

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

**JOÃO VICTOR PONCIANO**

**O VAZIO COMO CONSTITUTIVO DA IDENTIDADE HUMANA EM SIMONE WEIL**

**CURITIBA**

**2021**

**JOÃO VICTOR PONCIANO**

**O VAZIO COMO CONSTITUTIVO DA IDENTIDADE HUMANA EM SIMONE WEIL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bortolo Valle

**CURITIBA**

**2021**

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

P795v  
2021 Ponciano, João Victor  
O vazio como constitutivo da identidade humana em Simone Weil / João Victor  
Ponciano ; orientador: Bortollo Valle. -- 2021  
168 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2021.  
Bibliografia: f. 163-168

1. Filosofia francesa. 2. Existencialismo. 3. Imaginação. 4. Nada (Filosofia). 5.  
Sofrimento. 6. Deus – Adoração e amor. 7. Weil, Simone, 1909-1943.  
I. Valle, Bortollo. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 194

## ATA N.º 247 – EXAME DE QUALIFICAÇÃO

Aos dezoito dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e um, às catorze horas, reuniu-se por videoconferência a banca composta pelos professores Dr. Bortolo Valle, Dr. Fabiano Incerti e Dr.<sup>a</sup> Andréia Cristina Serrato, para a realização do exame de Qualificação da dissertação do Mestrando **João Victor Ponciano** ingressante no ano de 2019 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia Mestrado, intitulada: O "VAZIO" COMO CATEGORIA ONTOLÓGICA NA FILOSOFIA DE SIMONE WEIL. Após breve exposição do Mestrando acerca da dissertação, os membros da banca, passaram à apresentação de suas considerações sobre o texto, tendo, por fim, emitido parecer **Favorável** (favorável ou desfavorável) à qualificação da dissertação. Acrescentando, para a sequência dos trabalhos, as seguintes observações e sugestões:

- Elaborar uma revisão gramatical e metodológica;
- Manter isenção frente à autora, evitar julgamentos de valor;
- Situar as afirmações da autora em seu devido tempo;
- Elaborar um diálogo mais consistente entre a autora e os demais autores.

### Membros da banca:

Prof. Dr. Bortolo Valle – PUCPR (Presidente)

Prof. Dr. Fabiano Incerti – PUCPR Participação por videoconferência

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andréia Cristina Serrato – PUCPR Participação por videoconferência

### Assinatura:



**Prof. Dr. Cesar Candiotto**

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



Dedico este trabalho a quem acreditou em  
mim, meu mestre Dr. Bortolo Valle.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus avós maternos, Maria José Ponciano e Raimundo Braulio Ponciano, por jamais terem desistido de mim, pela rica demonstração de amor que tive durante todos esses anos de vida e, por me mostrarem com sua simplicidade e humildade que vale a pena se arriscar e lutar pelo que é justo.

Agradeço na pessoa de meus padrinhos, Maria das Dores Freitas Ponciano e a Luiz Gonzaga Ponciano, a toda família, pelo apoio contínuo em minhas decisões.

À todos e todas professoras que fizeram parte da minha formação educacional formal, desde os primeiros dias em uma escola até as mais atuais.

Aos colegas da academia, que me permitiram um crescimento pessoal e momentos de diálogos profícuos.

Aos feminismos que a cada dia me ensinam a desconstruir-me e a querer ser melhor.

Ao grupo de estudos *Filosofia em Perspectiva*, especificamente aos 120 membros efetivos que se juntaram no decorrer dessa empreitada do mestrado, para ler mulheres e discutir questões que corrobora para uma deslegitimação daquilo que conhecemos como patriarcado.

As Universidades que fizeram parte da minha história até o momento, Universidade Estadual do Ceará (UECE), Faculdade Vicentina (FAVI), e a Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Especificamente agradeço ao Programa de Pós Graduação em Filosofia, que por sua vez permitiu com que este trabalho fosse executado.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos que contribuiu diretamente para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço aos meus amigos e amigas, que tornaram esta caminhada mais leve, são eles: Tales Freire, Fr Alecio Azevedo, Aluísio Von Zuben, Pe Louis Normandin,

Andréia Cristina Serrato, Jéssica Kellen Rodrigues, Oswaldo Giacoia Jr, Jelson Oliveira, Thiago Onofre, Benedito Costa Neto Filho, Pe. Valdir Borges, Margareth Rago, Edimar Brigido, João Coviello, detre muitos outros e outras que ajudam a compor o soneto de minha vida.

Por fim, agradeço a Simone Weil, por ter ousado pensar em um tempo em que mulheres eram impossibilitadas a pensar.

Nada possuímos no mundo – pois o acaso pode nos tirar tudo – a não ser o poder de dizer “eu”.

(WEIL, 1993, p. 26.)

## RESUMO

A presente dissertação toma como tema de estudo a filosofia elaborada por Simone Weil (1909-1943), mais especificamente a reflexão que se desprende de duas obras: *A gravidade e a graça* e *a Espera de Deus*. Nelas se situam, entre outros, temas fundamentais tais como: *gravidade, graça, imaginação preenchedora e vazio*. O objeto próprio desta pesquisa é a noção de “vazio” que, para a autora, se constitui como categoria essencial da identidade humana. A hipótese defendida no decurso do trabalho é a de que o ser humano é marcado por uma espécie de “vazio ontológico”. Enquanto necessidade, o vazio, longe de ser uma instância negativa, é condição de todas as possibilidades ulteriores para a afirmação do humano. Tudo o que está além desse vazio são necessidades existenciais de preenchimento, uma fuga da angústia por ter o humano se distanciado de sua condição primeira. A vida se torna, dessa maneira, uma fabricação de ilusões e, por elas, este indivíduo, distanciado de sua essência, anseia por uma constante recomposição. Do vazio ontológico se firma uma dimensão ética que consiste num exercício de esvaziamentos necessários, de despojamento dos excessos de tudo aquilo que não pertence, por essência, e que desfigura a imagem humana. O problema que sustentou esse trabalho é o de saber como se efetiva esse vazio ontológico no decurso de tais obras. Os objetivos perseguidos buscarão, num primeiro momento situar Simone Weil em sua tríplice ação enquanto filósofa, militante política e enquanto pensadora que vivencia uma experiência mística. Posteriormente, a pesquisa se volta para recuperar a noção de imaginação preenchedora enquanto negação de si. Finalmente, se debruça sobre a análise do conceito de vazio como uma condição para a recomposição e afirmação do humano. Esta pesquisa, enfim, busca ocupar um espaço para a recuperação e afirmação do pensamento de Simone Weil, tão necessário nestes nossos tempos de carências e excessos.

**Palavras-chave:** Simone Weil, Vazio, Imaginação preenchedora, Gravidade, Humanizar-se.

## ABSTRACT

The present dissertation takes as its subject of study the philosophy elaborated by Simone Weil (1909-1943), more specifically the reflection that comes from two works: *Gravity and Grace* and *Waiting for God*. These include, among others, fundamental themes such as: *gravity, grace, filling imagination* and *emptiness*. The object of this research is the notion of "void" which, for the author, constitutes an essential category of human identity. The hypothesis defended in the course of the work is that the human being is marked by a kind of "ontological void". As a need, emptiness, far from being a negative instance, is a condition of all further possibilities for the affirmation of the human. All that is beyond this emptiness are existential needs filling, an escape from the anguish of having the human distanced himself from his primary condition. In this way, life becomes a fabrication of illusions and, through them, this individual, distanced from his essence, yearns for a constant recomposition. From the ontological void, an ethical dimension is established, consisting of an exercise of necessary emptying, of stripping away the excesses of everything that does not belong, in essence, and that disfigures the human image. The problem that sustained this work is that of knowing how this ontological void takes place in the course of such works. The objectives pursued will seek, at first, to situate Simone Weil in her triple action as a philosopher, political activist and as a thinker who experiences a mystical experience. Later, the research turns to recover the notion of filling imagination as a denial of the self. Finally, it focuses on the analysis of the concept of emptiness as a condition for the recomposition and affirmation of the human. This research, finally, seeks to occupy a space for the recovery and affirmation of Simone Weil's thought, so necessary in our times of shortages and excesses.

**Keywords:** Simone Weil, Void, Filling imagination, Gravity, Humanizing.

## RÉSUMÉ

La présente dissertation prend pour objet d'étude la philosophie élaborée par Simone Weil (1909-1943), plus précisément la réflexion qui se dégage de deux ouvrages: *Gravité et grâce* et *L'attente de Dieu*. Dans ces œuvres, on retrouve, entre autres, des thèmes fondamentaux tels que la gravité, la grâce, l'imagination remplissante et le vide. L'objet de cette recherche est la notion du "vide" qui, pour l'auteur, est une catégorie essentielle de l'identité humaine. L'hypothèse défendue au cours de l'ouvrage est que l'être humain est marqué par une sorte de "vide ontologique". En tant que nécessité, le vide, loin d'être une instance négative, est la condition de toutes les possibilités ultérieures d'affirmation de l'être humain. Tout ce qui est au-delà de ce vide, ce sont des besoins existentiels de remplissage, une échappatoire à l'angoisse de l'humain de s'être éloigné de sa condition première. La vie devient, de cette façon, une fabrication d'illusions et, à travers elles, cet individu, éloigné de son essence, aspire à une recomposition constante. Du vide ontologique s'établit une dimension éthique qui consiste en un exercice de vidage nécessaire, de dépouillement de tout ce qui n'appartient pas, par essence, et qui défigure l'image humaine. Le problème qui a soutenu ce travail est de savoir comment ce vide ontologique s'opère au cours de telles œuvres. Les objectifs poursuivis chercheront, dans un premier temps à situer Simone Weil dans sa triple action de philosophe, de militante politique et de penseuse qui vit une expérience mystique. Par la suite, la recherche se tourne vers la récupération de la notion d'imagination de remplissage comme négation du soi. Enfin, il se concentre sur l'analyse du concept de vacuité comme condition de la recomposition et de l'affirmation de l'humain. Cette recherche, enfin, cherche à occuper un espace pour la récupération et l'affirmation de la pensée de Simone Weil, si nécessaire en ces temps de carences et d'excès.

**Mots-clés:** Simone Weil, Le vide, L'imagination remplissante, La pesanteur, L'humanisation de soi.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>133</b>
<b>2</b>	<b>SIMONE WEIL: A FORÇA DA PALAVRA NA FRAGILIDADE DA CARNE.....</b>	<b>20</b>
2.1	UM ESPÍRITO MARCADO PELA INQUIETUDE: FILÓSOFA, MILITANTE E MÍSTICA .....	ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.24
2.1.1	As principais influências sofridas por Weil .....	<b>Erro! Indicador não definido.7</b>
2.1.2	<b>Um espírito inquieto à procura da verdade</b> ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.	<b>33</b>
2.1.3	<b>Um coração que bate pelas dores do mundo</b> ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.	<b>37</b>
2.2	UMA FILOSOFIA VINCULADA A AÇÃO: UM ESPÍRITO MARCADO PELO DESCONTENTAMENTO E PELA COMPAIXÃOERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.	<b>39</b>
2.2.1	<b>Os limites da razão Moderna e a crise das Ciências</b> ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.	<b>44</b>
2.2.2	<b>Simone Weil: a luta por uma ciência inclusiva e o agir pelo abandono de um projeto cientificista.....</b>	<b>ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.46</b>
2.2.3	<b>SIMONE WEIL, O PAPEL DA INTELLECTUAL E UMA CHAMADA PARA UMA FILOSOFIA DO ENGAJAMENTO .....</b>	<b>ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.60</b>
2.3	SIMONE WEIL, O ENCONTRO COM O CRISTO SOFREDOR E A MÍSTICA DA MISERICÓRDIA .....	<b>Erro! Indicador não definido.62</b>
2.3.1	<b>Da sedução ao encontro .....</b>	<b>ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.66</b>
2.3.2	<b>Pôr-se de joelhos e o abandono de si</b> ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.	<b>68</b>
2.3.3	<b>O universalismo religioso weiliano como ponto de encontro.....</b>	<b>ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.70</b>
2.3.4	<b>Simone Weil e a loucura do amor revelada na cruz</b> ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.	<b>73</b>
<b>3</b>	<b>A IMAGINAÇÃO COMO NEGAÇÃO DE SI: A IMPOSSIBILIDADE DE HUMANIZAR-SE .....</b>	<b>ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.76</b>
3.1	CORPO, ALMA E NATUREZA HUMANA.....	15979

3.2	DARWIN, SARTRE E SIMONE WEIL: UMA LEITURA ACERCA DA NATUREZA, DA EXISTÊNCIA E DA GRAVIDADE.....	16286
<b>3.2.1</b>	<b>A religião e Deus como fruto de uma imaginação preenchidora.....</b>	<b>93</b>
3.3	ILUSÃO, COMPENSAÇÃO E DEPRECIAÇÃO DO EU.....	100
<b>3.3.1</b>	<b>O egoísmo como fonte da destruição do "eu".....</b>	<b>103</b>
<b>3.3.2</b>	<b>O consumismo como sintoma.....</b>	<b>105</b>
<b>3.3.3</b>	<b>As redes sociais como fuga da realidade.....</b>	<b>109</b>
<b>4</b>	<b>UMA LUTA CONTRA A GRAVIDADE: O VAZIO E O ENCONTRO COM A GRAÇA.....</b>	<b>114</b>
4.1	O ENCONTRO CONSIGO MESMO POR MEIO DO ESVAZIAMENTO.....	120
4.2	INTINERÁRIO PARA O PROCESSO DE DESCONSTRUÇÃO E HUMANIZAÇÃO.....	127
<b>4.2.1</b>	<b>Desapego.....</b>	<b>133</b>
<b>4.2.2</b>	<b>Atenção.....</b>	<b>140</b>
<b>4.2.3</b>	<b>Descrição.....</b>	<b>151</b>
4.3	O VAZIO COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DA IDENTIDADE HUMANA EM SIMONE WEIL.....	156
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	159
6	REFERÊNCIAS.....	162



## 1 INTRODUÇÃO

O tema do *vazio* tange a própria questão da existência – e justamente por isso chama a atenção do filósofo para a problemática condição humana. Temos consciência de que nada somos e que este nada define nossa identidade ontológica traz angústia e sofrimento, pois revela nossa fragilidade humana.

Por tais razões, muitos procuram negar sua natureza por meio do projetar-se em objetos exteriores, esquecendo-se da própria condição enquanto *ser*. A busca por satisfações ilusórias encobre a miserabilidade humana e sua limitação como ser finito. Porém, essa condição muitas vezes esquecida e não vivida, ao se chocar com a dor, proporcionada pelas relações “ser” e “mundo”, provoca um grito que sai do mais íntimo do indivíduo, de tal forma que todas as dimensões da existência são feridas e abaladas, pois, nessa hora, toma-se consciência do que se é.

Intelectuais, entre eles filósofos e teólogos, debruçaram-se acerca dessa temática da condição existencial do ser, em busca de respostas para certos fenômenos. Dentre estes, podemos destacar Martin Heidegger, Hannah Arendt, Jean-Paul Sartre, dentre muitos outros, embora qualquer lista seja injusta, por deixar tantos pensadores e linhas de pensamento de fora. Muitas concepções acerca da humanidade surgiram ao longo dos séculos. Nesta pesquisa, em particular, escolhemos a filosofia de Simone Weil.

O objetivo será fazer uma leitura mais detalhada da obra da filósofa francesa, recortando alguns textos, para termos um objeto de estudo a fim de investigarmos o que para a filósofa seria o ser humano, um ser marcado pela fragilidade, pela vulnerabilidade e pelo sofrimento, aberto, todavia, a algo maior. Este algo tem a ver com sua capacidade de sustentar sua existência limitada. Então, a pergunta será: qual a configuração identitária da humanidade?

De acordo com Simone Weil, a realidade do mundo é produzida por projeções, isto é, fantasias que o próprio indivíduo produz na realidade exterior, na tentativa de escapar do sofrimento, por meio de fabricações de ilusões (WEIL, 1993, p. 15). Essas fantasias, que transportam uma falsa realidade, só são possíveis porque o mundo é conduzido por uma lei central que rege o movimento de toda natureza, inclusive aquilo que o sujeito humano tem de mais particular, sua psique.

Tal lei Simone Weil a nomeia “*pesanteur*”<sup>1</sup>, que, por sua vez, dentro da linha de pensamento da filósofa francesa, é o que poderíamos chamar de “lei da gravidade”, que impulsiona o ser humano a conservar e a acrescentar algo, a fim de afirmar seu próprio eu, dentro de uma situação em que o próprio ser, se ver ameaçado (WEIL, 2007, p. 41). Antes de experimentar sua miséria, o ser, movido pela lei da gravidade se dilui em ilusões, com a expectativa de escapar de seu sofrimento. Exemplificamos Simone Weil:

Aqueles cuja cidade tinha sido destruída e estavam sendo levados como escravos, já não tinham passado nem futuro: com que objeto podiam preencher seus pensamentos? Com mentiras e com as mais ínfimas, as mais desprezíveis cobiças, mais dispostos talvez a correr o risco da crucificação por roubar uma galinha do que antes o da morte no combate para defender sua cidade (WEIL, 1993, p. 7).

Dentro de uma existência ameaçada, essa força (a gravidade) permite com que o ser humano tente se proteger, em busca de uma afirmação, procurando centrar sua vida na satisfação dos seus desejos. Levado por essa força que rege todos os movimentos naturais, mal percebe o ser, mas a afirmação de si não passa de uma negação que se dá por um imaginário, que impede o encontro com a verdadeira realidade de si mesmo e do mundo (MARTINS, A, A. 2013, p. 95).

De acordo com Martins (2013, p. 96), ao analisarmos a obra de Weil, percebemos que “o homem possui um ‘vazio’, o qual busca preencher de todas as formas, pois está sob o regime da *pesanteur*”. Devido a esta condição ontológica do ser, isto é, por causa do vazio, a tendência do homem é a busca de recompensas e satisfações para seu estado, restando apenas seres medíocres, prisioneiros, escravos (WEIL, 1993, p. 18-19). Toda força do desejo é canalizada e direciona-o a conquistas de futilidades, em termos epicuristas, sendo que o ser conduz seus desejos a coisas não naturais e não necessárias, a fim de eliminar a angústia que é pensar o vácuo como categoria fundante de nossa existência.

Portanto, a hipótese defendida no contexto do pensamento de Simone Weil, é a de que a categoria “vazio” se constitui como uma experiência ontológica que acaba por definir o homem. A única maneira de se libertar dessa lei que possibilita a

---

<sup>1</sup> A tradução não é simples. A autora, que conhecia com profundidade as línguas clássicas ocidentais, provavelmente sabia que não há o participio presente nas línguas neolatinas. Assim, a tradução necessita de pronomes: aquilo que pesa, que tem peso ou gravidade, aquilo que é atraído para baixo, o chão, em sentido figurado ou ao pé da letra.

negação do ser é por meio da luta contra o próprio movimento da “gravidade”, que se caracteriza pelo processo de *descrição*, que pode ser possibilitado por aquilo que Simone Weil chama de *malheur*, que, por sua vez, permite a libertação da imaginação prechedora do vazio e conduz o ser ao esvaziamento de si.

A presente pesquisa busca, como principal objetivo, explorar uma das diversas contribuições que a pensadora francesa Simone Weil nos deixou como legado, a saber, a possibilidade de pensar o “vazio” como constitutivo da identidade humana. É importante notar em seu trabalho que, além de querer definir a identidade humana, colocando-se a frente do discurso moderno entre idealismo e realismo, Weil buscará conhecer de que maneira a humanidade existe no mundo, ou seja, ela se motiva a querer compreender a própria condição humana (MAIA, 2009, p. 13).

A grandeza dessa pensadora se manifesta quando nos deparamos com sua biografia e passamos a perceber que sua filosofia não se restringiu ao pensamento puro, por assim dizer, mas a uma práxis bastante específica. Suas teorias são guiadas por seu modo de viver.

Muito provavelmente, uma das palavras que a defina seja *descontentamento*, sentimento este que lhe impulsionava a estar com aqueles que eram massacrados, oprimidos e condicionados a um estado de pura nudez. Afirmo Weil (1979, p. 31), “[...] o homem que massacra não sente nada: é o que está massacrado que sente. Não podemos compreender enquanto não nos pusermos entre os oprimidos para sentir com eles”.

Esse processo de humanizar-se, isto é, compadecer-se de quem sofre, ao passo que faz o sujeito parar de pensar apenas em si mesmo, só é possível quando o sujeito, por meio da *descrição*, desfaz-se de todas as ilusões movidas pela gravidade. Ao se esvaziar, o homem chega a sua verdadeira identidade, o que, por sua vez possibilita-lhe-á a ação da compaixão. Afirmo Simone Weil (1993, p. 35): “ele se esvaziou de sua divindade. Devemos esvaziar-nos da falsa divindade com a qual nascemos”.

Em uma de suas narrativas sobre sua experiência de empatia para com aqueles que sofrem, relata ela mesma seu sofrimento numa fábrica, local onde está o sujeito subalternizado, sofredor, massacrado por um sistema muitas vezes injusto:

Olhar para mim diante de um enorme fogo que cospe labaredas para fora, bafos de brasa direto no meu rosto. Fogo saindo por cinco ou seis buracos na base do forno. Eu bem na frente para pôr lá dentro

cerca de trinta bobinas grossas de cobre que uma operária italiana, de fisionomia corajosa e fraca, vai fazendo a meu lado; as tais bobinas são para os bondes e os metrôs. Preciso prestar bastante atenção para que nenhuma delas caia num dos buracos, senão vai se fundir; para isso preciso ficar bem na frente do forno e nunca, nem o sopro ardente no meu rosto, nem a dor do fogo no braço (ainda tenho marcas) deve produzir um movimento em falso. Saindo do forno, era preciso entrar no vestiário gelado, meter na água as mãos cheias de cortes, em carne viva, para tirar um pouco de graxa e da poeira preta. Na fábrica a vida é cheia de sofrimentos inúteis que podiam ser evitados... A infelicidade é misteriosa para o operário, ele a fere a ponto de não poder discerni-la, e quando fala sobre seu destino repete chavões feitos por gente que não é operária. Como abolir um mal sem ter percebido com clareza em que ele consiste? (WEIL, 1951, p. 32).

Sua vida é autêntica e se afirma com aquilo em que ela acredita: um caminho de mão dupla. Cada passo corresponde a uma íntima coerência com o que ela pensa. Assim, declara Simone Weil (1968, p. 181), “nenhuma poesia sobre o povo é autêntica se a fadiga não está presente nela e a fome e a sede nascidas da fadiga”. Enquanto suas palavras não fossem impelidas de vivência, seu discurso seria frio e sem vida.

A coragem e o descontentamento com as injustiças fazem Simone Weil ser ganhar a alcunha “militante de Moscou”. Aos vinte e dois anos, Alain (seu mentor, como se verá logo adiante), numa carta, a intitula “corajosa criança”. Em meio a tanta hipocrisia e violência, o professor Vilard, do liceu de rapazes, afirmava que não compreendia até o exato momento a história de Joana d’Arc, mas a partir de Simone Weil, tudo fica claro (WEIL, 1979, p. 21-22). Tais descrições de pessoas próximas à filósofa serão importantes já a partir da introdução, uma vez que, como afirmamos acima, impossível separar vida e obra da pensadora.

A filosofia de Simone Weil torna-se necessária, e deve ser aprofundada, tendo em vista as inúmeras contribuições e provocações que nos impelem a frequentar seu pensamento. Weil postula que é preciso rever os valores ocidentais modernos e que é necessário que os intelectuais promovam a vida, renunciando à timidez de um trabalho “puramente acadêmico” e que este denuncie as estruturas sociais que possibilita um atrofiamento do ser (MAIA, 2009, p. 4). Dessa forma, podemos destacar uma primeira necessidade de permitirmo-nos ser atravessados pelo pensamento de Simone Weil em nossos dias. Qual o papel do intelectual, afinal? Podemos nos perguntar. Nisso se traduz sua ética, a uma chamada para o/um engajamento. O compromisso contra a barbárie.

Destaca Weil (1979, p. 34): “[...] os teóricos da revolução nunca trabalharam numa fábrica. Como compreenderiam que mesmo num regime socialista a escravidão continuaria se continuassem as mesmas condições no trabalho fabril?”. O intelectual deve, segundo o raciocínio de Weil, assim como qualquer outro, passar por esse processo de esvaziar-se, pois se o que se produz não condiz com a afirmação da vida, por meio da compaixão, se suas palavras não estão vinculadas à práxis, o que temos é a produção de conteúdos que afirmam o próprio eu, e não a vida.

Pensar o “vazio” em Simone Weil é uma tentativa de encarar a condição humana, dando assim um verdadeiro significado para o conhecimento de si, ressignificando ontologicamente a existência do ser e possibilitando um doar-se ao outro.

Grandes referências contemporâneas, como Albert Camus, apontam o pensamento de Simone Weil como essencial para um processo de renascimento da Europa (WEIL, 1999, p.1264). Isso também nos indica que esta pensadora tem algo de peculiar, que merece nossa atenção.

Em síntese, o que está em primeiro plano, neste estudo, é a tentativa de um novo olhar, de um novo ponto de vista sobre um aspecto em particular na obra de Weil. Trata-se de um mudar de ângulo para observar algo, que sirva de convite para pesquisas futuras, que ampliem o que aqui está sendo dito e que permitam dialogar, no trabalho deste pesquisador, com outras investigações sobre outros aspectos do castelo ideológico de Weil. Aqui, estamos apenas atravessando o pórtico de entrada.

Dessa maneira, vale ressaltar o pensamento de Schopenhauer (2005), o qual nos ensina que um rio tranquilo pode parecer superficial e raso, mas suas águas podem esconder uma profundidade incalculável. E, para dar ênfase àquilo que pretendemos explorar nos escritos de Simone Weil, recorreremos à autoridade de Wittgenstein, e com ele afirmamos: “O que aqui escrevo pode ser material fraco; bem, nesse caso não sou capaz de trazer à luz as coisas importantes e grandes. Mas ocultas nestas observações fracas estão grandes possibilidades” (VB, 2000, p. 99).

Para tornar didática a defesa dessa hipótese que já levantamos acima, a de que o “vazio” para Simone Weil é a categoria que constitui uma configuração ontológica do ser humano, estruturamos esta pesquisa em três momentos distintos, porém

complementares. A divisão obedece a uma necessidade metodológica de explorar de forma progressiva os seguintes elementos:

a) No primeiro capítulo, apresentaremos a necessidade de trazer para a pesquisa a relação entre práticas de vida e filosofia, pois a recusa de pensar a filosofia apartada da vida real pode nos acarretar desesperanças e certas lacunas. Por isso, o esforço será para apresentar a Simone Weil filósofa, militante e mística.

b) No segundo capítulo, descreveremos a crítica de Simone Weil à imaginação preenchedora do “vazio”. A imaginação, produtora de ilusões, levada pela força da gravidade, permite uma negação do homem em relação aquilo que se é. Dessa maneira, a imaginação nega o “vazio”, impossibilitando humanizar-se.

c) Por fim, mostraremos o percurso trilhado que nos conduzirá à terceira parte deste estudo, destinada à análise do “vazio” como categoria ontológica fundante da identidade humana. Buscaremos evidenciar a luta por um esvaziamento do si, para um possível encontro com a *graça*, que por sua vez conduzirá a uma aceitação daquilo que se é, enquanto identidade ontológica, o que possibilita um olhar aberto e franco para o outro, que o engloba muito antes de refutá-lo.

Tais inquietude moveram esta pesquisa. Importante também frisar que, na decisão pelos escritos de Weil, moveu-nos também uma série de situações: uma mulher num meio grandemente marcado pelo discurso masculino (embora esta pesquisa não se insira nos estudos de gênero e nas questões masculinistas); uma pensadora no alvorecer do século XX; uma pesquisadora no interior da ação e do discurso; as contradições possíveis em seu discurso (que serão vasculhadas já no capítulo II); o aspecto do divino e da mística em seu pensamento. Como pontua Bingemer: “[Weil] teve repentinamente a certeza de que aquele que se empenha com todas as forças para obter o que deseja em termos espirituais o consegue.”<sup>2</sup> Percorrer, então, ao menos parte desse (tortuoso, mas belo ou tortuoso e por isso belo) caminho da mulher Simone Weil nos encantou desde o princípio.

Esta dissertação, portanto, tem como objetivo, trazer um pouco mais de luz à obra de Weil, obra que por vezes não é investigada no meio acadêmico brasileiro, sendo prova disso as raras traduções do todo de sua obra. Por sorte – ou

---

<sup>2</sup> BINGEMER, Maria Clara Luchetti. Quem foi Simone Weil. In.: WEIL, Simone. **Contra o colonialismo**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 107. Foi-nos importante, também, o trabalho: BUENO, Dênis André Bez; VALLE, Bortolo. **Simone Weil: Ser e sofrimento**. Curitiba: Apriis, 2019. Ambos os textos contemplam situações de vida de Weil de vasto interesse nesta dissertação.

envolvimento com o conhecimento – o trabalho de estudiosos brasileiros em trazido ao leitor lusófono cada vez mais proximidade com o pensamento de Weil.

## 2 SIMONE WEIL: A FORÇA DA PALAVRA NA FRAGILIDADE DA CARNE

*“Você não pode ser revolucionário se não amar a vida [...]. A revolução é uma luta contra tudo o que constitui um obstáculo à vida. Ela só faz sentido como meio; se o fim perseguido é em vão, o meio perde seu valor. Em geral, nada tem valor a partir do momento em que a vida humana não o possui.”*

*WEIL, 1988, p. 318*

A primeira metade do século XX viu nascer, florescer e falecer Simone Weil. Em termos históricos, para os biógrafos que se dedicam à sua vida, poder-se-ia dizer que ela nasceu entre a Paris modificada por Haussmann, a Paris da *belle époque*, a Paris da modernidade, um dos grandes centros culturais do mundo, lugar de convergências de discursos, práticas, filosofia, ciência, política e a Paris invadida pelos alemães. A menina Simone cresce e, a despeito da tenra idade, torna-se a filósofa Simone Weil, que ficaria conhecida como uma mulher de gênio forte, ideias fortes, posições marcantes, por vezes de difícil convívio, mas de uma pureza de discurso muito rara (THIBON, 2020).

A menina parisiense tem ascendência judaica e é uma das primeiras mulheres a formar-se na *École Normale Supérieure*. Foi aluna de Émile-Auguste Chartier, intelectual que ficou conhecido pelo pseudônimo que adotou, “Alain”<sup>3</sup>, e muito possivelmente tal contado a tenha marcado (MARTINS, 2013, p. 41), e assim começa a desenhar-se uma trajetória intelectual, a qual carrega certo gosto pela filosofia.

---

<sup>3</sup> Émile-Auguste Chartier, ou Alain, nasceu em Mortagne-au-Perche, em 1868. Concluiu a *École normale supérieure*, e logo em sequência foi nomeado professor do ensino secundário. A partir de 1903, Alain passou a publicar crônicas semanais em um jornal chamado “La Dépêche de Rouen et de Normandie”. Com o sucesso de suas crônicas, elas passaram a ser diárias, sendo publicadas mais 3.000 crônicas entre 1906 e 1914. Os temas abordados em suas crônicas variavam, desde política e economia, até religião, educação e estética. Suas crônicas foram, posteriormente, reunidas e transformadas em um livro, “Propos”. Já em 1909, na posição de professor do Liceu Henri IV, Alain consolidou sua excelente reputação, exercendo influência sobre alunos que se tornariam célebres, como Raymond Aron e Simone Weil. Em 1914, com o início da guerra, Alain se alistou no exército, primeiro como artilheiro e depois como telefonista. Nesse período não deixou de produzir. Escreveu obras como “*Système des beaux-arts*” e “*Mars*” (ou *A Guerra Julgada*). Após ver os horrores da guerra, Alain volta ao posto de professor em Paris. Continuou publicando livros, como “*Os deuses*” e “*História de meus pensamentos*”. Suas obras eram guiadas pelo movimento pacifista, do qual fazia parte, levando o leitor a refletir a respeito da liberdade de pensamento. Em 1951, Alain recebeu o Grande Prêmio Nacional de Literatura. O autor morreu no mesmo ano, em Le Vésinet, perto de Paris (PÉTREMENT, 1997, p. 60-61).

A pensadora, que viveu apenas três décadas, passa a questionar a relação entre prática de vida e filosofia. Poucos pensadores – notadamente aqueles de “fora do meio” – foram até o *locus* que desejavam discutir, como é o caso de E. P. Thompson. Ao menos, no início do século anterior tal prática não era comum e indiscutível<sup>4</sup>. Assim, um aspecto importante, que se verá mais tarde, de Weil, é a busca pelo sentido das coisas mergulhada nos contextos que desejava investigar.

Talvez, para o estudioso atual, ao pensar a pesquisa antropológica, sociológica, por vezes a pesquisa histórica e a pesquisa (sócio) linguística, seja natural encontrar o pesquisador no interior de seu objeto. Mas não no início do século XX e não para uma pesquisadora, mulher, e poderíamos dizer, não na filosofia. À época da Weil sequer havia, ainda, um método, um consenso, uma regra ética a ser seguida para esse tipo de pesquisa. Por essas e outras situações que esta pesquisa trará à tona para o leitor não acostumado à escrita de Weil, é importante frisar tudo isso: uma mulher filósofa, uma mulher no interior no objeto de pesquisa, uma jovem de ascendência judaica num mundo prestes a perseguir judeus, uma mulher de gênio forte, como mostra Thibon num dos mais sinceros relatos sobre a pensadora francesa (THIBON, 2020, p. 9-10).

Para os interessados em humanidades, acostumados ao pensamento de Bronisław Malinowski ou ao pensamento de Edward Thompson, a obra escrita é indissociável da obra da vida, das experiências vividas, do sentido dado à prática da pesquisa. É relevante, portanto, que se ressalte o *modus operandi* da pesquisa proposta por Weil, até mesmo porque o nome da filósofa não é tão comum mesmo no meio filosófico. Portanto, diante disso, vale assinalar que, para ela, pensar conceitos e matéria empírica da vida e do afeto de forma isolada, distante de uma “realidade”, fere a possibilidade de uma filosofia que seja relevante para a humanidade. Em um relato sobre a filosofia materialista, afirma Weil:

---

<sup>4</sup> Fugiria em muito ao escopo do trabalho entrar nessa discussão. No entanto, convém um esclarecimento aqui. Embora a Europa já conhecesse nos séculos anteriores viajantes (para o Novo Mundo, para o Novíssimo Mundo) e “artistas viajantes”, as áreas conhecidas hoje como Sociologia, Antropologia, Etnografia (e até mesma a História) estavam em formação. Era incomum um historiador como Theodor Mommsen fazer uma peregrinação em torno ao Mediterrâneo para colher “dados”. Do mesmo modo, não era comum um(a) pensador(a), como Weil, ir às camadas subalternizadas da sociedade para uma vivência. Mesmo Thompson fez isso décadas após Weil ter ido trabalhar na indústria ou no campo. Vale lembrar que a chamada “nova história” (Le Goff fala em novos objetos, novos problemas e novas abordagens) era uma rede de investigação ainda em formação. Weil, nesse sentido, foi inovadora. C.f.: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. História: novos objetos, problemas, abordagens. Tradução de Teresinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.)

