lugar quando a contemplação se funda no consentimento. Atenção e desejo, respectivamente, são as faculdades humanas que veiculam essas duas atitudes fundamentais²⁷⁰ (VETÖ, 1997, p. 45).

Até mesmo estudiosos que procuram discriminar temáticas específicas no pensamento de Weil e desenvolver reflexões a partir delas reconhecem ser imprescindível, no final das contas, compreender de que maneira o pensamento dela se articula como um todo, diante do que Poulin (2010, p. 9), autora do texto *O sacramento do malheur em Simone Weil*²⁷¹, não hesita em afirmar que a *descrição* é o ponto de articulação do pensamento de Weil. Justificamos, dessa maneira, ser indispensável explicitar em que consiste a *descrição*, que além de ser o estágio conclusivo do *modus vivendi* filosófico weiliano, é a expressão ontológica da via mística (Vetö, 1997, p. 17), auxiliando-nos, por conseguinte, na exploração da profundidade especulativa correspondente às experiências religiosas das quais tratamos no tópico 4.1.1.

Mencionamos, no primeiro capítulo que para Weil todo *desejo* é essencialmente o desejo do Bem, sendo que os outros bens devem ser buscados apenas em vista do Soberano Bem (Vetö, 1997, p. 52). Por conta da corrupção da faculdade do *desejo*, é preciso purificá-lo, e o processo pelo qual se dá a purificação do *desejo* implica um itinerário que presume o *desapego* – desejar *sem* desejar – e a *atenção* – estado de plena receptividade em relação à realidade exterior – como pontos de partida, culminando, destarte, na *descrição*²⁷².

Se a *descrição* corresponde à expressão ontológica da via mística, remetendo, portanto, às experiências religiosas de Weil que analisamos em 4.1.1, então compreendemos que sua reflexão sobre as faculdades do *desejo* e da *atenção* culmine na conclusão de que a transformação ou a purificação do *desejo*, a saber, o *desapego*, implica a *descrição* (VETÖ, 1997, p. 51), e que a *atenção*, transmutada, por conseguinte, em *espera*, caso seja permanente, corresponde ao movimento de saída da concha da *existência autônoma* (VETÖ, 1997, p. 49), que só se conclui plenamente na *descrição* (VETÖ, 1997, p. 55). Por conseguinte, o Soberano Bem, objeto essencial do *desejo* antes de sua corrupção, é identificado por Weil com Deus após sua experiência mística (PSO, p. 35; CS, p. 280; 288; 297) como esclarecemos em 4.1, um Deus do qual é preciso estar em conformidade com a vontade, isto

²⁷⁰ *La condition de toute décréation est la contemplation de la réalité extérieure et la décréation elle-même a lieu quand la contemplation se fonde dans le consentement. Attention et désir respectivement sont les facultés humaines qui véhiculent ces deux attitudes fondamentales.*

²⁷¹ Tradução nossa. O título original, em francês: *Le sacrement du malheur chez Simone Weil*.

²⁷² Julgamos oportuno fazer aqui essa retomada, não exaustiva, mas suficiente, do que abordamos no tópico 2.3.1.

é, adotar uma atitude de *amor fati* seja qual for a circunstância em que a vida se precipite (E, pp. 188-189; AD, p. 34), como esclarecemos em 4.1.2. É nesse sentido que Vetö (1997, p. 52) sintetiza todos estes elementos asseverando que, no final das contas, o que está em questão é abandonar os objetos concretos do desejo em vista de poder melhor seguir o supremo objeto que é a vontade de Deus, concluindo, destarte, que é preciso desejar qualquer coisa como querida por Deus, isto é, desejar não só o que existe no momento presente, mas também o que virá no futuro. O homem deve desejar todo e qualquer evento, haja vista que todo e qualquer evento chega em conformidade com a vontade de Deus (VETÖ, 1997, p. 53).

Na continuação da citação de nosso comentador, a vontade de Deus é identificada com a *necessidade*, isto é, “[...] tudo chega em conformidade com a vontade de Deus enquanto Necessidade²⁷³” (VETÖ, 1997, p. 53). Consideramos oportuno, então, compreender melhor o que significa essa *necessidade* inflexível, da qual fazem parte a miséria, a aflição, o peso esmagador da carência e do trabalho que esgota, a crueldade, as torturas, a morte violenta, a coerção, o terror e as enfermidades, enquanto que tudo isso é “amor divino”, amor de Deus que “[...] se retira de nós a fim de que nós possamos amá-lo [...]” (PG, p. 40), o que nos leva a explorar com mais acuidade a constituição ontológica da *descrição*.

A especulação que Weil desenvolve nucleada pela noção de *descrição* começa com a elucidação de que a criação é uma abdicação de Deus, pois do contrário ele seria tudo (PG, p. 40), isto é, Deus renuncia a ser tudo e cria, por conseguinte, a totalidade da realidade, que consiste na matéria e nos seres dotados de *autonomia*. Sendo assim, o ser humano e a matéria se encontram entre *Deus* e *Deus* – metáfora das duas pessoas divinas à qual a filósofa recorre para expressar a noção de *descrição* (VETÖ, 1997, p. 22).

Mas não é o *ser* – a totalidade da realidade – inteiro que separa *Deus* de *Deus*, mas apenas a *existência autônoma*. A criação – do ponto de vista de Deus – é pecado – do ponto de vista da criatura. As coisas materiais, pela presença nelas da *necessidade* – e *necessidade* aqui no sentido de ausência de arbitrariedade – estão em perfeita continuidade com Deus, rompida apenas quando os seres autônomos assumiram uma existência independente e, por conseguinte, separada. Entre *Deus* e *Deus*, a matéria é, portanto, como um espelho, enquanto que o homem é como uma tela ou um anteparo, um obstáculo à troca de amor entre *Deus* e *Deus* através desse espelho perfeitamente transparente que é a criação material. Em suma, a *existência autônoma* é “[...] um crime compartilhado por aqueles que se servem do livre-

²⁷³ [...] tout arrive en conformité avec la volonté de Dieu en tant que Nécessité.

arbitrio, dissolvendo assim o vínculo criador-criatura²⁷⁴” (VETÖ, p. 23). Ela é o o *ne-devant-pas-être* que deve ser suprimido, ao que a *descrição* revela-se como uma exigência ontológica, o que é expressado de uma forma religiosa nas seguintes palavras:

Se pensamos que Deus criou para ser amado; e que ele não pode criar qualquer coisa que seja Deus; e que ele não pode ser amado por qualquer coisa que não é Deus; encontramos então uma contradição... toda contradição se resolve pelo tornar-se. Deus criou um ser finito que diz eu, que não pode amar Deus. Por efeito da graça pouco a pouco o eu desaparece e Deus se ama através da criatura que se torna vazio, que se torna nada²⁷⁵ (WEIL apud VETÖ, 1997, p. 24).

Há que se ter um cuidado nesse ponto para evitar um equívoco interpretativo. O fato de a pensadora afirmar que é “por efeito da graça” que o *eu* desaparece e dá lugar a Deus para que ele se ame através da criatura – graça esta que corresponde ao contato sobrenatural com Deus que se tem na experiência mística – não significa que Deus realiza a operação de suprimir o *eu* a despeito do consentimento do sujeito. Ao invés disso, ainda que a graça auxilie, a *descrição* precisa ser um ato de consentimento livre, porquanto “Cabe a nós perfurar a tela para cessar de ser” (PG, p. 40), e “isso de que Deus tem ‘necessidade’ é do amor do homem, e ele tem ‘necessidade’ pois ele quis assim e da forma pela qual o amor verdadeiro deseja uma reciprocidade: na plenitude de uma generosidade livre²⁷⁶” (VETÖ, 1997, p. 43).

Assim, a *existência autônoma* é pecadora em sua essência, uma exressência maligna sobre o corpo do real, violência injustificável que rasga a bela harmonia entre o bem e a *necessidade*. O *ser* é real e perfeito, enquanto a *existência autônoma* é uma sombra defeituosa, e não é senão banindo essa sombra que o real adquire sua plenitude. Pela *descrição*, ela deve ser reduzida ao *ser*, uma vez que a *descrição* é realização transcendente da criação, aniquilação em Deus que dá à criatura aniquilada a plenitude do ser da qual ela está privada enquanto que ela existe (VETÖ, 1997, p. 24).

É no contexto dessa reflexão que surge em Weil a noção de *perspectiva*, isto é, aquilo que evidencia a diferença entre a forma pela qual o mundo é “nele mesmo” e a forma pela qual ele se apresenta ao sujeito. Estar na *perspectiva* significa ter um ponto de vista, estar no

²⁷⁴ [...] un crime que partagent tous ceux qui se serviront de leur libre arbitre, dissolvant ainsi le lien créateur-créature.

²⁷⁵ Si on pense que Dieu a créé pour être aimé; et qu’il ne peut pas créer quelque chose qui soit Dieu; et qu’il ne peut pas être aimé par quelque chose qui n’est pas Dieu; il rencontre alors une contradiction... toute contradiction se résout par le devenir. Dieu crée un être fini qui dit je, qui ne peut pas aimer Dieu. Par l’effet de la grâce peu à peu le je disparaît et Dieu s’aime à travers la créature qui devient vide, qui devient rien.

²⁷⁶ Ce dont Dieu a “besoin” c’est de l’amour de l’homme, et il en a “besoin” car Il l’a voulu ainsi et de la façon dont l’amour véritable désire une réciprocité: dans la plénitude d’une générosité libre.

centro de um campo de visão, condição inevitável dos seres humanos que vivem no espaço e no tempo. Cada ser humano se assume como um centro de referência irredutível a qualquer outro. Ser centro de referência significa interpretar o universo em função de seus desejos, de suas crenças, de suas ambições, de seus valores, de suas necessidades, de seus interesses, apreciar os outros seres em função de sua importância para si mesmo.

O apego à *perspectiva* implica a incapacidade de olhar “ao redor” e perceber as coisas como elas verdadeiramente são (VETÖ, 1997, p. 25). A esse respeito, a filósofa assevera que “isso que nomeamos geralmente egoísmo não é amor de si, é um efeito de perspectiva²⁷⁷” (IPC, p. 65), e conclui:

[...] o mecanismo dos erros de perspectiva permanece o mesmo, e os erros permanecem também graves. [...] Para escapar aos erros de perspectiva, o único meio é escolher seu tesouro e transportar seu coração fora do espaço, fora do mundo, em Deus²⁷⁸²⁷⁹ (IPC, p. 65).

Nesse contexto de reflexão, assimilamos o reconhecimento de que a verdade é impessoal, enquanto que a característica da *pessoa*, isto é, do estado que define o sujeito no âmbito da *existência autônoma*, é se afirmar ela mesma existindo da forma mais forte e mais plena. As coisas exteriores são reduzidas a um estado de irrealidade, existindo apenas enquanto coisas em relação ao sujeito e não por si mesmas (VETÖ, 1997, p. 26).

A consequência da perspectiva é negar a existência do outro. Este é o ponto onde a *existência autônoma*, o *eu*, revela seu sentido verdadeiro. Para escapar à *perspectiva*, é necessário atingir o estado de pessoa impessoal *descrida*, condição de possibilidade de perceber a existência do outro e as verdadeiras relações entre os seres e as coisas (VETÖ, 1997, p. 27).

Por conseguinte, o sentido da *autonomia* se revela na recusa da coexistência com outros seres. A coexistência implica definir o ser humano em função de suas relações com o próximo, além, portanto, do âmbito do *eu*, do *ne-devant-pas-être*. Aceitar a existência do outro independente do âmbito do *eu* equivale a imitar o sacrifício de Deus na criação, quando

²⁷⁷ *Ce qu'on nomme généralement égoïsme n'est pas amour de soi, c'est un effet de perspective.*

²⁷⁸ [...] *le mécanisme des erreurs de perspective reste le même, et les erreurs restent aussi graves. [...] Pour échapper aux erreurs de perspective, le seul moyen est de choisir son trésor et de transporter son cœur hors de l'espace, hors du monde, en Dieu.*

²⁷⁹ Nos *Cadernos da América*, por exemplo, a noção de *perspectiva* também emerge, quando Weil declara “[...] perder a perspectiva, estabelecer-se na ausência de um ponto de vista, no universal” (*perdre la perspective, s'installer dans l'absence de point de vue, dans l'universel*) (CS, p. 15), e reitera que “Deus ama a perspectiva da criação que só pode ser vista de onde eu estou, e eu sou uma tela” (*Dieu aime la perspective de création qu'on ne peut voir que d'où je suis, et je fais écran*) (CS, p. 17).

renunciou a ser tudo para dar lugar a outros seres. Nesse sentido, “participamos da criação descriando a nós mesmos”, isto é, renunciando à *existência autônoma*, permanecendo na periferia, na justa perspectiva em detrimento de ignorar e desprezar o outro, de querer colocar-se no lugar de Deus reivindicando a realeza imaginária da qual é necessário se desprender, uma vez que “Ele deu ao homem uma divindade imaginária para que ele possa se desprender [...]”^{280,281} (PG, p. 40).

Em síntese, Deus deu a existência ao ser humano para que ele possa renunciá-la por amor, e ele o perdoa por existir no momento em que consente em existir apenas enquanto vontade de Deus (VETÖ, 1997, p. 29), quando atinge, portanto, a *existência descriada*. É então que é possível contemplar a estrutura do mundo material como decorrente de Deus enquanto *necessidade*, isto é, enquanto que se retira do mundo e permite que aquilo que não é ele seja. Aparece, então, ao sujeito, a face da *necessidade* que é pura obediência ao criador (PSO, p. 80), o que compreendemos em termos daquilo que Poulin (2010, p. 22) denomina média proporcional ou matemática teológica, a saber:

No final de tais meditações, chega-se a uma visão extremamente simples do universo. Deus criou, isto é, não que ele produziu algo fora de si mesmo, mas que ele retirou-se, permitindo que uma parte do ser fosse diferente de Deus. A essa renúncia divina responde a renúncia à criação, isto é, obediência. O universo inteiro não é não mais do que uma massa compacta de obediência. Esta massa compacta é pontilhada de pontos brilhantes. Cada desses pontos é a parte sobrenatural da alma de um uma criatura razoável que ama a Deus e que concorda em obedecer. O resto da alma é pego na massa compacta. Os seres dotados de razão que não amam a Deus são apenas fragmentos da massa compacta e obscura. Eles também são total obediência, mas apenas à maneira de um pedra em queda. Sua alma também é matéria, matéria psíquica, sujeita a um mecanismo tão rigoroso quanto o da gravidade. Mesmo a sua crença no seu próprio arbítrio, as ilusões de seu orgulho, seus desafios, as ilusões de seu orgulho, suas revoltas, tudo isso, são simplesmente fenômenos tão rigorosamente determinados como a refração do luz. Considerados assim, como matéria inerte, os piores criminosos fazem parte da ordem do mundo. Tudo obedece a Deus, conseqüentemente tudo é perfeitamente bonito²⁸² (WEIL apud POULIN, 2010, pp. 22-23).

²⁸⁰ *Il a été donné à l'homme une divinité imaginaire pour qu'il puisse s'en dépouiller.*

²⁸¹ Obviamente, em virtude de nosso escopo temático, não podemos esgotar todas as nuances no tratamento da noção de *perspectiva* no âmbito desta fundamentação teórica, servindo aos nossos propósitos de pesquisa a exploração que desempenhamos. Para uma apreciação de desdobramentos desta temática, ver Vetö (1997, pp. 26-29).

²⁸² *Au terme de telles méditations, on parvient à une vue extrêmement simple de l'univers. Dieu a créé, c'est-à-dire non pas qu'il a produit quelque chose hors de soi, mais qu'il s'est retiré, permettant à une partie de l'être d'être autre que Dieu. À ce renoncement divin répond le renoncement de la création, c'est-à-dire l'obéissance. L'univers tout entier n'est pas autre chose qu'une masse compacte d'obéissance. Cette masse compacte est parsemée de points lumineux. Chacun de ces points est la partie surnaturelle de l'âme d'une créature raisonnable qui aime Dieu et qui consent à obéir. Le reste de l'âme est pris dans la masse compacte. Les êtres doués de raison qui n'aiment pas Dieu sont seulement des fragments de la masse compacte et obscure. Eux aussi sont tout entiers obéissance, mais seulement à la manière d'une pierre qui tombe. Leur âme aussi est matière, matière psychique, soumise à un mécanisme aussi rigoureux que celui de la pesanteur. Même leur croyance en*

Por esse motivo, Deus fez a *necessidade* cega a fim de deixar os seres humanos livres para escolher amá-lo através dela. Deus tem, portanto, duas faces: o *amor*, enquanto renuncia a ser tudo para que exista algo além dele; a *necessidade*, enquanto renuncia a interferir no mundo após o ato criador, deixando-o entregue a um mecanismo cego (Vetö, 1997, p. 22). Mediante o ato em que o sujeito escolhe amar a Deus, que é *necessidade*, por meio de sua *liberdade*, se reconhece a *harmonia* inerente ao *modus vivendi* filosófico weiliano, isto é, união de contrários (IPC, p. 30) – a *liberdade* no homem e a *necessidade* em Deus (Vetö, 1997, p. 30), reprodução, na alma – microcosmo –, da ordem do universo – macrocosmo (ESTELRICH, 2009^a, p. 52). Evidenciamos, por conseguinte, seu vínculo com a *descrição* e os demais estágios do *modus vivendi*, sendo o sujeito *descrito* um *metaxu*²⁸³ entre *Deus* e *Deus* (VETÖ, 1997, p. 43), e compreendemos que “somente o nosso consentimento pode, com o tempo, [...] fazer de nós mesmos algo inerte, algo análogo ao nada, onde Deus seja mestre absoluto²⁸⁴” (E, p. 181), e que:

A criação é um ato de amor e é perpétua. A cada instante nossa existência é amor de Deus por nós. Mas Deus só pode amar a si mesmo. Seu amor por nós é amor por si através de nós. Assim, ele, que nos dá o ser, ama em nós o consentimento em não ser. Nossa existência não é feita senão de sua espera, de nosso consentimento em não existir. [...] Nós participamos da criação do mundo nos descrendo a nós mesmos. [...] À medida em que me torno nada, Deus se ama através de mim²⁸⁵ (PG, pp. 39-41).

A experiência da *graça* expressa na existência do sujeito *descrito* não altera, portanto, a ordem do universo, mas permite contemplar a sua outrora oculta face que é obediência ao criador²⁸⁶ (DA LUZ, 2009, p. 1542), ao passo em que:

Mesmo após o contato com o sobrenatural ele continua sujeito àquelas leis, mas agora, diferentemente que antes, sabe vê-las e contemplá-las com desapego. Sua obediência à necessidade é agora uma obediência iluminada, é a obediência do sábio, do crente." Dessa forma se chega às verdadeiras relações entre as coisas, e a necessidade é vista como a ordem do mundo. Do *amor fati* passa-se à contemplação:

leur propre arbitre, les illusions de leur orgueil, leurs défis, leurs révoltes, tout cela, ce sont simplement des phénomènes aussi rigoureusement déterminés que la réfraction de la lumière. Considérés ainsi, comme matière inerte, les pires criminels font partie de l'ordre du monde. Tout obéit à Dieu, par suite tout est parfaitement beau.

²⁸³ A palavra grega *metaxu* significa “entre”, “no meio de” (NEVES In: WEIL, 1993, p. 161).

²⁸⁴ *Notre consentement seul peut, avec le temps, accomplir l'opération inverse, et faire de nous-mêmes quelque chose d'inerte, quelque chose d'analogue au néant, où Dieu soit maître absolu.*

²⁸⁵ *La création est un acte d'amour et elle est perpétuelle. À chaque instant notre existence est amour de Dieu pour nous. Mais Dieu ne peut aimer que soi-même. Son amour pour nous est amour pour soi à travers nous. Ainsi, lui qui nous donne l'être, il aime en nous le consentement à ne pas être. Notre existence n'est faite que de son attente, de notre consente-ment à ne pas exister. [...] Nous participons à la création du monde en nous décrétant nous-mêmes. [...] À mesure que je deviens rien, Dieu s'aime à travers moi.*

²⁸⁶ Cf. PSO (p. 80).

a aceitação das relações de necessidade e a distribuição causal do bem e do mal vem amada enquanto tal, pois através dela se vislumbram o sagrado, a beleza do mistério. o real nos é dado não mediante demonstração, mas pela fé. Não é a inteligência que nos permite compreendê-Lo, mas a intuição e o amor; não é a ligação ao mundo exterior mas o despojamento, que torna possível contemplar a necessidade e vê-la em sua relação com o outro: Deus, o mundo, o cosmos (BORDIN, 1996, pp. 530-531).