O defeito principal de todas as doutrinas materialistas que se formaram até hoje [...] consiste em que o real, o sensível não são concebidos senão sob a forma do objeto, da contemplação, e não como atividade humana sensível, como práxis, de maneira subjetiva. É porque o lado ativo foi desenvolvido, de uma maneira abstrata [...], em oposição com o materialismo, pelo idealismo – que, bem entendido, não conhece a atividade real, sensível, como tal (WEIL, 1991. p. 306).

Por isso, antes de qualquer abordagem teórica, é importante destacar, por meio de um prévio parêntese, que é mais contundente não se separar a experiência vivida de Simone Weil de seu pensamento. O fato de ela sempre decidir estar nos lugares mais delicados para a existência do sujeito faz com que um estudioso como Serrato destaque: “toda sua vida foi marcada pela prática do cuidado do outro” (SERRATO, 2015, p. 243). Tal dedicação traz à mente a primeira máxima da moral inscrita no livro IV do *Emílio*, de Jean-Jacques Rousseau. De acordo com Rousseau (1995, p. 249), “não é do coração humano pôr-se no lugar das pessoas que são mais felizes do que nós, mas tão somente daquelas que são mais dignas de compaixão”. Tal caminho foi o escolhido pela pensadora.

Weil assumia em sua carne a dor daqueles que padeciam, a fim de compreender o sofrimento alheio, o qual, por sua vez, também era o seu, mas não somente para um mero exercício de compreensão. Havia um compartilhar os ombros com aqueles cuja dor da degradação humana pesava. Alega Morais (2011, p. 668), nesse sentido: “em sua breve vida, Simone Weil, não se limitou apenas em chorar a desgraça dos miseráveis; de fato, ela viveu sem jamais se poupar o que Rousseau reconheceu ser o mais próprio do humano [...]”. Através da vida de Simone Weil, podemos perceber a autoridade e a profundidade de seu discurso e de sua ação, pois esta ação é intrinsecamente vinculada a uma forma de pensamento, o qual, por sua vez, em algum momento parece contraditório ao leito, como menciona Thibon, até que se mergulhe nele. Ela colocou-se ao lado dos desvalidos, experimentando na própria pele suas dores, as dores deles, transmutando piedade em compaixão, indo além da barreira da indiferença e do sentimento de “pena”. Por isso, Weil se mostra como propagadora da misericórdia.

De acordo com Valle (2016, p. 71), “a misericórdia sublinha a epifania do rosto, provoca sua lição e redimensiona as modalidades de nossos encontros”. Ao deparar-se com a anulação do “rosto” do outro, a misericórdia permite um movimento involuntário, o de ir ao encontro com desvalidos. Os propagadores da

misericórdia estão “condenados” a viver em sua carne as dores do mundo, impelidos pelo movimento de descontentamento, buscando sempre romper com as barreiras da indiferença que humilha, na habituação que anestesia o espírito e do cinismo que nos desconfigura.

Simone Weil causava encantamento às pessoas a sua volta. Não é de se admirar que Simone de Beauvoir (1958, p. 336) relate: “[...] eu admirei um coração capaz de bater-se pelo universo inteiro”. Somada à obra da autora, havia a ação, o que muito possivelmente tenha encantado Beauvoir.

Podemos destacar na curta vida de Simone Weil grandes feitos que levaram à radicalidade sobre aquilo que pensava, o que conseqüentemente resultou em desgaste físico, levando-a à morte precoce. Aos 34 anos de idade, afetada por uma tuberculose, ingressou no sanatório de Ashford, vindo a falecer no dia 24 de agosto de 1943. Relata Fernando Ortega:

Simone Weil teria se recusado a levar mais comida do que os cartões de racionamento na França permitiam, o que, juntamente com seu estado de saúde deteriorado, poderia ter causado, ou pelo menos decisivamente, acelerado sua morte. (ORTEGA; 2014, p. 13)<sup>5</sup>.

Certamente, o pesquisador encontrará dificuldades ao percorrer os caminhos de Simone Weil, um sujeito que viveu sem jamais poupar-se. São notáveis sua inquietude e a força de sua palavra quando opta pela vida operária e pela vida camponesa, quando luta na guerra civil espanhola, ou quando se nota sua disposição e coragem para lutar e enfrentar os maiores riscos no *front* dos campos de batalha, ao participar da resistência francesa. Em todas essas situações, colocou-se no epicentro dos grandes eventos europeus de sua época, sofrendo as dores do mundo. (ORTEGA, 2011, p. 68).

Tendo como ênfase e objeto central em sua busca o sofrimento humano lemos de seus escritos de Londres<sup>6</sup>, em uma carta que ela escreve a Maurice Schumann:

---

<sup>5</sup> No original: “*Simone Weil se habría negado a tomar más alimentos de los que entonces permitían lãs cartillas de racionamiento em Francia, lo que, unido a su deteriorado estado de salud, podría Haber provocado, o, al menos, acelerado decisivamente su muerte.*” Tradução nossa.

<sup>6</sup> Miklos Vetö, Professor e pesquisador da Université de Poitiers, em sua obra *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, aponta que os escritos de Simone Weil, para fins didáticos, deveriam ser divididos em três momentos. Desse modo, os “Escritos de Londres” se dão no terceiro período (1939 – 1943) (VETÖ, 1997, p. 14-16). Isto é, momento em que Weil regressa à Europa, vai morar

Sofro um dilaceramento interior que se agrava constantemente, ao mesmo tempo na inteligência e no centro mesmo do coração, pela incapacidade em que me encontro de pensar conjuntamente a verdade e a desventura dos homens, a perfeição de Deus e a vinculação entre ambas. Tenho a certeza interior de que esta verdade, se em algum momento me for concedida, será apenas no momento em que eu mesma entre fisicamente na desventura e em uma das formas extremas da desventura presente (...). Tenho medo de que isso não chegue a me acontecer (...). Nada de humano pode me transportar à verdade; e tenho a certeza interior de que só assim me transportará Deus a ela. (WEIL, 2000, p. 165).

Seus limites físicos lhe causavam um forte dilaceramento, não pelas dores que sentia, mas pelo fato de se sentir inútil diante daqueles que padeciam. Seu medo era que o movimento da indiferença lhe cobrisse. Dessa maneira, podemos definir previamente que Simone Weil é um espírito marcado pela inquietude.

## 2.1 UM ESPÍRITO MARCADO PELA INQUIETUDE: FILÓSOFA, MILITANTE E MÍSTICA

Segundo as palavras de Emilia Bea, Simone Weil deteve uma genialidade inquestionável, sendo a maior prova para sustentar tal afirmação é a manifestação da sua linguagem, que se apresenta como “uma daga que corta a respiração e chega a transpassar a alma de seus leitores deixando uma ferida quase incurável (BEA, 2010, p. 13)”.

Não é fácil compreender como de um corpo tão pequeno e frágil poderia emanar tanta energia. Dona de uma lucidez bastante rara, Weil era movida por uma inquietude que transitava por diversas áreas do saber. Ao percorrer suas obras, percebemos elementos de uma filosofia do trabalho, uma filosofia política e social, como também estão presentes aspectos místicos, religiosos e espirituais, capazes de provocar uma profunda inquietação no leitor. Segundo suas próprias palavras, “não há reflexão filosófica sem uma transformação essencial na sensibilidade e na prática da vida (1999, p. 123-124)”.

Simone Weil não se prende a nenhuma nomenclatura específica, tendo assim um pensamento livre, corajoso, paradoxal e, infelizmente, pode-se dizer, uma

---

na Inglaterra, olhando bem de perto a sua França ocupada pelos Nazistas, vivendo seus últimos anos de vida.

história inacabada. Sua liberdade, audácia e fidelidade ao que pensava levaram-na a experimentar os limites da existência humana, transitando o tempo todo no meio das periferias existenciais, fosse pelo desejo – num sentido metafísico –, fosse ou com seu próprio corpo, num sentido físico mesmo da palavra, o que ficará mais claro nos capítulos seguintes.

Martins (2013, p. 31) destaca, sobre isso: “A rigor, não deveria ser chamada de obra, no sentido de sistema filosófico, mas de reflexões filosófico-transcendentais preocupadas com o mundo e o sofrimento humano”. O autor justamente reflete sobre um aspecto importante nesta pesquisa: a junção da ação e do pensamento, da experiência sensorial e da escrita, do modo de Weil ver e sentir o mundo e o resultado numa obra em linguagem escrita.

Sua autonomia e inquietude a levam a navegar por muitos campos do saber, como mencionado acima, tendo ela elaborado reflexões sobre a ciência, tendo feito comentários sobre vários filósofos, sobretudo os gregos. Produziu, igualmente, análises da complexa e delicada conjuntura de sua época, enumerou críticas duras ao comunismo e ao capitalismo, foi enfática e ríspida ao abordar os regimes totalitários, sobretudo o nazismo. Também escreveu sobre o cristianismo e outras correntes religiosas; foi ousada ao propor a quebra dos dogmas religiosos que separam as pessoas, enfatizando que há semente de verdades nas mais diversas religiões. Simone Weil foi inúmeras coisas: discípula e professora; agnóstica, a flertar com o místico, num modo de crença todo seu; operária, anarquista revolucionária; mulher, cidadã. No entanto, dela queremos aqui destacar principalmente três aspectos, que de maneira geral abarcam todas as descrições ao seu respeito: ela foi *filósofa*, *militante* e *mística* (MARTINS, 2013, p. 34).

Sua genialidade e seu pensamento independente fez com que um pensador como Albert Camus afirme que “para mim, é impossível imaginar para a Europa um renascimento que não contemple as exigências que Simone Weil define no *L’Enracinement*” (1999, p. 1264). Seus escritos, provocantes e profundos nos colocam em situações de risco, pois, devido a um abalo que ela causa em nós com sua vida e literatura, feita nos faz questionar a respeito de todas as crenças construídas por nós. Por isso, o interesse desperto em que Camus por Simone Weil, o qual pensa a construção de uma Europa humanizada e enraizada por meio do pensamento da filósofa francesa. Emília Bea ainda destaca:

[...]O risco que se corre ao abordar seus escritos: o risco de desmontar todas as abordagens e questionar todas as crenças, já que o contato com seu pensamento produz um choque, um choque às vezes tão forte, que nos coloca diante daquela tênue linha vermelha que separa a lucidez da loucura e esse é o lugar próprio do gênio, esse lugar incerto e perigoso que ela considerava patrimônio exclusivo dos deserdados, com os quais queria se identificar plenamente em sua sede inesgotável de verdade. Simone Weil sempre viveu dentro desse limite, pois não queria a sanidade para si mesma ao preço da indiferença, da mentira e da incoerência. Em sua opinião, apenas uma santidade de gênio, absolutamente nova e vibrante, poderia ainda servir de gatilho para transformar um mundo dominado pela força e insensível à dor e à beleza, únicas chaves de salvação, uma vez que proporcionam um contato com a realidade em estado puro, sem evasões ou falsos consolos. (BEA, 2010, p. 12).<sup>7</sup>

A noção de necessidade e obrigação coloca-a em uma posição sempre ativa. Segundo Weil, “onde há necessidade, há obrigação” (1962, p. 9). Portanto, a indiferença não faz parte do seu vocabulário, muito menos das suas ações. O rosto alheio interpela e lhe atribui a responsabilidade do exercício do cuidado, que pode ser traduzido pela filosofia da compaixão, segundo a qual, de certa maneira, o “eu” torna-se refém do outro. Poderíamos destacar que sua filosofia em certa medida encontrará ecos mais tarde. De fora direta ou indireta, pensadores (em solo francês ou fora dele) discutirão situações similares. Lévinas, por exemplo. De todo modo, para não sermos anacrônicos, mas devido à sua liberdade e a seu desejo incessante pela verdade, ela visita e carrega consigo algumas influências que não apenas dão continuidade a uma antiga discussão sobre a relação eu-outro, como instaura um modo novo de ver, abordar, questionar o outro e esta relação mesma.

Dessa maneira, queremos destacar, no próximo tópico, as principais características e influências que apontam Simone Weil como portadora de um espírito descontente, que busca incessantemente a verdade. Tal busca revela a postura de um ser apaixonado pelo exercício intelectual, mas que não se prende

---

<sup>7</sup> No original, em espanhol: “[...] El riesgo que se corre al acercarse a sus escritos: el riesgo de desmontar todos los planteamientos y poner en cuestión todas las creencias, pues el contacto con su pensamiento produce una sacudida, una conmoción a veces tan fuerte, que nos sitúa ante esa tênue línea roja que separa la lucidez y la locura y que es el lugar propio de la genialidad, esse lugar incierto y peligroso que ella consideraba patrimonio exclusivo de los desheredados, con los que quiso identificarse plenamente em su sed inagotable de verdad. Simone Weil vivió siempre en esse limite, ya que no quería para si una cordura al precio de la indiferencia, la mentira y la incoherencia. A su juicio, solo una santidad genial, absolutamente nueva y vibrante, podría servir aún de revulsivo para transformar un mundo dominado por la fuerza e insensible ante el dolor y la belleza, únicas claves de salvación, ya que proporcionan un contacto com la realidad em estado puro, sin evasiones ni falsos consuelos.” Tradução nossa.

apenas aos livros e à academia, e sim encontra à necessidade de uma filosofia extremamente ligada à práxis. Portanto, no decorrer deste trabalho, perceberemos que, ao tratarmos da Simone Weil filósofa, estaremos tratando de uma pensadora inquieta, amante da sabedoria, do mundo e do próximo.

### **2.1.1 As principais influências em Simone Weil**

Simone Weil viveu de forma intensa todas as etapas e decisões de sua vida curta trajetória terrena, como dito acima. Nasceu em Paris, no dia 3 de fevereiro de 1909, numa família de judeus não praticantes. Seu pai, Bernard Weil, natural de Strasburg, era médico e atuou como tal na Primeira Guerra Mundial. Já sua mãe, de origem russa, chamava-se Selma Weil e se encarregou de oferecer o que tinha de melhor para educar seus filhos. Simone tinha um irmão mais velho, André, quatro anos mais velho que ela. André, de maneira precoce, já se destaca brilhantemente com inteligência acima do normal para a matemática (MARTINS, 2013 p. 38).

No que diz respeito à formação educacional, tanto Simone como André receberam o que havia de melhor, segundo os preceitos educacionais de sua época. Desde muito cedo, Simone Weil já se mostrava apaixonada por poesia, por textos clássicos, enquanto o seu irmão, envolvido profundamente com a matemática, exercitava sua genialidade resolvendo equações (PÉTREMENT, 1997, 29). Simone Weil recebia aulas de piano a aulas de grego e especificamente, em relação ao grego, teve por esta língua em sua variação clássica um gosto mais acentuado, pois assim ela poderia ler diretamente os clássicos da filosofia. Seu interesse sempre de ir diretamente às fontes dos textos originais possibilitou o aprendizado de diversos idiomas (WEIL, 1950 p. 78).

Em paralelo com o seu desempenho intelectual, Simone Weil desde muito cedo já demonstrava traços de uma pessoa que tinha um coração que batia apenas em prol do “outro”. Descreve, sobre isso, Martins:

A solidariedade que mais tarde a levaria para junto dos oprimidos também despontou em Simone Weil precocemente. Aos cinco anos, fez-se madrinha de um soldado de guerra, privava-se de doces e guloseimas para enviá-los para o soldado na frente de batalha. Também acolheu, em sua casa uma prima que sofria muito devido ao falecimento da mãe. Outro fato marcante foi quando Simone viu sua avó, aos 79 anos, agonizar e sofrer com câncer que levou à morte. A neta, aos 20 anos, preocupava-se em ajudar a avó. Esta, apesar de

receosa ao sentir certo ceticismo na garota e com grande dúvida com relação ao caráter dela, sentiu-se profundamente compreendida em sua dor. Simone lia *Os miseráveis* para consolá-la. Sua mãe testemunhou que ela ajudou a avó a aceitar a ideia da morte. Nesse mesmo ano, 1929, Simone decidiu ir trabalhar com os camponeses durante as férias de verão na colheita de batatas. Ela já tinha em mente o projeto que mais tarde a levaria para o trabalho como operária. (MARTINS, 2013, p. 40).

Sua genialidade, somada à sua empatia pelo semelhante e ao seu desejo incessante pela verdade, foram as principais características que serviram como base e esteira para sua filosofia. Ao iniciar os estudos de filosóficos, ela, afirma Bingemer, “[...] é marcada pela compaixão ardente que configura toda a sua vida e que a levará pelos caminhos da política, do engajamento intelectual e da mística” (2007, p. 17).

Simone Weil passa a utilizar-se de um método peculiar para explicar os filósofos dos tempos modernos: ela lança mão das leituras diretas dos antigos, pois acha nesses uma realização perfeita de temas e doutrinas que seus sucessores longínquos apenas esboçaram (VETÖ, 2011, p. 15). Este método, o de realizar uma leitura de um pensador posterior ao período clássico, a partir de uma visita aos filósofos antigos, tendo como referência principal Platão, deve-se ao espelho daquele que foi seu maior tutor, Alain. O que pode parecer muito óbvio para o estudante contemporâneo, é assim analisado por Vetö:

Essas ousadias na interpretação são encorajadas pelo ensinamento de Alain, que pede apenas a proibida paixão da leitura e a fidelidade ao “projeto” da filosofia. Esse mestre que desencoraja o recuso à literatura secundária não quer formar historiadores da filosofia, mas filósofos, e está persuadindo de que ‘o verdadeiro método para forma a noção de filosofia é pensar que existiram filósofos’. Ora, se acreditar em Émile Chartier, houve poucos filósofos: apenas os grandes são filósofos em sentido estrito e óbvio, os grandes filósofos se podem conter nos dedos. Eles se escolham no decorrer dos séculos, e ocorre que aparentemente não se tem nenhum entre nossos contemporâneos. Simone Weil permanece fiel a seu mestre. Com a exceção de Husserl, ‘esse grande filósofo contemporâneo’ que ela descobre tardiamente, ela não valoriza nenhum pensador contemporâneo. Ou, antes, critica-os severamente. Quanto aos “existencialistas” ela os conhece muito pouco e fica na reserva diante deles. No que toca a dois autores, Bergson e Nietzsche, que apaixonam seus contemporâneos, ela se posicionou violentamente contra. Bergson idolatra a força, ‘mas, neste mundo de cá, a vida, o elã vital, caro a Bergson, não passa de mentiras...’. Quanto a Nietzsche, de quem rejeita a interpretação da Grécia, ele lhe ‘inspira uma repulsa invencível’ (VETÖ, 2011, p. 16).

Simone Weil, com grande riqueza literária, apresenta-nos reflexões ousadas a respeito da filosofia tradicional. Marcada por uma leitura imensamente respeitosa e infinitamente escrupulosa dos grandes textos escritos pelos grandes filósofos, ela propõe algo inusitado para sua época. Sua intenção jamais foi criticar ou refutar, assim como seu empenho intelectual não está pautado na superação dos grandes intelectuais. Seu exercício diário estava centrado em apenas investigar os textos e entendê-los (VETÖ, 2011, p. 16). Obviamente, a noção de “leitura”, “entendimento” e “verdade” (notadamente com os estudos da Linguística e da Filosofia da Linguagem) sofreram profundas investigações nas décadas seguintes e não é escopo desta pesquisa investigar tais noções. No entanto, para se ter ideia da novidade trazida por Weil, é de interesse que o leitor dela tenha isso em mente: estamos no começo do século XX, numa época conturbada, e num ambiente em que a voz a mulher não tem o mesmo espaço que a voz masculina.

De acordo com Martins (2013, p. 29), Simone Weil, “faz uma reflexão nova, original, diferente de tudo que se dizia no seu contexto. E, o mais interessante, está consciente disso”. Um exemplo bem claro, para ilustrar essa situação, é seu *convite* ao cristianismo, ou a qualquer outra tradição religiosa, para o debate dentro da academia, em um período marcado pelo agnosticismo, pelo ateísmo ou ainda, nos meios religiosos, pelo discurso canônico.

Obediente à vocação intelectual, mesmo em um determinado momento, assumindo-se agnóstica, impulsionada pela busca incessante pela verdade – ou por uma verdade –, sob o risco das críticas que viessem, ousava fazer uma relação entre a tradição filosófica e as tradições religiosas para mostrar que todas têm sementes da verdade e que, por isso, não são excludentes. O leitor poderá indagar-se se Agostinho, Aquino ou Hildegarda não fizeram algo semelhante muito antes dela. Mas é interessante frisar que os tempos são outros e que os novos discursos da ciência optam por caminhos distintos dos dela. Impelida de atrevimento, chegou a afirmar a existência do cristianismo na Grécia e que Platão se assemelha a um místico cristão (WEIL, 1984, p. 45-47).

Ao escrever uma carta a um religioso, declara Weil:

De fato, os místicos de quase todas as tradições religiosas assemelham-se quase a ponto de se identificarem. Eles constituíam a verdade de cada uma. A contemplação praticada na Índia, na Grécia, na China etc., é tão sobrenatural quanto a dos místicos cristãos. Especialmente, há uma afinidade muito grande entre Platão, por exemplo, e São João da Cruz. Também entre

os upanixades hindus e São João da Cruz. O taoísmo também é muito próximo da mística cristã. O orfismo e o pitagorismo eram tradições místicas autênticas. Elêusis também. (WEIL, 2016 p. 30).

O constrangimento sofrido pela inteligência, a opressão que impede o indivíduo de ousar pensar, tudo isso é algo totalmente mau, pois, na medida em que os limites são postos às investigações das verdades, não é possível um aprofundamento e, conseqüentemente, um progresso intelectual. Por isso, Simone Weil, em seu exercício intelectual, afirmava que a inteligência só é possível e só deve ser exercida em plena liberdade. Para pensar, se pressupõe liberdade (WEIL, 2016, p. 40).

Tal concepção de liberdade, faz com que Weil teça reflexões que poucos ousam fazer, como quando afirma: “[...] sentir que Platão era um místico, que toda a Ilíada está banhada de luz cristã e que Dionísio e Osíris são, em certo sentido, o mesmo Cristo [...]” (1950, p. 77).

No ambiente acadêmico, frases como estas são motivos de escândalos e provocações, ainda mais quando há reflexões como a de Nietzsche sobre a Grécia antiga, que por sua vez realiza um caminho antagônico ao de Weil, ao interpretar a tragédia grega, afirmando a impossibilidade de relacionar essa tragédia com algum elemento do cristianismo (MARTINS, 2013 p. 30).

Vetö cita Descartes para afirmar que a sabedoria humana permanece sempre uma, e que a noção de *progresso* para a filosofia soaria com estranheza à luz do pensamento de Weil. Realizando uma comparação de pensamentos, Vetö insiste que Simone Weil não se distanciou do pensamento cartesiano, neste aspecto, pois, para Weil, a filosofia é eterna e não suscetível de progresso. A única novidade está na expressão, em função da época e do público. Essa fórmula, em resumo, contém o essencial da concepção da história da filosofia weiliana (VETÖ, 2011, p. 14).

Pensar a filosofia como uma *philosophia perennis*<sup>8</sup>, inaugurada de forma brilhante pelos gregos, de certa maneira justifica seu método de compreender os pensadores contemporâneos à luz dos antigos, produzindo algo que, para a maioria dos críticos, era anacrônico, risível ou absurdo. Afinal, tudo que está sendo produzido enquanto texto filosófico está, de maneira direta ou indireta, consciente ou inconscientemente, ligado com os clássicos.

---

<sup>8</sup> Do latim, que significa “filosofia perene”.

Simone Weil sente-se atraída por alguns temas da filosofia, destacando-se o da percepção<sup>9</sup>, o qual busca estudá-lo a partir de filósofos como Kant, Descartes e Platão. Todavia, ela declara que Platão é a síntese de todas as teorias. No que se refere a Platão, destaca ainda Weil (1988, p. 133), “tendo levado a crítica kantiana mais longe que Kant e até mesmo o realismo cartesiano. Entretanto Descartes deve tecer a conclusão, tendo dito explicitamente o que Platão apenas fez subentender”. Podemos deduzir, de acordo com a filosofia de weiliana, que não existe evolução do pensamento, mas sim uma filosofia que se aprofunda através do retorno aos antigos.

A influência de Alain ocorre aqui de maneira intensa: Simone Weil é encorajada por seu mestre, que pede a integridade das leituras primárias e a fidelidade ao projeto da filosofia. Segundo o próprio Alain (1957, p. 41), “o verdadeiro método para formar a noção de filosofia é pensar que existiram filósofos”. Portanto, o não recuo a estas fontes dos verdadeiros é primordial para a não formação de historiadores de filosofia, mas filósofos.

Vetö destaca que (2011, p. 15), “Alain [...] ensinava apenas os grandes autores e à sua maneira. Lidos de mais perto, lidos e relidos, comentados e repensados, os textos terão praticamente uma nova vida”. A aluna de Alain não se distancia de seu mestre, no que diz respeito ao método, e se dedica a ler autores e obras canônicas<sup>10</sup>. Sua pretensão é ler atentamente os grandes filósofos, mas os lê não em vista de exposições imanentes. Sua excitação está em gostar de fórmulas paradoxais e abruptas, para assim caracterizar os grandes autores da filosofia, objetos de suas leituras fervorosas (VETÖ, 2011, p. 14).

---

<sup>9</sup> Percepção (palavra de origem grega, encontrada na maioria das línguas modernas): Podemos distinguir três significados principais deste termo: a) um significado generalíssimo, segundo o qual este termo designa qualquer atividade cognoscitiva em geral; 2) um significado mais restrito, segundo o qual designa o ato ou a função cognoscitiva à qual se apresenta um objeto real; c) um significado específico ou técnico, segundo o qual esse termo designa uma operação determinada do homem em suas relações com o ambiente. No primeiro significado, não se distingue do pensamento. No segundo, é o conhecimento empírico, imediato, certo e exaustivo do objeto real. No terceiro significado é a interpretação dos estímulos. Só no âmbito deste último significado, podemos entender o que a psicologia hoje discute como "problema da percepção" (ABBAGNANO; 2007, p. 764). Tendo grande interesse pela percepção, ela vem a se questionar sobre a ação no trabalho manual, a percepção da razão e do porquê da ação. Este foi um conceito essencial sobre o que Simone Weil refletiu, sobretudo para pensar a “atenção” (MARTINS, 2013, p. 51).

<sup>10</sup> A questão do cânone é ainda um problema sem pacificação mesmo nos estudos literários. Assim, não consideramos adequado entrar no mérito da questão. De todo modo, sabemos que ainda há a noção de “clássicos” na literatura, assim como há autores *canônicos* seja na Filosofia ou nas áreas psi ou nas áreas exatas.

Além de estabelecer uma ruptura com a grande maioria dos filósofos contemporâneos, Simone Weil, em sua biografia, quase nunca cita os empiristas ingleses, por exemplo; Rousseau, por sua vez, ganha destaque, sobretudo, para sua filosofia política, e uma parte de suas escassas referências a Leibniz concerne à sua obra matemática. Os escritos de Simone Weil apresentam, também, a ausência ou, caso se prefira, ressalva a dois consideráveis pensadores da história da filosofia, Aristóteles e Hegel (VETÖ, 2011, p. 16-17).

As ressalvas dadas ao pensamento aristotélico, possibilitando assim uma ausência de referências ao Estagirita têm explicações propriamente filosóficas. Alain (1957, p. 44), em suas aulas, sempre aconselhou a “desconfiar dos sistemas”, que, preocupados com a coerência, pela clareza do pensamento, acabam nesse movimento querendo eliminar, ou pelo menos não dar ênfase, às contradições intrínsecas ao próprio pensamento (WEIL, 1988 p. 60). Existem filósofos que, em suas teorias, limitam-se em construir subjetivamente uma representação do universo. Dessa maneira, o valor de tais formulações só poderia estar em sua beleza poética, em sua exposição. Dois grandes exemplos de pensadores seriam justamente Aristóteles e Hegel (WEIL, 1988 p. 67).

Simone Weil reconhece a genialidade tanto de Aristóteles como de Hegel, por isso não deixa de citá-los; no entanto, expressas certas ressalvas. Aristóteles, sendo um dos principais autores do currículo universitário francês, é citado apenas uma vez no volume *Premiers écrits philosophiques*, e em seus *Cahiers*, dentro de um contexto teológico, do pensamento de Tomás de Aquino. Ao que diz respeito a Hegel, suas reflexões, com exceção ao tema da fluidez, não carregam nenhum traço e aproximação com a filosofia hegeliana. Em seus últimos anos de vida, torna-se menos presente em seus escritos. Chega inclusive a afirmar que Hegel não deve fazer parte do rol dos verdadeiros filósofos (WEIL, 1988 p. 58).

Poderíamos nos questionar, mas quem para Simone Weil seria digno de compor o grupo dos “verdadeiros filósofos”? Weil lê Spinoza, o qual serve de destaque ao seu grande estudo sobre *Les réflexions sur les causes de la liberté e de l’oppression sociale*. Mas são Platão, Descartes e Kant as estrelas fixas do seu universo filosófico e que nortearam seu pensamento, sendo Platão o fio condutor. No período em que esteve lecionando em Roanne, afirma que os três filósofos citados acima são os grandes “filósofos críticos” (WEIL, 1933-34 p. 209), e

posteriormente, em Marselha, ela acrescenta pensadores mais recentes, Lagneau, Alain e Husserl (WEIL, 1988 p. 58).

### 2.1.2 Um espírito inquieto à procura da verdade

Simone Weil não fala apenas a partir de sua experiência particular em relação ao seu intenso sofrimento desenhado na opressão proporcionado pelo trabalho na fábrica, a partir da qual ela relata que as horas contínuas de trabalho a levavam a sentir que havia perdido não somente as forças físicas mas a própria dignidade<sup>11</sup>. Pela sua experiência com a graça, seu pensamento, além de ter sido influenciado por uma parte da tradição filosófica, assumindo Platão como base, juntamente mais tarde com um mergulho no cristianismo<sup>12</sup>, dialoga com a teologia católica e se abre a outras tradições religiosas. Essa filosofia provém também de uma inquietação que a motiva olhar para as circunstâncias históricas de seu tempo.

Sua percepção do mundo a levou a uma inquietude profunda, resultando na procura a qualquer preço por uma verdade. Sua procura não partia de uma obsessão enquanto manifestação patológica, em ter algo concreto a que chamasse de *verdade*, mas de uma autêntica e sincera relação que tinha com o mundo e com aqueles que habitam esse mesmo mundo. No entanto, é essa mesma consciência e honestidade que provocava em si grande inquietação e que, por fim, a leva a um caminho muito particular em que a tortuosidade, a contradição e o misticismo dão-se as mãos de modo muito peculiar se comparado ao comum das pessoas. Como faleceu muito jovem, jamais saberemos se ela revereria seus conceitos ou se ponderaria mais tarde sobre os caminhos percorridos.

Bem se sabe que, desde o início da história da filosofia, e ainda hoje, é possível perceber que a maior motivação dos filósofos é a busca pela verdade. Encontrar a verdade talvez seja o exercício prioritário daquele que anda ao lado da filosofia. A filosofia só é possível por que passa por um movimento de

---

<sup>11</sup> Assim afirma a própria filósofa: “Sinto profundamente a humilhação deste vazio imposto ao pensamento”. E. BOSI (org), *Simone Weil: Condição Operária e outros estudos sobre a opressão*, p.99.

<sup>12</sup> Em sua autobiografia espiritual, Weil relata que não necessitou de nenhum catequista que lhe tirasse de um agnosticismo e a levasse até Deus, mas que o próprio Deus a tomou pelas mãos para proporcionar uma experiência singular direta com ele. Seu próprio diretor espiritual passou a ser o próprio Cristo (WEIL, p. 80, 1950).

desbravamento da odisseia oceânica do pensar, direcionado por algo que é incerto mas que se deseja encontrar, a verdade. A verdade, na tradição ocidental, é almejada desde que os gregos com suas audaciosas dúvidas e postulações, sem muito recurso, buscavam a “arqué”, isto é, a origem de todas as coisas, até os nosso contemporâneos, utilizando de uma refinada técnica, alimentados pelo avanço em grandes escalas da ciência. Hoje, certamente a ciência percorreu outros caminhos em relação a uma verdade, mas se falamos, por exemplo, em genoma humano, queremos encontrar a origem das coisas em uma grande explosão, pois somos todos motivados pelo desejo da verdade (MARTINS, 2013, p 25).

Existe algo em comum entre os filósofos em toda a história da filosofia, que seria a procura da verdade. Em cada momento histórico teremos um estímulo e uma resposta diferente daqueles que adentraram a empreitada do pensamento, mas poderíamos nos perguntar, por que a palavra “verdade” é o principal combustível que alimenta e permite o caminhar daqueles que pensam? O que, afinal, seria a verdade? Weil não escapa dessas formulações, tampouco foge delas. Ela sabe que as respostas não são fáceis, tampouco “fechadas”.

As respostas são as mais variáveis possíveis, pensa ela, e de forma sussinta pode citar Platão ao dizer que a verdade se encontra em um plano superior ao mundo sensível, em relação ao qual é necessário uma luta de si consigo mesmo e com as falsas ideias (cultura) que nos aprisionam em uma caverna onde só vemos sombras, permitindo assim uma passagem das *doxas* para um plano das *epistemes*.

Fazendo uma relação com a alegoria da caverna de Platão, o emérito professor da Scuola Normale Superiore de Pisa – cuja *alma mater* é Pavia, tendo passado também por Pádua – Massimo Stella, ao fazer uma apresentação dos fundamentos da teoria do conhecimento, intui que:

É notório que a caverna platônica (514<sup>a</sup>-521d) é a imagem do caminho que conduz desde a opinião (*doxa*) até à verdade (*aletheia*) através de uma série de graus intermediários: noutras palavras, é uma representação da aprendizagem da filosofia e também uma alegoria gnosiológica que retrata imaginativamente o grande problema teórico dos fundamentos do conhecimento. (STELLA, 2011, p.33-34).

Dessa maneira, podemos inferir que a verdade seria a verdadeira realidade das coisas, e o exercício filosófico conduz o caminhar a essa realidade última, seja no campo da política, como bem trabalha Hanna Arendt em sua obra “A dignidade da política” (1993), ou no campo da educação, como aponta Stella (2011), ou até

mesmo o caminho para a verdade, que se encontra em um plano metafísico, assim como o próprio Platão<sup>13</sup>. Mas o que interessa perceber é que poderíamos pensar que a filosofia é caminho para o esclarecimento e conseqüentemente para a liberdade e aí estaria sua utilidade. Tais caminhos, típicos da senda seguida pelos filósofos, estudantes de filosofia, pelos exegetas, ao longo de séculos, um dia também se fez presente no questionamento de Weil.

Para auxiliar em nossa exploração, trazemos o pensamento de Marilena Chauí, que aponta uma possível teleologia na filosofia, assim discorrendo:

Qual seria, então a utilidade da filosofia? Se abandonar a ingenuidade e os preconceitos do senso comum, for útil; se não se deixar guiar pela submissão às idéias dominantes e aos poderes estabelecidos for útil, se conhecer o sentido das criações humanas nas artes, nas ciências e na política, for útil; se dar a cada um de nós e a sociedade os meios para serem conscientes de si e de suas ações numa prática que deseja a liberdade e a felicidade para todos, for útil, então podemos dizer que a filosofia é mais útil de todos os saberes de que os seres humanos são capazes. (CHAUÍ, 1994, p.18).

Haja vista que a filosofia se coloca como caminho, isto é, processo de saída de uma visão opaca, para um esclarecimento a se chegar a uma realidade nítida, então não seja “um caminho” e sim “o caminho”. Porém, o dinamismo da filosofia não apenas nos estimula a uma visão clara da realidade, mas frente a essa realidade o movimento filosófico nos coloca em uma atividade política; assim também nos ensina Platão. A este respeito, nos ensina Arendt:

Este é sem dúvida o clímax na vida do filósofo, e é aí que tem início a tragédia. Sendo ainda um homem mortal, o filósofo não pertence a esse lugar, e nele não pode permanecer; precisa retornar à caverna,

---

<sup>13</sup> “Platão nos ajuda a compreender uma de suas teorias no campo da metafísica, usando a figura da navegação, e para entendemos melhor esta alegoria, Reale e Antiseri comentam: “A principal novidade da filosofia platônica consiste na descoberta de uma realidade superior ao mundo sensível, ou seja, uma dimensão suprafísica (ou metafísica) do ser. Esta descoberta e ilustrada por Platão com a imagem marinha da ‘segunda navegação’. A primeira navegação era a entrega às forças físicas do vento e das velas do navio, e representa emblematicamente a filosofia dos Naturalistas que explicavam a realidade apenas da metafísica com elementos físicos (ar, água, terra, fogo, etc.) e forças físicas a eles ligadas. A ‘segunda navegação’ entrava em jogo quando as forças físicas dos ventos, na bonança, não eram mais suficientes, e era então entregues às forças humanas que impulsionavam o navio com os remos: para Platão, ela representa a filosofia que, com as forças da razão, esforça-se para descobrir as verdadeiras causas da realidade, para além das causas físicas. Se quisermos explicar a razão pela qual uma coisa é bela, não podemos nos limitar aos componentes físicos (beleza da cor, da forma etc.), mas devemos remontar à ideia do belo.” (REALE; ANTISERI, 2003, p.137).

sua morada terrena, ainda que na caverna não possa mais sentir-se em casa (ARENDDT, 1993, p. 109).

Platão assegura que, lembrando-se da sua primeira morada, recordando-se do seus companheiros de cativeiro, que lá imerso na escuridão da caverna estão, preso à total ignorância daquilo que seja a realidade, lamenta-se o fato de lá eles estarem<sup>14</sup>. Corroborando com esse pensamento, Arendt nos assegura que a alegoria da caverna representa o momento em que Platão descreve o papel da figura do filósofo junto à política, enquanto atitude do filósofo para com a pólis de sua época. A parábola da caverna representa o centro da filosofia política (Arendt, 1993, p.108).

Tendo feito essa incursão pelo pensamento platônico, percebemos assim que deste pensamento não se afasta do pensamento de Simone Weil. Ao contrário, ela dele se aproxima cada vez mais ao mergulhar profundamente nas chagas da humanidade, vivendo em sua carne situações limites da existência humana.

Apesar de Simone Weil ter uma crítica visceral ao personalismo<sup>15</sup>, podemos encontrar em Emmanuel Mounier<sup>16</sup> algo que nos ajuda a entender aquilo que levou Weil a sua profunda doação e empatia àqueles que mais sofriam, o que acaba por adiantar sua morte, como citado acima. Afirma Mounier:

A experiência demonstra que não há valor que não nasça da luta, desde a ordem política à justiça social, desde o amor sexual à unidade humana, e para os cristãos, o reino de Deus. É preciso

---

<sup>14</sup> Trecho do relato da alegoria da caverna, narrado por Sócrates, no livro VII da República de Platão.

<sup>15</sup> Por *personalista*, entende-se, aqui, a filosofia que centra a reflexão no conceito de pessoa. Para os personalistas, o ser humano em seu princípio é pessoal, e tudo o que nele não o é deriva da pessoa. Faz parte da essência do personalismo afirmar a pessoa racional, livre e espiritual (ZILLES, 2016, p. 73). No século XX, surge esse personalismo que afirma a pessoa na autonomia e no caráter de fim em si mesma. Entretanto, vale ressaltar que, para esta corrente filosófica, ser pessoa não se resume a ser um indivíduo para si, muito menos a uma mera relação social, mas é o ser do homem por e a partir de si mesmo. Em sentido genérico, personalismo é a filosofia que reivindica a dignidade ontológica da pessoa contra todas as reduções e/ou negações. A pessoa humana, seja na metafísica ou na política, deve ser o valor fundamental (ZILLES, 2016, p. 73).

<sup>16</sup> E. Mounier é um pensador que, fora da filosofia universitária e acadêmica, marcou uma geração pelo tipo de compromisso, de engajamento e de diálogo, ligados a uma fé cristã aberta. Sua ação está vinculada à tomada de consciência das crises pelas quais a sociedade europeia atravessou no período de 1930-1950, a crise econômica de 1930, a ascensão dos totalitarismos, os desafios marxistas e a Segunda Guerra Mundial. Mounier não pretende construir um sistema filosófico, mas queria mudar a história. Como pedagogo, desenvolveu o projeto de uma nova civilização, como já manifestava seu livro *Revolução personalista e comunitária*, no qual reuniu artigos publicados na revista *Esprit*, entre 1932 e 1934. Para Mounier, a pessoa não é o indivíduo. Ela também não se opõe à comunidade: ela é o centro invisível com o qual tudo está ligado. Desde 1939, em 1939, em *Personalismo e cristianismo*, ele reconhece o que a própria compreensão do conceito de pessoa se deve ao mundo cristão, em oposição à herança grega. (ZILLES, 2016, p. 74-75).

combater a violência , mas fugir dela a qualquer preço é renunciar a qualquer grande tarefa humana (MOUNIER, 1973, p.133).

Dessa maneira, levando sua honestidade às últimas consequências, sendo fiel ao seu pensamento, impelida pelo papel de uma verdadeira filósofa que ao contemplar a verdade, ousa retornar à caverna para ajudar aos seus. Simone Weil não pode renunciar a esta grande tarefa humana, o combate à violência. Por isso, comungamos da afirmação de Simone de Beauvoir (1958, p. 226) ao afirmar que a jovem filósofa francesa, lhe causava inveja, pois tinha “um coração capaz de bater por meio do universo inteiro”.

### 2.1.3 Um coração que bate pelas dores do mundo

Lévinas, em sua obra *Ética e infinito*, demarcará que o movimento generoso que brota do “eu” em direção ao “outro”, sem nenhuma exigência externa, mas uma obrigação promovida por uma inquietude interna, chama-se abertura: “A abertura pensada radicalmente é um movimento em direção do Outro que jamais retorna ao mesmo”<sup>17</sup>. Portanto, desse desejo que brota do próprio eu não se espera uma retribuição em um movimento contrário. Em comunhão com o pensamento de Lévinas, Serrato nos faz refletir sobre o movimento de Simone Weil, em relação ao outro:

Simone não negligenciou as pessoas marginalizadas e não admitiu a dor e o sofrimento pelos quais passavam os franceses, sem participar diretamente. Escolheu, assim, a alegria de quem doa sua vida, como fez o Cristo, dando seu corpo em comida e bebida. E foi o amor do amado experimentado intimamente que a impulsionou para o coletivo... Esse âmbito será o de sair para dizer e fazer aquilo que pensa e o que sente. A força da palavra que não cala diante do que acredita ser a injustiça. (SERRATO, 2015, p. 246).

Talvez esse seja um dos motivos que fizeram com que Simone Weil em nenhum momento de sua vida viesse a participar de um grupo específico, sendo marcada assim por um ferrete, afastando-a de pessoas que não pertenciam ao mesmo grupo. A isto ela disse “não”. Um grande exemplo dessa atitude é o fato de ela nunca ter aceito o batismo católico, mesmo simpatizando com o cristianismo.

---

<sup>17</sup> LÉVINAS; 1982, p.143.

Declara Simone Weil (2016, p.7), "... não vejo como poderei evitar concluir que tenho por vocação ser cristã fora da Igreja".

Dessa maneira, podemos perceber que entre Simone Weil e o mundo, não existe sequer uma barreira, mas pontes, podendo assim, com os seus sentimentos e com sua filosofia praticada na ação e sofrida na pele, chegar até o outro que sofre. De acordo com a própria autora, não há exercício filosófico sem uma transformação na sensibilidade e na própria vida. (WEIL, 1999, p.123-124).

Sendo a filosofia ponte para a filósofa francesa chegar até aqueles que sofrem, em sua vida ela foi até a fábrica sentir o que os operários sentiam, experimentou a vida no campo e participou da guerra, sempre sendo motivada pelo espírito da inquietude e do amor. Mesmo sendo uma jovem de saúde frágil, vivendo debilitada, com o corpo padecendo, Simone Weil foi vulnerável na carne, mas foi forte nas palavras e inabalável quando se tratava do próximo que sofria (SERRATO, 2015, p. 244-245).

Se ousarmos brevemente fazer uma análise histórica da vida de Simone Weil, perceberemos que esse sentimento de alteridade sempre esteve presente. Em sua vida acadêmica, podemos destacar três características que a definiam, e que muitas vezes causavam o espanto e a admiração daqueles que a cercavam. Weil era extremamente simples e revelava sua simplicidade no modo de se vestir; era a encarnação do próprio nome *compaixão*, a ponto de sofrer quando alguém sofria; e possuía uma inteligência acima do normal, invejável, de acordo com Martins (2013, p.43).

Simone Weil e Simone de Beauvoir foram contemporâneas na Sorbonne. Ambas tiveram o mesmo orientador para a obtenção do *agrégation* em filosofia, Leon Brunschwing. Entretanto, enquanto Weil estudava Descartes, Beauvoir se dedicava a estudar Leibniz (PÉTREMENT, 1997, p.98-100).

Weil despertava em Beauvoir certo interesse e admiração, não apenas pelo modo diferente com que Simone Weil se vestia, nem mesmo por reconhecer que a senhorita Weil era portadora de uma inteligência incomum (como já citado: MARTINS, 2013, p.44), mas também por perceber que o coração de S. Weil estava voltado para todos os miseráveis (MARTINS, 2013, p. 44).

Narra Simone de Beauvoir que um grande carestia havia chegado à China e a fome assolava o país asiático. E alguém lhe havia contado, a Beauvoir, que, ao saber dessa notícia, Simone Weil havia chorado, e suas lágrimas levaram de certa

maneira Simone Beauvoir a se curvar diante de S. Weil (BEAUVOIR, 1958, p. 236-237).

Emmanuel Gabellieri, ao se reportar a Simone Weil, apresenta o pensamento da jovem francesa, em sentido amplo do termo, como um raro testemunho na história do seu tempo, que reúne três componentes: filosofia (a qual dedicamos este tópico), empenho (o qual buscaremos chamar aqui de militância), e mística. Afirma o estudioso, ainda, que sua singularidade se encontra em ignorar o dilema entre imanência e transcendência, *Amor Mundi* e *Amor Dei*, algo de que continua ainda a se ocupar a pós modernidade (SERRATO, 2015, p. 245).

Destarte, podemos concluir que Simone Weil é marcada por uma filosofia que se aplica na prática, movida por um espírito de inquietude que a leva à procura da verdade, que por sua vez se encontra no outro que sofre. E, diante do sofrimento do outro, que não é um sofrer alheio, mas seu próprio sofrer, busca Simone Weil gastar sua vida em favor daqueles que padecem.

Dessa maneira, ousamos dizer que Simone Weil é um espírito marcado pela compaixão. Buscaremos agora encontrar uma razão filosófica que justifica esse movimento reacionário, que a faz estar dentro da fábrica, que ousa apontar os limites modernos da razão, e a faz se distanciar de Marx. Portanto, pautaremos nossa análise no próximo tópico na Simone Weil militante.

## 2.2 UMA FILOSOFIA VINCULADA À AÇÃO: UM ESPÍRITO MARCADO PELO DESCONTENTAMENTO E PELA COMPAIXÃO

Não resta dúvida de que a filosofia de Simone Weil é composta por um engajamento político. Seu modo de filosofar está intrinsecamente imbricado na ação, que, por sua vez, revela o tipo de militância que ela exerce, militância esta que pode ser traduzida não pela luta de um partido e suas pautas, mas pela luta da dignidade daqueles que se encontram à margem, exilados, despidos de todos os direitos, os quais, por essência, qualquer humano deveria ter.

Simone Weil, sendo uma mulher atenta às questões políticas, pois sabe muito bem que, por intermédio da política se podem solucionar problemas sociais, acredita na democracia, entretanto percebe uma grande falha em seu exercício. Investigando a respeito da questão dos partidos políticos, questiona-se se não

seriam os partidos o próprio mal em estado puro, ou quase puro, isto é, o principal motor da corrupção (WEIL, 2018, p.13).

Coelho, ao se reportar a Weil, afirma que (2018, p.144), “a democracia, que, conceitualmente, traz embutida a ideia de representação, está, para dizer o mínimo, agonizante. E Weil já deixará isso bem claro, na primeira metade do século passado(...)”. Dessa forma, percebemos o quanto Simone Weil era uma mulher a frente de seu tempo, ao trazer de maneira muito clara, concisa e polêmica, questões como a supressão dos partidos políticos.

Simone Weil nos apresenta a seguinte reflexão: os partidos políticos têm o papel na democracia de representar o povo, fazendo assim valer o conceito de democracia que pode ser trazido em um governo soberano de todas e todos. Não representando mais nada nem ninguém, além de seus próprios interesses, os partidos descumprem sua funcionalidade e finalidade, observa-se que não há a promoção do bem comum, e sim a instauração da corrupção. Descumprindo seu papel, que sentido em um regime democrático haveria para os partidos políticos? Não seria um sistema viciante de propagação a corrupção? Afirma Simone Weil que não há nenhum sentido em mantê-los, (2018, 41): “é preciso, portanto, inventar outra coisa”. Por meio dessa afirmação radical de Weil, não sequer aqui deslegitimar aquilo que de mais precioso temos, a Democracia, muito menos queremos trazer um manifesto por meio da filósofa francesa contra a questão da coletividade política, mas sim, sequer a uma chamada de atenção para problemas que podem surgir no centro daqueles que estão agrupados em nome de um ideal

O pensamento weiliano atribui ao que se chama “coletividade” um erro grave que percebemos em todos os tempos, que seria a questão da idolatria. De certa maneira, podemos entender também que os partidos políticos estão inundados dessa característica, uma vez que o movimento partidário não é um movimento de apenas uma pessoa, mas de uma coletividade que se organiza em torno de uma ideologia. Disserta Weil (2014, p. 30): “O erro que atribui à coletividade um caráter sagrado é a idolatria; e [isso] é, em todas as épocas e todos os lugares, o crime mais comum.”<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Em espanhol, no original: “El error que atribuye a la colectividad un carácter sagrado es la idolatría; y es, em todas las épocas y em todos los lugares, el crime más extendido”. Tradução nossa.

O indivíduo primeiramente necessita perceber-se como ser, para que possa, em um movimento de introspecção, conhecer-se e conhecer aquilo que há em sua volta, e, a partir daí, ao envolver-se em um grupo, ele não possa se deixar levar por um movimento de idolatria, que, por sua vez, gera alienação e verdades absolutas incontestáveis.

Continua Simone Weil (2014, p. 30), “é necessário em primeiro lugar que a coletividade se descomponha em pessoas separadas para que seja possível a entrada ao impessoal”<sup>19</sup>. Contudo, percebemos que esse olhar desbravador, primeiro para dentro de si, é o mais importante, para depois assumir uma guerra colocando-se não como mais um no meio de uma multidão movido pelas paixões, que o leva a alienar-se, lutando assim por uma causa, mas, colocando-se a serviço de uma causa, porque se tem consciência de si e do outro<sup>20</sup>.

Tal pesamento se assemelha a – e podemos dizer que encontra suas bases em – Platão, na medida em que este é porta voz de seu mestre, Sócrates. A base do pensamento filosófico grego tem como alicerce a máxima atribuída a Sócrates, encontrada gravada no templo de Delfos, dedicada ao deus Apolo, “conhece-te a ti mesmo” (REALE; ANTISERI. 2003, p.7).

Sócrates era um questionador, que fazia perguntas a si próprio e aos outros, pois para ele a filosofia consistia basicamente nisso, em interrogar e encaminhar a si próprio e ao seu interlocutor a respostas que tinham de ser obtidas depois de uma dose muito forte de dúvidas, por via de método dialético. Ainda assim podemos acrescentar que poucos encararam a filosofia com tanta austeridade. Sócrates encarava a filosofia como uma missão inerente ao pensamento, ou seja, a emancipação intelectual e ética é o que se frisa fazer. O pensamento racional era visto como um dever, o de cumprir essa missão, única e exclusivamente pela razão, pelo pensamento antecipado, sem qualquer recurso a dogmas religiosos, havendo crenças místicas e imposições alheias que, por sua vez, poderiam contaminar a hegemonia da razão e sua independência.

Toda sua vida foi pautada por esse mandamento e também a sua morte. Ele viveu e morreu com o objetivo de esclarecer e emancipar a si próprio e aos outros,

---

<sup>19</sup> Em espanhol, no original: “Es necesario em primer lugar que la colectividad se descomponga em personas separadas para que sea posible la entrada em lo impersonal”. Tradução nossa.

<sup>20</sup> Essa ideia será desenvolvida mais a fundo no terceiro capítulo quando tratarmos sobre o esvaziamento de si.

por via dos questionamentos das certezas, do questionamento do saber adquirido e das opiniões que tão facilmente vão formando em nós certo arcabouço de prejuízos ou de preconceitos que ele tratava de dissipar. Se quiséssemos definir o estilo socrático de filosofar, nós teríamos que nos referir a dois termos, o que era para Sócrates exatamente o que ele pretendia que fosse para o filósofo: o antidogmatismo e a interrogação. O que nos dá entender é que, talvez, o que interessava mais a Sócrates, era deixar a alma despojada.

Portanto, a filosofia socrática, manifestada no jargão “conhece-se te a ti mesmo”, encaminha-nos para o modo de pensar weiliano, em que necessitamos primeiro desvelar as verdades com que fomos construindo de nós e do mundo, sem sequer nos conhecermos. Por isso, destaca Simone Weil que a introspeção, o olhar para dentro de si e o encher o “sagrado” que somos nós como um todo (diferentemente do que pensará o personalismo, que busca visualizar o ser como pessoa), esse deslocamento seria primordial para uma reconstituição de um ser que se encontra desfigurado e alienado.

Aprofundando a questão socrática, perceberemos que a manifestação mais relevante da excelência da *psyché* (ou razão humana, como queira chamar), dá-se no autodomínio, ou seja, no domínio de si mesmo nos estados de prazer e da dor, no ugar das paixões e dos impulsos. Com outras palavras, domínio da própria racionalidade sobre a própria animalidade. Portanto, um dos maiores bens que nós, enquanto seres humanos, possamos ter, seria a elevação da alma como senhora do corpo e conseqüentemente dos instintos e, através dessa conjuntura, a liberdade é possível. O verdadeiro homem livre é aquele que sabe dominar seus instintos; ao contrário, a verdadeira escravidão do homem está em tornar-se vítima pelas paixões (REALE; ANTISERI, 2003, p. 96).

Dessa maneira, percebemos que o conhecimento de si é essencial para nos colocarmos no mundo e atuarmos de forma sã e livre. Sem esse olhar para dentro, e conseqüentemente, tornando-se escravos dos nossos instintos, perceberemos não uma ação comunitária, mas uma atitude egoísta em prol do prazer ou desprazer de alguém. Os movimentos partidários elencados no início de certa forma seriam a tradução de uma luta em favor de um desejo de alguém específico e não uma luta pela nação. Talvez nesse arcabouço encontraremos a justificativa para a impotência dos trabalhadores na fábrica, quando aceitam a sujeição do sistema opressivo.

Segundo Martins (2013, p. 53), Simone Weil acreditava que os operários eram “(...) a classe mais oprimida e mantida na ignorância do seu contexto”. A razão disso era a falta de consciência de si e daquilo que está a sua volta, pois mecanimos como movimentos contínuos, o olhar vigilante do opressor e as necessidades físicas e psíquicas do oprimido, impediam-lhe de exercitar sua maior virtude, justamente o que lhe difere de um animal, o que seria a capacidade de ter reflexão sobre o que vive<sup>21</sup>:

Acreditava que a falta de conhecimento deles era um meio de fazer com que fossem mais dominados e aceitassem a opressão sem grandes questionamentos, pois lhes restava apenas trabalhar mecanicamente para sobreviver. Todo um mundo e mercado econômico dependentes do trabalho deles eram desconhecidos pelos próprios operários. Então Simone trabalhou duramente para democratizar o conhecimento e retirar os trabalhadores da alienação. (MARTINS, 2013, p. 53).

A título de exemplo de uma situação que corresponde com o pensamento weiliano, dando base para firmarmos a crítica que Simone Weil estabelece aos partidos políticos, um evento que é contemporâneo a ela seria a ideologia marxista proposta e firmada por Lênin, com a revolução e o levante do Partido Comunista da União Soviética, em 1917.

Lênin incorpora a teoria marxista e, segundo Zilles (2016, p. 177), “propõe a iniciativa revolucionária do proletariado, mas crê que a consciência revolucionária somente pode ser introduzida no proletariado ‘de fora’. Por isso, o proletariado deve subordinar-se ao partido”. E disso discordava totalmente Simone Weil.

Considerando-se o único apto a interpretar e a ser o porta-voz do partido comunista, Lênin se colocava na condição de ser a consciência de todos, somente a ele cabendo decidir e mudar a realidade (ZILLES, 2016, p. 177). Portanto, os interesses da coletividade estavam pautados no interesse único de uma pessoa. Eliminaría, assim, a consciência e a subjetividade de cada um que compõe a massa,

---

<sup>21</sup> Ao traduzir Aristóteles, Reale extrai uma passagem do livro *La metafísica* (1968), e afirma (2003, p. 12), “exercitar a sabedoria e o conhecimento são por si mesmo desejáveis aos homens: com efeito, não é possível viver como homens sem essas coisas”.

ou seja, poder-se-ia trocar de partido, mas a máquina estrutural produtora de reificações<sup>22</sup> e opressão permaneceria.

O que queremos com tais críticas, é evidenciar o descontentamento de Weil frente a um sistema, neste caso, o político, que pode dar vazão a corrupção e a manutenção de um esquema que acaba destituindo a dignidade de alguns. A coletividade é legítima quando aqueles que aderem a ela não são levados apenas por afetos, mas primeiro, por uma consciência de si, em seguida uma consciência daquilo que está a sua volta. E ao adentrar ao coletivo, a voz de todas e todos se faça ouvir e não o contrário.

Vale ressaltar que Simone Weil, sendo mulher, jovem e pensadora, ultrapassa com muita veemência as barreiras de uma sociedade estruturalmente machista, opressora e promotora de desigualdades. Com seu vigor filosófico inclinado à prática, mesmo remando contra grandes ondas que se apresentam a todo momento em sua vida, Simone Weil nos ensina pelo que vale a pena lutar. Suas críticas podem parecer radical à primeira vista, mas ninguém pode negar suas questões. O que a jovem francesa aponta como lacuna na política, pode inclusive ser aplicado no ambiente acadêmico, ou se quiserem, à ciência. A ciência promove a liberdade e igualdade ou legitima um novo tipo de escravidão, que por sua vez, desemboca na destituição da dignidade dos mais fracos? Busquemos pautar nossas reflexões agora sobre a razão moderna e conseqüentemente, sobre a ciência.

### **2.2.1 Os limites da Razão Moderna e a crise das Ciências**

Simone Weil trava um itinerário em busca de compreender de que modo o homem existe no mundo, ou seja, qual a condição que assola os viventes dessa terra. E, tomando consciência dessa situação, o que é possível ser feito para tornar

---

<sup>22</sup> Reificação (fr. Réification; al. Verdinglichung; it. Reificazione): Termo empregado por alguns escritores marxistas para designar o fenômeno, ressaltado por Marx, de que, na economia capitalista, o trabalho humano torna-se simples atributo de uma coisa: "A magia consiste simplesmente em que, na forma de mercadoria, devolvem-se aos homens, como espelho, as características sociais de seu próprio trabalho, transformadas em características objetivas dos produtos desse trabalho, na forma de propriedades sociais naturais das coisas produzidas; portanto a mercadoria espelha também a relação social entre produtores e trabalho global, como relação social de coisas existentes tora dos próprios produtos. Por meio desse *quid pro quo* os produtos do trabalho tornam-se mercadorias, coisas sensivelmente supra-sensíveis, isto é, sociais." (Das Kapital I, I, § 4). O termo R. para indicar esse processo foi usado e difundido por G. Lukács (cf. Geschichte und Klassenbewusstsein. 1922; trad. fr., 1960, pp. 110 ss.). (ABBAGNANO, 2007, p. 852).

essa condição leve e favorável para o florescer da dignidade de todos, sem distinção. Dessa maneira, podemos dizer que Weil buscará um reparo para o problema da opressão humana.

No que toca à causa da degradação da vida, em contextos tão conturbados como os do século XX, podemos aqui trazer presentes as duas guerras mundiais, a guerra civil espanhola, o fortalecimento de movimentos totalitários de alguns países; todos esses acontecimentos nos trouxeram grandes prejuízos. O século XX foi palco de uma das maiores atrocidades contra a vida, e Simone Weil vivenciou bem de perto os atentados em massa, a destituição da dignidade daqueles que também são humanos, o rebaixamento da vida ao estado mais baixo da existência.

Não estamos querendo dizer que em séculos passados não houve acontecimentos genocidas, por exemplo. Podemos trazer à tona o próprio movimento colonizador dos europeus no período das grandes navegações, quando se exterminaram grandes comunidades, em nome de “Deus”, pelo fato de serem estas comunidades diferentes dos ditos colonizadores; não podemos esquecer dos povos africanos que são de maneira cruel escravizados e exportados como animais para a América e tantos outros acontecimentos. Mas o que queremos demarcar aqui, aplicando a crítica de Simone Weil, é que depois daquilo que chamamos Século das Luzes, depois de atingirmos uma independência, não somente estatal (em que o governo por sua vez se compromete em zelar pela a vida humana, conferido-lhe dignidade por lei), mas individual Kant [1985, p.100]: em seus escritos exclama: “Sapere aude!” Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento; tal é o lema do esclarecimento *Aufklärung*; depois de avançarmos tanto no conhecimento e pautarmos nossa vida não mais em uma força ditatorial que “transcende” a nós, mas de guiarmo-nos a partir do nosso entendimento; depois de nos nomearmos seres civilizados, não tínhamos mais o direito, em pleno século XX, de vislumbrarmos um período tão sagrento e de tanta miséria.

Maia nos ajuda a perceber que Weil tece profundas críticas ao pensamento científico moderno, afirmando que o nascimento de poderes totalitários na contemporaneidade está estreitamente relacionado à filosofia mecanicista e naturalista, que se origina no Renascimento. A cultura do século XX se desenvolve em um meio muito restrito, pois ela está confinada em uma atmosfera orientada para a técnica e por ela influenciada, tornado-se uma cultura pragmatista, monopolizada por grupos privilegiados (MAIA, 2009, p. 4).

Em seu percurso acadêmico, Simone Weil trava uma batalha contra a tirania dos sábios, o monopólio do conhecimento a um determinado corpo acadêmico, rejeita qualquer tipo de privilégio dado aos acadêmicos no que se refere ao saber. Assim como seu mestre Alain pensava, Simone percebe que a ciência é um conhecimento que vai além do pensamento comum, mas esse saber deve ser compreendido por todos, e não restrito a um grupo de intelectuais (PÉTREMONT, 1997, p. 120-121).

Um dos primeiros temas filosófico trabalhado por Weil, foi a respeito da percepção e da origem da ciência. Nesta empreitada, Simone buscou a origem da ciência moderna e intitulou Descartes como precursor desse movimento na modernidade. Deu a este trabalho acadêmico o nome de "*Science et perception dans Descartes*"<sup>23</sup>. Sua principal questão era pensar se a ciência pode promover a vida, dispondo de liberdade e igualdade, ou do contrário, se ela traz consigo um novo tipo de escravidão que legitima a destituição da dignidade daqueles que são mais fracos (MARTINS, 2013, p. 51-52).

Portanto, pensar a ciência como privilégio de um determinado grupo, estando ela a serviço não da vida, mas como extensão de poder de alguém, é muito perigoso, desleal e pode torna-se desumano. Dessa maneira podemos afirmar que, segundo Martins (2013, p. 52), tanto Alain como Weil, "defendiam uma democracia do conhecimento científico". Como já foi dito, a falta de conhecimento abre as portas para a dominação e o dominado sequer tem consciência da exurpação de sua dignidade, transformando-o em um eterno escravo que aceita sua situação degradante; e, sem sonhos, não há pelo que lutar.

### **2.2.2 Simone Weil: a luta por uma ciência inclusiva e o agir pelo abandono de um projeto cientificista.**

Através dessa incursão, percebendo as críticas de Weil aos modernos e suas produções técnicas científicas, seu posicionamento acerca dos partidos políticos, e seu posicionamento frente aos acontecimentos de crueldade que marca o século XX (MAIA, 2009, p. 4), não nos parece incorreto dizer que Simone Weil de maneira prematura antecipa, de certa forma, aquilo que os alemães em Frankfurt, com a

---

<sup>23</sup> "Ciência e percepção em Descartes". Tradução livre.

Escola da Teoria Crítica, virão a fazer. Conhecendo a história da filosofia e, mais profundamente, tendo consciência empírica da realidade, a filósofa francesa, assim como grandes personalidades da Escola de Frankfurt, como é o caso de Horkheimer e Adorno, aponta críticas severas à ciência moderna e a razão soberana dos iluministas.

Logo após a ascensão da razão, temos o marco do ápice da barbárie humana, vidas sendo anuladas como insetos, sendo Auschwitz símbolo desse marco. Questiona-se Adorno como pode a história degenerar àquilo que é o fascismo? A conclusão de tal questionamento é que o nazismo não é um desvio total da história ocidental. O racionalismo iluminista, que tudo subjuga, trouxe-nos grandes problemas. Servindo-se da razão e de seus instrumentos ideais, o sujeito eleva-se acima da natureza, tornando-se senhor de tudo; sua alta realização baseia-se no reconhecimento do poder como princípio de todas as relações (ZILLES, 2016, p. 190-191).

A saída da minoridade em certo sentido não passou de uma utopia, que, por sua vez, possibilitou ao homem se inflamar de prepotência. Segundo Zilles, (2016, p. 192), “em vez de eliminar os mitos, o Iluminismo criou novos”. Adorno, na obra *O conceito de Iluminismo*, afirma:

Desde sempre o iluminismo, no sentido mais abrangente de um pensar que faz progressos, perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. Mas completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal. O programa do iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e anular a imaginação, por meio do saber. (ADORNO; HORKHEIMER, 2016, p. 17).

O movimento intelectual ilumista de certa maneira é formado por pessoas privilegiadas, que gozam de um certo conforto. Portanto, poderíamos nos questionar, quem seria esse homem portador de direitos, de liberdade, fraternidade e igualdade? Queremos a ascensão de uma nova classe junto aos nobres, ou estamos falando que todos terão dignidade, voz e vez? Não queremos aqui dizer injustamente que não tivemos avanços significativos, porém é necessário olhar o passado, conhecê-lo e resignificar aquilo que não deu certo. Se, por um lado, nós temos Luiz XIV, figura emblemática de um poder absolutista, por outro nós temos as certas democracias que se encontram fragmentadas, por um sistema de corrupção

na qual, representantes diretos deste regime<sup>24</sup> estão a serviço apenas de uma misera parcela da sociedade. Haveria diferença entre regimes totalitários e a democracia que construímos?<sup>25</sup>

Esta mesma questão, aparece posteriormente, quando Giorgio Agamben faz menção a democracia e aos regimes totalitários. Ao analisar a Declaração de 1789 a respeito dos direitos humanos, é possível perceber que, a partir de então, a vida natural é inscrita na ordem jurídico-política do Estado-nação. Segundo Agamben (2010, p. 124), a “declaração de 1789 mostra, de fato, que é justamente a vida nua, natural, ou seja, o puro fato do nascimento, a apresentar-se aqui como fonte e portador dos direitos”. Dessa maneira podemos concluir que não basta apenas pertencer à espécie humana para obter certos direitos provindos do Estado, já que é necessário que o homem ao nascer seja vinculado ao Estado, e assim, tornando-se cidadão, possa desfrutar do direito à vida, o direito à saúde, o direito à educação, o direito jurídico, entre outros. Ou seja, o homem só passa a ter direito na medida em que ele se encontra submetido ao Estado e este, por sua vez, cuidará das necessidades do cidadão.

Essa atuação do Estado-nação é que caracteriza a biopolítica para Agamben, e é dessa maneira que a biopolítica condiciona e se relaciona com os direitos do ser humano. Afirma Agamben (2010, p. 125): “os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento,

---

<sup>24</sup> Na qual entendemos que mesmo com suas lacunas, a democracia seria a melhor forma de se fazer política.

<sup>25</sup> Obviamente a pergunta pode parecer uma absurdiade semântica ou um idiotismo gramatical. Respondê-la certamente envolveria outra pesquisa, mais alentada que esta. Para que o leitor não fique sem respostas, recorreremos aqui a Roberto Esposito. Para o autor, um dos eixos para se pensar o Direito está justamente numa “polêmica” proposta por Weil, no que concerne ao modo como o Direito lida com a noção de “pessoa”. Partindo do raciocínio de Weil, segundo o qual “o direito arrasta naturalmente atrás de si, pela via de sua própria mediocridade, aquela [noção] de pessoa, porque o direito é relativo às coisas pessoais (WEIL, apud ESPOSITO, 2017)”, e concluindo com ela, [Esposito] diz: “se a pessoa sempre constituiu o paradigma normativo, a figura ordinária no interior do qual o direito sempre expressou sua própria tolerância seletiva e excludente, o único modo de pensar uma justiça universal, porque de todos e para todos, não pode estar senão no lado do impessoal”. Citando literalmente Weil, ele completa (em verdade, são palavras dela): “Aquilo que é sagrado, bem longe de ser pessoa, é isso que, em um ser humano, é [o] impessoal. Tudo o que é impessoal no homem é sagrado”. Para a pensadora francesa, os regimes ditos democráticos, portanto, não eram tão distantes dos demais regimes, uma vez que havia a indistinção entre “pessoa” e “bem” (pessoa versus coisa; não pessoa versus o Bem). Traduzindo em mal latim: “como pode a democracia se dizer democrática se o sujeito é entendido como coisa?” Tal discussão não é recente no Direito, tampouco foi uma “invenção” de Weil. Cf.: ESPOSITO, Roberto. **Termos da Política**. Comunidade, imunidade, biopolítica. Tradução de Angela Couto Machado Fonseca et al. Curitiba: Editora UFPR, 2017. p. 210-211. Sem esgotar a questão, que é amplíssima, cf.: RANCIÈRE, Jacques. Da democracia vitoriosa à democracia criminoso. In: \_\_\_\_\_. *O ódio à democracia*. Tradução de Mariana Echalar. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão”.