Consequentemente, compreendemos que, como elemento correspondente à *necessidade* inerente à ordem do mundo, o *malheur* pode apreender qualquer um, sem distinção (POULIN, 2010, p. 22). Sendo uma destruição exterior do *eu*, o *malheur* pode ser um meio de *descriação*, desde que haja consentimento por parte do sujeito. Do contrário, sendo algo quase infernal, a destruição puramente exterior – que nada tem a ver com a *descriação* –, sem consentimento, pode chegar a arruinar todas as esperanças. Seria uma *descriação* imperfeita (VETÖ, 1997, p. 30) ao que Weil declara: “*descriação*: fazer passar do criado ao incriado. Destruição: fazer passar do criado ao nada. *Ersatz*²⁸⁷ culpável da *descriação*²⁸⁸” (PG, p. 39), esclarecendo que na genuína *descriação*:

A alma não ama como uma criatura, com um amor criado. Este amor nela é divino, incriado²⁸⁹, porque é o amor de Deus por Deus que passa através dela. Só Deus é capaz de amar Deus. Nós podemos somente consentir em perder os nossos sentimentos próprios para deixar passagem na nossa alma a esse amor. É isso negar-se a si mesmo. Não somos criados senão para este consentimento²⁹⁰ (PSO, p. 73).

Cabe-nos analisar, portanto, como é possível que o *malheur* seja *descrificador*, e compreender com mais acuidade, no desfecho desta fundamentação teórica, o sentido da expressão “[...] deve-se amar a Deus através da dor” (PG, p. 112) e em que sentido deve-se “não buscar não sofrer ou sofrer menos, mas buscar não ser alterado pelo sofrimento” (PG, p. 84), bem como assimilar, finalmente, que deve-se:

²⁸⁷ *Ersatz* significa “sucedâneo”.

²⁸⁸ *Décréation: faire passer du créé dans l'incrée. Destruction: faire passer du créé dans le néant. Ersatz coupable de la décréation.*

²⁸⁹ Aqui, é pertinente ressaltar que Weil recorre a Mestre Eckart (1260-1328) e à sua noção de *incriado* para salientar a diferença entre um mero processo de destruição do *eu* e o que consiste no ato *descrificador*. Como esclarece Vetö (1997, p. 39), a parte *incriada* no homem é semelhante ao Filho de Deus ou ainda é sua presença aqui embaixo. Nós não podemos arrancar aos fragmentos de Simone Weil o sentido “exato” da continuidade entre o incriado e Deus. O que é muito claro é que o incriado é o oposto do criado, quer dizer da autonomia e assim a melhor definição que nós podemos dar da *descriação* consiste em dizer que nós nos *descrimos* “fazendo passar o criado ao incriado”. De qualquer maneira, o comentador destaca que a autora faz uso frequente de metáforas, e que não devemos, portanto, forçar a análise dos termos.

²⁹⁰ *L'âme n'aime pas comme une créature d'un amour créé. Cet amour en elle est divin, incrée, car c'est l'amour de Dieu pour Dieu qui passe à travers elle. Dieu seul est capable d'aimer Dieu. Nous pouvons seulement consentir à perdre nos sentiments propres pour laisser passage en notre âme à cet amour. C'est cela se nier soi-même. Nous ne sommes créés que pour ce consentement.*

Considerar de maneira extremamente lúcida as circunstâncias, mas ao mesmo tempo, atravessá-las segundo o ideal de uma transformação de si mesmo e da sociedade. Comprometer-se com a realidade da existência da qual fazemos parte em todas as nossas células, e ao mesmo tempo, num contínuo trabalho consciente, dela sair, elevando-se e elevando a realidade (FIORI apud GONÇALVES, 2005, pp. 27-28).

4.2.1 O sofrimento *descriador*

Em primeira instância, é imprescindível mencionar que o *malheur*, o qual definimos no tópico 3.2, tem sua definição estendida por Weil quando o designa como um sofrimento *redentor*, a saber, um sofrimento semelhante ao de Cristo na cruz (VETÖ, 1997, p. 76). O comentador ressalta, ainda, que o sofrimento está inseparavelmente ligado à condição autônoma que se interpõe entre os dois atributos divinos, o *bem* e a *necessidade*²⁹¹, e que não é senão através do sofrimento que o sujeito poderá terminar por consentir à reunião das pessoas divinas, mas é, ao mesmo tempo, por ele que ele corre o risco de ser precipitado num abismo e inclusive perder sua faculdade de livre consentimento (VETÖ, 1997, p. 69), tornando-se destruição e, por conseguinte, *ersatz* da *descrição*.

Nesse sentido, a reflexão sobre o sofrimento revela uma metafísica da transcendência, uma vez que implica uma quebra, uma contradição, um *ne-devant-pas-être*, mas ao mesmo tempo não se deve negligenciar que o sofrimento contém graves ameaças à essa mesma transcendência. É *no* e *pelo* sofrimento que o homem vive sua separação e sua diferença em relação à harmonia e à perfeição sobrenaturais mas, paradoxalmente, no momento extremo no qual a dor se torna todo o nosso universo, cessamos de pensar na transcendência, dado o estado de estreita prisão à agonia presente. Por outro lado, o sofrimento tornado permanente e transmutado em *malheur* poderá terminar por quebrar o sujeito, ocasionando o fim da transcendência da qual um dos polos se encontra, então, eliminado.

Nos deparamos, assim, com o paradoxo central de toda doutrina ascética que, em vista que buscar purificar o corpo, deverá suprimir o criado. Se, todavia, o paradoxo é concebido verdadeiramente enquanto paradoxo, isto é, no sentido de dois fatores que constituem a contradição irreduzível, então a noção de ascese revela a sua fecundidade metafísica. Destarte, a insistência sobre o sofrimento como meio privilegiado de aprofundar a transcendência, ainda que submetendo o corpo a uma experiência terrível, lhe confere uma considerável dignidade. Reconhecemos, por conseguinte, o quanto o pensamento de Weil se enraíza ao terrestre, ao físico, ao finito (VETÖ, 1997, p. 70), e que, de fato, ela não edifica sua metafísica

²⁹¹ Vide a metáfora das duas pessoas divinas que mencionamos no tópico anterior.

do homem sobre um sujeito que transcende enquanto unifica os diferentes componentes do ser humano (VETÖ, 1997, p. 45), como já citado.

É então que é possível inferir uma metafísica da Encarnação que, por sua vez, não pode deixar de incluir uma metafísica própria do terrestre. É sempre iminente a acusação de dolorismo quando se insiste vigorosamente sobre o valor eminente do sofrimento como o faz Weil, e o asceta mesmo assim sente que existe algo ligado à dor física que é alguma coisa mais complexa e mais profunda que o simples exercício de um método pedagógico. É o dogma cristão do Filho de Deus encarnado ao qual se encontra associado cada qual que permite à intuição religiosa estruturar a ascese a partir de uma metafísica da realidade corporal, ao passo em que é somente na doutrina da Encarnação que se encontra plenamente respeitada a integridade do paradoxo da religião, a saber, a contradição irreduzível e fecunda entre o finito e o infinito, em termos do que Vetö (1997, p. 71) reitera:

É verdadeiro que Simone Weil, ela mesma, não parece ter inteiramente conseguido salvaguardar o paradoxo. Ela cede, mesmo em momentos decisivos, às tentações profundas, condenadoras do finito. Ela pensa que é na morte sobre a Cruz e não na Ressurreição que culmina a Encarnação (IP 84) e ela parece recusar a imortalidade pessoal. Todavia, na medida mesma em que o sofrimento físico e psíquico está no coração de seu pensamento, ela tende para a elaboração de uma metafísica do paradoxo, isto é, de uma metafísica concreta²⁹².

Por conseguinte, ainda que Weil não chegue a edificar uma doutrina completa e consequente do concreto e do corpo a partir da Encarnação, é pertinente ressaltar que, para ela, é mediante a Encarnação que o ser humano se encontra integrado ao movimento eterno que descreve as pessoas divinas. O fundamento da reflexão ontológica acerca da *descrição* em Weil repousa sobre um Deus que sofre por estar separado de si mesmo pelo obstáculo da *existência autônoma* do homem. A *descrição*, por sua vez, consiste na supressão do obstáculo, uma vez que o sujeito se associa à Paixão de Cristo e, ao invés de ser um centro de resistência sobre a distância dolorosa e separadora, ele se torna uma parte da Cruz que reúne *Deus e Deus* (VETÖ, 1997, p. 72). Compreendemos, então, a afirmação de Weil (PSO, pp. 72-73) de que:

²⁹² *Il est vrai que Simone Weil elle-même ne semble pas avoir entièrement réussi à sauvegarder le paradoxe. Elle cède, même aux moments décisifs, à des tentations profondes, condamnatrices du fini. Elle pense que c'est dans la mort sur la Croix et non pas dans la Résurrection que culmine l'Incarnation (IP 84) et elle semble récuser l'immortalité personnelle. Toutefois dans la mesure même où la souffrance physique et psychique est au coeur de sa pensée, elle tend vers l'élaboration d'une métaphysique du paradoxe, c'est-à-dire d'une métaphysique concrète.*

Por cima da infinidade do espaço e do tempo, o amor infinitamente mais infinito de Deus vem nos apreender. Vem à sua hora. Nós temos o poder de consentir em acolhê-lo ou de recusar. [...] Se consentimos, Deus coloca em nós uma pequena semente e se vai. A partir desse momento, Deus não tem nada mais a fazer e tampouco nós, senão esperar. Nós devemos somente não lamentar o consentimento que demos, o sim nupcial. Isso não é tão fácil como parece, porque o crescimento da semente em nós é doloroso. Mas, pelo simples fato de aceitarmos esse crescimento, não podemos nos impedir de destruir o que a poderia incomodar, de arrancar as ervas daninhas, de cortar a relva; e infelizmente essa relva faz parte da nossa própria carne, de sorte que esses cuidados de jardineiro são uma operação violenta²⁹³. No entanto, a semente, afinal, cresce por si mesma. Chega um dia em que a alma pertence a Deus, em que não somente ela consente ao amor, mas em que verdadeiramente, efetivamente, ela ama. É então necessário, por sua vez, atravessar o universo para ir a Deus²⁹⁴.

A alma, por sua vez, para refazer o trajeto em sentido inverso, como criatura finita, deve permitir que a semente plantada por Deus cresça e se torne uma árvore, árvore a qual é feita à imagem da árvore da Redenção, isto é, a Cruz. Portanto, somente o extremo sofrimento ajuda o sujeito a atravessar a distância no sentido inverso para Deus (VETÖ, 1997, p. 72), contato que ele não seja inútil e degradante, infernal, isto é, quando consiste na destruição puramente exterior do *eu* a despeito do consentimento e da cooperação da alma.

O sofrimento *descriador*, pelo contrário, pressupõe o consentimento e a cooperação da alma e tem dois níveis sucessivos, os quais correspondem à viagem de Deus para a alma e àquela da alma para Deus, a saber: o nível expiador e o nível redentor. No primeiro nível, o sofrimento emerge como aquilo que revela, no sentido pleno, a verdadeira estrutura do ser humano. Se trata de remover a cortina diante de uma realidade escondida já constituída e

²⁹³ Neste ponto, é pertinente mencionar o reconhecimento de Vetö (1997, p. 70) de que o corpo possui uma significativa importância *descriadora*, posto que é somente *nele* e *por ele* que o *eu* pode ser destruído. De fato, o corpo, isto é, a fome, a sede e, de certa forma, o desejo sexual, são neutros ou mesmo bons, enquanto que não ultrapassam o domínio da vida biológica, a saber, enquanto eles se confinam aos objetivos da *energia vegetativa* – substrato biopsicológico configurado por Weil para explicar os elementos que dizem respeito às necessidades biológicas mais básicas, a saber, aqueles correspondentes à manutenção da vida. Uma vez que o âmbito do necessário é ultrapassado, os desejos do corpo ou desejos carnis levarão ao surgimento da *energia suplementar* – substrato biopsicológico que corresponde aos desejos do corpo ou desejos carnis que se encontram para além, portanto, do domínio do necessário. Ver, por exemplo, CS (p. 189-190). No final das contas, a atividade *descriadora* é acompanhada de uma pressão exercida sobre os desejos carnis, *móveis* fundamentais da *autonomia*, em termos do que se compreende a função *descriadora* do corpo por relação ao carnal.

²⁹⁴ *Par-dessus l'infinité de l'espace et du temps, l'amour infiniment plus infini de Dieu vient nous saisir. Il vient à son heure. Nous avons le pouvoir de consentir à l'accueillir ou de refuser. [...] Si nous consentons, Dieu met en nous une petite graine et s'en va. À partir de ce moment, Dieu n'a plus rien à faire ni nous non plus, sinon attendre. Nous devons seulement ne pas regretter le consentement que nous avons accordé, le oui nuptial. Ce n'est pas aussi facile qu'il semble, car la croissance de la graine en nous est douloureuse. De plus, du fait même que nous acceptons cette croissance, nous ne pouvons nous empêcher de détruire ce qui la gênerait, d'arracher des mauvaises herbes, de couper du chiendent; et malheureusement ce chiendent fait partie de notre chair même, de sorte que ces soins de jardinier sont une opération violente. Néanmoins la graine, somme toute, croît toute seule. Un jour vient où l'âme appartient à Dieu, ou non seulement elle consent à l'amour, mais ou vraiment, effectivement, elle aime. Il faut alors à son tour qu'elle traverse l'univers pour aller à Dieu.*

somente velada, uma operação violenta onde a tela que esconde a *autonomia* deve ser arrancada da carne. O sofrimento, então, não descobre a verdade ontológica da condição humana senão na medida em que a atualiza, uma vez que somente a dor física tem a propriedade de fazer com que o sujeito reconheça o quanto a *autonomia* não é senão uma excessência enganadora e, no final das contas, admita sua submissão à necessidade que constitui a ordem do mundo²⁹⁵ (VETÖ, 1997, p. 73). O nível do sofrimento redentor, como afirmamos no início deste tópico, corresponde ao sofrimento de Cristo na Cruz.

É a partir de então que compreendemos mais claramente a sua referência ao cristianismo e sua identificação do sofrimento de Cristo com o *malheur*, ao passo em que afirma: “A extrema grandeza do cristianismo vem de que ele não busca um remédio sobrenatural contra o sofrimento, mas um uso sobrenatural do sofrimento²⁹⁶” (PG, p. 84), e que “o falso Deus transforma o sofrimento em violência. O verdadeiro Deus transforma a violência em sofrimento²⁹⁷” (PG, p. 76), concluindo, *a fortiori*: “‘Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?’ Aí está a prova de que o cristianismo é algo divino^{298,299}” (PG, p. 90) e que “o conhecimento do *malheur* é a chave do cristianismo³⁰⁰” (PSO, p. 80).

Nessa esteira, compreendemos suas sucessivas identificações de Cristo com a verdade em seus escritos de maturidade³⁰¹, uma vez que verdade, no sentido que emprega esse termo, implica uma busca que subsume todas as instâncias da vida, e que, acometida pela experiência do *malheur*, ela encontra um sentido místico para essa mesma experiência no seio do cristianismo, de onde vem sua admiração pela cruz, ao passo em que assevera:

²⁹⁵ A esse respeito, Vetö (1997, p. 74) reconhece que Weil concebe a crença na imortalidade da alma como uma mera consolação, e mesmo o ato de fazer do sofrimento uma oferenda implicaria obter uma consolação que dilui sua pura amargura. Sendo assim, tal como a *atenção* e o *desejo*, o sofrimento é frutífero quando se exerce no *vazio*, isto é, na ausência de *móveis*, da fixação numa recompensa ou num objetivo último. Alcançando o estado de sofrer sem finalidade, o sujeito consegue conceber sua função *descritora*, em termos do que Weil (PG, p. 83) assevera: “Eu não devo amar o meu sofrimento porque ele é útil, mas porque ele *é*” (*Je ne dois pas aimer ma souffrance parce qu'elle est utile, mais parce qu'elle est*).

²⁹⁶ *L'extrême grandeur du christianisme vient de ce qu'il ne cherche pas un remède surnaturel contre la souffrance, mais un usage surnaturel de la souffrance.*

²⁹⁷ *Le faux Dieu change la souffrance en violence. Le vrai Dieu change la violence en souffrance.*

²⁹⁸ “*Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?*” *Là est la véritable preuve que le christianisme est quelque chose de divin.*

²⁹⁹ Nesse sentido, é possível compreender suas frequentes analogias entre Prometeu e Cristo, enquanto que no âmbito de uma reflexão acerca de Prometeu, assevera: “O amor aparece aqui como o autor da harmonia mais completa, no sentido pitagórico, isto é, de união entre os contrários mais contrários possíveis – a saber, Deus e a miséria” (*L'Amour apparaît ici comme l'auteur de l'harmonie la plus complète, au sens pythagoricien, c'est-à-dire de l'unité entre les contraires les plus contraires possible - à savoir Dieu et la misère*) (IPC, p. 62).

³⁰⁰ *La connaissance du malheur est la clef du christianisme.*

³⁰¹ Ver, por exemplo, AD (pp. 38; 45; 52).

A Trindade e a Cruz são os dois pólos do cristianismo, as duas verdades essenciais. Uma a alegria perfeita, a outra o perfeito *malheur*. O conhecimento de uma e da outra e de sua misteriosa unidade é indispensável, mas aqui neste mundo nós estamos colocados pela condição humana infinitamente longe da Trindade, aos pés da Cruz. A Cruz é nossa pátria³⁰² (PSO, p. 80).

Por conseguinte, a experiência do *malheur* extremo, ainda que possa ser destruidora, a saber, que possa se configurar como uma destruição externa do *eu* que seria uma *descrição* imperfeita ou mesmo um *ersatz* da *descrição*, pode, também, se converter num meio de genuína *descrição*, diante do que Weil, pautada na referência ao sofrimento redentor de Cristo, afirma:

É no próprio *malheur* que resplandece a misericórdia de Deus. [...] Se, perseverando no amor, caímos num ponto em que a alma não pode mais reter o grito “Meu Deus, por que me abandonaste”, se nos demormos nesse ponto sem deixar de amar, acabamos por tocar algo que não é mais o *malheur*, que não é mais a alegria, que é a essência central, essencial, pura, não sensível, comum à alegria e ao sofrimento e que é o próprio amor de Deus³⁰³ (AD, p. 55).

Reconhece, então, que o conhecimento da presença de Deus não consola nem retira coisa alguma à amargura do *malheur*, mas se converte na própria substância desta amargura e desta mutilação (AD, p. 55), ao que reiteramos sua argumentação contra a noção ordinária de *providência* e a edificação de sua noção de *providência impessoal* conforme desenvolvemos em 4.1.2, e reconhecemos, com Vetö (1997, p. 75), que o sofrimento e a morte são assimilados por Weil como meios de reunir-se a Deus pela imitação da Paixão e da Morte de Cristo³⁰⁴.

³⁰² *La Trinité et la Croix sont les deux pôles du christianisme, les deux vérités essentielles, l'une joie par faite, l'autre parfait malheur. La connaissance de l'une et de l'autre et de leur mystérieuse unité est indispensable, mais ici-bas nous sommes placés par la condition humaine infiniment loin de la Trinité, au pied même de la Croix. La Croix est notre patrie.*

³⁰³ *C'est dans le malheur lui-même que resplendit la miséricorde de Dieu. [...] Si on tombe en persévérant dans l'amour jusqu'au point où l'âme ne peut plus retenir le cri “Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné”, si on demeure en ce point sans cesser d'aimer, on finit par toucher quelque chose qui n'est plus le malheur, qui n'est pas la joie. qui est l'essence centrale, essentielle, pure, non sensible, commune à la joie et à la souffrance. et qui est l'amour même de Dieu.*

³⁰⁴ É oportuno citar, neste ponto, o sentido de algumas passagens nas quais Weil define a Cruz como contradição, como, por exemplo, em PG (p. 100), onde ela afirma: “a contradição experimentada até o âmago do ser é o dilaceramento, é a cruz” (*La contradiction éprouvée jusqu'au fond de l'être, c'est le déchirement, c'est la croix*). Vetö (1997, pp. 75) nos auxilia nesta hermenêutica, uma vez que esclarece que a contradição reside no fato surpreendente que o amor do sujeito por Deus deva passar pelo sofrimento. Mesmo o amor de Deus por si mesmo passa pelo sofrimento, pois a contradição entre o criador e a criatura reencontra uma oposição ainda mais profunda, a saber, aquela que separa as duas pessoas divinas. A criação quebrou a união entre o Filho e o Pai, isto é, entre o amor e o poder de Deus e tal separação consiste na dor divina, que não será curada senão no momento em que ela atinja seu paroxismo sobre a Cruz. Assim, mesmo Deus parece dever ou antes querer proceder a um segundo nascimento do qual o sofrimento humano participa por sua imitação. Retomando uma definição do diálogo *Filebo* de Platão, Weil caracteriza a dor como a separação dos

É possível, conseqüentemente, descrever esse processo nos seguintes termos: o ser humano se *descria*, a saber, se despoja do *eu*, sua primeira condição, e mediante o desejo de conhecer a verdade, o próprio amor de Deus, toma consciência de sua pequenez, de sua fragilidade, se mantendo em espera até a incidência de uma “noite escura” na alma, sentindo-se, então, abandonado até mesmo por Deus; permanecendo, entretanto, no amor, ele se *recria*, isto é, ocorre a criação de um novo ser, que desde a ruptura com o *eu* até a reapropriação do mundo enquanto *recriado* não é nada mais que um ser mediante o qual *Deus* e *Deus* se amam, desde que esse processo seja acompanhado da graça e simultaneamente do consentimento, porquanto:

[...] o saber do amor tem olhos para enxergar o que é invisível, tem ouvidos para o que é inaudível. Ou, em outros termos, a Palavra Secreta que nos sustenta em seus braços responde também pelo sentido do mundo e nos convida a participar dele como seres recriados no amor (GUIMARÃES, 2009, p. 325).