O que justifica o extermínio de milhões de pessoas no campo de concentração é justamente a redução dos indivíduos a uma mera vida nua por meio de leis que permitem a desnacionalização e conseqüentemente a privação dos direitos humanos, que passa a não ser mais cidadão. Dias nos exemplifica essa questão e afirma:

Algumas leis como as de Nuremberg, sobre a cidadania do Reich chegaram a dividir a cidadania em graus: cidadão a título pleno e cidadão de segundo escalão – aqueles que, obviamente, por serem inferiores, deveriam gozar de menos direitos. A partir exatamente desta lógica que os judeus eram encaminhados aos campos de extermínio: reduzia-se gradativamente a sua cidadania até que se tornassem vidas nuas (*homo sacer*), totalmente passíveis de serem exterminadas. Cria-se uma situação de privação total dos direitos, para enfim reduzi-los à vida nua, pois, uma vez que o homem portador daquela vida deixou de ser um sujeito de direitos, a sua vida deixou de ser um direito, um bem jurídico, tornando-se, então, em vida matável, cujo extermínio não acarreta conseqüências jurídicas. (DIAS, 2012, p. 166)

Assim, podemos perceber que o problema no período contemporâneo vai desembocar na figura dos refugiados, nos indivíduos sem Estado, os apátridas, seres destituídos de uma nação, conseqüentemente não cidadãos, tornando-se “foras da lei” e, uma vez ausentes da lei, são destituídos de todos os direitos.

Agamben, em sua obra *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*, no capítulo dedicado ao campo como paradigma biopolítico do moderno, ao escrever sobre a relação dos direitos do homem e a biopolítica, faz referência a Hannah Arendt, que, por sua vez, escreveu o quinto capítulo do seu livro sobre o imperialismo dedicando-se ao problema dos refugiados. Arendt percebe um movimento paradoxal incutido na relação entre o destino dos direitos dos seres humanos com o Estado-nação. O refugiado seria a figura que coloca em crise o conceito de “direitos do homem”, pois não seria o refugiado um homem? Mas como pode ser portador de direitos se este não está vinculado ao Estado?

A concepção dos direitos do homem [...] baseada na suposta existência de um ser humano como tal, caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontrar-se pela primeira vez diante de homens que haviam perdido toda e qualquer qualidade e relação

específica – exceto o puro fato de serem humanos. (ARENDR, 1994, p. 299).

O que torna o homem cidadão é a relação de nascimento e nação; deste modo, essa perspectiva é rompida com a figura do refugiado. Hannah Arendt chega a afirmar que o refugiado é o homem dos direitos sem as máscaras do cidadão (DIAS, 2012, p.167).

Ao tratar sobre vida nua, Dias nos faz recordar que esta “vida” (2012, p. 168), “não é garantia de direitos, na medida em que se tornaram vidas totalmente supérfluas. A vida nua desprovida da vestimenta de cidadania e banida da nação tornou-se de direito inalienável a objeto matável”. Para Agamben, toda vez que alguém se encontra em uma situação semelhante, de suspensão de lei, onde vida e norma, fato e direito se confundem, encontramos-nos em um espaço parecido ao campo de concentração nazista. Dessa maneira, Agamben intui que a prática política na modernidade demonstra que há mais em comum entre os totalitarismos e as democracias do que o primeiro olhar permite observar, pois quer o homem viva sob um regime totalitário como num democrático, se o exercício do poder sobre a vida do indivíduo torna-o um ser despido de sua humanidade, reduz a ele a um mero ser vivente. Isso acontece, por exemplo, quando do decreto do estado de exceção (AGAMBEN, 2004, p. 61).

Ao nos reportar à crítica de Adorno, percebemos que existe um legado deixado pela cultura mecânica, industrial, iluminista, científica, que está a serviço do capital e que carrega em seu bojo uma noção de progresso. A herança disso tudo é o aprofundamento de uma cultura que olha para o indivíduo como ser genérico, ou seja, as pessoas são substituíveis, o que legitima a objetivação do outro. Reduzimos o ser a qualidade de objeto, que por sua vez tem prazo de validade e pode ser descartado, sem nenhuma piedade.

Maria da Penha Villela-Petit, ao escrever sobre a crise da ciência segundo Simone Weil, indica que a pensadora francesa tinha uma ideia que inclusive convergia com o pensamento de Husserl, de que o aumento de poder dada matemática na modernidade e de suas aplicações foi um fator determinante para o desemboca de uma crise que ameaçava a humanidade (BINGEMER; PUENTE, 2011, p. 121).

Max Horkheimer, no ano de 1931, tornou-se diretor do Instituto de Pesquisa Sociais, da Escola de Frankfurt. À frente do instuto, Horkheimer elaborou um

programa importantíssimo que passou a ser reconhecido como “teoria crítica da sociedade” (ZILLES, 2016, p. 183). Mais do que uma descrição do estado em que a sociedade se encontra, a teoria crítica se compromete com as denúncias às injustiças e a todos os males que afligem a mesma sociedade. O papel do teórico crítico está na promoção de pensamentos que conduzam a uma sociedade sem exploração (ZILLES, 2016, p. 185).

Visando à emancipação dos seres humanos das relações que o escravizam, essa teoria foi desenvolvida por Horkheimer e Adorno, depois da segunda guerra mundial. Devemos recordar que Simone Weil, não chegou a ver o término da guerra, pois morreu em 1943, o que implica dizer que Simone se antecipa ao criticar a modernidade e a ciência. Existe em sua postura filosófica uma espécie de semente daquilo que se tornaria uma vertente da teoria crítica dos pensadores da escola de Frankfurt.

A ciência moderna possibilitou grandes avanços e desenvolvimento tecnológico de um mecanismo que ousou contribuir de maneira decisiva para o melhoramento e o bem estar supremo da sociedade moderna. Entretanto, esse mecanismo desenvolvido por essa mesma ciência tornou-se um instrumento de poder sem precedentes. O grande problema é que esta ciência se estabelece como meio para obtenção de poder, esquecendo-se assim de sua principal função, que é tornar a vida humana mais humana (MAIA, 2009, p. 8):

[...] A filosofia moderna partiu do equivalente intelectual da máquina de terraplanagem. Francis Bacon achava que não tínhamos nada para aproveitar do passado e René Descartes alegava que “fechara os olhos e tapara os ouvidos” para se concentrar na dedução do que se podia saber com certeza a partir do mínimo imaginável, o famoso cogito.<sup>26</sup>

É possível perceber, a partir da citação de Brennan, que a ciência moderna dá seu ponta-pé inicial com muita prepotência, pois o que se produziu anterior a Bacon não serve de nada e Descartes necessitava, por assim dizer, fechar os olhos e tampar seus ouvidos, pois somente isolado em seu cogito frente a sua lareira, colocando tudo em dúvida, poderia, a partir daí, chegar a uma verdade indubitável. A

---

<sup>26</sup> Esta é uma citação de Brennan que se encontra no prefácio da seguinte referência bibliográfica: GRÜN, Mauro. *Em busca da dimensão ética da educação ambiental*. Campinas, SP: Papyrus, 2007, p. 7.

ciência deveria estar acima de tudo e de todos, pois a verdade deriva dela, e dela não se pode contestar. Ora, não era isso que pensavam os medievais no que se refere a Deus? Não trocamos apenas de nome? Não fizemos da ciência o Deus moderno?

Em uma determinada carta endereçada a Alain em 1935, e em um esboço de uma outra carta, escritas na mesma época a um operário anarquista, que morava alguns anos na União Soviética, Robert Guiheneuf, Simone Weil dirige as seguintes palavras, a saber,

Embora eu lhe tenha dito que não gosto de escrever cartas, fui tomada pelo desejo de retomar aquelas ideias que, no outro dia, eu tentava em vão exprimir. [...] Isso concerne às ciências. Tenho refletido bastante sobre o fracasso de Descartes. Imagino um quadro de nossa civilização: ciências-técnica-organização social, tendo por título o fracasso de Descartes. Que se pode conceber de mais bonito, mais generoso, mais lúcido aparentemente que esse ponto de partida (essa arrancada) do espírito humano nesse período feliz do início do século XVII? Nós, nós sofreremos as consequências. Há realmente aí matéria para nos fazer pensar, refletir. Há, certamente, no método de Descartes alguma coisa que está faltando (WEIL, 1998, p. 8).

Evidentemente que as ciências trouxe-nos benefícios, pois, com a técnica se aprimorando cada vez mais, foi possível melhorar as condições da vida, porém é importante perceber quais vidas foram melhoradas? É necessário se questionar se a ciência está sendo desenvolvida com proximidade aos valores éticos, ou se ela está sendo mercantilizada, beneficiando apenas alguns? Podemos ainda nos questionar: quem pode fazer ciência? Quem tem acesso pleno à formação? Pois é necessário dizer que, ao mesmo tempo em que a técnica pode elevar a vida, ela também pode causar danos.

Tendo como base o *Novum Organum*, obra de Francis Bacon, podemos perceber qual a concepção de ciência que tem um dos primeiros cientistas modernos. Citamos aqui três passagens em que podemos encontrar a postura baconiana, se perguntássemos “o que é a ciência?”. Na primeira frase que extraímos do texto, afirma Bacon, “ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito” (I;3)<sup>27</sup>; continua: “[...] a verdadeira e legítima meta das ciências é a de dotar a vida humana de novos inventos e recursos” (I; 81);

---

<sup>27</sup> Por questões práticas, para facilitar nas citações do *Novum Organum*, traduzido por José Aluísio Reis de Andrade, pela nova Cultura, utilizaremos o algarismo em maiúscula e o número em seguida, para indicar a parte e o aforismo da obra.

e por fim, mais a frente, ele diz: “[...] pois bem, o império do homem sobre as coisas se apoia unicamente nas artes e nas ciências” (I;129).

Destarte, de acordo com esses aforismos, podemos extrair algumas definições sobre o que venha a ser ciência moderna. Dentre essas, há aquela em que o avanço científico se configura no poder e no domínio que o homem pode ter sobre a natureza, ou sobre qualquer outra coisa existente. Dessa maneira, podemos deduzir que utilizar a ciência para fins desvinculados a posturas éticas traz um alto preço para a humanidade. Portanto, o avanço da ciência deve caminhar ao lado ao avanço de reflexões éticas.

Apresentando ainda uma perspectiva teleológica da ciência e suas tecnologias, dentro da visão de Francis Bacon, Silva escreve (SILVA, 2012, p. 67), “a ciência deve ser útil ao homem, melhorando a qualidade de vida e propiciando o bem-estar da sociedade”. Ora, depois de alguns séculos e fazendo um exercício derivado das ciências sociais, isto é, olhando para as formas de vida de uma sociedade específica, devemos nos questionar, primeiro, para quem a ciência é útil. Melhora a vida de quem? Todos desfrutam dos seus resultados positivos? Existe um bem estar homogêneo nas mais diversas particularidades de vidas existentes?

Simone Weil nos apresenta em sua *Estética* que a ciência deve ser guiada pelo Bem, e que este deve ser a finalidade única de todo ser vivente. É necessário dizer que, para Weil, Bem e Beleza são a mesma coisa. Portanto, a beleza é o fim que todos devemos almejar. A beleza em seu estado puro não almeja nada, muito menos oferece algo ou propõe algo além dela mesma. O homem, movido pela ambição, tesouros, promoção social e sucesso, acaba entrando em uma amarga ilusão por achar que tais prêmios são a finalidade de todas as coisas, enquanto estas não passam apenas de meios (WEIL, 2006, p. 169).

Tendo consideração ao argumento de Simone Weil, de que a Beleza/Bem deve ser nossa finalidade última, o conhecimento científico, assim como qualquer outra coisa, não deve se torna um fim em si mesmo, muito menos um meio para obter poder. Ao contrário, o conhecimento científico deve se colocar em condições de meio para alcançar a beleza do universo.

Entretanto, o antropocentrismo egóico do homem moderno, é alimentado não pela beleza, mas pelo prestígio, fama, poder, reconhecimento, exaltação de si, representado pela razão. No fim das contas, podemos fazer uma leitura à luz da psicanálise: que a razão transformada como um deus guiador dos passos da

humanidade, na verdade, é o próprio homem moderno que, em sua particularidade, deseja ser exaltado e transformado em um deus imanete. A ciência se apresenta como um objeto a ser negociado, ou seja, aqueles que portam o saber são pagos para fabricar ciência. Isso, de certa maneira, justifica a relação comercial que nós temos hoje com o saber.

Simone Weil, em sua obra *Enraizamento*, aponta uma série de circunstâncias que agravam a situação da entrega daquele que é portador de uma espécie de saber, para um mundo mercantilizado. Afirma ela (1997, p. 232), “o avanço, as cátedras, as recompensas de toda espécie, honras e dinheiro, recepções no estrangeiro, a estima ou a admiração dos colegas, reputação, celebridade, títulos, tudo isso conta muito”<sup>28</sup>.

Weil ainda enumera quatro elementos que acabam impedindo que esse espaço, dito civilizado e moderno, torne-se algo respeitoso, justo e belo. O primeiro elemento seria a falsa concepção de grandeza<sup>29</sup>; em segundo lugar, destaca-se a degradação do sentimento de justiça; a idolatria ao capital financeiro, incluindo honrarias e prestígios; e, por fim, não menos importante, a falta de inspiração mística (WEIL, 1997, p. 215).

Jelson Oliveira, em seu texto *Ecopornografia e responsabilidade*, publicado na obra “Terra Nenhuma: ecopornografia e responsabilidade”, faz uma provocação muito pertinente, que corrobora com os argumentos de Simone Weil, no que vale à crítica aos modernos, que em certo grau estão descomprometidos com uma ética da alteridade, ou, caso se prefira, em termos jonasianos, com uma ética da responsabilidade (OLIVEIRA, 2020, p.32).

No que diz respeito aos avanços científicos, Oliveira faz uma curiosa ligação com o movimento pornográfico, afirmando:

Pornográfico é aquilo que liga diretamente a imagem e o olho. É uma transparência promíscua, que exige entrega total, à maneira de toda prostituição. E, assim, é aquilo que carece de misterioso, de

---

<sup>28</sup> A tradução foi feita livremente. A frase original extraída do texto é: “L’avancement, lês chaires lês récompenses de toute espèce, honours et argent, lês réceptions à l’étranger, l’estime ou l’admiration dès collègues, la reputation, la célébrité, lês titres, tout cela compte pour beaucoup.” (WEIL, 1997, p. 323).

<sup>29</sup> Percebemos muito bem isso quando nos deparamos com todo o projeto inicial da ciência na pessoa de Bacon, como vimos acima. Trabalharemos esse ponto mais adiante, quando falarmos especificamente da crítica a imaginação “preenchedora do vazio”.

dramaturgia e de coreografia. “Tudo está voltado para fora, desvelado, despido, desnudo, exposto”. (OLIVEIRA, 2020, p. 37).

Elegemos a ciência como um novo deus, que se coloca como algo indubitável, inquestionável, que nos dará a salvação. Abre-se um abismo entre todo movimento que estivesse ligado com uma manifestação daquilo que é místico, transcendente, artístico, tudo que está ligado com nosso lado sentimental (dionisíaco), em relação ao que é racional (apolíneo). Não é em vão que Friedrich Nietzsche, à beira do início do século XX, simbolicamente afirma que deus está morto e que nós o matamos<sup>30</sup>.

Tomando emprestado um termo empregado por Oliveira, com a insurgência da ciência, o avanço tecnológico se manifesta como produto de poder de domínio, e sua pornografia se dá na medida em que morre a ambivalência para dar lugar ao que é prudente, mecânico e operacional. A lógica e a engrenagem tomam o espaço da hemenêutica, anulando-se toda possibilidade de divergência em nome de uma espécie de coerção maquinal. A técnica se revela pornograficamente, uma vez que dela depende todo movimento de exposição científica, que de maneira prepotente anula os mistérios, numa espécie de glorificação iluminista que tudo deseja clarear, invadir, mostrar, defrontar e violentar (OLIVEIRA; 2020, p. 37-38).

Se a ciência segue um projeto desvinculado acima de tudo com os interesses de todos, e de uma proposta que esteja voltada à ética e à dimensão do cuidado que se revela pela reponsabilidade; se a tecnologia com sua pretensão voltada ao domínio tira de nós aquilo que nos é caro, a beleza do que é misterioso, incerto, transcendente; se o valor da vida torna-se reduzido a uma mera operação mecânica;

---

<sup>30</sup> Aforismo no qual Nietzsche proclama a morte de deus, em “A Gaia Ciência”: [...] *Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: "procuro Deus! Procuro Deus!"? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. "Para onde foi Deus?", gritou ele, "já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda “em cima” e “embaixo”? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos caveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! [...]* (NIETZSCHE; 2001, p. 147-148.)

podemos tomar as palavras do escritor russo, Fiódor Dostoiévski, e parafraseando-o diríamos: se deus está morto tudo podemos, inclusive, exterminar a vida humana, porque acima de tudo está o poder ganancioso de um sistema opressor que faz qualquer coisa para chegar ao cume do poder.<sup>31</sup>

A técnica, tendo aberto as “pernas” da natureza, exposto suas entranhas, pretende ter pronunciado toda verdade sobre ela. O estuprador, nesse caso, tem nome: *Homo Faber*, que passou a representar o impulso de domínio e o triunfo do pensamento [...] (OLIVEIRA; 2020, p. 40).

Assim como Oliveira aponta, essa espécie de pornografia, por parte da ciência, na *Dialética do Esclarecimento*<sup>32</sup>, percebemos que este projeto continua vigente e a pornografia apenas se expande.

Tanto Adorno como Horkheimer fazem um diagnóstico daquilo que eles vivem e apontam de maneira contundente: que aquele espírito iluminista, em que o homem, imbuído pela “Razão”, chegará ao conhecimento da verdade. E que, de acordo com essa orientação, dada pela Razão, o homem pode transformar o mundo. Portanto, o projeto da constituição do sujeito autônomo, esclarecido, promotor de si, permanece. Entretanto, se com isso teremos o aumento da dignidade das pessoas, o pleno desabrochar das virtudes e a felicidade coletiva sem distinção, devemos nos questionar (ZILLES, 2016 p. 189).

O exercício de questionar certas estruturas é muito importante e necessário para um processo de democratização e promoção da dignidade da vida. Segundo Weil, praticamente todas as instituições modernas foram questionadas pela sociedade, mas a cientificidade como único critério de verdade permaneceu um dogma inquestionável para a sociedade moderna (WEIL, 1997, p. 215).

Nosso primeiro desafio aqui é defender a ciência, reconhecer sua capacidade de melhorar a vida como um todo, mas jamais uma espécie de cientificismo. Identificar qual postura representa uma atitude científica perante a vida e qual

---

<sup>31</sup> A frase aplicada pelo literato russo não é bem se deus está morto, mas se deus não existe. Vale ressaltar que todo existencialismo sartriano está fundamentando nessa frase de Dostoiévski, proferida por Ivan Karamazov: Se deus não existe, tudo é permitido (SARTRE, 1987. p 9).

<sup>32</sup> Em 1947, Horkheimer e Adorno publicam a obra *Dialética do Esclarecimento*. Nessa obra é empregado pela primeira vez o termo “indústria cultural”, o qual será substituído por Adorno, quinze anos mais tarde, pelo nome de “cultura de massa” (ZILLES, 2016, p. 188).

postura representa uma postura cientificista, absolutista. O positivismo<sup>33</sup> e até mesmo neopositivismo ou Empirismo lógico<sup>34</sup>, em certo grau, representa o resultado de um projeto cientificista e não científico, ou seja, há por meio dessa forma de pensar, uma exaltação da ciência, colocando-a no centro do mundo cultural. Portanto, o desenho histórico que se desencadeia na vida das pessoas é a saída de um teocentrismo (referindo-se ao período medieval, tempo este que precede ao desabrochar da ciência moderna), para um antropocentrismo, passando assim finalmente para uma sociedade centrada completamente nos ideais de técnica e de ciência.

Torna-se necessário dizer que essas críticas à ciência, ao período iluminista, ao positivismo e a todas as correntes que se aproximam dessa forma dogmática de pensar, não querem dizer que não estamos reconhecendo o seu valor e o benefício que tivemos enquanto humanidade com certos avanços promovidos por estas

---

<sup>33</sup> Positivismo [...] Este termo foi empregado pela primeira vez por Saint Simon para designar o método exato das ciências e sua extensão para a filosofia (*De la religion Saint-Simonienne*, 1830, p. 3). Foi adotado por Augusto Comte para a sua filosofia e, graças a ele, passou a designar uma grande corrente filosófica que, na segunda metade do séc. XIX, teve numerosíssimas e variadas manifestações em todos os países do mundo ocidental. A característica do positivismo é a romantização da ciência, sua devoção como único guia da vida individual e social do homem, único conhecimento, única moral, única religião possível. Como Romantismo em ciência, o positivismo acompanha e estimula o nascimento e a afirmação da organização técnico-industrial da sociedade moderna e expressa a exaltação otimista que acompanhou a origem do industrialismo. É possível distinguir duas formas históricas fundamentais do positivismo.: o social de Saint-Simon, Comte e John Stuart Mill, nascido da exigência de constituir a ciência como fundamento de uma nova ordenação social e religiosa unitária; e o evolucionista de Spencer, que estende a todo o universo o conceito de progresso e procura impô-lo a todos os ramos da ciência (...). As teses fundamentais do positivismo são as seguintes: 1ª A ciência é o único conhecimento possível, e o método da ciência é o único válido: portanto, o recurso a causas ou princípios não acessíveis ao método da ciência não dá origem a conhecimentos; a metafísica, que recorre a tal método, não tem nenhum valor. 2ª O método da ciência é puramente descritivo, no sentido de descrever os fatos e mostrar as relações constantes entre os fatos expressos pelas leis, que permitem a previsão dos próprios fatos (Comte); ou no sentido de mostrar a gênese evolutiva dos fatos mais complexos a partir dos mais simples (Spencer). 3ª O método da ciência, por ser o único válido, deve ser estendido a todos os campos de indagação e da atividade humana; toda a vida humana, individual ou social, deve ser guiada por ele. O positivismo presidiu à primeira participação ativa da ciência moderna na organização social e constitui até hoje uma das alternativas fundamentais em termos de conceito filosófico, mesmo depois de abandonadas as ilusões totalitárias do positivismo romântico, expressas na pretensão de absorver na ciência qualquer manifestação humana (ABBAGNANO; 2007, p.787 – 788).

<sup>34</sup> Empirismo lógico (in. Logical empiricism; fr. Empirisme logique, al. Logischer Empirismus; it. Empirismo lógico): com esse nome ou com o nome de positivismo lógico indica-se a orientação instaurada pelo Círculo de Viena (v.) e depois seguida e desenvolvida por outros pensadores, especialmente na América do Norte e na Inglaterra. A característica fundamental dessa corrente é a redução da filosofia à análise da linguagem. Nela, porém, podem ser distinguidas duas tendências fundamentais, segundo se entenda linguagem como linguagem científica ou linguagem comum. Essas duas tendências têm em comum um arsenal negativo e polêmico (a negação de qualquer "metafísica") que elas compartilham com todo o empirismo moderno e que justificam com a tese de que todos os enunciados metafísicos são desprovidos de sentido, porque não verificáveis empiricamente. (ABBAGNANO; 2007, p. 328-329).

mesmas correntes. Não é nossa intenção nos colocar em uma postura “negacionista” da ciência, mas questionar certas posturas para o seu “aprimoramento”<sup>35</sup>. Defender a ciência não quer dizer poupá-la de crítica, de autocrítica, muito menos pensar que ela deva ocupar o trono supremo. Com a pretensão de fazer um neologismo com o pensamento nietzschiano, diríamos que, se deus está morto, não temos o direito de delegar a ninguém que assuma tal posto<sup>36</sup>, muito menos a ciência.

A ciência só possui um valor, o qual nos faz nos recordar o grande físico Schrödinger, quando, ao juntar aos demais conhecimentos humanos (arte, literatura, política, dentre outros), participa da busca filosófica por compreensão daquilo que os gregos já indagavam: quem somos nós?

Podem perguntar — têm de me perguntar agora: Qual é, então, na sua opinião, o valor da ciência natural? Respondo: O seu âmbito, objectivo e valor são os mesmos que os de qualquer outro ramo do conhecimento humano. Ou melhor, nenhum deles por si só, apenas a união de todos eles, tem qualquer âmbito ou valor e isso acontece muito simplesmente porque representa a obediência ao comando da divindade délfica: *gnothi seauton*, conhece-te a ti próprio. (Schrödinger; p. 1999, 99).

Dessa maneira, ousamos afirmar que a Ciência não pode ser elevada a um plano superior de todas as coisas. De maneira conjunta e não isolada, ela deve ser um instrumento de benefício coletivo, e não maquinário de poder e concentração de riquezas, muito menos monopólio de saber para uma minoria privilegiada. Continua afirmando Schrödinger em seu livro *A natureza e os gregos e Ciência e humanismo*:

Parece simples e evidente, contudo necessita ser dito: o conhecimento isolado obtido por um grupo de especialistas num campo restrito não tem por si qualquer valor. Mas apenas quando se

---

<sup>35</sup> Queremos empregar o termo *aprimoramento* no sentido de tornar a ciência um mecanismo em que a vida como um todo é promovida e não usada ou esfacelada. Portanto, entendemos que essa ação de aprimoramento deve estar vinculada à ética.

<sup>36</sup> É interessante perceber que, apesar de que não temos o direito de intitular a ciência como deusa ou heroína, Canguilhem nos faz um apontamento muito perspicaz no que se refere à necessidade humana que se tem de intitular sempre um herói, que por sua vez toma as rédeas dos conflitos e nos salva. Esse é o maior sinal de que não existe uma restauração espontânea da justiça em uma sociedade. Por isso, tendemos a nomear entidades sobrenaturais que nos livrem da injustiça. Assim foi “Deus” para os medievais, assim se tornou a ciência para um determinado grupo na modernidade. Afirma Canguilhem em sua obra *Escritos sobre a Medicina*: “O sinal objetivo de que não há justiça social espontânea, quer dizer, não há auto-regulação social, de que a sociedade não é um organismo e que, por conseguinte, seu estado normal é talvez a desordem e a crise, é a necessidade periódica do herói experimentada pelas sociedades”. (CANGUILHEM, 2005, p. 87).

concretiza a sua síntese com todo o restante conhecimento, e apenas desde que contribua de forma efectiva nessa síntese para conseguir responder à questão: “Quem somos nós?”. (SCHRÖDINGER; 1999, p. 99-100).

O que estamos querendo dizer é que essa fórmula absolutista, totalitária, cientificista, deve ser definitivamente indesejável. O que seria o movimento da inquisição, se não um sistema político de imposição de uma verdade absoluta, que trouxe um violento massacre a comunidades que pensavam de maneira diverso? A ideia de que um grupo privilegiado tem um acesso especial à “verdade”, é extremamente perigosa, seja esse grupo formado por políticos, religiosos ou cientistas. Ortega y Gasset, de maneira muito radical, delega a um certo modo de fazer ciência o título de mediocridade: “a ciência experimental tem progredido em grande medida graças ao trabalho de pessoas fabulosamente medíocres e até mesmo menos que medíocres” (Ortega y Gasset 1989: apud Schrödinger; 1991, p. 101).

Portanto, devemos travar uma luta, assumindo uma militância “negacionista” de uma cientificidade, todavia promovendo por meio do debate e da reflexão, uma ciência que seja plural, complexa e libertária. Que esteja ao lado do que é místico e ético, impulsionando-nos a um descontentamento constante, como nos propunha a Escola da Teoria Crítica e Simone Weil, diante da exploração e da degradação de todas as vidas.

Simone Weil, desde sempre compreendeu que a ciência deve estar inteiramente vinculada com a luta pela dignidade humana. Entretanto, esta luta não pode ser travada apenas na academia, pois ela exige uma práxis específica, a ação. Por isso, não se contentou em dar aulas nas escolas, mas fez de sua vida uma aula, seja na universidade, nos liceus, ou fábrica, buscando conhecer na própria pele a situação do proletariado e lutando ao mesmo tempo ao lado do povo que sofre.

Ao apontar os limites da Razão moderna e a crise da ciência, dedicar-nos-emos agora a olhar a figura de Weil, como pensadora que aponta em certo grau alternativas para a libertação dessa espécie de cientificismo, que por sua vez não tem vínculo algum com a ética e consequentemente com a alteridade. Por isso, intitulamos este capítulo investigando duas características da filósofa: primeiramente, o pensamento vinculado à ação e o segundo, o espírito marcado pela compaixão.

### **2.2.3 Simone Weil, o papel da intelectual e uma chamada para uma filosofia do engajamento.**

Simone Weil está inserida no contexto do início do século XX, e, como vimos, seu pensamento sofre uma forte influência daquilo que seus olhos podem testemunhar, ou seja, o sofrimento dos trabalhadores com a acessão cada vez mais forte do capitalismo, a catástrofe das duas guerras mundiais, notadamente a primeira, a barbárie e a degradação da vida humana em solo europeu. Situada neste contexto, Weil pauta sua vida e seus escritos em um forte comprometimento social, sobretudo em defesa daqueles que mais sofrem em seu tempo (MARTINS, 2013, p. 16).

Insistimos aqui em dizer que existe uma peculiaridade no modo em que Simone Weil faz filosofia, isso se torna perceptível quando nos deparamos com sua bibliografia e passamos a perceber que sua filosofia não se restringe ao puro pensamento, mas a uma práxis bastante particular. Suas teorias são guiadas por seu modo de viver. Talvez uma das palavras que a defina seja *descontentamento*, sentimento esse que lhe impulsionava estar com aqueles que eram massacrados, oprimidos e condicionados a um estado de pura nudez, no sentido visto acima de “corpo nu”.

Simone Weil entendi que a filosofia, como qualquer área do conhecimento, não deve estar presa a um espaço designado a se “catequizar”, ou se preferir, desenvolver ciência, mas que o conhecimento deve estar interligado à vida. A ciência deve provocar no cientista um impulso de comprometimento com o outro. A filosofia, portanto, não deve estar ligada somente a um espaço, um livro e um professor, mas à vida. Sem conhecer a realidade tal qual ela é, sem o mergulho na realidade, motivada pelas teorias e sem o engajamento, como mencionado na introdução, do “intelectual” com a promoção da vida, nada se faz. Afirma Weil (1979, p. 31), “[...] o homem que massacra não sente nada: é o que está massacrado que sente. Não podemos compreender enquanto não nos pusermos entre os oprimidos para sentir com eles”.

Em uma de suas narrativas sobre sua experiência de empatia para com aqueles que sofrem, relata seu sofrimento na fábrica:

Olhar para mim diante de um enorme fogo que cospe labaredas para fora, bafos de brasa direto no meu rosto. Fogo saindo por cinco ou seis buracos na base do forno. Eu bem na frente para pôr lá dentro cerca de trinta bobinas grossas de cobre que uma operária italiana, de fisionomia corajosa e fraca, vai fazendo a meu lado; as tais bobinas são para os bondes e os metrôs. Preciso prestar bastante atenção para que nenhuma delas caia num dos buracos, senão vai se fundir; para isso preciso ficar bem na frente do forno e nunca, nem o sopro ardente no meu rosto, nem a dor do fogo no braço (ainda tenho marcas) deve produzir um movimento em falso. Saindo do forno, era preciso entrar no vestiário gelado, meter na água as mãos cheias de cortes, em carne viva, para tirar um pouco de graxa e da poeira preta. Na fábrica a vida é cheia de sofrimentos inúteis que podiam ser evitados... A infelicidade é misteriosa para o operário, ele a fere a ponto de não poder discerni-la, e quando fala sobre seu destino repete chavões feitos por gente que não é operária. Como abolir um mal sem ter percebido com clareza em que ele consiste? (WEIL, 1951, p. 32)

Assim, para quem entendia que o não haveria poesia sobre o povo com a ausência da fadiga e da fome e da sede advindas dela, como visto na introdução, não é de se admirar que sua vivência lhe trouxesse um epíteto. Ela era chamada por alguns de “militante de Moscou”.

Entendemos a filosofia de Simone Weil como um convite a uma política de engajamento, e ao mesmo tempo um marco contra uma espécie de projeto burguês cientificista, que está à disposição do capital financeiro e seus interesses próprios. Seu pensamento nos impele e conduz ao aprofundamento de certas questões, por isso, ele deve ser tomado também como referência para nossas atitudes enquanto “promotores(as) de um saber”, tendo em vista as inúmeras contribuições e provocações, que Weil nos aponta.

Weil postula que é preciso rever os valores ocidentais modernos e que é necessário que os intelectuais promovam a vida, renunciando a timidez de um trabalho “puramente acadêmico” e que este denuncie as estruturas sociais que possibilita um atrofiamento do ser (MAIA, 2009, p. 4). Qual o papel do intelectual? Nisso se traduz sua ética, uma chamada para o engajamento.

Destaca Weil (1979, p. 34), “[...] os teóricos da revolução nunca trabalharam numa fábrica. Como compreenderiam que mesmo num regime socialista a escravidão continuaria se continuassem as mesmas condições no trabalho fabril?”. O intelectual deve, assim como qualquer outro, passar por esse processo de

esvaziar-se<sup>37</sup>, pois se o que se produz não condiz com a afirmação da vida, se suas palavras não estão vinculadas a um engajamento de elevação da dignidade do outro (não importa quem seja ou o que seja esse outro), o que temos é a produções de conteúdos que afirmam o próprio eu, e não a vida.

Destarte, se Simone Weil nos apresenta uma filosofia do engajamento, da compaixão, da responsabilidade, da alteridade e, por que não dizer, da misericórdia, é chegado o momento de uma investigação mais detalhada. Afinal, como visto nesta dissertação, até aqui, a recusa de pensar filosofia apartada da vida real pode nos acarretar desesperanças, lacunas e incoerências, de acordo com o pensamento de Weil.

### 2.3 SIMONE WEIL, O ENCONTRO COM O CRISTO SOFREDOR E A MÍSTICA DA MISERICÓRDIA

Desde sua infância Simone Weil manifestou gestos precoces de solidariedade, recusando-se, por exemplo, quando ela tinha três anos, a receber um anel dado por um parente, demonstrando que não gostava de luxo. Ela também mostrou o mesmo comportamento em relação à comida. Na idade de seis, recusou-se a comer açúcar, porque este era racionado para soldados franceses na guerra (BINGEMER, 2009, p. 822).

Ela alternava entre o ensino de filosofia com o trabalho manual em fábricas, como nos campos, a fim de entender as necessidades reais dos trabalhadores. Entre os anos de 1931 e 1938, lecionou em várias escolas. Seu salário era compartilhado com os desempregados. Depois de participar de uma marcha de protesto, ela foi forçada a demitir-se do cargo de professora. Entre 1934-1935, ela foi uma trabalhadora fabril, entretanto no que diz respeito a sua experiência na fábrica, afirma Martins (2013, p. 21), "irremediavelmente inepta, pois esse período duro quase esmagou seu nível emocional e físico, ela tinha anormalmente mãos pequenas e fracas, como confessou em seu diário".