Por conseguinte, no âmbito de um sofrimento *descridor*, a *necessidade*, esta face de Deus enquanto abdica de intervir nos eventos do mundo entregando-os a um mecanismo cego, é suscetível de ser contemplada como *beleza*, convertendo-se, portanto, num objeto de experiência estética enquanto mecanismo plenamente obediente ao criador, uma vez que:

A beleza do mundo aparece quando reconhecemos a necessidade como substância do universo, e a obediência a um Amor perfeitamente sábio como substância da necessidade. Este universo de que somos um fragmento não tem outro ser além do ser obediente³⁰⁵ (PSO, p. 80).

A partir de então, é possível discriminar várias passagens nas quais relaciona diretamente a experiência de *malheur* à contemplação da *beleza*, mostrando sua

contrários, isto é, o rompimento de um estado até então harmonioso da existência humana onde a paz do corpo se faria sentir na alma. O que importa, sobremaneira, é que apesar da desarmonia que reina no corpo, o sujeito possa reconquistar, num plano sobrenatural, a harmonia perdida, o que remete diretamente à *descrição* uma vez que “... a alma que ama está agora constringida a refazer, nela mesma, a unidade dos contrários, a fazer, possuída pela graça de Deus, mas cooperando com ele, o que Deus havia feito no corpo todavia sem ela... deve-se... recomençar e imitar a obra de Deus. Deus refaz nela com ela o que ele havia feito sem ela” (... *l'âme qui aime est alors contrainte de refaire en elle-même, l'unité des contraires, de faire, poussée par la grâce de Dieu, mais coopérant avec lui, ce que Dieu avait fait dans le corps tout à fait sans elle... il lui faut... recommencer et imiter l'oeuvre de Dieu. Dieu refait en elle avec elle ce qu'il avait fait sans elle*) (WEIL apud Vetö, 1997, p. 76).

³⁰⁵ *La beauté du monde apparaît quand on reconnaît la nécessité comme substance de l'univers, et l'obéissance à un Amour parfaitement sage comme substance de la nécessité. Cet univers dont nous sommes un fragment n'a pas d'autre être que d'être obéissant.*

correspondência, por exemplo, mediante a recorrência ao personagem bíblico Jó³⁰⁶, em termos do que declara:

A parte carnal da nossa alma não é sensível à necessidade senão como constrangimento, e não é sensível ao constrangimento senão como dor física. É a mesma verdade que penetra na sensibilidade carnal por meio da dor física, na inteligência por meio da demonstração matemática e na faculdade do amor por meio da beleza. Também Jó, uma vez rasgado o véu da carne pelo *malheur*, viu a beleza do mundo a nu^{307/308} (PSO, pp. 79-80).

O *pathos* do sofrimento, subjacente à edificação do *modus vivendi* filosófico weiliano, se desvela, portanto, como uma possibilidade de configuração à Cruz de Cristo, enquanto meio de encontro a um sentido místico à experiência do sofrimento, e por conseguinte de *descrição*, a saber, de concretização do itinerário da *existência autônoma* à *existência descrida*, permitindo que *Deus* ame a *Deus* através do sujeito que se reconhece como um mediador que consente em *não ser* para que *Deus seja* e restitua, assim, seu vínculo originário com a criatura maculado pela *existência autônoma*, que uma vez *descrida*, comunga da *beleza* do universo enquanto igualmente obediente ao criador, em termos do que Weil (PG, p. 34) afirma:

Dor redentora. Quando o ser humano está no estado de perfeição, quando, por auxílio da graça, destruiu completamente o eu em si próprio, então ele cai no grau de *malheur* que corresponderia, para ele, à destruição do eu pelo exterior: eis a plenitude da cruz. O *malheur* já não pode destruir o eu nele, pois nele o eu já não existe, tendo desaparecido inteiramente e dado o lugar a Deus. Mas o *malheur* produz um efeito equivalente, no plano da perfeição, à destruição do eu pelo exterior. Produz a ausência de Deus. “Meu Deus, por que me abandonaste?” [...] A

³⁰⁶ É pertinente ressaltar que Poulin (2010, p. 3) se preocupa em apontar a recorrência que Weil faz ao personagem bíblico Jó quando se refere à experiência do *malheur*, uma vez que: “O Livro de Jó expressa essa resistência, essa força da razão humana que opõe-se ao movimento irreduzível do infortúnio, que é muito mais profundo do que qualquer culpa, que todo pecado” (*Le livre de Job exprime cette résistance, cette force de la raison humaine qui s’oppose à l’irréductible mouvement du malheur, mal plus profond que toute faute, que tout péché*).

³⁰⁷ *La partie charnelle de notre âme n’est sensible à la nécessité que comme contrainte, et n’est sensible à la contrainte que comme douleur physique. C’est la même vérité qui pénètre dans la sensibilité charnelle par la douleur physique, dans l’intelligence par la démonstration mathématique, et dans la faculté d’amour par la beauté. Aussi Job, une fois le voile de chair déchiré par le malheur, voit-il à nu la beauté du monde.*

³⁰⁸ A esse respeito, Weil menciona a *beleza* inerente ao mecanismo cego da *necessidade* inerente ao universo enquanto obediente a Deus recorrendo ao exemplo de um naufrago, ao que afirma: “o mar não é menos belo aos nossos olhos por sabermos que, por vezes, há barcos que aí naufragam. É, pelo contrário, ainda mais belo. Se ele modificasse o movimento das suas ondas para poupar um barco, seria um ser dotado de discernimento e arbítrio, e não esse fluido perfeitamente obediente a todas as pressões externas. É essa perfeita obediência que se constitui na sua beleza” (*La mer n’est pas moins belle à nos yeux parce que nous savons que parfois des bateaux sombrent. Elle en est plus belle au contraire. Si elle modifiait le mouvement de ses vagues pour épargner un bateau, elle serait un être doué de discernement et de choix, et non pas ce fluide parfaitement obéissant à toutes les pressions extérieures. C’est cette parfaite obéissance qui est sa beauté*) (PSO, pp. 69-70).

dor redentora é aquilo através do que o mal tem realmente a plenitude do ser em toda a medida em que a pode receber. Pela dor redentora, Deus está presente no mal extremo. Pois a ausência de Deus é o modo de presença divina que corresponde ao mal – a ausência sentida³⁰⁹.

Finalmente, é pertinente reconhecer que o processo *descriacional* tem ressonâncias concretas, a saber, tem efeitos detectáveis no itinerário existencial do sujeito *descriado*, uma vez que implica o engajamento concreto sendo possível confirmar, destarte, o que Poulin (2010, p. 10) recorda:

Se trata de esquecer-se, de cessar de dizer ‘eu’, para aprender a reconhecer, na beleza e no *malheur*, os traços da divindade. É portanto uma questão de *desapego*, mas de um desapego ‘ativo’, fértil e efetivo; ele não implica o esquecimento, mas a consciência, ele não conduz ao desinteresse da existência terrena mas antes leva a se aproximar dela e não é alterado pela expectativa de uma vida nova (e melhor) após a morte, mas antes por um engajamento concreto no presente³¹⁰.

Somos impelidos, por conseguinte, a adentrar no tópico conclusivo desta fundamentação teórica para compreender a assimilação do *pathos* do sofrimento como um meio para a compaixão e, por conseguinte, articular a experiência mística de Weil com o seu engajamento sociopolítico mediante a temática do sofrimento.

4.2.2 A compaixão sobrenatural

A articulação entre o engajamento sociopolítico e a experiência mística na filosofia de Weil e, por conseguinte, o desfecho do seu itinerário filosófico-existencial, se demonstram claramente quando compreendemos as duas dimensões que subsomem estes elementos, isto é, a experiência do Absoluto e a experiência política, em termos do que Martins (2013, p. 150) afirma:

³⁰⁹ *Douleur rédemptrice. Quand l'être humain est dans l'état de perfection, quand par le secours de la grâce, il a complètement détruit en lui-même le je, alors il tombe au degré de malheur qui correspondrait pour lui à la destruction du je par l'extérieur, c'est là la plénitude de la croix. Le malheur ne peut plus en lui détruire le je, car le je en lui n'existe plus, ayant entièrement disparu et laissé la place à Dieu. Mais le malheur produit un effet équivalent, sur le plan de la perfection, à la destruction extérieure du je. Il produit l'absence de Dieu. "Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" La douleur rédemptrice est ce par quoi le mal a réellement la plénitude de l'être dans toute la mesure où il peut la recevoir. Par la douleur rédemptrice, Dieu est présent dans le mal extrême. Car l'absence de Dieu est le mode de présence divine qui correspond au mal - l'absence ressentie.*

³¹⁰ *Il s'agit de s'oublier, de cessar de dire "Je" pour apprendre à reconnaître, dans la beauté et le malheur, les traces du divin. Il est dès lors question de détachement, mais d'un détachement "actif", fertile et effectif : il n'implique pas l'oubli mais la conscience, il ne conduit pas au désintéressement de l'existence terrestre mais porte plutôt à s'en rapprocher et il n'est pas mué par l'expectative d'une vie nouvelle (et meilleure) après la mort, mais bien par un engagement concret dans le présent.*

A experiência mística é a relação com o Absoluto, diferente da experiência política, que é a relação com o outro. Simone Weil, ao ter esse encontro com o Absoluto, descobriu que ele a lançou novamente para a história a fim de viver intensamente a sua relação com o outro, onde vê resplandecer a face do Absoluto, que é a face de Cristo na cruz presente nos indivíduos desventurados.

É nesse sentido que assimilamos a correspondência e a biunivocidade entre mística e ética na filosofia weiliana, a saber, a experiência ética suscita a experiência mística e a experiência mística suscita a experiência ética. As experiências existenciais de Weil – como aquelas correspondentes à condição operária e à Guerra Civil Espanhola – e sua experiência mística estão, portanto, intrinsecamente relacionadas, uma vez que, embora a experiência mística não pertença à ordem histórico-temporal, aquele que a perpassou é significativamente afetado por ela, ocorrendo, por conseguinte, uma incidência no seu agir no plano histórico, porquanto numa experiência profunda de transcendência, a mística confere o horizonte de sentido da existência.

Compreendemos, destarte, as suas reflexões sobre a *compaixão sobrenatural*, isto é, o elemento que reside na correspondência existente entre os sujeitos acometidos no *malheur*, em termos do que o processo de *descrição* daquele que passa pelo *malheur* e se encontra com a *graça* tem uma ressonância na forma de iluminação da realidade.