Apesar de suas crenças pacifistas, ela serviu brevemente em 1936 como voluntária para os republicanos na Guerra Civil Espanhola. Quando a questão central é a vida humana, que corre risco, Simone Weil é tomada por um espírito, que

---

<sup>37</sup> Principal conceito desse trabalho, mas que será desenvolvido apenas no terceiro capítulo.

eleva suas forças e dilata seu coração. Esse mesmo espírito, que aqui buscaremos denominar de *espírito humanitário*, é o que a leva para a universidade, fábricas, ruas, para o campo de batalha, e até mesmo faz com que ela queira ir para o fronte de guerra como enfermeira<sup>38</sup>.

Não podemos esquecer aqui de tratar também do fenômeno de sua estrita aproximação com o “cristianismo”, que é geralmente considerado como uma experiência mística, uma experiência interior, um estado de êxtase (BINGEMER, 2015, p. 203). Buscaremos, em vez de usar a palavra conversão, usar o termo *aproximação do cristianismo*, mas especificamente, *aproximação e identificação com o cristo sofredor*. Por isso, queremos aqui traçar uma narrativa de uma Simone Weil impactada com este Cristo e as consequências que isto traz para o desenvolvimento de sua teoria filosófica. Portanto, depois de trazermos à tona uma figura de uma Simone Weil filósofa, posteriormente militante, agora apontaremos e trataremos de apresentar uma Weil que tem uma vida marcada por uma experiência mística.

Sua primeira experiência mística se deu em Portugal, logo após sua experiência de extrema exploração como trabalhadora da empresa Renault. Em setembro de 1935, Simone encontra-se em um vilarejo de pescadores chamado Póvoa do Varzim.

Weil relatava que se encontrava com a alma e o corpo dilacerados, por conta da sua profunda experiência na fábrica. Discorre a própria Simone Weil:

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 desprezados. (WEIL, 1966, p. 35).<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Projeto barrado pelo General Charles de Gaulle, que liderou as Forças Francesas Livres durante a Segunda Guerra Mundial.

<sup>39</sup> No original, em francês: “Étant em usine, confondue aux yeux de tous et à mēs propres yeux avec l amasse anonyme, le malheur des autres est entre dans ma chair et dans mon âme. Rien ne m'em séparerait, car j'avais réellement oublié mon passé et je n'attendais aucun avenir, pouvant difficilement imaginer la possibilite 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 mépisés.” Tradução nossa.

Estando sobre um estado de degradação total de seu ser, fisicamente e mentalmente cansada do acumulo de situações vividas, desde a pressão para não parar a produção na fábrica, até a mutilação do seu corpo produzida pelo exercício cansativo de seu ofício; desde a pressão psicológica por ter que realizar uma atividade que já não se consegue fazer, porque o corpo pede socorro, até a dor que a compaixão lhe causava ao ver seus “irmãos de trabalho” padecendo e não podendo fazer nada a respeito, Simone Weil encontrava-se mutilada. Estando à beira mar, avistou as esposas dos pescadores que estavam realizando uma procissão ao redor dos barcos, unindo suas vozes, embalados sobre um cântico triste. O encontro de Weil com essa fé humilde das esposas dos pescadores fez com que ela tivesse a convicção de que o cristianismo é a religião dos escravos (WEIL, 1966, p. 35-36).

Em 1937, na cidade de Assis, ocorre sua segunda experiência mística. Weil encontrava-se sozinha na capela de Santa Maria Degli Angeli, quando, de repente, segundo o seu relato (1966, p. 36), “qualquer coisa mais forte do que eu me obrigou, pela primeira vez na minha vida, a me colocar de joelhos”<sup>40</sup>.

Um ano depois, em 1938, em Solesmes, onde sua estadia se deu mesmo no início da semana santa, isto é, no domingo de Ramos até a terça-feira de Páscoa (WEIL, 1966, p. 36), Simone teve sua terceira experiência mística. Weil sofria de fortes dores de cabeça, a tal ponto que qualquer som era recebido como um forte golpe na cabeça. Acompanhando os ofícios de oração, por ocasião da Páscoa, Simone Weil fazia um bravo esforço de atenção por conta das fortes dores, mesmo assim ela narra que conseguia contemplar a beleza dos cantos, chegando à conclusão de que é possível amar em meio ao sofrimento. Além disso, ela também afirma que foi em uma espécie de oração, motivada por estes ofícios que ela percebeu “a Paixão de Cristo entrando em seu ser” (WEIL, 1951, p. 28).

Weil afirmou que sua descoberta de Cristo ocorreu sem a intervenção de qualquer ser humano, “Eu posso dizer que nunca, em nenhum momento da minha vida eu procurava por Deus” (WEIL, 1951, p. 68). Weil afirmou que sua abordagem ao cristianismo foi antecipada pelo ano de trabalho na fábrica e pela viagem que fez

---

<sup>40</sup>No original, em francês: “[...] quelque chose de plus fort que moi m’a obligée, pour la première fois de m’avie, à me mettre à genoux.” Tradução nossa.

a Portugal. Ambos os eventos a fizeram consciente do sofrimento implicado pela visão cristã sobre a condição humana.

Aqui, exige-se que insiramos outro conceito que pode ser aplicado à vida de Simone Weil, o da categoria de “mulheres viris”<sup>41</sup>, um conceito que tem sua origem na retórica da antiguidade. Ou seja, no caso dela, é sobre a castidade combinada com o celibato, a renúncia do sexo biológico e do acoplamento social, assumindo o voto de castidade sem abraçar a vida religiosa, mas rejeitando totalmente o prazer terreno (SERRATO; SOUZA, 2018, p. 12). Para Weil, existia algo no mundo muito mais importante do que a satisfação dos seus prazeres, que seria o comprometimento com a vida humana. Portanto, encontramos em Simone Weil uma característica peculiar, que seria a renúncia de si, para busca da salvação<sup>42</sup> do outro. Simone Weil, neste contexto, assemelha-se ao próprio Cristo, que se revela humano em suas limitações e sofrimento, em suas renúncias e doação, e a outras mulheres que seguiram caminho similar, fosse no interior de uma ordem religiosa, como Santa Teresa, fosse no campo de batalha, como Joana D’Arc.

O segundo aspecto importante que singulariza sua biografia espiritual está relacionado a um conceito religioso, que é a imitação de Cristo, que está em conexão com sua atitude especial sobre o sofrimento e a misericórdia. Weil manifestou a sua solidariedade com os pobres toda a sua vida, a partir de sua infância. Eis que a pequena Weil era uma fiel seguidora de Cristo, sem sequer exatamente conhecê-lo. Isso se pode afirmar porque entendemos que a figura do Cristo, simboliza o próprio ato concreto daquilo que queremos denominar durante esta empreitada, de humano. Weil, ao se fazer humana, tornava-se semelhante ao Cristo.

Ao discutir os principais eventos que levaram à sua aproximação com o Cristo crucificado, arriscaríamos dizer que foram os sentimentos que a acompanhavam, o sofrimento alheio que é tomado como seu sofrimento e a misericórdia. Como já pautamos, uma das características dominantes de Weil quando criança era um amor

---

<sup>41</sup> Sobre o mito da “donzela guerreira” ou da “mulher viril” ou ainda da “mulher vestida de homem”, partimos do estudo de Walnice Nogueira Galvão. A pesquisadora faz um levantamento em literaturas diversas desse mito (ou fato histórico). Cf.: GALVÃO, Walnice Nogueira. **A donzela-guerreira** – um estudo de gênero. São Paulo: Senac, 1997.

<sup>42</sup> Não entendamos aqui salvação no sentido cristão, mas um salvar que está ligado com a ação dirigida a aquele ou aquela que clama por socorro.

compassivo para aqueles no infortúnio: “Da minha infância sempre tive a ideia cristã de amor para com o próximo” (WEIL, 1977, p. 28).

A misericórdia é na verdade um componente do processo espiritual de imitar Cristo (esta imitação não se trata de uma ordem dada por alguma instituição ou dogma, mas é involuntária. Na medida em que nos tornamos mais humanos, mais nos assemelhamos a Cristo, pois o próprio Cristo é a humanização por completo do ser humano) e contém um ponto muito paradoxal de vista: seguir Cristo significaria não só abraçar uma vida de sofrimento, privações e humildade, mas também assumindo uma condição existencial de misericórdia (GABELLIERI, 2009, p. 802).

### **2.3.1 Da sedução ao encontro**

Simone Weil é uma das poucas filósofas do século XX que tiveram experiências místicas, que conhecemos. Mas, em seu caso, sua aproximação ao cristianismo havia sido precedida por uma preferência estranha para o sofrimento, um ponto que será central no sofrimento divino, mais precisamente no que se refere à Paixão de Cristo.

A partir das experiências vividas por Weil, seu modo de vida vai sendo transformado. Ela iria proceder a uma vida incrivelmente ascética. Simone, até o final de sua vida, abdicou dos prazeres da vida, rejeitando todo o prazer imediato de vida. Segundo Bingemer (2007, p. 70), “Simone dizia que não podia saciar sua fome sabendo que seu povo sofria”, como vimos acima, em outras situações.

Weil alegou nos seus escritos autobiográficos que, desde sua adolescência rejeitou ideias como conhecer a Deus, de rezar ou de qualquer preocupação espiritual. E explicou da seguinte maneira:

Eu posso dizer que nunca, em nenhum momento da minha vida busquei a Deus. Assim que cheguei à adolescência, vi o problema de Deus como um problema dado, que não poderia ser obtido aqui embaixo, e eu decidi que a única maneira de ter certeza de não chegar a uma solução errada, que me pareceu o maior mal possível, era deixá-lo sozinho. Portanto, eu não afirmo nem nego nada. Pareceu-me inútil para resolver este problema, porque eu pensei que, estando neste mundo, nosso negócio era adotar a melhor atitude em relação aos problemas deste mundo, e que tal atitude não dependia a solução do problema de Deus. (WEIL, 1951, p. 68).

Outro ponto que deve ser salientado é que Simone Weil tinha sentimentos muito particulares para com os outros, até mesmo por pessoas que sequer ela conhecia. Ela não se intimidou em seu envolvimento com os trabalhadores e sonhou em viver e trabalhar com pessoas pobres. Em 1936, foi para a Espanha para se juntar à milícia anarquista na Guerra Civil Espanhola. Durante a Segunda Guerra Mundial, ela queria lutar, mas foi impossível devido o estado debilitado que se encontrava sua saúde, também por isso que nunca teve um emprego regular em sua vida adulta (CHIAIA, 2006, p. 137).

A experiência na Guerra Civil Espanhola só foi mais um exemplo de o cuidado para com as pessoas, suas condições de vida e sofrimento. Ela expôs seus sentimentos para os outros como a fonte de seu próprio e mais profundo sofrimento. (MARTINS, 2013, p. 29).

Simone Weil carregava consigo um propósito de vida e assumiu todas as consequências sem se deixar desviar por qualquer contratempo ou outro interesse que não a levasse a promover a vida humana (MARTINS, 2013, p.113). É possível que, a partir daí, percebamos que essa preferência pelos desvalidos, pelos que menos têm e mais são desprezados, faz com que Simone Weil, ao encontrar o Cristo sofredor, venha a se apaixonar. Simone se depara com uma espécie de “deus humano”, loucura para alguns e incompreensível para outros. Como deus pode ser humano? Mais, como deus em sua infinita onipotência pode dar sua vida por aqueles que mais sofrem nesse mundo? É por esse personagem que se apaixonou Weil. Deus é tão humano, que é capaz de ter amigos e dar a vida por estes. Bingemer declara (2009, p. 782), “estar ao lado dos últimos deste mundo, de todos os que são desprezados e considerados insignificantes, ali está o cristianismo, ali devia estar também ela”.

A sedução para com seu compromisso ético com o outro, levou-a para o encontro com o Deus Humano dos Cristãos. Esse encontro aproxima ainda mais Weil dos desventurados, do desfavorecidos, marginalizados deste mundo. Weil não está cumprindo nenhuma exigência religiosa, nenhum ato fanático sem consciência e muito menos a jovem francesa deseja obter vantagens com seus gestos. Weil apenas se revela humana no percurso de sua existência e é fiel a isso.

### 2.3.2 Pôr-se de joelhos e o abandono de si

Não é sem significado que o misticismo do amor foi mais pronunciado e evidente em Weil. O misticismo do amor leva a mulher Simone a se entregar por inteira ao projeto de Jesus. Afirma ela, “algo mais forte do que eu me fez ficar de joelhos [...] Cristo caiu no meu coração e pegou minha alma” (WEIL, 1951, p. 46).

O projeto do Cristo se concretiza, na medida em que nos despojamos das nossas falsas divindades, distrações, ilusões. E, a partir daí, colocamo-nos como algo insignificante e totalmente miserável. Pôr-se de joelhos significa o reconhecimento de nossa pequenez. Devemos colocarmo-nos de joelhos diante de nós mesmos e, a partir desse encontro conosco mesmos (que se dá por meio de um desfazer de minhas falsas ilusões), é possível abandonarmo-nos naquilo que de mais bonito podemos ter, o ser humano. Ser humano significa estar livre das distrações, perceber o que é essencial e, agir.

Weil nos apresenta uma posição de muita atenção para com a realidade que nos cerca. O ato de se atentar ao outro é uma tarefa extremamente difícil e que requer uma ascese de nossa parte. Viver em um mundo onde a distração nos toma o tempo todo, olhar para o mundo real que nos rodeia e, conseqüentemente, perceber as misérias que existem ao nosso redor, é uma tarefa difícil que exige de nós. De acordo com Weil, o modo dominante de perceber o mundo é aquele em que o eu é, em grande parte, desatento ao sofrimento do outro, porque permanece absorvido em suas próprias preocupações egocêntricas. É possível superar essa desatenção ou cegueira e ver a realidade como ela é, e não apenas vê-la de uma perspectiva auto absorvida (EGGEMEIER, 2012, p. 55).

Para Weil, o estar genuinamente atenta ao que está fora do eu, envolve o processo longo e doloroso de erradicar a percepção idólatra do ego ao mundo. Por causa da dificuldade deste processo e a disciplina necessária, poucos desenvolvem a capacidade para atender o que está fora de si, um fato que é especialmente evidente para Weil, a incapacidade generalizada para dar atenção aos que sofrem. A capacidade de dar a atenção para o doente é uma atitude muito rara e difícil; é quase um milagre; é um milagre.

Com esse triste diagnóstico, podemos perceber duas questões. A primeira se encontra na facilidade de nos afastarmos de nós mesmos. O tempo todo estamos nos distanciando de nós, somos levados por uma onda de informações, padrões,

exigências que impedem a manifestação do eu (humano). A segunda constatação reside no fato de enfatizarmos a ideia de que não nascemos humanos, mas nos tornamos. Tarefa difícil, que exige uma postura moral e muitas vezes desemboca na renúncia de nós mesmos.

Para Weil, a atenção está sempre voltada para o outro e nunca para o si próprio e, portanto, envolve um descascamento do *self* diante da realidade sobre a qual ela está focada. O ato de dar atenção é uma verdadeira oração levada ao mais alto grau, é uma abertura passiva ao que está fora do eu e envolve a suspensão de pensamento, deixando-o isolado, vazio ou seja, nosso pensamento deve estar vazio, esperando, não buscando nada, mas pronto para receber em sua verdade nua o objeto que irá penetrá-lo (QUEIROZ, 2017, p. 9).

Para Weil, o esvaziamento de si, cultivado através da disciplina, da contemplação e do despojamento está intimamente ligada ao ato altruísta e misericordioso de atender aos que sofrem. No pensamento de Weil, o amor toma forma como uma ética de compaixão e misericórdia, e está ligado à terra do encontro concreto com outro ser humano.

De acordo com Weil, é indispensável saber como olhar para outro de uma maneira misericordiosa e compassiva. Esta forma de olhar é antes de tudo atenciosa. O próprio ser esvazia a alma de todo o seu conteúdo, a fim de receber em si, o ser que está olhando, assim como ele é, em toda a sua verdade. Somente aquele que é capaz de atenção pode fazer isso (AZEVEDO, 2019, p. 4).

Para Weil, a parábola do Bom Samaritano constitui uma descrição exemplar desta ética da atenção de ver o outro. De acordo com seus escritos, na parábola do Bom Samaritano o doente no lado da estrada é apenas um pequeno pedaço de carne, inerte e sangrando ao lado de uma vala; ele não tem nome, ninguém sabe nada sobre ele. Aqueles que passam por ele mal o notaram, e poucos minutos depois nem sequer sabiam que eles tinham o visto. Apenas um parou e voltou a atenção para ele. As ações que se seguem são apenas o efeito automático deste momento de atenção. A atenção é criativa. Mas, no momento em que está envolvido é uma renúncia (BINGEMER, 2006; WEIL, 1951, p. 90). A título de contraste, é o samaritano que possui os olhos para ver a vítima ferida como uma pessoa porque olhou para o doente com atenção.

O abandono de si está representado por essa incoerência lógico racional, que sempre busca satisfazer os prazeres de si. Deus, feito carne e humilhado morto na

cruz para muitos, este não passa de uma espécie de deus fracassado e incompreensível. Mas por meio da mística do amor, ele é olhado como o maior de todos. A divinização do “ser” está na medida em que ele se torna humano e ultrapassa a lógica da razão.

Quando a razão humana é ultrapassada pela convergência entre inteligência e amor, ela cessa, e se chega a um nível superior a qual Agostinho chamaria de *inteligência do coração*. E a mística se faz nesse momento, na medida em que há uma transcendência do pensamento, fazendo com que a existência encontre sentido. A vida, portanto, só começa a fazer sentido quando nos colocamos de joelhos e nos abandonamos.

### **2.3.3 O universalismo religioso weiliano como ponto de encontro**

Em relação ao que consiste a sua aproximação ao cristianismo, Simone Weil teve algumas implicações no que diz respeito a tornar-se definitivamente uma “cristã”. Em relação ao problema do batismo, Weil explicou a recusa a ser batizada de uma maneira muito complexa e sofisticada. Ela alegou que receber o batismo significaria renunciar a outros paradigmas religiosos que carregava consigo. Isolar-se a um grupo significaria de certa maneira colocar uma barreira entre os outros. Martins afirma que Simone Weil jamais se prenderia a algo que cogitasse mínima possibilidade de exclusão de alguém. Por isso Weil toma suas medidas de manter-se afastada de um catolicismo institucional:

Não poderia aderir a grupo algum que excluísse do seu meio o diferente ou negasse a esta possibilidade de encontrar a verdade fora do seu ciclo. Isso ela percebia na Igreja Católica, que com sua noção de “pátria terrestre” excluía muitos do seu meio e negava que estes pudessem ter sementes de verdade. Sendo assim, não se torna uma católica do ponto de vista institucional, pois não podia renunciar ao amor que sentia pelos não católicos e às sementes da verdade presentes neles. Simone Weil tornou-se uma católica no “umbral” da igreja, como ela mesmo falava, para permanecer também ao lado dos não católicos, sobretudo dos oprimidos desse imenso grupo. (MARTINS, 2013, p. 116).

Além disso, um aspecto muito interessante é o fato de que, após a revelação de Solesmes, em todos os atos de sua vida, Simone tentou seguir os impulsos da alma que faria dar-lhe certeza interior sobre a realização da vontade de Deus. Ela afirmou:

Eu nunca tive uma vez, mesmo por um momento, o sentimento de que Deus quer que eu seja na Igreja. Nunca sequer uma vez, tive a sensação de incerteza. Pode ser também que a minha vida vai chegar ao fim antes que eu já tenha sentido o impulso para ser batizada. Mas por que eu deveria ter qualquer ansiedade? Não é o meu negócio pensar sobre mim mesmo. Meu negócio é pensar em Deus, para que Deus pensa de mim. (WEIL, 1951, p. 73).

A experiência mística de Weil carrega uma nova visão sobre a cultura: sua característica notável e específica era sua crescente participação no valor redentor do sofrimento e da misericórdia para com o outro. Este sentimento é manifestado cada vez mais até o momento da sua morte. É provável que até mesmo sua morte ocorreu por causa das privações em se alimentar bem, que ela havia imposto a si mesma por solidariedade com as pessoas que padeciam da racionalização do alimento, pela fome e pobreza de muitos outros (NOGUEIRA, 2010, p. 15).

No entanto, sua preferência incomum para o sofrimento tinha conduzido principalmente sua aproximação com o Cristo sofredor, a um componente religioso muito profundamente enraizada. Por exemplo, ela afirmou, “cada vez que eu vejo na cruz de nosso Senhor, eu cometer o pecado da inveja” (WEIL, 1951, p. 47).

A partir deste lugar ela se questiona sobre a experiência humana e a miséria vivida pelos mais desvalidos. Diríamos que Weil se apaixona pelo Cristo que doa sua vida por todo um povo miserável e insignificante. Eis a maior manifestação de amor. Portanto, não nos enganemos quando nos referimos ao “Deus” de Weil. O Deus de Simone Weil é muito mais humano que qualquer outro humano que habita em nosso meio, é o Deus que se revela na Misericórdia e conseqüentemente no contato com o outro (HUNT, 2017, p. 27). Isso lhe traz certezas, como por exemplo a de que a verdade está em Deus e assim escreve: “Eu tenho a certeza de que há um Deus no sentido de que estou certa de que meu amor não é ilusório” (WEIL, 1951, p. 38).

Simone Weil mudou da ausência de um sistema de fé a um compromisso de fé, que se transformou para ela em um ideal positivo e, mais importante, adquiriu uma nova orientação espiritual e cultural em sua vida. Na sequência dos acontecimentos que levaram à sua aproximação com o cristianismo ela viu muito claramente quais eram as tarefas a realizar, as formas de agir no mundo (DUFF, 1990, p. 58).

O que Weil escreveu, uma análise introspectiva das experiências divinas de sua vida, sua carta a partir do volume “Waiting for God” é uma confissão, mesmo que ela tenha se dirigido a uma única pessoa. Ela escreveu sua carta autobiográfica só para ser lida pelo padre Perrin, seu único “confessor”. Lá, ela explica sua atitude em relação ao cristianismo com foco em alguns aspectos: oração, inspiração, a procura de Deus, e o instante da morte como o centro e objetivo da sua vida (RUFFING, 2016, p.34).

Weil queria principalmente depois de sua aproximação com o Cristo, aniquilar a si mesma: “Deus, por favor conferir-me o direito de se tornar nada” (WEIL, 1951, p. 102). No entanto, no muitos de seus escritos, especialmente em “A Gravidade e a Graça”, ela enfatizou o fato de que o sinal da dignidade humana é, de fato, reconhecer nada do homem e assumir esta verdade:

Para os homens de sofrimentos físicos coragem (e privações) são muitas vezes os testes de resistência e de força da alma. Mas há um uso melhor a ser feito deles. Para mim, em seguida, pode não ser isso. Que eles preferiria ser um testemunho, vivido e sentido, da miséria humana ... Temos de ser nada, a fim de estar em nosso lugar certo no todo (WEIL, 1997, p. 34).

Ideias como “alegria no sofrimento”, “desejo de se tornar nada”, “auto aniquilação dos desejos que nos afastam de nós mesmos”<sup>43</sup>, “despojamento dos excessos”, são reflexões pertinentes feitos pela pensadora francesa e que se apresentam como absurdos ou meras formas exóticas de pensar. O homem moderno é incapaz de compreender o sofrimento de uma outra maneira, senão como algo que lhe traz privações e aflição. Sentindo na própria carne o sofrimento humano, a exploração, a redução a um mero objeto de produção, Simone Weil, despojada de todos os excessos e inclusive de sua própria dignidade, passa a compreender o sentido real de sua existência.

Foi esse senso de ligar o rosto humano e desfigurado de Cristo ao rosto humano, que padece com as mais diversas mazelas, que serviu como sua inspiração e forneceu a ligação significativa entre os muitos aspectos de sua personalidade e seus vários envolvimento, seu intelectualismo ascético, sua

---

<sup>43</sup> Temáticas que serão aprofundadas nos próximos capítulos.

preocupação com os pobres e oprimidos, seu engajamento político, sua sensibilidade incomum e sua empatia.

#### **2.3.4 Simone Weil e a loucura do amor revelada na cruz**

A mística da cruz em Weil é marcado pela intensa valorização do sofrimento, que para ela é um momento singular da condição humana, revelando a sua verdade e, ao mesmo tempo, uma espécie de beleza. Através do sofrimento, o ser humano vive um processo de descreiação<sup>44</sup>, percebe sua queda, mas também sua vulnerabilidade, sua condição frágil, um fato que se aproxima a beleza real do mundo e de si. Esta beleza é na verdade é uma beleza interior, que provoca consciência de sua existência, que só vem depois do contato com aquilo que temos de mais profundo, nossas misérias e insignificância (FUNK, 2002, p. 230).

Considerando-se como uma “cristã fora da igreja”, Simone Weil sempre manifestou a sua preferência para com o sofrimento em relação a paixão de Cristo. Para ela, a Paixão de Cristo seria o modelo a ser seguido pelos homens, a fim de criar-se e tornar-se vazio. Além disso, ela afirmou que se o evangelho tivesse omitido totalmente qualquer referência à fé na ressurreição de Cristo, seria muito mais fácil para ela a compreensão do cristianismo (BINGEMER, 2015, p. 114).

Weil, descobriu o valor redentor do sofrimento, como caminho para o crescimento “espiritual”<sup>45</sup>. Ela declarou mais tarde que a experiência na fábrica tinha trazido uma curiosa mistura de dor física e de profunda alegria moral (EGGEMEIER, 2012, p.47).

Através do sofrimento, podemos chegar a perceber a realidade concreta do mundo, isto é, tanto a beleza como a miséria do mundo, tornando-se acessível para nós, já que sofrer sozinho nos dá contato com essa necessidade que constitui o fim do mundo. O conceito de beleza é considerado como uma qualidade sacramental do mundo que, como um espelho, envia-nos de volta para o nosso desejo de bondade.

---

<sup>44</sup> Conceito de Simone Weil, que pretendemos aprofundar posteriormente.

<sup>45</sup> Aqui utilizaremos o termo *espiritual*, no sentido mais abrangente possível. Portanto, não estamos falando apenas de uma espiritualidade religiosa, mas, principalmente, uma espiritualidade que faz transcender a vida, que humaniza cada vez mais o ser. Com isso queremos aplicar uma ideia de que não nascemos humanos, mas nos tornamos. Tornamo-nos humanos na medida que o senso de coletividade se sobressai ao individualismo; na medida em que o respeito prevalece acima de tudo; na medida em que eu perceba a diferença não como algo que nos diminui enquanto indivíduos, mas como algo que nos leva a transcender; na medida em que o sofrimento do outro, torna-se o meu sofrimento.

Em si, a beleza é considerada por Weil como bondade, uma finalidade que não envolve nenhum objetivo, a bondade pura. Só pela beleza do mundo, a necessidade bruta, que também envolve no final do sofrimento, pode se tornar um objeto de amor (QUEIROZ, 2017, p. 11).

A condição para fazer contato com o mundo está contemplada em um estado de liberdade e despersonalização. Em outras palavras, Weil afirma que cada vez que o ser humano demasiadamente ligado a coisas, ele quer mudá-las; não ser ligado em nada significa querer apenas mudar a si mesmo, sua própria vida. Esta despersonalização inclui a ausência de um objetivo nesta vida. O nome que Weil dá a este processo de auto-aniquilação, de despersonalização é descrição. Segundo ela a descrição é um ato de amor perpétuo (NOGUEIRA, 2010, p. 18).

A ênfase na generosidade divina, em vez da onipotência, permite a formulação de um pensamento acerca da descrição. Desde a criação, exigiu a abdicação voluntária feita em amor, um verdadeiro sacrifício, portanto, da parte de Deus. O homem, por sua vez, impulsionado por um amor paralelo, só pode replicar de forma inversa a esta abdicação de Deus. Este é o significado de descrição, a vocação de auto-aniquilação dos seres humanos (BINGEMER, 2009, p. 831).

Descrição é a participação humana na ação criadora de “Deus” no mundo; é a resposta humana complementar a Deus: “Nós participamos da criação do mundo, descrevendo de nós mesmos” (WEIL, 1997, p. 29). Através do ato de descrição, o sujeito, por conseguinte, renuncia à sua existência aparente, afirma sua unidade com Deus e, assim, entra na plenitude do ser. Então, assim como Deus renunciou ao seu direito ontológico exclusivo, o homem deve também estar disposto a cometer um ato de auto-renúncia. Em si mesmo, a descrição é um processo de construção, na medida em que se descreva, cria-se. Pois é essa dinâmica dialética que faz com que o indivíduo retire tudo que é exceção, para ficar aquilo que realmente ele é.

A problemática do sofrimento é uma questão pertinente que percorre reflexões na maioria das obras de Simone Weil. Pode-se considerar que, em geral, o pensamento desenvolvido por Weil vê o sofrimento como um componente básico para o processo de torna-se o que se é; somente assim é possível olhar para o outro e prevalecer a ética da misericórdia. Cristo não olhava para os miseráveis com um sentimento de “pena”, mas porque, ao direcionar o olhar para o outro, ele via sua própria miséria. O cuidado do outro acaba de certa maneira sendo o cuidado de si.

Weil pensa que esta maravilha do amor, à crucificação, é um verdadeiro e autêntico drama, humano e divino. Weil deu sentido ao sofrimento, através da sua entrega “Para estar ciente disso na profundidade da alma é preciso experimentar o não-ser. É o estado de extrema e humilhação total, que também é a condição para passar sobre a verdade.” (WEIL, 1997, p. 62). É realmente neste encontro com aflição que Weil diz haver um despertar completo sobre a verdadeira natureza de sua existência.

A aflição é o instrumento para nos revelar a miséria de nossos apegos naturais. Weil, portanto, nos admoesta a aceitar aflição, nesta atitude acolhedora: “Cada vez que temos um pouco de dor para percorrer, podemos dizer a nós mesmos muito verdadeiramente que é o universo, a ordem e beleza do mundo e a obediência da criação de Deus, que está entrando em nosso corpo.” (WEIL, 1951, p.131). Então, podemos justamente apreciá-lo como de fato um presente e, assim, aprender que o amor se manifesta na adversidade.

Cristo amou os seus de tal maneira que, em muitos momentos, chorou, partilhou o pão, cuidou e até mesmo deu a sua vida. A cruz simboliza a loucura de amar. Não se importa com as consequências, o cuidado para com o outro deve prevalecer sempre. É isso que deu sentido à existência de Jesus e, que deu sentido a existência de Simone Weil.

### 3 A IMAGINAÇÃO COMO NEGAÇÃO DE SI: A IMPOSSIBILIDADE DE HUMANIZAR-SE

Por que temer os dias maus e infelizes,  
 quando a malícia dos perversos me circunda?  
 Por que temer os que confiam nas riquezas  
 e se gloriam na abundância de seus bens?  
 Ninguém se livra de sua morte por dinheiro  
 nem a Deus pode pagar o seu resgate.  
 A isenção da própria morte não tem preço;  
 não há riqueza que a possa adquirir,  
 nem dar ao homem uma vida sem limites  
 e garantir-lhe uma existência imortal.  
 Não te inquietes quando um homem fica rico  
 e aumenta a opulência de sua casa;  
 pois, ao morrer, não levará nada consigo,  
 nem seu prestígio poderá acompanhá-lo.  
 Felicitava-se a si mesmo enquanto vivo:  
 “Todos te aplaudem, tudo bem, isto que é vida!”  
 Mas vais-se ele para junto de seus pais,  
 que nunca mais e nunca mais verão a luz!  
 SI 48(49)

Depois do caminho traçado no primeiro momento, faremos um mergulho no pensamento de Simone Weil. Ali, o principal objetivo era mostrar de que maneira a vida de Simone Weil estava intrinsecamente ligada a seus pensamentos, ou seja, mostramos a fidelidade de Weil àquilo em que ela acreditava, a ponto de confundir pensamento e ação e – de que maneira ela se distanciava dos modernos.

Elencamos no início, três vias, que expressam bem sua existência: a Simone Weil filósofa, a militante e a mística. Entretanto, apesar da divisão feita por motivos metodológicos, podemos afirmar que as três vias se misturam entre si, pois há muito de místico em sua forma de pensar e de exercer a militância, como há muita militância e exercício filosófico em sua mística. Saímos desse percurso amplo, que envolve suas experiências, modo de pensar e posicionamento frente ao mundo, para focarmos agora em algo mais específico. Escolhemos nos delimitar aos apontamentos que Weil faz àquilo que ela chama de “imaginação preenchedora”, conceito que podemos encontrar em sua obra *A Gravidade e a Graça*.

Portanto, pautaremos nossas análises nesse conceito, buscando mostrar de que maneira Simone Weil compreende o “ser humano”, de que forma, para ela, somos todos atingidos por essa “imaginação” e suas implicações, as quais, por conseguinte, resulta naquilo que chamaremos de *negação de si*.

Vale ressaltar que estamos diante de conceitos inaugurados por Weil, que, por sua vez, ajudar-nos-á a pensar essa categoria ontológica que seria o “ser”. Ao mesmo tempo, Weil nos fornecerá uma visão antropológica acerca do humano. Portanto, embarcaremos na tentativa de detectar no pensamento weiliano, a partir das análises de suas afirmações e, na convergência destas, com a análise de outros pensadores, que confluirão para uma concepção de “ser humano”. Além disso, de maneira específica, neste capítulo, mostraremos como o sujeito nega-se a si e, ao negar-se, como o movimento de humanizar-se torna-se cada vez mais distante de si.

Neste capítulo, haverá o seguinte questionamento: se o processo de se humanizar é algo que está em movimento, isto é, não nascemos humanos, mais nos tornamos, o que seria o indivíduo quando nasce? Quais os critérios para tornar-se humano? E o que negaria tal humanização? Perguntas como esta buscaremos investigar ou, pelo menos, levantar hipóteses sobre elas, sendo sustentados a partir daquilo que certas correntes filosóficas propõem e, principalmente, a partir daquilo que Simone Weil vem instaurar com seu modo de pensar.

Também é de interesse dessa pesquisa, ao mesmo tempo que queremos apresentar uma abordagem da filosofia de Simone Weil, queremos durante todo o trabalho, destacar essa figura emblemática que se faz presente na história da filosofia, Simone Weil.

Enfim, é muito provável que todas essas situações ocorram ao mesmo tempo, dificultando o trabalho do pesquisador em investigar de forma estanque cada faceta do complexo poliedro que é a vida e a obra de Simone Weil. Mas o algo para o qual queremos chamar atenção aqui é que podemos cair ainda no perigo de descartar essa grande contribuição filosófica, pelos mesmos motivos, afinal a situação da mulher – e a da religiosidade – não é algo pacificado no meio acadêmico. Pode haver outros motivos, igualmente, afinal décadas nos separam da morte da filósofa e por isso a noção de temporalidades superpostas é nossa preocupação também. Senão, podemos correr o risco de leituras feitas a partir de um momento histórico muito distante do da autora.

Neste capítulo, vale destacar, que ao explorarmos o conceito de “imaginação preenchedora do vazio”, estaremos ao mesmo tempo buscando um diálogo de Weil com outros pensadores, como é o caso de Ludwig Feuerbach, por exemplo. Pois nosso objetivo é aprofundar o conceito weiliano, e neste aprofundamento, perceberemos que outros pensadores tocam em assuntos similares que Simone

Weil também pensou, evidentemente com outro nome e a partir de suas próprias perspectivas. A linha tênue que conduzirá nossa investigação, será uma reflexão acerca da natureza humana, tema este que sempre esteve presente na história da filosofia<sup>46</sup>, que é suporte para pensar o conceito weiliano de “imaginação preenchedora”.