Esta iluminação diz respeito à incidência na realidade histórica, a saber, aquilo que faz com que o sujeito *descrito* perceba o outro *malheureux* e vá ao seu encontro. A esse propósito, Weil (CS, p. 17) assevera: “contemplar o não-contemplável (o *malheur* dos outros), sem fugir [...] é o belo (muitos caminhos de fuga). Desenraizar os outros. *Ersatz* de descrição³¹¹”. Essa contemplação do *malheureux* é a *compaixão sobrenatural*, em termos do que Bingemer (2009^a, p. 21) declara:

[...] certamente, poucos tiveram um desejo tão ardente de comunhão com a paixão como Simone Weil. Para ela, esse desejo era, indubitavelmente, inseparável da compaixão que experimentava diante do sofrimento do outro, do próximo, do infeliz. Essa compaixão a acompanhou e atormentou. É ela mesma que diz ao Pe. Perrin no livro *A espera de Deus*: “para quem ama a verdade, a compaixão é um tormento”. Durante toda a sua vida, desde a infância até o momento de sua morte, comungar com o sofrimento do outro era um desejo e uma paixão constante para essa brilhante intelectual, filósofa e pensadora. Por isso, sua mística é tão impressionantemente atual [...].

³¹¹ *Contempler le non-contemplable (le malheur d'autrui), sans fuir [...] c'est le beau (beaucoup de manières de fuir). Déraciner autrui. Ersatz de décréation.*

Ela se constitui no elemento que move aquele que Weil denomina benfeitor de Cristo. Para que a sua ação não seja ilusória, ele igualmente deve ter passado por essa experiência, uma vez que o verdadeiro conhecimento dos *malheureux* implica o do *malheur* (PSO, p. 83), porquanto:

A compaixão que se sente pelo *malheureux*, é a compaixão que a parte impassível de sua própria alma sente, no *malheur*, pela parte sensível. A compaixão que o Cristo teve por si mesmo ao dizer: “Pai, afasta de mim este cálice... Meu Deus, por que me abandonaste?” A compaixão muda do Pai por Cristo. Esta compaixão por si mesmo é a que sente uma alma pura no *malheur*. Uma alma pura sente a mesma compaixão diante do *malheur* dos outros³¹² (CS, p. 43).

Desse modo, a disposição para a comunhão plena das condições daquele ser humano que se encontra no dilaceramento do extremo *malheur* é imprescindível, pois a possibilidade de passar pela mesma situação é um atributo da genuína compaixão, haja vista que:

A compaixão pressupõe que toda a parte espiritual da alma esteja emergida em Deus, e que a parte carnal permaneça nua, sem vestimentas nem armaduras, exposta a todos os golpes. Por causa dessa nudez, a simples presença de um *malheureux* torna sensível a possibilidade de *malheur*³¹³ (CS, p. 44).

A filósofa afirma que através do ato de *compaixão sobrenatural* diante de um *malheureux*, sobrevém um efeito repentino que consiste na divisão da alma em duas partes, das quais uma é absolutamente preservada de contágio e outra é contaminada até o ponto da identificação. É uma espécie de tensão que ela denomina paixão, relacionando com a paixão de Cristo como um fenômeno de Deus, a respeito do que Weil (CS, p. 46) afirma:

Tanto quanto não há na alma um ponto de eternidade preservado de todo contágio do *malheur*, não é possível ter compaixão dos *malheureux*. Ou a diferença das situações e a falta de imaginação mantém os olhos distantes, ou se há uma aproximação realmente a pena é misturada de horror, de desgosto, de medo, de uma repulsa invencível. Todo movimento de compaixão pura de uma alma é uma nova descida do Cristo sobre a terra para ser crucificado³¹⁴.

³¹² *La compassion qu'on éprouve pour le malheureux, c'est la compassion que la partie impassible de sa propre âme éprouve, dans le malheur, pour la partie sensible. La compassion que le Christ éprouvait pour lui-même quand il disait: "Mon Père, que ce calice soit écarté... Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?" La compassion muette du Père pour le Christ. Cette compassion pour soi est ce qu'éprouve une âme pure dans le malheur. Une âme pure éprouve la même compassion devant le malheur des autres.*

³¹³ *La compassion suppose que toute la partie spirituelle de l'âme a émigré en Dieu, et que la partie charnelle de l'âme demeure nue, sans vêtements ni armures, exposée à tous les coups. À cause de cette nudité, la simple présence d'un malheureux rend sensible la possibilité du malheur.*

³¹⁴ *Tant qu'on n'a pas dans l'âme un point d'éternité préservé de tout contagion du malheur, on ne peut pas avoir la compassion des malheureux. Ou la différence des situations et le manque d'imagination maintient loin d'eux, ou si on en approche vraiment la pitié est mélangée d'horreur, de dégoût, de crainte, d'une répulsion*

A pensadora irá definir a compaixão como misericórdia, a qual preenche o abismo existente, pela criação, entre o criador e a criatura. Para que possa suplantar essa lacuna, a misericórdia precisa ter a mesma dimensão do ato criador, e deve, por conseguinte, se estender a todas as criaturas, ao passo em que:

Toda coisa criada é objeto de compaixão porque ela é passageira. Toda coisa criada é objeto de compaixão porque ela é limitada. A compaixão voltada para si mesmo, é a humildade. A humildade é a única forma permitida de amor a si. Louvor a Deus, compaixão às criaturas, humildade a si mesmo³¹⁵ (CS, p. 54).

Em última instância, a *compaixão sobrenatural* se configura no sentido de que aquele que é benfeitor de Cristo, estando na presença de um *malheureux* não sente entre este e si próprio nenhuma distância, mas transporta até o outro todo o seu ser, conferindo-lhe ainda que por um instante a existência própria da qual ele havia sido privado pelo *malheur*, a saber, quando foi reduzido ao anonimato, pois “tal como o Cristo se esvaziou da sua divindade por amor, o *malheureux* é esvaziado da sua humanidade pela má sorte³¹⁶” (PSO, p. 83). E como só Deus pode amar a Deus, é possível dizer que o Cristo se encontra concomitantemente no *malheureux* esfomeado e nu, pois disse “Foi a mim que o fizestes³¹⁷” (PSO, p. 84), e naquele que dá de uma maneira perfeitamente pura, e logo que o benfeitor de Cristo é o próprio Cristo. Aí reside a verdadeira compaixão, enquanto operação sobrenatural pela qual um sujeito habitado por Cristo introduz realmente Cristo na alma de um *malheureux* (PSO, p. 84). É uma expressão, em suma, do ato oblativo da Paixão de Cristo, uma vez que “o Cristo sobre a cruz padeceu com compaixão o sofrimento da humanidade inteira nele mesmo³¹⁸” (CS, p. 348).

É possível, finalmente, compreender os estágios finais da vida de Weil como expressão concreta do processo *descriacional* que se desmembra na *compaixão sobrenatural* em meio ao sofrimento, uma vez que, estando em Londres onde desembarcou em novembro de 1942 e onde estava limitada a trabalhar num escritório para a resistência francesa na Segunda Guerra Mundial, vivenciou o drama de não poder colaborar intervindo maneira mais concreta no conflito como gostaria. Sua compaixão a impulsionava a quere partilhar do

invincible. Tout mouvement de compassion pure dans une âme est une nouvelle descente du Christ sur terre pour être crucifié.

³¹⁵ *Toute chose créée est objet de compassion parce qu'elle passe. Toute chose créée est objet de compassion parce qu'elle est limitée. La compassion tournée vers soi-même, c'est l'humilité. L'humilité est la seule forme permise d'amour de soi. Louange à Dieu, compassion aux créatures, pour soi-même humilité.*

³¹⁶ *Comme le Christ s'est vidé de sa divinité par amour, le malheureux est vidé de son humanité par sa mauvaise fortune.*

³¹⁷ “C'est à moi que vous l'avez fait”.

³¹⁸ *Le Christ sur la Croix a souffert avec compassion la souffrance de l'humanité entière en lui-même.*

sofrimento das pessoas que se encontravam nas batalhas e estavam sujeitos à violência e à escassez da guerra, ao passo em que Martins (2013, p. 68) reconhece:

Sofrer com eles, a ponto de entregar sua vida para ser um testemunho da força que sua fraqueza poderia ter diante da força grotesca nazista, era o seu desejo. A compaixão de Simone era tão grande que não conseguia se alimentar direito, sabendo da existência de muitos outros seres humanos famintos devido à atrocidade da guerra.

Em abril de 1943, Weil foi encaminhada ao hospital de Middlesex, e posteriormente ao sanatório de Ashford, onde morreu em 24 de agosto de 1943 em decorrência de insuficiência cardíaca devido ao grave estado de desnutrição³¹⁹. Em escritos correspondentes a este período, a saber, aqueles que foram denominados *Escritos de Londres*, encontramos elementos que nos permitem evidenciar a articulação entre seu engajamento sociopolítico e sua experiência mística, ou ainda entre a sua especulação e a sua vida, no âmbito de seu *modus vivendi* filosófico, ao que assevera:

Exemplo de oração. Dizer a Deus: Pai, em nome de Cristo, concede-me isso. Que eu não consiga combinar nenhum dos meus desejos com qualquer movimento do corpo, nenhum esboço de movimento, como um parálítico completo. Que eu seja incapaz de receber qualquer sensação, como alguém completamente cego, surdo e privado dos outros três sentidos. Que eu não seja capaz de ligar pela menor conexão dois pensamentos, mesmo os mais simples, como um daqueles idiotas completos que não só não sabem contar ou ler, mas nunca foram capazes de aprender a falar. Que eu seja insensível a todo tipo de dor e alegria, e incapaz de qualquer amor por qualquer ser, por qualquer coisa, ou mesmo por mim, como os velhos completamente caducos. Pai, em nome de Cristo, conceda-me tudo isso. Que este corpo se mova ou pare, com perfeita flexibilidade ou rigidez, em conformidade ininterrupta com sua vontade. Que essa audição, essa visão, esse gosto, esse odor, esse toque, recebam a impressão perfeitamente precisa de sua criação. Que esta inteligência, na plenitude da lucidez, encadeie todas as ideias em conformidade perfeita com a sua verdade. Que essa sensibilidade experimente, na maior intensidade possível e em toda a sua pureza, todas as nuances de dor e alegria. Que este amor seja uma chama absolutamente devoradora do amor de Deus por Deus. Que tudo isso seja arrancado de mim, devorado por Deus, transformado na substância de Cristo e dado como alimento aos *malheureux* cujos corpos e almas carecem de todo tipo de alimento. E que eu, eu mesma, seja paralisada, cega, surda, idiota e caduca. Pai, faça esta transformação agora, em nome de Cristo; e embora eu peça com fé imperfeita, conceda esse pedido como se fosse pronunciado com fé perfeita. Pai, já que você é o Bem e eu sou o medíocre, arranca de mim esse corpo e essa alma para fazer as coisas suas, e não deixe subsistir de mim, eternamente, senão esse arrancamento, ou o nada³²⁰ (CS, pp. 215-216).

³¹⁹ Para informações mais detalhadas sobre esses elementos biográficos, ver Pétrement (1997, pp. 671-722).

³²⁰ *Exemple de prière. Dire à Dieu: Père, au nom du Christ, accorde-moi ceci. Que je sois hors d'état de faire correspondre à aucune de mes volontés aucun mouvement du corps, aucune ébauche même de mouvement, comme un paralytique complet. Que je sois incapable de recevoir aucune sensation, comme quelqu'un qui serait complètement aveugle, sourd, et privé des trois autres sens. Que je sois hors d'état d'enchaîner par la moindre liaison deux pensées, même les plus simples, comme un de ces idiots complets qui non seulement ne savent ni*

A morte de Weil se desvela, por conseguinte, como concretização de seu itinerário filosófico-existencial, isto é, do processo *descriacional* em sua integridade, de se tornar um *metaxu* entre *Deus* e *Deus*, permeado significativamente pela experiência do sofrimento, porquanto infere Gabellieri (2005, pp. 213-214):

Se é verdade que a santidade, assim como a filosofia, não culmina em um “saber”, mas na “caridade que ultrapassa qualquer conhecimento”, a redatora de *France Libre*, morrendo solitária no hospital de Ashford em 1943, realizava assim na própria carne o que havia escrito na aula de Alain mais de 15 anos antes: “todo santo recusou qualquer felicidade que o separaria dos sofrimentos dos homens”³²¹.

O *pathos* do sofrimento, mais precisamente sua experiência do *malheur*, se desmembra como um horizonte crítico e inspirador, mediante o qual teve lugar sua experiência mística e, por conseguinte, sua recorrência ao cristianismo como referência que assegura um sentido para tal experiência, em termos do que Guimarães (2005, pp. 31-32) reconhece:

O *malheur* dos outros entrou na sua vida e reconfigurou tanto o seu modo de pensar quanto sua compreensão do Cristianismo. Seu cristianismo [...] foi despertado pela comunhão cotidiana com o sofrimento ou o *malheur* [...] dos seres humanos mais desprezados da escala social. A semente de seu cristianismo nasceu dentro da miséria humana: primeiro, ela conheceu o que é a desgraça, tendo ela mesma nascido na riqueza, e depois intuiu um outro tipo de riqueza, associada ao nome de Cristo, que não nos retira da nossa humanidade, mas aí dentro revela o seu significado profundo. A nova criação do ser humano, isto é, a nossa concepção do *pensar*, do *agir* e das *relações humanas*, deveria passar pela reconstituição da *gestualidade* como ato criador e não o gesto sem conteúdo humano, como o de um estrangeiro em seu próprio mundo, como ela constata no contato com a fábrica.

Enfim, o *pathos* do sofrimento, configurado a partir das experiências existenciais de Weil, pode ser definido, conclusivamente, como o eixo que possibilita perceber a articulação

compter ni lire, mais n'ont même jamais pu apprendre à parler. Que je sois insensible à toute espèce de douleur et de joie, et incapable d'aucun amour pour aucun être, pour aucune chose, ni même pour moi-même, comme les vieillards complètement gâteux. Père, au nom du Christ, accorde-moi réellement tout cela. Que ce corps se meuve ou s'immobilise, avec une souplesse ou une rigidité parfaites, en conformité ininterrompue avec ta volonté. Que cette ouïe, cette vue, ce goût, cet odorat, ce toucher, reçoivent l'empreinte parfaitement exacte de ta création. Que cette intelligence, dans la plénitude de la lucidité, enchaîne toutes les idées en conformité parfaite avec ta vérité. Que cette sensibilité éprouve dans leur plus grande intensité possible et dans toute leur pureté toutes les nuances de la douleur et de la joie. Que cet amour soit une flamme absolument dévorante d'amour de Dieu pour Dieu. Que tout cela soit arraché à moi, dévoré par Dieu, transformé en substance du Christ, et donné à manger à des malheureux dont le corps et l'âme manquent de toutes les espèces de nourriture. Et que moi, je sois un paralysé, aveugle, sourd, idiot et gâteux. Père, opère cette transformation maintenant, au nom du Christ ; et bien que je la demande avec une foi imparfaite, exauce cette demande comme si elle était prononcée avec une foi parfaite. Père, puisque tu es le Bien et que je suis le médiocre, arrache de moi ce corps et cette âme pour en faire des choses à toi, et ne laisse subsister de moi, éternellement, que cet arrachement lui-même, ou bien le néant.

³²¹ Vide OC I (p. 71), que citamos no tópico 3.

entre o engajamento sociopolítico e a experiência mística em Weil, bem como a concretização do seu itinerário filosófico-existencial da *existência autônoma* até a *descriação*, confirmando, portanto, o reconhecimento de seus estudiosos de que sua filosofia não se pretende uma teorização sistemática, senão um modo de vida.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O itinerário que percorremos na fundamentação teórica do presente trabalho possibilitou-nos confirmar a hipótese que circunscreveu a edificação do seu percurso metodológico, a saber, de que o *pathos* do sofrimento, configurado a partir das experiências existenciais de Weil, é parte integrante de seu *modus vivendi* filosófico e, por conseguinte, que é possível que ele se converta, a despeito de ser uma despersonalização infernal ou um desenraizamento da vida, num meio de encontro com Deus mediante a experiência mística.

Para além de ser o único exemplo de especulação platônica e cristã do século XX, como reconhece Miklos Vetö, Weil se desvela como uma personalidade instigante tanto pelo caráter complexo e multifacetado de sua obra quanto pela eminente correspondência que a mesma possui com sua vida, o que é significativamente notável quando se trata, por exemplo, de suas reflexões acerca do sofrimento, as quais possuem um enraizamento explicitamente empírico e não advêm, portanto, da mera especulação, e que confirma o diagnóstico de Emmanuel Gabellieri de que sua singularidade reside no fato de ignorar o dilema entre imanência e transcendência que não cessa de atormentar a pós-modernidade.

Reconhecendo-se o caráter eminentemente inexplorado que a filosofia weiliana possui na comunidade acadêmica brasileira, seu estudo apresenta-se como uma relevante contribuição, visto que os temas abordados e construídos pela autora – como, por exemplo, a problemática do sofrimento em questão –, além das diversas temáticas que, ainda que não plenamente desenvolvidas, permaneceram como intuições passíveis de desenvolvimento posterior – das quais elencamos uma quantidade significativa no estágio propedêutico de nossa fundamentação teórica –, se elaboram como extremamente atuais no domínio da discussão filosófica.

Nesse âmbito, faz-se relevante mencionar a originalidade com a qual a autora estabelece suas menções aos filósofos com os quais dialoga e conseqüentemente explora os problemas filosóficos a partir de experiências concretas, numa eminente radicalidade na busca de correspondência constante entre reflexão e prática existencial que justifica a acepção da sua filosofia como um modo de vida. No decorrer de uma existência marcada pela reflexão filosófica, pelo engajamento sociopolítico, pelo conhecimento de várias literaturas oriundas de culturas diferentes e pela experiência mística, sua obra não se constituiu com o propósito de desenvolver um sistema filosófico abstrato e subtraído de fissuras ou contradições, mas de reconhecer nestas últimas o próprio parâmetro da realidade e as características de um

exercício filosófico sensato que tem como único escopo a busca da verdade em todas as dimensões e a despeito de todas as consequências.

Conseqüentemente, é necessário considerar que a amplitude do pensamento weiliano e seus desdobramentos permitem vislumbrar a possibilidade de uma transversalidade disciplinar com relação aos problemas que o constituem. A própria temática do sofrimento perpassa necessariamente pelo domínio de uma reflexão de caráter eminentemente antropológico, além de implicar elementos ontológicos e, por fim, teológicos, haja vista que se articula explicitamente com a mística em sua filosofia. A ênfase conferida por Weil à cruz de Cristo em sua filosofia, por sua vez, indica a obra da filósofa como um importante referencial no campo dos estudos teológicos de estaurologia.

Por fim, é oportuno mencionar que alguns conceitos caros à filosofia weiliana, como *ação não-atuante* ou mesmo a sua concepção de *liberdade*, desenvolvida significativamente no segundo período de sua produção literária – mais especificamente em *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social* –, apesar de elementos riquíssimos e merecedores de consideração, não ocuparam a constituição da fundamentação teórica do presente trabalho em virtude de seu escopo temático e do delineamento metodológico implicado pelo mesmo, apontando, todavia, horizontes para possíveis pesquisas futuras.

REFERÊNCIAS³²²

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**, trad. Alfredo Bosi, São Paulo, Martins Fontes, 2007, 864 p.

ABHAYANANDA, Swami. **History of mysticism: the unchanging testament**, U. S., Ed. Atma Books, 2012, 1 p.

ALMEIDA, Aires. Estética e filosofia da arte. In: GALVÃO, Pedro. **Filosofia: uma introdução por disciplinas**. Lisboa: Edições 70, 2012, 385-419 p.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, São Paulo, Ed. Abril S. A. Cultural, 1984.

AUDI, Robert (Org.). **The Cambridge dictionary of philosophy**, Cambridge, Ed. Cambridge University Press, 1999, 365-369.536.593.760-761 p.

BALTHASAR, Pierrette. **Simone Weil, une philosophie mystique?**, Ettelbrück, 2012. Disponível em: <https://portal.education.lu/inno/ACTUALITES/ArtMID/2497/ArticleID/7093/SIMONE-WEIL-UNE-PHILOSOPHIE-MYSTIQUE>. <Acesso em: 20 de janeiro de 2018>.

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

_____. Simone Weil: a vida em busca da verdade. In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 313, 3 nov. 2009a.

_____. Simone Weil: pioneira do diálogo inter-religioso. In: _____ (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio: Paulinas, 2009b, 235-263 p.

_____. Simone Weil: uma mística para o século XXI. In: TEIXEIRA, Faustino. (org.) **Caminhos da mística**. São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 135-164.

_____. Violência e não-violência: força e sofrimento no pensamento de Simone Weil. In: _____; DI NICOLA, Giulia Paola (Orgs). **Simone Weil: ação e contemplação**, Bauru, Ed. Edusc, 2005, 129-151 p.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**, trad. Desidério Murcho, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1997, 94.251.279.292.366.