Ao suscitarmos nomes que veremos a seguir, como Charles Darwin, Jean-Paul Sartre, dentre outros, não queremos insinuar que a própria Weil não é capaz de assegurar por si, seus próprios argumentos, mas queremos colocar a pensadora em pé de igualdade com os “consagrados pensadores”, buscando assim estabelecer diálogos que nos permite pensar o aprofundamento da filosofia a partir de uma dialética não excludente. Pois, de certa maneira, acabamos infelizmente sendo marcados pela cultura machista e patriarcal, inclusive entre os intelectuais e na academia, no interior da qual muitas vezes o pensamento feminino é considerado inferior ou menos interessante, a despeito das grandes conquistas das mulheres e dos movimentos feministas.

Queremos dizer com isso, que é muito possível, quando se investiga a produção teórica de Simone Weil<sup>47</sup>, observar dois aspectos a serem investigados com maior intensidade: o primeiro seria a replicação da misoginia, o que, de resto, chega aos nossos dias, mesmo no território acadêmico. A segunda problemática está na cristalização de um pensamento único, quando voltamos o nosso olhar apenas a uma perspectiva, isto é, nosso olhar está posto apenas nos chamados clássicos ou na literatura canônica, que se faz por, geralmente, homens. E não nos permitimos nos aventurar com novas perspectivas e, a partir daí, fazemos um diálogo com aquilo que já está estabelecido como clássico, canônico, verdadeiro, ou simplesmente aceito.

Por isso, esperamos que, ao pensar questões antigas por meio de uma “nova perspectiva”, possamos contribuir para elevar o pensamento weiliano aos créditos que ele merece ter, no seio da filosofia. Esperamos que seja possível demarcar positivamente o papel revolucionário<sup>48</sup> de Simone Weil, atacando diretamente o

---

<sup>46</sup> Na maioria das vezes a partir de uma análise masculina e eurocêntrica.

<sup>47</sup> Como de outras pensadoras.

<sup>48</sup> Ousamos colocar a palavra “revolucionário”, pois basta pensarmos o para o que era permitido uma mulher fazer dentro da estrutura de pensamento do século passado, que rapidamente perceberemos que mulheres que buscam romper essa lógica, ocupando as academias, são

machismo solidificado na cultura, quebrando as correntes que nos prendem na caverna dos preconceitos; feito isso, pensar o humano e aquilo que se distancia dele mesmo e pensar a possibilidade de humanizar-se.

### 3.1 CORPO, ALMA E NATUREZA HUMANA

Uma das discussões mais antigas da filosofia e que, ao longo da história, carregou tonalidades diferentes foi a questão da natureza humana. Talvez a pergunta de fundo acerca dessa temática seja: “quem somos nós?” Perguntar a respeito da nossa natureza implica intrinsecamente a angústia insaciável de buscar elementos para a compreensão de nós mesmos. Não queremos aqui fazer um arcabouço histórico de como se deu essa questão, fazer uma arqueologia acerca das respostas dadas sobre a nossa natureza, muito menos apontar qual dessas seja mais *verdadeira*. O que queremos é nos questionar diante dessa natureza e em que medida Simone Weil nos auxilia, quando discorre, seja indireta ou indiretamente, sobre tal problemática. Vale lembrar, que o problema central dessa investigação é de que modo Simone Weil atribui a categoria vazio, como constitutivo da identidade humana. Com outras palavras, estamos tratando aqui sobre questões que diz respeito aquilo que compreendemos como “natureza humana”.

Fazendo um mergulho no campo da antropologia filosófica, poderíamos elencar alguns nomes e teorias que nos ajudaram a pensar sobre o que é o humano. Ao nos depararmos com a cultura grega antiga, especificamente com a religião órfica, perceberemos uma concepção humana que influencia ainda hoje o nosso modo de olhar o “ser”. Afirmam Reale e Antiseri (2003, p. 6), “a religião órfica considera o homem de modo dualista: como alma imortal [...] que por culpa originária foi condenada a viver em um corpo, entendida como tumba e prisão”. Vale ressaltar que a visão órfica não é a única a respeito do “homem”. Existe ainda uma concepção grega tradicional, segundo a qual, em Homero, por exemplo, o homem era considerado como um ser mortal. Ao contrário do que pensava o Orfismo, que declara a imortalidade da alma, a tradição Homérica, por sua vez, proclama a morte como ponto final da existência (Reale e Antiseri, 2003, p. 9). Declara Foucault:

---

mulheres que possuem um papel revolucionário. Embora Weil não fosse feminista, suas atitudes descarrilham para aquilo que décadas depois será apontado como prática feminista.

Por mais paradoxal que possa parecer, diante de Tróia, sob os muros defendidos por Hector e seus companheiros, não havia corpo, havia braços levantados, havia peitos valorosos, pernas ágeis, cascos brilhantes acima das cabeças: não havia um corpo. A palavra grega que significa corpo só aparece em Homero para designar o cadáver (FOUCAULT, 2010, p. 6).

Os textos de Homero acabam oferecendo uma concepção primária de corpo, que acaba posteriormente influenciando a cultura grega. Ainda que Platão se distancie do sentido de corpo assumido por Homero, não resta dúvida que o grande poeta grego<sup>49</sup> seja precursor de um olhar filosófico para o humano e que, a partir daí outras leituras foram realizadas (FALABRETTI; OLIVEIRA. 2020, p. 39).

O Orfismo estabelece uma visão dual que marca em grande medida a cultura do ocidente: se o homem é composto de corpo e alma, eis aí, como dirá Reale (1993, p. 376), “uma nova interpretação da existência humana”. Sócrates acrescenta que há uma superioridade da alma em relação ao corpo; sua subjetividade está vinculada inteiramente à alma, e sendo mais valiosa esta merece mais cuidados (FALABRETTI; OLIVEIRA. 2020, p. 53).

Caminhando nessa mesma perspectiva, encontramos um elemento chave da leitura de Platão, que ele faz acerca da natureza humana, quando traz sua teoria da metempsicose, isto é, teoria da transmigração das almas. Seu pensamento acerca dessa questão se firma ao dizer que os homens teriam nascido já marcados por uma espécie de impureza e, sendo impuros, haveria a necessidade de reencarnar várias vezes, para que a alma em um processo de acesse, buscasse assim a sua purificação (FALABRETTI; OLIVEIRA. 2020, p. 57).

A construção de um sistema teórico sobre a *psyché* foi que permitiu a descoberta de um corpo, sobretudo em Platão. Ao nos depararmos em obras como *Fédon*, *Fedro*, *Górgias* e *Crátilo*, o corpo é posto como um obstáculo à alma, uma espécie de prisão, túmulo. Portanto, a ideia de natureza humana para os primeiros que ousaram pensar este tema, de maneira filosófica, vai sendo solidificada. O homem é portador de uma alma, que se encontra aprisionada em uma matéria, a qual chamamos *corpo*. A alma é imortal; o corpo, não; a alma é racional e o corpo, movido por paixões; a alma alcança a verdade e o corpo apenas o simulacro; a alma

---

<sup>49</sup> Não é escopo desta pesquisa discutir a situação de Homero frente à *Ilíada*, à *Odisseia*, e aos chamados textos homéricos. Temos em mente, claro, que pode se tratar de um conjunto (perdido) de autores. Quando falamos em Homero aqui, tratamos de um Autor, no sentido proposto por Michel Foucault.

contempla o bem, enquanto o corpo tem na sua origem o mal (FALABRETTI; OLIVEIRA. 2020, p. 59). Expõe Platão (1974, p. 866) seu posicionamento sobre a alma e o corpo: “não tínhamos mácula nem tampouco contato com esse sepulcro que carregamos conosco e que chamamos de corpo, ao qual estamos acorrentados como ostra à sua concha”.

Vale ressaltar que Platão não vê o corpo apenas como algo negativo, mas este pode ser lido em sua obra *Timeu* como uma ponte de acesso para um lugar superior. Afirma Platão:

Quando um corpo demasiado grande e demasiado forte para a alma é congeminado com uma atividade intelectual diminuta e frágil, como nos homens existem dois tipos de apetites – um de alimento, que provém do corpo, e outro de pensamento, que provém da parte mais divina que há em nós –, e visto que os movimentos da parte mais poderosas dominam e aumentam o seu poder, tornam a alma obtusa, avessa à aprendizagem e privada de memória, e produzem a pior doença: a ignorância. Há uma só salvação para estas duas doenças: não movimentar a alma sem o corpo nem o corpo sem a alma, para que, defendendo-se um ao outro, mantenham equilíbrio e saúde. Por isso, o matemático ou qualquer outra pessoa que se dedique intensamente a uma atividade intelectual deve compensá-la com o movimento do seu corpo, associando-lhe ginástica; em sentido inverso, aquele que molda o corpo cuidadosamente deve compensar com os movimentos das almas, servindo-se da música e de tudo quanto diz respeito à filosofia, se espera que se diga, com justiça e corretamente, que é simultaneamente belo e bom. (PLATÃO, 2010, p. 258).

Entretanto, o olhar para o corpo em Platão, ainda que de maneira ambígua, seja ele um cárcere ou um instrumento da alma, ainda assim, não traz para ele uma significação própria, uma identidade – ele é sempre tomado como objeto que ganha sua relevância a partir da alma. A alma o define.

Em Aristóteles, é possível identificar uma certa natureza que contém aspectos animais, sociais e racionais, integrados a uma única unidade. O homem encontra-se radicado no mundo natural, devido a sua natureza animal. Em paralelo, sua condição social e racional diferencia o homem dos demais seres vivos. E vale ressaltar que, graças a essa natureza racional, pode-se justificar o acerto que encabeça a metafísica aristotélica, conforme a qual todos os seres humanos por natureza desejam o saber (MARCOS, 2010, p. 371). Reale e Antiseri, ao tratarem da filosofia como necessidade primária do espírito humano, servindo-se da filosofia aristotélica, afirmam:

Alguém poderá perguntar: Por que o homem sentiu necessidade de filosofar? Os antigos respondiam que tal necessidade se enraíza estruturalmente na própria natureza do homem. Escreve Aristóteles: “Por natureza, todos os homens aspiram ao saber.” E ainda: “Exercitar a sabedoria e o conhecer são por si mesmos desejáveis aos homens: com efeito, não é possível viver como homens sem essas coisas” (REALE; ANTISERI. 2003, p. 12).

Os gregos viam a natureza humana como um composto de corpo e alma, e, na psique, portadora de uma racionalidade, estava a capacidade do aprimoramento do homem. O homem, para atingir seu estado de excelência, deveria ser capaz de refletir e usar a razão para dominar os sentimentos, tornando-se um ser bom e justo.

Limitando-nos ainda em Aristóteles, então, podemos partir do pressuposto de que a natureza humana é composta por matéria e forma, sendo o corpo a matéria e a forma a alma. Porém, Aristóteles enfatiza que a alma é a própria vida do corpo, em todos os sentidos. A alma é constituída de uma parte racional e outra parte irracional e, graças ao instinto da parte racional, o homem desenvolve tanto a excelência intelectual quanto a excelência moral, categorias sem as quais não se chega à felicidade, finalidade última do homem (ARISTÓTELES, 1967, p. 826-862).

Tendo Platão e Aristóteles como as maiores referências da filosofia clássica ocidental, podemos dizer que a antropologia filosófica, o olhar do filósofo sobre o homem e a tentativa de dizer aquilo que somos se resume numa premissa que diz que o homem é constituído de corpo e alma, e que, sendo essa alma portadora de uma razão, poderia assim o homem cada vez mais aperfeiçoar-se, libertar-se do mundo sensível, contemplar a verdade. Eis a nossa natureza. Afirma Aristóteles (1999, p. 35): “Nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito”.

Ao mergulharmos na história da filosofia, perceberemos que os pensamentos tanto de Platão como de Aristóteles se entrecruzam no e perpassam o longo período dito Idade Média. No que se refere ainda à afirmação da natureza humana, temos um reforço por parte do pensamento cristão medieval, uma vez que o próprio Deus seria criador, legislador e modelo. Mas, ao longo da modernidade, é possível perceber por parte de alguns pensadores uma espécie de fissura, que separa essa linearidade herdada do pensamento grego clássico, no que se refere ao homem e à sua natureza. Pensamentos que afirmam que o homem carece de uma natureza começam a ganhar forma e o que substituirá essa natureza que circunscreve o

homem seria nada mais nada menos do que a liberdade. O homem, por meio de uma autodeterminação, utilizando de sua liberdade se faz (MARCOS, 2010, p. 371).

Poderíamos nos servir da filosofia audaciosa do jovem filósofo Giovanne Pico della Mirandola no que se refere ao homem e à sua natureza. Della Mirandola, no Renascimento, apresenta um novo conceito de liberdade, conceito esse que, em certo grau, acaba se distanciando tanto dos gregos como dos medievais, preparando um terreno fértil para seus sucessores, os modernos.

A dignidade do ser humano encontra-se alicerçada na consciência de si, conseqüentemente na consciência de que se é livre. Por meio da liberdade, do despreendimento das noções de um destino predeterminado, ou ainda, de uma “natureza” que fixa um modelo daquilo que se deve ser, temos a possibilidade de nos tornarmos condutores, regentes de nossa vida. No campo das possibilidades, podemos nos tornar o que quisermos, inclusive iguais às criaturas ditas celestiais, portadoras de toda glória:

Serafins, Querubins e Tronos ocupam os primeiros lugares; também nós emulemos a dignidade e a glória, incapazes agora de recuar e não suportando o segundo lugar. E se quisermos, não seremos em nada inferiores a eles (MIRANDOLA, 2008, p. 61-63).

A liberdade, assim como a razão, compõe o estatuto ontológico daquilo que somos. Deixamos em certo grau uma discussão metafísica herdada dos gregos, ao dizer que o homem é composto por uma dualidade – corpo e alma – e voltamo-nos ao campo dos fatos, o que permite perceber que somos um composto de atributos, dentre estes destacando-se a capacidade de refletir e decidir. Dessa maneira, vale ressaltar que o ato reflexivo e o ato de deliberar sobre aquilo que se reflete são atributos de que nossa estrutura ontológica predispõe. Isto não quer dizer que naturalmente já nascemos refletindo e tomando escolhas, isto é, servindo-nos de nossas liberdades. Isto justifica a premissa que diz que temos uma natureza, e, sendo naturais, não necessitamos de nenhum estímulo exterior para sermos. Mas a reflexão e a liberdade são atributos que se conquistam; por isso não somos, mas nos tornamos.

Della Mirandola usa a imagem do camaleão para simbolizar a maleabilidade predisposta no homem de ser aquilo que ele escolher ser. Para ele, a capacidade de

autotransformação, de uma liberdade radical que permite um autogoverno, um ser que é modelador de si, permite-nos uma leitura de uma espécie de plasticidade da suposta natureza humana (CORREIA, 2014, p. 21).

Ao homem nascente o Pai conferiu sementes de toda a espécie e germes de toda a vida, e segundo a maneira de cada um os cultivar assim estes nele crescerão e darão os seus frutos. Se vegetais, tomar-se-á planta. Se sensíveis, será besta. Se racionais, elevar-se-á a animal celeste. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus, e se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro da sua unidade, tornado espírito uno com Deus, na solitária caligem do Pai, aquele que foi posto sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas. Quem não admirará este nosso camaleão? (MIRANDOLA, 2008, p. 57-59)

Ao afirmar que no homem habitam sementes de toda espécie e germes de toda vida, Pico della Mirandola está declarando que em nós não existe uma natureza (algo fixo e imutável que permite dizer que somos um projeto acabado e que temos como destino trilhar certos caminhos), mas uma predisposição de sermos qualquer coisa, pois somos um leque de possibilidades que se dão de acordo com o cultivo de cada um. É necessário dizer que Della Mirandola não afirma uma inexistência de uma natureza, mas estamos fazendo uma leitura por meio de um recurso filosófico a que chamamos hermenêutica, isto é, a interpretação daquilo que historicamente já foi posto, mas que nos permite fazer leituras e releituras. Aliás, é possível inclusive dizer que a filosofia se sustenta até hoje por conta do recurso hermenêutico.

Pico della Mirandola ainda destaca que, sendo livres, não devemos contentarmo-nos em ser qualquer coisa, que o sentimento de ansiar sempre em ser mais possa tomar de conta dos nossos pensamentos, pois não sendo uma marionete nas mãos de um ser criador, anulando uma ideia de projeto predeterminado para a humanidade, então nos é possível tudo. Assim ele reflete que:

Para que compreendamos, a partir do momento em que nascemos na condição de sermos o que quisermos, que o nosso dever é preocuparmo-nos sobretudo com isto: que não se diga de nós que estando em tal honra não nos demos conta de nos termos tornado semelhantes às bestas e aos estúpidos jumentos de carga. [...] não tornemos nociva, em vez de salutar, a livre escolha que ele nos concedeu. Que a nossa alma seja invadida por uma sagrada ambição de não nos contentarmos com as coisas mediócras, mas de anelarmos às mais altas, de nos esforçarmos por atingi-las, com

todas as nossas energias, desde o momento em que, querendo-o, isso é possível. (MIRANDOLA, 2008, p. 61).

No decorrer da modernidade, ideias como estas vão tomando forma. Filósofos cada vez mais passam a assumir uma posição de negação de uma natureza humana, dando espaço para a criação de um sujeito que é alto senhor de si. Afirma Jesús Mosterín (2006, p.17), “entre os fantasmas que o delírio da razão produziu, destaca-se pela sua extravagância e recorrência a ideia filosófica da inexistência de uma natureza humana<sup>50</sup>”. Vale ressaltar que esta não é a única ideia acerca da natureza humana que atravessa a modernidade, mas gostaríamos de trabalhar com esta hipótese.

John Locke afirma que todo conhecimento nasce da experiência, portanto nosso intelecto é um papel em branco frente ao nosso contato primitivo com o mundo, pois nenhum conteúdo nos é dado de modo inato. Mesmo assim, Locke não nega, pelo menos radicalmente, a natureza humana. No início do seu *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, ele inicia a investigação com a conhecida afirmação de que *todos por natureza somos livres e iguais*. Ao menos no plano moral e ontológico, o filósofo inglês reconhece a existência de certa natureza, que, por sua vez, permite-nos pensar em igualdade e liberdade. Entretanto, esta ideia não está vinculada a um estereótipo de natureza cuja regra se deve obedecer, uma regra que afirma quem somos ou, ainda, qual é a missão que nos foi dada neste mundo. A única coisa que nos é dada naturalmente é a liberdade e a igualdade, além do inatismo que em nós habita (MARCOS, 2013, p. 372).

Seguindo uma esteira negacionista do inatismo, podemos ressaltar alguns autores como Condillac e Helvétius, para os quais o ser humano é matéria completamente maleável frente à onipotente força da educação. Com tais pensadores, já nos aproximamos de uma da negação de uma natureza humana. Também é o caso de idealistas como Fichte, que são promotores da ideia de uma liberdade absoluta do eu. Nesse ponto, o idealismo se une ao materialismo de autores como Marx, para quem as relações de produção modelam e determinam ao longo da história o que os filósofos clássicos chamaram de natureza ou essência do

---

<sup>50</sup> “Entre los fantasmas que ha producido el delirio de la razón, destaca por su extravagancia y recurrencia la idea filosófica de la inexistencia de una naturaleza humana” (MOSTERÍN, 2006, p.17).

ser humano. Se mudam as condições materiais, mudarão também consequentemente os aspectos do ser humano (MARCOS, 2013, p. 372).

Ultrapassando as barreiras da modernidade, adentrando no século XX, José Ortega y Gasset afirmou que não se pode falar em natureza humana, pois o homem tem, no lugar de natureza, história. E, em meados do século, estenderam-se como autênticas modas intelectuais duas correntes de pensamento que fortemente se direcionaram à negação da natureza humana, a saber: o condutismo na psicologia e o existencialismo<sup>51</sup> na filosofia e na literatura (MARCOS, 2013, p. 372).

### 3.2 DARWIN, SARTRE E SIMONE WEIL: UMA LEITURA ACERCA DA NATUREZA, DA EXISTÊNCIA E DA GRAVIDADE

Dessa maneira, queremos com essa breve incursão pela história do pensamento trazer de maneira objetiva recortes de teorias que nos ajudam a pensar a natureza humana e suas condições. O retrato que temos em mãos agora é o de que os gregos ousaram adentrar no campo da antropologia filosófica, ao se perguntarem sobre o que somos. Uma resposta que podemos tirar daí – sendo que durante muito tempo tal pensamento nos norteou – é que somos um composto de corpo e alma, que pensa, fala e vive em sociedade. E ainda, se seguirmos uma tradição platônica, herdada do orfismo, este ser pensante possui uma missão: libertar-se por meio de condutas éticas que se dá por via elevação da razão, do mundo sensível da qual o corpo faz parte. O corpo é prisão da alma, o mundo é a desfiguração das essências. Liberta-se é nossa tarefa.

Quando adentramos no medievo, a linha de pensamento muda, uma vez que passamos a ser criaturas “feitas à imagem e à semelhança de Deus”, criaturas estas que têm uma missão de unir sua alma junto ao seu criador, e que, para isto,

---

<sup>51</sup> O existencialismo surge no Século XX, movido por um sentimento de angústia e medo, que as duas guerras mundiais haviam provocado. Neste contexto, surge de maneira nova, a velha pergunta pelo sentido da existência. Quando falamos que existe uma corrente existencialista que nega certa noção de natureza, é necessário se atentar que este movimento não é unificado, que existem diversos pensadores que flertam com o existencialismo e que por sua vez não negará tão noção. Aqui, estamos especificamente abordando a filosofia da existência veiculada pelo filósofo ateu, Jean-Paul Sartre. Tal pensamento está totalmente desvinculado com uma existência que leve a uma espécie de transcendência do indivíduo. Dificilmente poderíamos falar de uma teleologia que esteja além da própria existência. Afirmar Zilles (2016, p. 44), “Jean-Paul Sartre e Albert Camus desenvolveram uma concepção individualista e atea da filosofia da existência, questionando tudo o que transcende o indivíduo. Para eles, a única meta, nesta vida, era ser o mais autêntico possível”.

necessita apoiar-se em certas condutas, as quais, por sua vez, devem banalizar o corpo e seus apetites e elevar a alma e os pensamentos, desde que estejam vinculados à ideia de pureza, desprendimento, mortificação do corpo e condutas éticas, todas ligadas às normas da igreja.

Depois de dezenas de séculos, perpassando pela história da filosofia, podemos nos perguntar, será que o esforço empenhado pelos mais diversos intelectuais que a história já viu florescer obteve sucesso na tentativa de responder o que somos? Parece que ainda não tivemos tanto êxito, pois como poderíamos tentar definir algo acerca do “homem”, uma essência<sup>52</sup>, uma vez que é a diferença que nos define? Como podemos padronizar o ser humano, ditando que ele é tal coisa e possui tal natureza, sendo que não somos idênticos uns dos outros? Que o grego antigo não é o mesmo grego do século XXI; que o homem neandertal não é o mesmo *homo sapiens sapiens*.

Charles Darwin em suas incursões biológicas já havia nos orientado que somos um conjunto de singularidades e que até mesmo os especialistas em taxonomia encontravam dificuldades para afirmar que não há variação no que diz respeito a características importantes na espécie:

Ninguém pode supor que os indivíduos de uma determinada espécie sejam absolutamente idênticos, como se tivessem sido fundidos em um único molde. As diferenças individuais são muito importantes para nós, uma vez que fornecem “sugestões” do que poderia ser acumulado por meio da seleção natural, de maneira idêntica ao que se dá na seleção feita pelo homem, que pode acumular em qualquer direção as diferenças individuais de suas produções domésticas [...] é bom lembrar que os especialistas em taxonomia não querem admitir a ocorrência de variabilidade no que diz respeito às características efetivamente importantes (DARWIN, 2010, p. 71).

---

<sup>52</sup> Essência é, pois, aquilo que faz uma coisa ser o que é. Todas as coisas têm, por uma parte, o ser e, nesse sentido, as chamamos entes, porém, ao mesmo tempo, todas elas possuem uma essência, o que permite receberem nomes distintos. Em virtude de sua essência, o homem é homem, o vinho é vinho e a água é água e não outra coisa qualquer que compõe o Universo (ALVIRA; CLAVELL e MELLEDO, 1980, p. 28). A grande questão que estamos querendo apresentar aqui por meio da ideia clássica de essência, é que ao admitir que a essência seja aquilo que faz de uma coisa ser o que ela é, ao nos direcionarmos para a humanidade podemos estar entrando em algo semelhante a uma aporia. Pois para diferenciarmos o humano de outra coisa não humana, partimos de um exercício de abstração como se fosse uma realidade efetiva, ou seja, se faz um recorte naquilo que se tem em comum nos indivíduos, e a partir desse movimento, sugerimos algo como uma natureza humana ou essência humana. Essência é aquilo que faz o indivíduo ser quem ele é, como já vimos, mas se o indivíduo é diferente de todos os demais indivíduos humanos e, está em constante mutação, como podemos fazer alguma abstração desse ser?

Demarcar um conceito do que é o homem seria tarefa frustrante, uma vez que não somos os mesmos, tanto no campo social, como biologicamente falando. Somos assolados pela inconstância, uma vez que o processo de mutação, ou se se preferir, processo de variabilidade, faz parte de nosso organismo. Declara Darwin em *A origem das espécies*:

É evidente também que, desde que um organismo iniciou seu processo de variação, continue a variar durante muitas gerações seguidas. Não há registro de qualquer caso de espécie variante que tenha perdido essa condição sob cultivo ou criação doméstica. As plantas que cultivamos desde os tempos imemoriáveis, como o trigo, eventualmente ainda produzem novas variações; nossos animais de mais remota domesticação ainda estão suscetíveis às modificações e aperfeiçoamentos rápidos (DARWIN, 2010, p. 34).

Essa variabilidade recorrente no próprio organismo justifica a frase do próprio Darwin ao declarar seu convencimento acerca da imutabilidade das espécies e da extinção das espécies que hoje habitam no planeta Terra, que por sua vez são descendentes diretos de outra espécie que já não existem mais (DARWIN, 2010, p. 31). Dessa maneira, tenta mostrar Darwin que (2010, p. 84), “onde se formam muitas espécies de um determinado gênero muitas ainda estão se formando, e assim continuará ocorrendo”, a tal ponto que aquilo que existia antes não existe mais.

Portanto, servindo-se do pensamento de um dos grandes naturalistas da história do pensamento, podemos nos apoiar no argumento de que defender uma natureza metafísica acerca do ser torna-se tarefa cada vez mais difícil, pois somos seres que estão em constante processo de mutação, caminhando decisivamente para o fim da existência. O que podemos constatar é que, se existe algo que podemos definir como nossa natureza, seria tão somente nossa aptidão ao exercício de pensar e, conseqüentemente, poder deliberar.

Tal argumento comunga com a filosofia existencialista sartreana, na medida em que desenvolve uma concepção individualista e ateia, questionando assim, tudo que transcende ao indivíduo. Vale ressaltar que, ao modo de pensar a existência para Sartre, a única coisa que valeria a pena nesta vida, era ser o mais autêntico possível (ZILLES, 2016, p. 44). Ora, à medida em que descortinamos uma ideia metafísica acerca do ser, e olhamos para a existência tal como ela se manifesta, questionamo-nos: será que não traçamos uma história de ilusão e preferimos assim dar lugar a imaginações fictícias sobre o ser e o mundo, em vez de encarar a

realidade tal como ela é, e dar vazão à melancolia? A resposta de Simone Weil, seria que todas as vezes que a infelicidade bate a nossa porta, ou seja, toda vez que o real é encarado e está prestes a afetar o ser, movimentos de negação da realidade, por meio da mentira, são nossos subterfúgios.

De maneira geral, há infelicidade todas as vezes em que a necessidade, sob qualquer forma, se faz sentir tão duramente que a dureza ultrapassa a capacidade de mentir daquele que sofre o choque da necessidade. É por essa razão que os seres mais puros são os mais expostos ao infortúnio. Para quem é capaz de impedir a relação automática de proteção, que tende a aumentar a capacidade da alma de mentir, a infelicidade não é um mal, apesar de ser sempre uma ferida e, em um certo sentido, uma degradação (WEIL, 2019, p. 164).

Podemos perceber que Simone Weil acaba inclinando para um modo existencialista de fazer filosofia, pois, ao pensar no sujeito, Weil indica que todos somos influenciados por uma força, que é análoga à da gravidade material, isto é, somos todos atraídos por algo exterior a nós. Justifica a filósofa francesa (1993, p. 1), “por que será que, tão logo um ser humano testemunha que tem pouca ou muita necessidade de um outro, este se afasta? Gravidade”.

Esta gravidade nos indica que existe uma força que nos atrai a viver uma realidade ilusória. Weil ainda chega a ser mais radical e aponta que (1993, p. 38), “há apenas dois instantes de nudez e de pureza perfeitas na vida humana: o nascimento e a morte”. O nascimento, porque não somos capazes de captar certos selos que a cultura nos impõe e, diante da morte, todas as máscaras caem por terra, pois nada mais na vida importa. Dessa maneira, todo o nosso percurso da vida é marcado por apegos (família, profissão, bens, etc.), que, por sua vez, tornam a vida um campo produtor de ilusões que facilitam e amenizam as dores que a existência nos impõe. Declara Weil (1993, p. 15): “o apego é fabricante de ilusões, e quem quer o real deve ser desprendido”.

Explorando o pensamento sartreano, ao nos deparar com o dilema da existência e da natureza humana, na tentativa de descrever aquilo que somos ontologicamente, perceberemos que Sartre em certo grau comunga com o pensando de Pico della Mirandola. Percebe ele que somos seres maleáveis, pois a liberdade somada a nossa experiência no mundo, definirá quem somos.

O homem é livre porque não é si mesmo, mas a presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser. [...], para a realidade humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. (SARTRE, 1997, p. 545).

O ser, portanto, não possui uma identidade, uma natureza imutável ou até mesmo um propósito, mas, imerso no mundo, o ser é definido pelas inúmeras possibilidades que o acaso pode lhe proporcionar. Enquanto Darwin apontava as insurgências que ocorrem no organismo das espécies, a ponto de sermos definidos pela diferença, no pensamento existencial sartreano tal argumento pode ser incorporado no campo da existência. Quando falamos em insurgências, a tentativa de se fixar uma natureza torna-se tarefa cada vez mais difícil. Dessa maneira, é possível supor uma teleologia para o ser humano?

Sartre aponta que Deus compromete totalmente a ideia de liberdade, pois se Deus existe, ele só pode criar um ser determinado, dotado de uma essência e um propósito. Além disso, sendo Deus onisciente, a criatura torna-se previsível até em suas escolhas, regendo aqui a lei da predestinação. Por outro lado, sendo o homem livre, ele mesmo cria seu Deus. Em *A náusea*, Sartre afirma que as pessoas, na tentativa de superar as contingências humanas, inventam um Ser necessário e causa de si mesmo. Recorre-se a esse mecanismo ilusório, em vez de assumir uma existência de si, que, por sua vez, não tem nenhuma justificativa ou propósito (ZILLES, 2016, p. 59-61).

Essa tentativa de superação das contingências humanas, que se dá por via da invenção do próprio indivíduo, que Sartre aponta, equivale a mesmas fabricações de mentiras que a imaginação produz, para Simone Weil. De acordo com a pensadora francesa (2019, p. 163), “é verdade, a alma humana possui todo um arsenal de mentiras para se proteger dessa feiura e fabricar na sua imaginação falsos bens onde há apenas necessidade”.

Dois pontos podemos extrair dessa premissa que corrobora para um impulso da criação de um deus: a primeira Sartre chamará de má fé, isto é, uma espécie de válvula de escape para estar-se isento das responsabilidades daquilo que ocorre na existência. Pressupor uma existência anterior a uma essência, que por sua vez só

se constrói por meio da vivência implica dizer que o ser é totalmente responsável por aquilo que ele o é. Afirma Sartre:

Mas se realmente a existência precede a essência o homem é responsável pelo que é. Assim, a primeira decorrência do existencialismo é colocar todo o homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total por sua existência. E quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que ele é responsável estritamente por sua individualidade, mas que é responsável por todos os homens. (SARTE, 2013, p. 26).

A segunda se justifica pela tentativa de criar algo mais forte que nós, que possui todo o controle de tudo e que nos livra do mal, isto é, criamos uma soteriologia, uma teologia na qual um deus que nos salva de todos os apuros. Inclusive, para Simone Weil, é possível justificar uma fórmula de ateísmo de sua parte, mesmo flertando com o cristianismo, uma vez que Deus acaba sendo uma figura pintada por nossas imaginações, isto é, fruto de nossas ilusões e necessidades. Ela escreve:

Tenho absoluta certeza de que não há Deus, no sentido de que tenho absoluta certeza de que nada de real se assemelha ao que sou capaz de conceber quando pronuncio esse nome. Mas isso que não sou capaz de conceber não é ilusão. (WEIL, 1993, p. 125).

Adentrando ao campo da epistemologia, podemos aferir que o que não temos a capacidade de conhecer, assim como alega Simone Weil, talvez não seja ilusório; o problema é nossa dificuldade de perceber o real, de conhecer o que existe. Entretanto, insinuar algo, atribuir valor, características e adjetivos a aquilo que não se tem a capacidade de conhecer já passa a ser ilusório, característica de nossa imaginação.

Apesar de não negar a existência Deus, Weil nos apresenta uma chave de leitura para estes apegos, a partir do que percebemos que sua visão, em certa medida, está entrelaçada com aquilo que nos propomos a discorrer até agora. Segundo Weil (1993, p. 15), “A realidade do mundo é feita por nós de nosso apego. É a realidade do eu transbordada por nós às coisas. Não é de maneira alguma a realidade exterior. Esta só é perceptível pelo desapego total”. Weil ainda complementa que o causador desses apegos é a infelicidade, portanto, a realidade criada por nossa imaginação funciona como uma espécie de anestesia. Queremos

aqui fazer uma breve digressão, apelando ao pensamento de Feuerbach para compreendemos este elemento, presente tão sutilmente na filosofia de Weil.

Ao mencionarmos diversos pensadores, em temporalidades distintas, todos homens, tivemos o intuito de demonstrar como o pensamento de Weil foi inovador, por um lado, e antecipador de novas discussões, por outro. Na edição, por exemplo de escritos de Weil sobre a situação de colônias francesas, temos uma discussão bastante inovadora (GÉRARD, BINGEMER, WEIL, 2019). Evidentemente, nem Weil criou a discussão sobre o colonialismo, tampouco sobre o decolonialismo. Mas seus escritos são de uma época em que esses vocábulos/conceitos não existiam nas discussões acadêmicas e de fora da academia. Valérie Gérard, na edição citada, fala em “pensamento anticolonial”. Por óbvio, hoje, ao lermos os textos de Weil, quer seja sobre o Marrocos ou sobre a Indochina, usaremos vocábulos como “pós-colonialismo” ou “decolonialismo” – e não há nada de anacrônico nisso. Os vocábulos surgem naturalmente no meio acadêmico, como as noções de “negritude” e “branquitude”, os “estudos queer” ou o “ordoliberalismo”.

A partir dessas leituras de Weil, é possível, por exemplo fazer intersecções, entre o colonialismo e a situação da mulher, o colonialismo e a situação do emigrado, o colonialismo e a situação da comunidade LGBT, o colonialismo e a terceira diáspora negra, o colonialismo e as “sociais-democracias”, o colonialismo e o novo liberalismo. Para se ter uma ideia, um dos grandes clássicos dos estudos coloniais surgiu décadas depois da morte de Weil. Referimo-nos ao “Orientalismo”, de Edward Said.

Até mesmo a palavra “alteridade” já citada aqui nesta dissertação é usada após os escritos de Weil, décadas após. Weil também não foi a primeira pessoa a “ir a campo”, como demonstrado antes, mas antecedeu inúmeros estudiosos mundo afora, e hoje, quando falamos em “campo”, não nos referimos mais a uma localidade longínqua no Pacífico ou no interior mais escura da selva amazônica: falamos do campo da indústria, do meio jurídico, do meio acadêmico, no comércio ou nos templos. O que tentamos mostrar até aqui é que uma mulher não apenas “pode” e “pôde” fazer filosofia (ou etnografia, sociologia, antropologia, estudos linguísticos, médicos) como fez, num meio terrivelmente refratário ao pensamento e às ações das mulheres. E hoje, seja por intermédio da tradição francesa ou não, vemos mulheres fazendo algo parecido, seja no Egito (Nawal El Saadawi analisou a

situação de mulheres presas no Cairo), seja no México (Rita Segado fez um estudo sobre a violência contra mulheres em Ciudad Juarez).

Infelizmente, tecer uma rede sem furos sobre como os discursos de Weil – ou os de Simone de Beauvoir – saíram do continente europeu e chegaram às ex-colônias ou a outros lugares do mundo não (nos) é possível. De todo modo, sabemos que ela, a partir de pensadores anteriores, de uma longa tradição (eurocêntrica que seja), construiu uma linha de pensamento próprio. De todo modo, igualmente, tentamos mostrar um fio contudor, como o fio deixado num labirinto, pela própria Simone Weil, em textos em que ela cita suas fontes. Algo similar pode ser feito hoje, no caminho inverso: verificar quais autores e autoras se debruçaram sobre Weil, seja incorporando com mais convicção ou especificidade a questão religiosa/mística, seja se preocupando mais com o pensamento ligado ao direito (como no caso de Esposito, citado anteriormente).

Esperemos que esta dissertação sirva de incentivo para este autor de continuar os estudos sobre Weil no mundo contemporâneo.

### **3.2.1 A religião e Deus como fruto de uma imaginação preenchedora**

A maior parte, senão todas as civilizações, desde as comunidades primitivas até as sociedades mais desenvolvidas, possuem um traço em comum, a saber, a religião. Em toda organização social durante o percurso histórico da humanidade, é possível notar a presença da religião, manifestada por cultos que estão voltados para divinizações dos elementos da natureza, ou de deuses complexos e antropomorfizados (MACHADO, 2014, p. 16).

Diante desse quadro, poderíamos nos perguntar como se dá o nascimento da religião? Sendo mais pertinente, ainda, por que o homem cria a religião? Qual a necessidade? Os homens realizam suas primeiras buscas por respostas daquilo que não se conhece, primeiramente no além, para depois serem entendidas no aquém. Em uma angústia primitiva, vivendo uma extrema ansiedade, o homem busca sem muitos aparatos saber quem ele é, de onde veio, qual a finalidade de tudo ao seu redor, inclusive de sua própria existência e, sem muitos dados concretos, por ter um conhecimento limitado, atribui suas respostas a algo exterior que muitas vezes não passa de uma manifestação da natureza. Dessa maneira, o nascimento da religião acaba sendo um movimento de impulso de que falava Simone Weil, ao fazer suas

considerações sobre a gravidade. O ser humano, por forças externas a ele, é pressionado a criar, inventar algo e fazer desse algo uma realidade concreta que o beneficiará em alguma medida.

Podemos afirmar que a religião é a primeira forma que o homem tem de si e do mundo. Segundo o filósofo alemão Ludwig Feuerbach (2009, p. 45), “por isso em toda parte a religião precede a filosofia, tanto na história da humanidade quanto na história do indivíduo”. A religião torna-se o instrumento perfeito, criado pelo homem, para entendermos o mundo, segundo sua perspectiva, mas também é uma excelente ferramenta que serve para aplacar nossos medos, angústias e sustos diante daquilo que ainda não conhecemos, ou conhecemos, mas algo de que não sabemos nos livrar diante daquilo que provoca medo.

É possível postular a incompreensão dos primeiros homens diante de fenômenos naturais, tais como os trovões, relâmpagos, tempestades, vulcões ou erupções, dentre outros. Não havia explicações científicas do que realmente estava acontecendo, até porque a ciência não havia atingido seu ápice, se é que ela havia nascido. Vale ressaltar que recentemente, em meados do século XVI, o homem acreditava que a Terra era o centro do universo<sup>53</sup>. Imaginem-se os primeiros instantes dos primeiros grupos humanos, que sequer haviam criado nosso conceito de cidade ou civilização, o que era um fenômeno natural. Todavia, essas ações rotineiras da natureza eram – e hoje em alguns casos ainda são – pensadas como forças superiores que agiam arbitrariamente, por isso, passa a se deificar a natureza, com vistas a controlá-la a partir de certos cultos. Destaca Feuerbach:

Os povos mais rudes, por exemplo, na África, na Ásia do Norte e na América temem [...] os rios especialmente nos lugares em que formam redemoinhos perigosos ou quedas. Ao passarem por tais lugares pedem perdão ou batem-se no peito ou oferecem sacrifício à divindade irada. (FEUERBACH, 2009a, p. 39).<sup>54</sup>

Podemos perceber algo muito peculiar, no que diz respeito aos cultos, e conseqüentemente a aderência a uma religião. O sentimento de medo diante do desconhecido, diante do que não se consegue explicar ou dominar. Tendo em vista

---

<sup>53</sup> A revolução copernicana constituiu-se no processo histórico que redundou na substituição do sistema geocêntrico pelo heliocêntrico.

<sup>54</sup> Evidentemente, não concordamos com o autor. A citação fica mais como uma absurdidade que já foi contextada e debatida. Optamos por deixar o trecho até para criar uma oposição ao pensamento de Weil, que, como vimos preocupava-se com o Outro.

este sentimento, Feuerbach destaca minuciosamente outros sentimentos que afetam o ser e lhe impulsiona a criação da religião ou até mesmo a criação de deus ou deuses. Outro sentimento primitivo que funciona para explicar essa necessidade do homem religioso é a gratidão. Toda vez que o religioso alcança seu objetivo, a gratidão o comove e se fazem grandes cultos e oferendas a deuses. O que podemos perceber é que o sentimento religioso nos revela uma característica essencial, que seria tão somente a dependência. O fato de sermos seres, finitos, carentes e repletos de necessidades desemboca em dependências que, de certa maneira, são impulsionadas pelo medo e pela angústia, culminando na criação da religião:

Sentimento de dependência ou finitude são então o mesmo sentimento. Mas o sentimento de finitude mais delicado, mais doloroso para o homem, é o sentimento ou a consciência de que ele um dia acaba, de que ele morre. Se o homem não morresse, se vivesse eternamente, não existiria religião. [...] somente o túmulo do homem é o berço dos deuses. (FEUERBACH, 2009a, p.46-47).

Portanto, de acordo com o pensamento feuerbachiano, as religiões existem na medida em que são úteis aos homens. Os cultos nascem a partir daquilo que os deuses oferecem como algo de vantajoso aos homens, seja para livrá-los do mal, seja para garantir algo ao próprio homem. A religião é uma criação voltada para a humanidade; ela se resume àquilo que de benefício pode trazer para aquele que a professa. A religião não é uma ligação do homem ao transcendente, mas uma ligação do homem com aquilo que ele deseja alcançar.

Na obra *A gravidade e a Graça*, Simone Weil chega a sinalizar que os humanos possuem um mecanismo diante do sofrimento: quem sofre busca comunicar de alguma maneira seu sofrimento, para que assim encontre consolo, pois, do contrário, o sofrimento permanece nele e o envenena. A este mecanismo Weil nomeará como “compensação” (WEIL, 1993, p. 5). O sentimento de compensação na lógica weiliana pode ser alinhado com os argumentos de Feuerbach, no que se refere à criação de “Deus”, pois não seria deus uma espécie de compensação de um sofrimento existencial de um vazio? A relação comercial que se tem com deus não seria uma prova dessa compensação?

Weil nos sintoniza com seu conceito nos dando um exemplo de movimento compensatório frente a desgraça. Relata que homens que outrora viviam juntos com

sua família na cidade, buscando riquezas e prazeres, certo dia foram assolados por uma guerra. Sendo destituídos de suas dignidades e despidos de seus sonhos, foram levados como escravos, sendo suas forças consumidas agora apenas para o simples objetivo de se manterem vivos (WEIL, 1993, p. 7). Alega Weil:

Aqueles cuja cidade tinha sido destruída e estavam sendo levados como escravos, já não tinham passado nem futuro: com que objeto podiam preencher seus pensamentos? Com mentiras e com as mais ínfimas, as mais desprezíveis cobiças, mais dispostos talvez a correr o risco da crucificação por roubar uma galinha do que antes o da morte no combate para defender sua cidade. (WEIL, 1993, p. 7).

A quem padece só restam as criações fantasiosas para aliviar suas dores. Sendo rebaixada à condição de escravo, vivendo sem perspectiva alguma, sendo até mesmo o futuro roubado, ou seja, tendo a esperança arrancada, o ser humano, para aliviar suas, dores cria mentiras que promovem uma compensação, ainda que ilusória. Ora, o mesmo ser frente à existência não teria as mesmas atitudes dos escravos ao perceber que está sozinho no mundo, que caminha definitivamente para seu fim, e que não há ninguém que o pode salvar, não criaria ele uma mentira que promove a salvação de suas mais profundas angústias? Não teria os mesmos mecanismos se o homem soubesse que frente a um problema que a vida lhe acarreta, diante da miséria humana, não seria ele capaz de criar algo que o devolva esperança? Certa vez afirmou Weil (2016, p. 53), “a escravidão era uma condição tão violenta que só era suportável para almas massacradas pela total ausência de esperança. Uma vez que surgia um raio de esperança, a desobediência se tornava endêmica”. Os homens realmente são criações de Deus, ou Deus não seria uma consequência de um mecanismo que aponta Simone Weil? Com outras palavras, será que Deus não é uma criação humana?

Não é nosso intuito utilizar citações soltas ou díspares, fazendo um recorte deturpado das intenções de Simone Weil em seus escritos. Vale reforçar que Weil viveu uma transição de objetos de estudo. Em um primeiro momento, dedicou-se a temas familiares e a questões filosóficas, como as noções de Belo e Bem, tempo, ciência, o pensamento grego; em outro momento de sua juventude, dedicou-se a questões sociais; e, por fim, voltou-se a temas ligadas à mística e à teologia. Entretanto, não há como estabelecer uma separação peremptória em sua linha de pensamento, pois que existe uma continuidade (VETÖ, 1997, p. 16). Portanto,

queremos com isso afirmar que não era intenção de Weil defender a não existência de Deus. De todo modo, faremos um cotejo entre Weil e Feuerbach, apontando a figura de Deus como exemplo para defender o que vimos propondo acerca da imaginação preenchedora do vazio em Simone Weil.

Quando analisamos um culto, podemos perceber o sutil movimento que não é esse suposto “deus” – ou Deus – que fala aquilo que ele – ou Ele – quer, ou seja, deus não tem uma autonomia, necessita de alguém para falar em seu nome. Uma segunda questão é a relação de barganha com o transcendente, ou seja, há uma explícita negociação com o suposto deus. Troca-se um produto por outro, a adesão à fé em troca da prosperidade e da “salvação”, os cumprimentos da lei, em troca de algum benefício próprio. Por isso que estudar os deuses, seja quem forem, inclusive o deus cristão, é o mesmo que estudar o homem, como afirma Feurebach (2009, p. 29): “teologia é antropologia”.

Curiosamente, torna-se importante enfatizar que, para Feuerbach, a religião, especificamente o cristianismo possui lados positivos e negativos. Do ponto de vista positivo, ele faz com que o homem se compreenda melhor. Quando o homem religioso se identifica com seu deus, ele na verdade está se identificando consigo mesmo, e compreendendo a si próprio; entretanto, em outro ser (não-humano). Consequentemente, o lado negativo seria a negação de si, que se dá por intermédio da alienação<sup>55</sup>, para Feuerbach, e da imaginação, para Simone Weil. Segundo Alves (2010, p, 71), “nisso consiste a alienação religiosa: tornar como Deus algo que, na verdade, é apenas expressão do próprio homem”.

O homem é um ser pensante, que reflete dialogando consigo mesmo, exercendo sua capacidade fundamental que lhe diferencia dos demais seres, possibilitando uma ação moral. Caso este ser torne-se alheio a si mesmo, negando suas características e adentrando a uma profunda menoridade, sendo sua ação e vida pautadas pelas regras postas pela religião, dada por um pseudo deus, que na verdade segundo Feuerbach é o próprio homem, este ser não estaria tornando-se uma espécie de animal adestrado? Declara com grande ênfase Feuerbach (1988, p. 34), “a origem da religião funda-se na diferença entre o homem e o animal, ou seja,

---

<sup>55</sup> Na linguagem comum, este termo significa a perda de posse, de um afeto ou dos poderes mentais. Durante a tradição filosófica, o termo alienação foi empregado com certos significados específicos. Para Feuerbach, este conceito possui uma tonalidade negativa, pois expressa aquilo que posteriormente Marx aprofundará (dentro do contexto do proletariado), que significa o processo pelo qual o homem se torna alheio a si, a ponto de não se reconhecer. (ABBAGNANO, 2000, p. 26)

na consciência do homem: “Os animais não têm nenhuma religião. Assim, o elemento que marca a diferença entre o homem e o animal é a consciência”.

Resta afirmar que o homem se desnatura com a religião, ou como queremos trabalhar aqui a noção de uma inexistência de uma natureza, o homem se afasta daquilo que ele é, como dirá Feuerbach (1988, p. 311), “o homem sacrifica o homem a Deus”.

Deus é o ser infinito; o homem o finito; deus é perfeito; o homem imperfeito; deus é eterno; o homem transitório; deus é plenipotente; o homem impotente; deus é santo; o homem pecador; deus e homem são extremos: deus é o unicamente positivo, cerne de todas as realidades; o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades. (FEUERBACH, 2009b, p. 63).

Percebendo-se fraco, finito, imperfeito, limitado, transitório, impotente dentre outras “decadências”, o ser se nega para negociar com sua angústia, e conseqüentemente projeta-se em um ser que o “salvará” da miséria que é ser um humano. Nega-se o real, a vida, e se afirma o ilusório, a fantasia.

Quando se trata de ilusão, Weil demonstra que estamos sempre nos submetendo ao irreal, ligados a uma cadeia de ilusões; uma prova disso é o tempo. O tempo não existe, mas estamos vinculados a ele. A única coisa que existe é nosso movimento de submissão.

O tempo propriamente dito não existe (a não ser o presente como limite), e, no entanto, é a isso que estamos submetidos. Essa é nossa condição. *Estamos submetidos ao que não existe*. Quer se trate da duração passivamente sofrida – dor física, espera, arrependimento, remorso, medo – ou do tempo manejado – ordem, método, necessidade –, nos dois casos aquilo a que estamos submetidos não existe. Mas nossa submissão existe. Estamos realmente atados por cadeias irrealis. O tempo, irreal, cobre todas as coisas e a nós mesmos de irrealidade (WEIL, 1993, p. 56).

Passado e futuro são duas instâncias inexistentes: do passado resta apenas memória e o futuro é alimentado com esperança, mesmo assim o passado é a concretização de um presente que deixa de existir, e o futuro, não passa de uma expectativa das possibilidades que nunca se vive. Portanto, a única coisa que existe é apenas o instante que se vive. Dessa maneira, Weil proporciona uma reflexão acerca do tempo, mostrando que estamos presos ao irreal. Somos alimentados pelo

ilusório, e aí se manifesta a força da gravidade que alega Weil existir. Somente através do desapego, dirá Weil (1993, p. 56), é que se “permite ver as coisas nuas, fora dessa névoa de valores mentirosos”.

Deus (exemplo tomado por nós para simbolizar um movimento da imaginação), por meio da religião, é criado para resolver os problemas do homem. A partir dessa perspectiva, tudo que passa a ser humano, demasiadamente humano, torna-se abominável. O que é carnal, material, do plano da existência concreta, torna-se inferior ao que é celeste. Por isso é necessário aspirar as coisas do alto e negar a vida terrestre. O sexo, aquilo que gera prazer na carne, tudo que é associado à sexualidade e ao corpo deve ser negado. Segundo Feuerbach (2009, p. 185), parafraseando a lógica cristã: “a vida deste mundo é a vida obscura, incompreensível, que só se tornará clara no além; aqui eu sou um ser mascarado, complicado; lá cai a máscara: lá eu sou o que sou na verdade”. E continua:

O homem exclui de si o mundo e com ele todas as ideias da causalidade, dependência e da triste necessidade; ele transforma os seus desejos, os interesses do seu coração em objetos do ser independente, plenipotente e absoluto, i.e, ele os afirma ilimitadamente. (FEUERBACH, 2009b, p.139)

Poderíamos nos questionar: mas a troco de que negarmos a nós mesmos? A resposta seria a troco de interesse próprio. O homem, enquanto humanidade, prefere negar a si mesmo, escolhe alienar-se, a fim de aderir algo que vai lhe proporcionar um paraíso eterno, com grandes júbilos. Há uma troca pela ilusão salvífica, em vez da troca por uma realidade sem esperança. Weil inclusive afirma que, para entrar em um processo, tornar-se o que se é (1993, p. 57), “é preciso preferir o inferno real ao paraíso imaginário”.

A gravidade e esse movimento compensatório, provocado pela imaginação, levam à preferência em acreditar em um ser a que recorre o indivíduo nas horas mais difíceis: isso é mais vantajoso do que acreditar que ele está sozinho no universo. Optar por um deus que é todo poderoso e que acima de tudo ama suas criaturas, pois este se revela como seu pai (como professa o cristianismo), que inclusive o livrará de todas as angústias, é mais preferível que optar em aceitar nua e crua a realidade que se apresenta como vale de lágrimas que é a existência terrena.

Destarte, o cristianismo visa à moral como o meio e não como o fim, portanto o que está por detrás de tudo é o interesse egoísta do homem. Ele não pauta as suas ações em um agir desinteressado, como sugeria Kant no que se referia à ética, mas age com o interesse de alcançar a felicidade plena, por via da salvação. A vida humana é negada, rebaixada ao estatuto de criação e a vontade de um ser perfeito (que mal sabe o homem, mas este ser não passa da projeção de si próprio, movido por seus interesses), assume o protagonismo da história dos seres vivos.

Mais uma vez é importante salientar que “deus/Deus” aqui cumpriu um papel de exemplo, para percebermos que a questão central não é a existência ou a inexistência de deus/Deus, mas o movimento da imaginação de algo. A ilusão como um caminho de afastamento do real. Não queremos aqui defender uma tese improvável que seria o ateísmo de Weil levado até o final de sua vida. Tal argumento cairia por terra quando nos deparássemos com diversos escritos de Simone Weil. Um desses seria a carta que ela escreve a um padre religioso, chegando inclusive a concluir (2016, p. 7), “tenho por vocação ser cristã fora da igreja”. Mesmo estando fora da igreja, fica claro que ela acredita em Deus, e que se identifica com o cristianismo.

### 3.3 ILUSÃO, COMPENSAÇÃO E DEPRECIAÇÃO DO EU

Quando nos deparamos com uma premissa posta por Weil, a de que existe uma espécie de imaginação preenchedora de vazio, pressupõe-se que aquele que imagina é portador de um vazio, e se esse vazio é imanente, ou seja, está entrelaçado ao ser, acabamos elevando esse vazio à categoria ontológica. Por isso afirmará Weil (1993, p. 17), “a imaginação preenchedora de vazio é essencialmente mentirosa”, pois sua função é de fuga por meio da ilusão criada pelo ser, para assim poder suportar aquilo que é real. Com outras palavras, o movimento da imaginação é de anestesiá-lo a si mesmo, permitindo assim um alívio temporário daquilo que provoca dor e angústia.

Simone Weil utiliza um termo próprio para esse fenômeno que chamamos de anestesia; ela o chamará de “compensação”, e assim, para exemplificar tal movimento humano, ela recorre à História e mostra alguns traços de algumas personalidades marcantes:

Compensações. O romano Marius imaginava a vingança futura. Napoleão sonhava com a posteridade. Guilherme II desejava uma xícara de chá. Sua imaginação não estava suficientemente ligada ao poder para atravessar os anos: ela se voltava para uma xícara de chá. Adoração dos grandes pelo povo no século XVII (La Bruyère). Era um efeito da imaginação preenchedora de vazio, efeito que desaparece depois que o dinheiro a substitui. Dois efeitos baixos, porém, o dinheiro mais ainda. (WEIL, 1993, p. 18).

Destaca Weil que essa atitude de substituição daquilo que se é, por uma realidade ilusória, ou seja, o ato de preenchimento de um vazio que faz parte de nossa realidade, essa substância anestésica, leva o ser à mediocridade, aprisiona-o, torna-o escravo de seus desejos e o distancia de si (Weil, 1993, p. 19).

Contemporaneamente a Weil, Freud, em 1927, apresenta sua definição de ilusão, que por sua vez não se distancia daquilo que estamos vendo com a filósofa francesa, ao se reportar à imaginação e conseqüentemente ao movimento de compensação. Ao discutir o acervo psíquico da civilização: os ideais, a arte e a religião, Freud busca apresentar seu conceito de ilusão como uma espécie de defesa contra o reconhecimento do caráter efêmero da vida humana, assim como solo em que se originam as formações culturais. Enquanto os ideais representam a preservação daquilo que de mais sublime a humanidade pode adquirir, a criação artística, e de maneira mais específica ainda, a religião, são considerados como artefatos compensatórios que protegem o ser humano do desamparo (GARCIA, 2007, p. 170). Afirma Freud em *Futuro de uma ilusão* (1927):

Quando digo que todas essas coisas são ilusões, devo definir o significado da palavra. Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro, nem tampouco um erro (...). O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos. (...) As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis, ou em contradição com a realidade (...). Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim, procedendo, desprezamos sua relação com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação (FREUD, 1974, p. 43).

Portanto, para Freud, o conceito de *ilusão* expressa o desejo de negar o desamparo, ou seja, ilusão significa um revestimento de proteção contra as imposições que a realidade pode oferecer.

Entretanto, é possível notar uma pequena diferença entre as teorias postas por Simone Weil e Sigmund Freud, no que se refere a esse deslocamento de fuga

por meio da imaginação/ilusão, que permitirá uma espécie de compensação, ou caso se prefira, alívio na existência. Esse liame entre as duas teorias fica mais perceptivo quando recorreremos ao texto de Freud, de 1930, *Mal-estar da civilização*.

Para Freud, o sofrimento psíquico está ligado ao fato do sofisticado nível de medidas coercitivas da civilização moderna, a ponto que o sujeito não consegue mais encontrar vias de satisfação ou sublimação para seu desejo, contentando-se assim com espécies de satisfações substitutivas, ou seja, “Medidas Paliativas” que se constituem como alívio para o sofrimento psíquico, em decorrência de abrir mão por conta da civilização, do princípio do prazer. Com outras palavras, a ciência, as artes, as substâncias tóxicas, cumprem um papel de deixar a vida suportável, frente à dor da existência contida na civilização (FREIRE, 2012, pp.3-4).

Dessa maneira, o movimento de compensação em Freud está na fuga do mal em que a própria civilização oferece, isto é, a dor é fruto de um movimento externo para o interno. Enquanto para Weil, a compensação está na saída de si, busca para o preenchimento daquilo que não se é, mas que se deseja ser, movimento interno para o externo. Contudo, o que ambos têm em comum seria o fato de existir um fenômeno compensação, a fim de aliviar a angústia em que o simples fato de existir proporciona.

No que se refere a Freud, afirmam Stacechen e Bento (2008, p. 428) “[...] de certa forma, se veem nessas medidas paliativas saídas aparentemente mais fáceis do que encarar a dura realidade que se impõe e que restringe o prazer do homem”. Portanto, o que para Freud a ciência, a arte e as drogas simbolizam saídas ou rotas de fuga, à primeira vista fáceis para uma vida ilusória e suportável, em Simone Weil, temos uma ação de buscas de válvulas de escape, que se dão por meio da imaginação, permitindo assim uma espécie de felicidade ilusória, causando um alívio temporário no ser. Esse alívio, vale ressaltar, não seria tão somente das situações desprazerosas em que o mundo e as circunstâncias da vida podem colocar o próprio indivíduo, mas um alívio de si mesmo. As imaginações criadas pelo indivíduo livram-no de si, de sua condição miserável e, da angustiante ideia de que não se é nada, além de uma identidade vazia. Tanto para Freud como para Simone Weil, essas ditas medidas compensatórias são temporárias, o que possibilita uma espécie de motor compulsivo, em busca contínua de estancar esse sangramento existencial, a cura da angústia.

Ao se reportar à teoria de Weil acerca do vazio, Martins exorta:

O homem possui um **vazio** dentro de si e busca preenchê-lo de todas as formas [...] Simone Weil diz isso com exemplos muito práticos da vida ordinária: quando alguém sofre um mal provocado pela ação de outra pessoa, a primeira reação é de vingança. O mal recebido desequilibra a pessoa e faz com que ela busque voltar ao equilíbrio pela vingança, uma maneira de preencher o vazio em si e fazê-lo se manifestar no outro (MARTINS, 2013, p. 96).<sup>56</sup>

Por conta desse vazio, o indivíduo direciona suas forças para buscar recompensas e satisfações, a fim de preencher esse vácuo que nele habita. O desejo contínuo em conquistar algo, (seja material, poder, status, alguém, etc.) se renova constantemente na tentativa de satisfazer suas necessidades, entretanto, essa busca é infundável, pois, segundo Simone Weil, não há como cessar esse desejo senão por aquilo que ela chama de graça, ou seja, por meio da aceitação desse vazio, do encarar a realidade e permitir esvaziar-se de tudo<sup>57</sup> (MARTINS, 2013, p. 97).

### 3.3.1 O egoísmo como fonte da destruição do “eu”

O desejo recorrente no ser de livrar-se da angústia do vazio<sup>58</sup>, leva-o às últimas consequências a ter aquilo que Weil denominará de “sentimentos baixos”, que por sua vez leva a uma espécie de desgaste de energia, fazendo o sujeito experimentar uma espécie de degradação de si. Afirma Weil (1993, p. 8-9), “os sentimentos baixos (inveja, ressentimento) são energia degradada. Toda forma de recompensa constitui uma degradação de energia”.

Dessa maneira podemos pensar que não somente a inveja ou o ressentimento sejam energias baixas, mas toda vez que o sujeito se fecha em si, e busca exclusivamente resolver exclusivamente seus dilemas, ele estará girando em torno de “sentimentos baixos”. Weil dirá que a realidade do mundo é um efeito dos

---

<sup>56</sup> Negrito do autor.

<sup>57</sup> Buscaremos trabalhar mais o conceito de aceitação, descrição e atenção no último capítulo.

<sup>58</sup> Vale reforçar, que, ao formular uma tese que diz que a identidade humana é ontologicamente formada por um vazio, temos que consequentemente abrir mão de outras teses, que por sua vez geram certo consolo à existência humana. Argumentos de que existem propósitos em nossas vidas; fomos criados para sermos algo; certos sofrimentos vividos no plano da vida têm uma porquê metafísico; ou seja, todas as ideias ligadas a uma espécie de predestinação ou teleologia, podem acabar esbarrando em grandes conflitos diante da premissa de que não somos absolutamente nada, além de um vazio existencial. Diante disso, percebemos que a vida em si não tem nenhum sentido, o que leva a gerar uma espécie de angústia e medo, levando o sujeito a tentar preencher essa lacuna que a vida impõe.

nossos apegos, e esses apegos não passam de ilusões; contudo, o grande impulsionador desses apegos é a infelicidade (ou o que queremos chamar aqui de angústia, mas uma angústia negativa e não a que impulsiona o pensamento). Seguindo essa linha de argumento, podemos dizer que a imaginação preenchedora do vazio não passa de ilusões, fruto da infelicidade. Portanto, o apego a bens, fama, poder, etc., caracterizam-se como energias baixas que degradam o “eu”.

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 só é perceptível pelo desapego total. Mesmo que só reste um fio, ainda há apego. A infelicidade que força o apego a objetos miseráveis põe a nu o caráter miserável do apego. Assim a necessidade do desapego torna-se mais clara. O apego é fabricante de ilusões, e quem quer o real deve ser desprendido. (WEIL, 1993, p. 15).

A intenção em aliviar o vazio da existência é sempre uma atitude de si para si, por isso é acometida como egoísta. O alívio se dá pelo apego ao que é externo, realidade puramente ficcional criada pela angústia. Lembremo-nos do exemplo que citamos acima, quando discorremos sobre a figura de “deus”, enquanto ser criado para nos salvar. O apego está vinculado ao egoísmo, pois o apego nada mais é do que a satisfação do “eu” e não do outro. O “eu” está em primeiro lugar e isto vale mesmo quando este apego está direcionado a outra pessoa. Pois o sentimento em si direcionado ao outro é provocado por aquilo que o outro enquanto pessoa proporciona ao “eu”.

Todo esse direcionamento de energias em prol de uma espécie de anestesia da vida, ou melhor, medidas paliativas, isto é, busca para preencher um vazio existencial, a fim de dar sentido ao nada, essa busca insaciável, torna-se baixa uma vez que seu princípio é egoísta e conseqüentemente destrói aquilo que o ser tem de mais precioso, sua humanidade. Simone Weil aponta que o sofrimento acaba sendo mais fácil de suportar por motivos baixos (justamente pelo fato de o centro desse motivo ser o próprio “eu”, e não o outro), a busca pela satisfação motivada pelo egoísmo, torna a existência mais suportável, porém miserável.

Se é verdade que o mesmo sofrimento é bem mais difícil de suportar por um motivo elevado do que por um motivo baixo (as pessoas que permaneceriam de pé, imóveis, da uma às oito horas da manhã para obter um ovo, muito dificilmente o teriam feito para salvar uma vida humana), uma virtude baixa talvez seja, sob certos aspectos, mais à

prova das dificuldades, das tentações e dos infortúnios do que uma virtude elevada (WEIL, 1993, p. 2).

Viver uma vida mesquinha, voltada exclusivamente para si, torna o indivíduo cada vez mais distante dos outros (pois o outro não passa de um objeto que serve para suprir uma carência), como também distante de si. Não se sabe o que se é, mas se procura incessantemente algo que dê conta de sua condição humana. O movimento da gravidade percorrido por Weil leva o ser a adentrar em um círculo vicioso de algo que define sua existência, e é justamente por buscar preencher esse vazio com superficialidades, que essa busca não tem fim.

### 3.3.2 O consumismo como sintoma

O consumismo e a propaganda podem ser levados como uma espécie de sintoma desse sujeito que foge de sua realidade e, que se recusa a passar por um processo de desconstrução e construção. Com outras palavras, desconstrução daquilo que ele fez de si, como também, uma construção de si a partir daquilo que ele realmente é.

Segundo o filósofo francês Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), a felicidade de nossa existência depende da tranquilidade e da satisfação de um espírito reto, da resolução de nossa alma serena, que por sua vez só poderá ser julgada pelo próprio homem, a partir do último ato de sua existência, que sem dúvida, é o mais difícil ato<sup>59</sup> da comédia de sua vida (MONTAIGNE, 1987, p. 43). Será que o ser humano, impulsionado por atitudes baixas, na tentativa de escapar de suas angústias, criando rotineiramente ilusões, à custa de seus egoísmos, este ser, poderíamos nos perguntar, estaria mesmo vivendo uma tranquilidade e gozando de uma espécie de “espírito reto”?

Como bem apontava Simone Weil (1993, p. 15), há “a infelicidade que força o apego a objetos miseráveis [...]”. Portanto, a resposta de Weil a Montaigne provavelmente seria: é impossível ser feliz e estar em paz, quando o tempo todo fugimos de nós e de nossa realidade, buscando preencher o vazio que em nós habita, com superficialidades.

---

<sup>59</sup> Montaigne acredita que nossa vida é uma pura peça teatral, na qual a cada ato devemos incorporar uma nova máscara, a depender de cada papel que ela exige.

Lutamos o tempo todo para impor a nós uma identidade mais auspiciosa, lucrativa, compensatória, a mais nobre possível. Ao analisarmos a sociedade contemporânea, que se caracteriza, mais do que nunca, pelo consumismo, percebe-se que, a partir desse ponto, é possível delegar ao consumismo como uma espécie de “medidas paleativas”, ou seja, uma “compensação”.

Stacechen & Bento (2008) apontam uma espécie de semelhança entre o consumismo, que é fruto do capitalismo, com a toxicomania, no sentido que existe uma proposta de felicidade fácil que levará o indivíduo ao consumo. Dessa maneira, reduzindo as preocupações que a realidade impõe, seja por meio de substâncias tóxicas ou com o consumismo de maneira geral, temos aí um distanciamento do mundo real, e a entrada de um mundo ficcional.

[...] Nota-se que há uma ligação direta entre o discurso capitalista do consumismo e a toxicomania, pois em ambos se vê a promessa de uma felicidade fácil que conduzirá o indivíduo ao seu consumo. Nesse contexto, a toxicomania é o lado sombrio e ilegal de um mundo voltado para o consumo extremo. (STACECHEN & BENTO, 2008).

Embora a lógica do pensamento desses autores pareça lugar-comum, foi somente nas últimas décadas que os estudos de consumo (ligados ao liberalismo, ao ultraliberalismo, às “sociais-democracias” ou ao ordoliberalismo e o capitalismo tardio ou ainda à pós-modernidade) ganhavam vigor e espaço no meio acadêmico. Estudos do que se convencionou chamar “pós-modernidade” – em particular a situação do consumo desenfreado, por exemplo – foram incentivados pelo pensamento de estudiosos como Bourdieu, que estudou o fenômeno do mercado de luxo. De algumas décadas para cá pensadores tão díspares quanto Lipovestki e Bauman analisaram o perfil do consumidor e sua ligação com graves doenças da modernidade ou da pós-modernidade. Hoje, as pesquisas sobre o consumo no mundo do capitalismo tardio avançam sobre terrenos tão disintos como o meio ambiente (pelo impacto que o consumo causa) até a própria filosofia, que se questiona pelo que o sujeito quer colocar no lugar de se vazio existencial.

O consumismo cumpre sua função, em termos weilianos, de compensação, isto é, esforço que o indivíduo realiza com intuito de ser feliz, ou se quiserem, dá sentido a sua existência a partir de um movimento de preenchimento de si. Entretanto, percebe-se que o consumo (de maneira mais latente na

contemporaneidade) se manifesta como uma procura ilimitada pela satisfação do que é desejado, sendo que, de alguma maneira, alcançando aquilo que foi desejado, logo se deseja outro objeto. Dessa maneira, o que a princípio era um esforço para ser feliz (alívio), surte ter um efeito contrário: quanto mais o indivíduo torna-se manipulável à sedução e aos apelos que os objetos sugerem, mais ele se distancia de si, gerando mais um sentimento de insatisfação que alívio.