³²² É pertinente ressaltar que algumas das obras que utilizamos nesta dissertação, a saber, *Simone Weil: a modern pilgrimage* de Cole, *Simone Weil: an introduction to her thought* de Hellman e *Simone Weil: late philosophical writings* de Springsted, estão na versão Kindle, e nesta modalidade digital, as localizações não constituem em páginas, mas em “posições”. Sendo assim, quando referenciamos essas obras no corpo do texto, o número que sucede o indicar “p” se refere às posições do livro em formato Kindle, e não propriamente a páginas como na referência às demais obras.

BORDIN, Luigi. Simone Weil: da experiência do trágico a uma ética do limite e da responsabilidade. In: **Revista síntese nova fase**, v. 23, n. 75, Belo Horizonte, 1996, 525-536 p.

BOSI, Alfredo. Simone Weil: a inteligência libertadora e suas formas. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**, Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio: Paulinas, 2009, 13-37 p.

BOSI, Ecléa. Simone Weil. _____. (Org). **A condição operária e outros estudos sobre a opressão**, trad. Therezinha Gomes Garcia Langlada, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1996, 21-81 p.

CADILHA, Susana; MIGUENS, Sofia. Filosofia da ação. In: GALVÃO, Pedro. **Filosofia: uma introdução por disciplinas**. Lisboa: Edições 70, 2012, 357-383 p.

COLES, Robert. **Simone Weil: a modern pilgrimage**, Woodstock, Ed. SkyLight Paths, 2689-2694 p.

CHURCHLAND, Paul. **Matéria e consciência**: uma introdução contemporânea à filosofia da mente, São Paulo, Ed. UNESP, 2004, 15-23 p.

DA LUZ, José Luís Brandão. Simone Weil e a grandeza da infelicidade humana. In: **Razão e liberdade**, CFUL, Lisboa, 2009, 1531-1549 p.

DANCY, Jonathan. **Epistemologia contemporânea**, trad. Teresa Louro Pérez, Lisboa, Ed. Edições 70, 1985, 181-200 p.

DI NICOLA, Giulia Paola; DANESE, Attilio. A busca da verdade pautada pela mística. In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 313, 3 nov. 2009, 15 p.

_____. A universalidade de Simone Weil na questão do batismo. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio: Paulinas, 2009, 171-205 p.

ESTELRICH, Bartomeu. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio: Paulinas, 2009^a, 39-57 p.

_____. Filosofia weiliana: um processo de contemplação. In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 313, 3 nov. 2009^b.

GABELLIERI, Emmanuel. Enraizamento e encarnação: dimensões do diálogo intercultural e inter-religioso em Simone Weil. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio: Paulinas, 2009, 107-126 p.

_____. **Simone Weil**, Paris, Ed. Ellipses, 2001.

_____. Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti; DI NICOLA, Giulia Paola (Orgs). **Simone Weil: ação e contemplação**, Bauru, Ed. Edusc, 2005, 213-214 p.

GARCÍA, Esteban Andrés. **Percepción y lectura en la filosofía de Simone Weil**, Buenos Aires, Ed. Teseopress, 2015, 13.27-36.123-132 p.

GUIMARÃES, Miguel Ângelo. A metáfora do hóspede: a experiência mística e a recriação do “si mesmo”. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio: Paulinas, 2009, 321-325 p.

_____. Perfil de Simone Weil. In: BINGEMER, Maria Clara; DI NICOLA, Giulia Paola. (org.) **Simone Weil: ação e contemplação**. Bauru: Edusc, 2005, 17-48 p.

HEIDEGGER, Martin. O que é a filosofia. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1999.

HELLMAN, John. **Simone Weil: an introduction to her thought**, Ontario, Ed. Wilfrid Laurier University Press, 1982.

HOTTOIS, Gilbert. **Do renascimento à pós-modernidade: uma história da filosofia moderna e contemporânea**, trad. Ivo Storniolo, Aparecida, Ed. Ideias & Letras, 2008, 309-310.384-385.443-446.493-496.

JULIANO, Miguel Ângelo Guimarães. Um perfil de Simone Weil. In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 313, 3 nov. 2009, 6 p.

KENNY, Anthony. **A new history of western philosophy: volume III: The rise of modern philosophy**, Oxford, Ed. Oxford University Press, 2006, 100-108.306-307 p.

LAERCIO, Diogenes. Vidas, opiniones y sentencias de los filosofos mas ilustres. In: ROMANILLOS, Antonio Sanz; ORTIZ, Jose; RIAÑO, Jose. **Biografos griegos**, Madrid, Ed. Aguilar, 1964.

MACALUSO, Stefania. **Il metaxý: la filosofia di Simone Weil**, Roma, Ed. Armando, 2003.

MAES, Gabriël. **Index général des cahiers Simone Weil**. Disponível em: <http://www.prospettivapersona.it/weil/documenti/Index%20deel%20I%2021%2007%202016.pdf>. <Acesso em: 2 de dezembro de 2017>.

MARTINS, Alexandre Andrade. **A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil**, São Paulo, Ed. Paulus, 2013, 25-35.76-77 p.

MARTINS, Francisco. O que é pathos. In: **Revista latinoamericana de psicopatologia**, vol. II, n. 4, 62-80 p. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v2n4/1415-4714-rlpf-2-4-0062.pdf>. <Acesso em: 22 de fevereiro de 2018>.

MCCULLOUGH, Lissa. **The religious philosophy of Simone Weil: an introduction**, New York, Ed. I. B. Tauris, 2014, 95-98 p.

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística: das origens ao século V: Tomo I: a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental**, trad. Luís Malta Louceiro, São Paulo, Ed. Paulus, 2012, 13-22 p.

MEISTER, Chad. **Introducing philosophy of religion**, New York, Ed. Routledge, 2009, 65-125 p.

MORAES, Alexandre Santos. A pedagogia da experiência humana: Aquiles e o sofrimento que ensina. In: **Revista phoênix**, Rio de Janeiro, 2015, 11-26 p.

OVERGAARD, Soren; GILBERT, Paul; BURWOOD, Stephen. **Introduction: what is good metaphilosophy?**, Cambridge, Ed. Cambridge University Press. Disponível em: http://assets.cambridge.org/9780521193412/excerpt/9780521193412_excerpt.pdf. <Acesso em: 2 de dezembro de 2017>.

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, Ed. PUC-Rio: Paulinas, 2009, 73-92 p.

PLATÃO. O Banquete, trad. José Cavalcante de Souza. In: _____. **Diálogos**, São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1972.

_____. Teeteto. In: _____. **Diálogos**, trad. Carlos Aberto Nunes, Belém, Ed. Universitária UFPA, 2001.

_____. **Timeu**, trad. Rodolfo Lopes, Coimbra, Ed. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011, 98 p.

PÉTREMENT, Simone. **Vida de Simone Weil**, trad. Madrid, Ed. Trotta, 1997.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. Filosofia analítica da religião como pensamento pós-“pós-metafísico”. In: **Revista horizonte**, v. 8, n. 16, Belo Horizonte, 2010, 80-98 p.

_____. Filosofia da religião. In: GALVÃO, Pedro. **Filosofia: uma introdução por disciplinas**. Lisboa: Edições 70, 2012, 215-248 p.

POULIN, Marie-Ève. **Le sacrement du malheur chez Simone Weil**, Montreal, Université de Montreal, 2010.

PUENTE, Fernando Rey. A matemática como metaxu entre a Grécia e o cristianismo. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio: Paulinas, 2009, 147-158 p.

_____. Metaxu: a união de planos diferentes da realidade. In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 313, 3 nov. 2009.

RUSS, Jacqueline. **Filosofia: os autores, as obras**, trad. Guilherme João de Freitas Teixeira, Petrópolis, Ed. Vozes, 2015, 30-33.273-277 p.

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, Ed. PUC-Rio: Paulinas, 2009, 127-146 p.

_____. Simone Weil on philosophy. In: _____. **Simone Weil: late philosophical writings**, Indiana, Ed. University of Notre Dame Press, 2015.

TEIXEIRA, Célia. Epistemologia. In: GALVÃO, Pedro. **Filosofia: uma introdução por disciplinas**. Lisboa: Edições 70, 2012, 99-142 p.

VETÖ, Miklos. **La métaphysique religieuse de Simone Weil**, Paris, Ed. L'Harmattan, 1997.

WEIL, Simone. A fonte grega. In: BOSI, Ecléa (Org). **A condição operária e outros estudos sobre a opressão**, trad. Therezinha Gomes Garcia Langlada, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1996.

_____. **A gravidade e a graça**, trad. Paulo Neves, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1993.

_____. **Attente de Dieu**, Paris, Ed. Gallimard, 1966.

_____. Essay on the concept of reading. In: SPRINGSTED, Eric. (Org.). **Simone Weil: late philosophical writings**, Indiana, Ed. University of Notre Dame Press, 2015.

_____. **Intuitions pré-chrétiennes**, La Colombe, Ed. Vieux Colombier, 1951.

_____. **La condition ouvrière**, Paris, Ed. Gallimard, 1951.

_____. **La connaissance surnaturelle**, Paris, Ed. Gallimard, 1950.

_____. **La pesanteur et la grâce**, Paris, Ed. Plon, 1947.

_____. **Leçons de philosophie: Roanne 1933-1934**, Paris, Ed. Union Générale d'Éditions, 1959, 94-98.244 p.

_____. **L'enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain**, Paris, Ed. Gallimard, 1949.

_____. **Lettre à un religieux**, Paris, Ed. Gallimard, 1951.

_____. **Oeuvres complètes: tome I: premiers écrits philosophiques**, Paris, Ed. Gallimard, 1988.

_____. **Oeuvres complètes: tome VI: cahiers 1**, Paris, Ed. Gallimard, 1994.

_____. **Oeuvres complètes: tome VI: cahiers 2**, Paris, Ed. Gallimard, 1997.

_____. **Opression et liberté**, Paris, Ed. Gallimard, 1955.

_____. **Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu**, Paris, Ed. Gallimard, 1962.

_____. Philosophy. In: SPRINGSTED, Eric. (Org.). **Simone Weil: late philosophical writings**, Indiana, Ed. University of Notre Dame Press, 2015.

_____. Some reflections on the concept of value. In: SPRINGSTED, Eric. (Org.). **Simone Weil: late philosophical writings**, Indiana, Ed. University of Notre Dame Press, 2015.

_____. **Sur la science**, Paris, Ed. Gallimard, 1966, 59-60 p.

WILLIAMSON, Timothy. **The philosophy of philosophy**, Oxford, Ed. Blackwell, 2007.

YANDELL, Keith. **Philosophy of religion: a contemporary introduction**, New York, Ed. Routledge, 1999.

YOURGRAU, Palle. **Simone Weil**, London, Ed. Reaktion Books, 2011.

ZILLES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX**, São Paulo, Ed. Paulus, 2016, 13-17 p.