Portanto, quanto mais se consome, mais se deseja consumir e, em quantias maiores<sup>60</sup>. Pois, assim como as drogas que perdem seu efeito aos poucos, ingeridas em uma quantidade pequena depois de um determinado tempo de uso, necessitando sempre o aumentar de sua quantidade para surtir efeito, o consumismo acaba da mesma maneira:

[...] A cultura do consumo coloca o sujeito na condição de portador de um sofrimento permanente de vazio desesperançado, sentimento este que contribui para a crença de que o remédio para a cura de seus males pode ser adquirido, comprado, ingerido, incorporado (DANTAS & TOBLER, 2003, p. 3).

A partir dessa análise, podemos sugerir que a satisfação não vem da aquisição de certa mercadoria, mas da experiência fantasiosa, aquilo que Weil felizmente chamará de “imaginação preenchedora do vazio”. Escreve Weil:

A busca do poder, até pelo fato de que é essencialmente importante para apoderar-se de seu objeto, exclui qualquer consideração de fim, e, por uma inversão inevitável, chega a ocupar o lugar de todos os fins. É essa inversão da relação entre meio e o fim, é essa loucura

---

<sup>60</sup> Sobre o vazio e o consumo, mil teses talvez não encontrassem uma resposta fechada. Partimos aqui da discussão feita por Bauman, em particular na obra “A arte da Vida”. Nessa obra, o sociólogo lida com o consumo como um preenchimento de um poço sem fundo, algo que não é incomum nos estudos psicanalíticos, por exemplo. Infelizmente, fugiria ao horizonte de expectativas desta pesquisa uma investigação mais aprofundada dessa questão (vazio x consumo x capitalismo tardio). É nessa obra que Bauman se questiona sobre “o que há de errado com a felicidade”. Num universo em que grande parte da população mundial tem acesso a bens de consumo, as pessoas nunca foram tão infelizes. Ele observa, através de estudos muito assertivos, numéricos ou não, que o consumidor sempre deseja mais, não importa sua classe social ou sua própria capacidade de consumo. Há uma infelicidade infinita no consumidor contemporâneo, não no aspecto mais formal do consumo, como o ato de consumir água (embora a comida seja um problema gravíssimo em países ricos, como os EUA ou a Inglaterra, em que o número de pessoas obesas, ou obesas mórbidas, já é um problema de saúde pública) e sim no consumo de bens que serão descartáveis assim que saírem das lojas, como o telefone celular ou o carro. Bauman comenta, por exemplo, o prazer que o cartão de crédito traz quando passado na máquina de débito ou crédito. Trata-se de um prazer fugaz, mas um vício.

fundamental que dá conta de tudo aquilo que há de insensato e de sangrento ao longo de toda a história. A história humana é a história da escravização que faz dos homens, tanto opressores quanto oprimidos, simples joguetes dos instrumentos de dominação que eles próprios fabricaram, e sujeita assim a humanidade viva a ser a coisa das coisas inertes. (WEIL, 2001, 91).

A necessidade de obter, no plano real da vida, o desejo idealizado na forma de fantasia. Ao concretizar o desejo, com a compra do objeto idealizado, o sentimento de frustração ou, se quiserem, a desilusão, abarcaria o indivíduo, pois o produto da realidade se distancia de todas as características daquilo que foi imaginado. Ou seja, é inútil a tentativa de preencher o vazio com a imaginação.

É preciso perceber que o consumo é uma espécie de compensação, que por sua vez se manifesta como sintoma, porém não é o único. Analisando ainda as últimas décadas, com o surgimento das redes sociais e suas interações, perceberemos aí outro sintoma, que caminha ao lado tanto das substâncias tóxicas, como do consumismo desenfreado de mercadorias.

É muito interessante analisar como essas questões ligadas ao mundo contemporâneo (cuja tecnologia e cujo consumo crescem exponencialmente) podem ser lidas a partir do questionamento que Weil faz sobre “o deixar de lado as coisas”, os objetos, a caminho da graça. Weil optou por um caminho em que os objetos terrenos não lhe interessavam, fosse um anel presenteado, a roupa da moda, o nome numa placa de uma universidade. Ela aplicou na vida o que sugeria em sua escrita e o contrário: aplicou em sua escrita o que fez na prática.

Há um trecho em Bauman que pode ilustrar nossa preocupação neste trecho da tese e tentar sair da beira do abismo onde está o lugar-comum. Bauman descreve uma menina que compra uma roupa numa loja conhecida mundialmente. Chegando em casa, ela percebe que jamais usaria a peça, pois tinha se deixado levar pelo canto de sereia do mercado. Mas, depois, vê na capa de uma revista uma modelo famosa usando a tal peça. Então, sente-se representada e livre para usar a vestimenta (BAUMAN, 2009. p.20). Conclui ele: “Mostrar *caráter* e ter uma *identidade* reconhecida, assim como obter os meios de assegurar a realização desses propósitos (...) tornam-se preocupações centrais na busca de uma vida feliz”. Ironicamente, ele cita um produto, “Graviton” (gravidade), cuja campanha carrega a mensagem de que a vida é uma “jornada”, um itinerário. Essa “gravidade”, para o

autor, puxa as pessoas para baixo, embora o produto vendesse justamente o contrário, a leveza.

Talvez não possamos encontrar todas as respostas para o vazio do indivíduo moderno ou pós-moderno, mas só encontraremos leveza e a graça não se fizermos ouvidos moucos para o mercado, mas se conseguirmos entender seus mecanismos e, angustiados ou incentivados, alterar seu percurso.

### **3.3.3 As redes sociais como fuga da realidade**

A partir do conceito de Vazio, preenchimento do vazio e compensação em Simone Weil, é possível fazer algumas leituras ao nos depararmos com certos fenômenos contemporâneos. No tópico acima trouxemos a questão do consumismo exagerado e ilimitado promovido pela onda do capitalismo, ligado à questão da compensação em Weil. Contudo, como também apontamos, o consumismo não é o único fenômeno que pode ser explicado à luz do pensamento weiliano.

As redes sociais também se encaixam como exemplo, dando inclusive sustentação a nossos argumentos que já foram elencados nesta pesquisa. Com o surgimento das interações virtuais, através das redes, surge a possibilidade da criação de personalidades. É possível, a partir daí, ser absolutamente qualquer coisa, ou seja, o campo imaginário ganhou amplitude e terreno (ainda que seja virtual). Neste contexto, aquilo que é tão caro a filosofia entra em crise, a verdade. Marcia Tiburi aponta que esse movimento nos coloca em novos tempos, em um período de “pós-verdade”.

A verdade chega ao fim como valor maior. Se não o fim, ao menos sua utilidade. O que está em jogo ao falar da ideia de pós-verdade, seria tão somente, falar de uma verdade que seja útil, verdade consumível e consumida. Mesmo que todos saibam que algo não é verdade, essa inverdade pode se torna verdade (DUNKER, 2017, p. 107):

A possibilidade uma verdade em caixa alta, capaz de nos explicar o desconhecido, não vem mais ao caso. Contentamo-nos com pouco. E esse pouco é a pós-verdade. A verdade que podemos aceitar. A verdade que cola, a que vemos circular, a que podemos produzir publicitariamente, a que alimenta a mídia. A verdade que conseguimos alcançar quando, em um regime antigo, a verdade era aquilo que esperávamos conseguir. (DUNKER, 2017, p. 107).

Destarte, as redes sociais tornam-se um terreno fértil para a manifestação dessa dita pós-verdade, pois a criação de perfis nesse campo virtual é possível e recorrente. A realidade (real) dá lugar ao imaginário (virtual). Basta ter um aparelho eletrônico em mãos e conectar-se às redes, que tudo se torna ilusoriamente possível. O preenchimento do vazio, a fuga da realidade encontra abrigo. Com as redes sociais, corre o risco de ser tudo, menos aquilo que se é “realmente”.

Quando nos deparamos com o termo “personalidade”, perceberemos um curioso significado. Personalidade vem do latim “persona”, que quer dizer primitivamente, máscara, ou caso se prefira, “aparência”. Adentrando em um campo específico da ciência, *personalidade* pode ser definida como a organização dinâmica dos sistemas psicofisiológicos que determinam a maneira única pela qual o indivíduo se ajusta ao ambiente (ALLPORT, 1981 apud HALL, LINDZEY, CAMPBELL). Dessa forma, personalidades ou máscaras são maneiras como o indivíduo se apresenta ao ambiente.

A versão virtual do indivíduo, com suas mascarás adotadas, está estritamente relacionada – e diretamente – com aquilo que o portador de uma conta nas redes sociais pensa ser positivo para sua reputação dentro daquele ambiente. A liberação da substância anestésica se dá na estimulação de “links” e no aumento de seguidores. A estimulação da imaginação encontra seu ápice, busca-se incessantemente criar uma vida desejada, invejável e curtida, por mais que nada seja verdadeiro. Alias, como já vimos, “verdade” não quer dizer muita coisa.

A criação do “eu”, em termos mais apropriados, a criação dos “perfis” se dá através das expectativas alheias. O mundo virtual pode ser considerado como uma extensão do mundo que produzimos em nossas mentes, através das nossas ilusões. Vale ressaltar que Simone Weil, muito antes do surgimento das redes sociais, já dizia:

A ilusão concernente às coisas deste mundo não concerne à sua existência, mas a seu valor. A imagem da caverna relaciona-se a seu valor. Só possuímos sombras de imitações de bens. É também em relação ao bem que somos cativos, acorrentados (apego). Aceitamos os falsos valores que nos aparecem, e, quando cremos agir, na realidade estamos imóveis, pois permanecemos no mesmo sistema de valores. (Weil, 1993, p. 55).

Portanto, sendo tudo ilusório, o meio virtual faz com que o indivíduo inclusive sinta uma falsa felicidade, um falso brilho, uma falsa aceitação, um falso status. Na

tentativa de satisfazer o sentimento de frustração em relação a si e sua própria realidade, o indivíduo esconde através das máscaras aquilo que realmente ele é, adotando uma identidade a partir da imaginação preenchedora do vazio.

Retornando ao pensamento de Montaigne, perceberemos que esta vida vivida na escravidão dos apegos ao que é irreal, esse constante simulacro em que a vida é levada, desemboca em um teatro existencial. A vida não encontra seu sentido por que não passa de um simplesmente fazer de conta, uma simulação, onde cada busca impõe-se como a mais nobre representação.

Sendo assim, vivendo sobre esse embalo em que a existência nos coloca, o único momento que podemos julgar a vida, segundo Montaigne, é nos últimos suspiros, pois nos últimos suspiros temos a melhor condição para nos despir das máscaras existenciais. Na despedida da vida, já não faz nenhum sentido obedecer a regras ou até mesmo estar-se submetido a um discurso. No último suspiro não faz mais sentido se esforçar para construir expectativas, pois as esperanças desaparecem e a vida é vivida como ela é. Desaparece toda necessidade de cinismo, as máscaras caem e podemos correr o risco de nos depararmos ao despirmos de tudo que construímos ao nosso respeito, com um grande vazio. Por detrás das máscaras talvez possamos não ter rosto nenhum, ou ao menos um rosto desfigurado:

Quanto a tudo mais podemos dissimular; fazer como filósofos belos discursos de forma excelente; conserva a nossa serenidade em face de acidentes que nos atinjam superficialmente. Mas na última cena, a que se representa entre nós e a morte, não há como fingir, é preciso explicar-lhe com precisão em linguagem clara e mostrar o que há de autêntico e bom no fundo de nós mesmos: “então a necessidade arranca-nos palavras sinceras, então cai a máscara e fica o homem<sup>121</sup>”. Eis por que a esse momento devem relacionar-se todos os demais atos de nossa vida. É o dia principal, o dia que valoriza todos os outros. É o dia, diz um escritor antigo, que julgará todo o meu passado. Deixo que a morte se pronuncie sobre minhas ações; por ela se verá se minhas palavras saem dos lábios ou do coração. (MONTAIGNE, 1987, p. 43)

Montaigne acredita que há momentos na vida em que não temos como fugir e fantasiar, pois, da vida nos é exigida autenticidade; a necessidade no último suspiro de vida nos arranca palavras sinceras, como dirá Montaigne, “caem as máscaras, fica o homem”. Simone Weil, como já foi citado, acredita que ainda exista algo além

do último suspiro, mais um momento de pureza e nudez na vida humana, que seria o nascimento, como o recém-nascido (WEIL, 1993, p. 38).

Já que estamos nos servido dos exemplos das redes sociais para poder apontar a fuga do ser por meio da imaginação, poderíamos nos perguntar: seriam as redes sociais um motor para essa fuga?

Nos anos 1990, autores como Pierre Lévy tinham um entendimento bastante entusiástico da internet. Em “O que é o virtual?”, por exemplo, Lévy estima que a internet será o resgate da escrita, dentre outras possibilidades, sem nenhuma crítica ou porém sobre seus usos (LÉVY, 1996). É um livro não apenas entusiasta da tecnologia – ou dessa tecnologia. É um livro quase eufórico. Passadas duas décadas, percebeu-se que a internet, embora suas indiscutíveis capacidades de acesso ao dado (não exatamente ao conhecimento) e suas imbatíveis capacidades de comunicação (entre indivíduos, entre grupos de indivíduos, entre empresas, no particular ou no comercial), trouxe grandes problemas. Antes que caiamos no lugar-comum de elencar quais problemas são, valeria lembrar que a Internet, hoje, tem críticos severos, como Umberto Eco<sup>61</sup>. A internet trouxe o *fake*, o acesso a bilhões de seres aos aplicativos e às redes sociais, deu espaço para uma infinidade de conteúdos violentos, banais, anti-éticos, promotores do ódio, dentre tantas outras situações. Grande parte dos usuários da internet esconde-se por detrás de uma máscara, justamente, através da qual pode vociferar ou procurar conteúdos violentos ou de contravenção.

Com base no pensamento de Weil, podemos nos questionar: é possível ser autêntico por meio das redes da internet (a rede das redes) ou tudo não passa de ilusão? E se a vida é um acúmulo de apegos e ilusões, vivemos em um mundo ficcional ou real? Vivendo uma vida irreal, absolutamente abstrata, sendo levada pelo plano das ilusões, podemos com isso continuarmos humanos?

Vivemos numa época chamada “antropoceno”. Deveria ser a época dos “homens” (antropos), mas é justamente este homem que tem destruído sistematicamente a Terra, seus seres, mares, seu ar. Chegamos ao ponto: talvez o pensamento de Weil não nos salve – como de resto o pensamento de nenhum teórico – mas ele pode nos trazer reflexões sobre como temos agido uns em relação

---

<sup>61</sup> Sem podermos entrar no mérito da questão, cf.: <<https://brasil.estadao.com.br/blogs/macaco-eletrico/desculpe-umberto-eco/>>

aos outros (seja o outro o similar ou o diferente, o próximo ou o distante, o conterrâneo ou o emigrado, o assujeitado ou o dono da terra, o subalterno ou o dono do chicote, prostituído e o santo), afinal o exemplo que Weil traz é o do Cristo verdadeiro, no seu entender, aquele que se doa, não importa a quem.

#### 4 UMA LUTA CONTRA A GRAVIDADE: O VAZIO E O ENCONTRO COM A GRAÇA

*O amor, o amor me acolheu, porém, minha alma se afastou, pleno de poeira e de pecado. Mas atento ao amor, ao observar minha entrada vacilante, aproximou-se de mim, perguntando com doçura de que necessitava. Um convidado – respondi – digno de estar aqui. O amor disse: serás tu. Eu, cruel e ingrata? Ah, meu deus, não posso sequer olhar-te. O amor tomou minha mão e sorrindo disse: quem fez seus olhos senão eu? É verdade, senhor, mas eu o manchei, deixa que minha vergonha vá onde ela merece. Acaso não sabe – disse o amor – quem carregou a culpa? Meu querido, então o servirei. Só deves sentar-te – disse o amor – e provar minha carne. Então sentei e comi.*

O mundo se encontra regido por esse movimento análogo à gravidade<sup>62</sup>, a qual impulsiona a humanidade a buscar, desmedidamente, a conservação – e acrescentar algo, a fim de afirmar um “eu” que encontra sua existência ameaçada. Essa ação de “afirmação” desemboca na criação e busca de satisfação de desejos, que são meramente imaginários, a fim de tornar a vida suportável<sup>63</sup>. Declara Weil (2019, p. 90), “nós fabricamos e conhecemos miseravelmente os objetos fora de nós”. Isso acontece porque o mundo passa a ser uma configuração de ilusões, evocada pelo sujeito. O sujeito, por sua vez, imerso nesse engodo, distancia-se cada vez mais de si mesmo (MARTINS, 2013, p. 94-95), pois anestesiado por sua imaginação, o que ele tem acesso não passa de algo irreal<sup>64</sup>.

Retomando o problema levantado no final do terceiro capítulo, o sujeito que vive uma vida alheia de si e do mundo – ou, se quiserem, um sujeito que não conhece nem a si, muito menos o mundo, mas seu conhecimento está pautado no que é irreal – este, não seria apenas uma ferramenta em vez de um ser autêntico, livre e consciente? Se nos voltarmos para as definições clássicas de “ser humano”, que seria um ser portador de uma racionalidade, político, consciente e livre, se estas

---

<sup>62</sup> Simone Weil usará o neologismo *pesanteur*, em seus escritos no livro *La pesanteur et la Grace*.

<sup>63</sup> Aquele que deseja, acredita que a vida se torna mais suportável, se ela encontra alívio ou não, é um tema a ser discutido.

<sup>64</sup> Os perfis criados nas redes sociais, os entorpecentes, o consumismo desenfreado, todos são sintomas de um problema existencial profundo, o que, por sua vez, encontra saída nas criações de realidades paralelas, que existem somente na imaginação daqueles que o criam.

atribuições é o que nos diferencia dos demais seres vivos, ou seja, é que nos torna humanos, a partir dessa premissa levantaríamos a seguinte questão, o que somos, quando levados pela lei da gravidade? Não passamos de uma vivência ilusória nessa situação?

Simone Weil aponta que quando somos levados pela força da gravidade, ou seja, pelo desejo de escapar do que é real, estamos nos assemelhando aos animais, agindo de forma mecânica, assim como uma galinha sem razão alguma bica outra galinha ferida, sem sequer da conta do que está acontecendo. A gravidade, portanto, é apenas um mecanismo natural, que nos condiciona a viver o que não existe, a ser o que não somos e introduz a um estado de alienação total de nós e do mundo (WEIL, 2019, p. 86).

Questões como: “o que somos?”, “nascemos ou nos tornamos humanos?”, “somos indivíduos protagonistas da própria existência, conscientes e livres?” voltam ao proscênio. Ao nos inclinarmos para o pensamento weiliano, estamos ousando cogitar que o humano se constitui à medida que este inicia um processo de tomada de consciência da vida e do mundo. Alega Weil (2019, p. 90), “[...] nós fabricamos e conhecemos miseravelmente os objetos fora de nós”. Eis o efeito da gravidade. É necessário que se desvencilhe dos impulsos que a gravidade provoca<sup>65</sup>, assumir quem se é<sup>66</sup>, e torna-se um sujeito agente<sup>67</sup> no mundo.

Vale ressaltar que no pensamento de Simone Weil, o único movimento que não pode ser afetado pela gravidade, ou seja, que não se encontra regido por essa lei, é a Graça. Dessa forma, esse desvencilhamento se dá por meio de um caminho a percorrer, para chegar a Graça. É exatamente a esse caminho que chamamos de esvaziamento.

No que diz respeito à graça, de acordo com Martins (2013, p. 183), “veremos constantemente Simone referir-se à graça como amor de Deus, pois a experiência da graça é a presença sentida e vivida do amor de Deus”. De acordo com Serrato

---

<sup>65</sup> Esse desvencilhamento se dá por via do esvaziamento de todas as ilusões criadas pelo impulso da gravidade. Weil estabelece um paralelo entre Deus e o ser criado, para ser muito enfática e clara com a questão do esvaziamento. Segundo sua visão, assim como Deus aceitou ser diminuído, conseqüentemente esvaziado, ao criar outra coisa além dele, os humanos, também devem entrar no mesmo processo de encontro pleno com o vazio, para que se chegue ao real. É necessário se despir do que é fantasioso, para que se chegue ao que é verdadeiro (WEIL, 2019, p. 108).

<sup>66</sup> Esse “que se é”, para o pensamento de Weil, quer dizer que não é nada. Eis a condição real do sujeito.

<sup>67</sup> Sujeito ético, responsável por si e pelo outro. Trabalharemos este conceito mais à frente.

[...].(2015, p. 259), “[...] o vazio é o lugar que a graça pode preenche [...]”, isto é, a Graça pode vim a habitar neste vazio. E para reforçar o que queremos atestar (que o amor é a graça), podemos encontrar por exemplo, nos escritos *Pensamentos sem ordem acerca do amor de Deus*, a seguinte afirmação da parte da própria Simone Weil, a saber,

Todo o espaço é preenchido, mesmo se não houver ruídos que forem entendidos, por um silêncio denso, o que não é uma ausência de som, que é um objeto positivo de sensações, mais positivo que um som, que é a palavra secreta, a palavra de amor que desde a origem temos nos braços (WEIL, 1962, p. 74-5).

Esse espaço que é preenchido pelo amor/grança, é o próprio sujeito, que pode, por sua vez, ser portador desse amor que o preenche. Com isso, podemos estabelecer um limite e ao mesmo tempo uma cisão intencional com a linguagem e ao mesmo tempo, com um aspecto do pensamento weiliano<sup>68</sup>. Buscamos a partir desse ponto, deixar claro que não queremos dizer que a graça é uma experiência religiosa, ou muito menos um contato profundo com o “Deus” cristão, mas é a experiência profunda com aquilo que esse Deus representa pode representar. Com outras palavras, a graça seria o intenso contato com o amor.

Nessa esteira, vale lembrar as palavras de João – discípulo que teve um forte contato com Jesus, de acordo com as escrituras sagradas - segundo as quais a melhor definição humana dada para Deus seria justamente o amor:

Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus. Quem não ama, não chegou a conhecer a Deus, pois Deus é amor. Foi assim que o amor de Deus se manifestou entre nós: Deus enviou o

---

<sup>68</sup> A própria Simone Weil da brecha para fazermos uma interpretação distinta de seu pensamento. Segundo ela, essa graça, ou esse amor, seria a própria presença de Deus que pode arrebatá-lo o ser, ou seja, preencher o indivíduo. Entretanto, Simone afirma em um determinado momento de seus escritos, aqui estamos nos referindo à parte final da sua obra, *Espera de Deus*, que o amor não é monopólio de um determinado grupo ou lugar. Segundo ela, o amor implícito pode se encontrar de maneira direta em três lugares, a saber, no próximo, no mundo e na religião, e ela ainda acrescenta na amizade (WEIL, 2019, p.101). Entretanto, declara Weil: Até mesmo o católico mais limitado não ousaria afirmar que a compaixão, a gratidão, o amor pela beleza do mundo, o amor pelas práticas religiosas, a amizade sejam monopólio dos séculos e dos países onde a igreja esteve presente. Esses amores na sua pureza são raros, mas dificilmente poderíamos afirmar que eles tenham sido mais frequentes nesses séculos e nesses países do que em outros (2019, p. 168). Dessa maneira, temos a curiosidade de pensar que o próprio Deus, levantado por ela, também não tenha o monopólio desse amor. Mesmo sabendo que para determinada tradição e para a própria filósofa, esse amor/grança, seria Deus, queremos acreditar que independente de Deus, existe uma substância ontológica, independente da humanidade, que pode por sua vez envolver e preencher os seres humanos, a esta substância chamamos amor.

seu filho único ao mundo, para que tenhamos a vida por meio dele. Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele que nos amou e enviou o seu Filho como oferenda de expiação pelos nossos pecados. (1Jo 4, 7-10).

Não queremos aqui entrar em searas teológicas, abordando discussões acerca da veracidade do texto bíblico, ou mesmo se esse “Deus”, que se revela como amor, pode ter existência *comprovada* ou não, este não é o nosso objetivo. Nosso intuito é dar atenção ao relato bíblico, a descrição discursivo-textual-gramatical desse Deus, sua relação com os seus, e a vivência que esse ser transcendente proporciona àqueles que nele crêem. Em outras palavras, queremos mostrar que o único movimento que não está sobre o regime da gravidade é o amor. Uma vez que Weil se retrata ao mesmo Deus do discípulo João, podemos assim concluir que a definição dada por João, a de que Deus é amor, é a mesma definição da filósofa francesa.

A figura do Cristo (o Deus que se fez carne<sup>69</sup>), sendo *real* ou não, ilustra-nos como travar a luta contra a gravidade e nos revela o que é o amor. Talvez seja por isso que Simone Weil tenha se encantado tanto com o Deus feito homem, despido de suas vestes<sup>70</sup>, que se entrega à morte por amor, aos seus e àqueles que o desprezam. Que espécie de Deus faria isso, submeter-se-ia a um julgamento injusto por parte daqueles que são obras suas? Talvez seja o Deus descrito por João, acima. O Deus amor.

No primeiro capítulo, fizemos um percurso místico que Simone Weil vivenciou. Relatamos suas três experiências fortíssimas com o cristianismo. Em Portugal, na Itália e em Solesmes, na França. Mas nesse momento gostaríamos de dar atenção ao relato de Simone Weil, em sua terceira experiência mística em Solesmes. Qual a descrição em que ela revela seu contato com o transcendente:

[...] senti, sem estar de maneira alguma preparada, porque nunca tinha lido os místicos, uma presença mais pessoal, mais real que a de um ser humano... No instante em que Cristo se apoderou de mim, nem os sentidos, nem a imaginação tiveram parte alguma; senti somente através do sofrimento a presença de um amor semelhante ao que se lê no sorriso de um rosto amado. (WEIL, 1987, p. 76).

---

<sup>69</sup> Relato do texto bíblico: Jo 1, 1-14. Tradução da CNBB.

<sup>70</sup> Sofrendo a maior humilhação de todas, o evangelista revela que Jesus, ao ser condenado, despiram-no de suas vestes. Cf.: Mt 27, 27-35.

O relato de Simone Weil, de seu sentimento diante da vivência mística com a Graça, é a experiência do amor. Não havia lugar para a imaginação, pois o amor, com sua infinita extensão, preenche todo o espaço vazio do ser, restando apenas um puro sentimento do amor, conseqüentemente blindando o sujeito humano da gravidade. E o que traduz para Weil o amor? Bingemer, em seu escrito *Amor à verdade e amor ao outro*, aponta-nos uma sugestão:

O que é, porém, o amor para essa mulher sedenta de absoluto e que não sabia viver nada sem radicalidade? O amor de deus para ela, ou seja, a experiência de Deus como amor é inseparável do amor do outro, sobretudo do mais necessitado, do pobre, do infeliz. E certamente é um amor não violento. Um amor que toma sobre si a dor antes de infligi-la ao outro. Durante a evolução de seu processo intelectual e interior, a filósofa que depois se converterá ao Cristo sempre conceberá o amor como uma partilha até às últimas conseqüências de todas as dificuldades e dores do outro bem-amado. (BINGEMER, 241, p. 2006).

Weil faz a experiência do amor, por isso afirma que, antes de qualquer outra coisa, Deus é amoroso e desarmado. Foi com este Deus que ela experimentou a vivência de um sorriso que se pode ver esboçado num rosto que se sente amado (BINGEMER, 2006, p. 241). Ao descrever acima, sua experiência mística, na França, Weil relata que Deus a tomou, isto é, preencheu seu vazio, a partir dessa experiência lhe toma um forte sentimento de amor.

Em um determinado momento de sua vida, Weil busca expressar teoricamente tal movimento, o de ser inundado pelo amor, a partir do momento em que se está vivendo a experiência do Vazio. Afirma Weil:

Acima da infinidade do espaço e do tempo, o amor incessantemente mais infinito de Deus vem nos capturar. Ele vem na sua hora. Nós temos o poder de consentir em acolhê-lo ou recusá-lo. Se permanecermos surdos, Ele continuará voltando como mendigo, mas também como um mendigo, um dia Ele não voltará mais. Se consentirmos, Deus colocará em nós um pequeno grão e irá embora. A partir desse momento, Deus não tem mais nada a fazer e nós tampouco, senão esperar (Weil, 2019, p. 97).

Por meio dessa narrativa, Weil acaba nos fazendo perceber que apenas o ato de esvaziar-se, não é garantia de ser preenchido pelo amor. Ela nos mostra certas condicionais. Primeiro que o amor vem na sua hora, ou seja, não depende apenas de nós, sermos preenchidos pelo amor. O amor é um sentimento que nos afeta, penetra dentro de nós e permanece quando encontra espaço. Segundo, nos parece

que o preenchimento do vazio pelo amor, não é garantia de um estado perpetuo de permanecer repleto de amor. Podemos como ela mesma fala, recusá-lo, permanecemos surdos e encarrilharmos para uma vida exposta a gravidade.

Destarte, amor em Simone Weil, ou caso se prefira, a experiência da Graça, está de maneira direta vinculado ao outro. Alteridade e amor se correlacionam. Dirá Weil (2019, p. 99), “é preciso saber que o amor é uma orientação [...]”. Essa orientação se faz sempre em direção a quem está próximo. O amor nos coloca em situação de atividade, pois o sujeito que ama toma sobre si as dores do outro que padece. É possível um movimento de “bondade” sem a graça, mas é impossível uma ação de indiferença quando se ama.

Cristo nos ensinou que o amor sobrenatural pelo próximo é a troca de compaixão e de gratidão que se produz com um raio entre dois seres onde um é provido e o outro privado da pessoa humana. Um dos dois é apenas um pouco de carne nua, inerte e sangrenta às margens de uma fossa, sem nome, sobre a qual ninguém sabe coisa alguma. Aqueles que passam ao lado desta coisa mal a percebem e alguns minutos mais tarde nem se lembram mais que perceberam. Uma única pessoa para e presta atenção. Os atos que se seguem são apenas o efeito automático desse momento de atenção. Essa atenção é criadora. Mas no momento em que ela está agindo, ela é renúncia. Ao menos se ela for pura. O homem aceita uma diminuição concentrando-se para dispersar uma energia que não apagará o seu poder, que apenas fará existir um outro ser além dele, independente dele. Querer a existência do outro é se transportar nele, por compaixão, e em seguida tomar parte do estado de matéria inerte onde ele se encontra (WEIL, 2019, p. 110).

Simone Weil disserta a respeito das consequências de todas as pessoas que estão afetadas, preenchidas pelo amor. Ao traçar sua narrativa, ela comenta a respeito da existência de três indivíduos. Um destes, tem para si a garantia de todos os direitos para uma existência digna; o outro ao contrario, vive desprovido desses direitos, está desfigurado, anônimo, sem relevância e importância<sup>71</sup>; por fim, a terceira personagem, seria aquele que é capaz de perceber a situação daquele que é anônimo e vive sem dignidade, e a restitui.

Segundo a leitura de Weil, o primeiro individuo - simbolizando a maioria das pessoas, não é por acaso que ela descreve este ser no plural - em sua relação com aquele que padece, o coisifica<sup>72</sup>. Mal o percebe e logo se esquece da daquele ser,

---

<sup>71</sup> Porque as circunstâncias sociais, culturais e econômicas as inseriram nesse lugar.

<sup>72</sup> Torna-o objeto, coisa irrelevante diante daquele que o olha. Explicitamente está uma presente uma relação de superioridade e inferioridade. Há uma intrínseca relação de violência e sofrimento,

por isso aquele que é olhado com indiferença não tem nome alguma. Este primeiro personagem corresponde estritamente aqueles que vivem sobre a mecânica da lei da gravidade, descrita por Weil. A única coisa que importa é o seu eu, e o seu mundo<sup>73</sup>. Por isso ele é incapaz de perceber qualquer outra coisa que não faz parte daquilo que ele cria. O segundo personagem vive sobre as mazelas daquilo que Simone Weil chamará de *Malheur*, isto é, sobre a extrema violência física, psíquica e social. Está exposto ao infortúnio (WEIL, 2019, p. 83-84). E por último, montando essa tríade das personalidades da sociedade<sup>74</sup>, Weil aponta aquele<sup>75</sup> que é capaz de enxergar o que até então era invisível. Este só é capaz não somente de ver aquele que padece, mas restitui sua dignidade, elevando a condição de sujeito, porque primeiro se esvaziou e foi preenchido pelo amor.

#### 4.1 O ENCONTRO CONSIGO MESMO POR MEIO DO ESVAZIAMENTO

Para ser inundado pela graça, é necessário passar por um itinerário, um processo de descreição<sup>76</sup>, isto é, um tornar-se nada (WEIL, 1947, p. 39-41), ou como diria Poulin (2010, p. 10), “se trata de esquecer-se, de cessar de dizer ‘eu’ [...]. É, portanto, uma questão de desapego, mas de um desapego ‘ativo’, fértil e efetivo [...]”, que por sua vez, leva a uma recriação do próprio ser que passou por esse caminho. Este caminho se faz por via do esvaziamento de si, que se dá através da luta contra a gravidade.

O esvaziamento - que não é apenas o ato de descreia-se, pois a descreição é apenas uma parte do processo do esvaziamento - é ocasionado de maneira não intencional, ou seja, não parte do sujeito que deseja ser preenchido pela graça e por isso busca esvaziar-se, mas o esvaziamento se dá por meio das circunstâncias que se impõe ao sujeito, dentre estas circunstâncias está o *Malheur*.

---

permitindo uma espécie de despersonalização. Acerca dessa violência, enfatiza Bingemer: [...] 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 torna-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).

<sup>73</sup> Criado por sua imaginação.

<sup>74</sup> Evidentemente que não se tem aqui a pretensão de dividir toda a sociedade em três posturas, mas de maneira geral, no contexto desse trabalho, para facilitar a compreensão conceitual do que expressa Simone Weil, ousamos metodologicamente afirmar isso.

<sup>75</sup> No singular, simbolizando a dificuldade de se encontrar pessoas com tais características.

<sup>76</sup> Trabalharemos de maneira vertical este conceito no tópico 4.2.3.

Weil escolhe este termo, para se referir a uma profunda experiência de sofrimento, aponto de, ao tentarmos traduzir este conceito encontramos dificuldades, o que nos resta apenas uma tentativa de aproximação, na qual o *Malheur* se equivaleria à desgraça ou desventura (POLIN,2010, p. 5). Aquele que está vivenciando intempéries que as circunstâncias do acaso acabaram lhe acarretando, culminando assim uma vida no *Malheur*, conseqüentemente este ser experimento um desenraizamento integral da sua vida, aponto de lhe desfigurar como pessoa humana. No que se refere a este estado desumano na qual essa desventura leva, declara a própria Simone Weil:

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 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 atenuando 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 profundamente, 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 tipo (WEIL, 1962, p. 61)

O sofrimento daquele que vive o *malheur* é tão intenso, que mesmo depois, se por ventura o sujeito que teve esta pavorosa experiência vier a sair dela, mesmo com sua dignidade restaurada, este ainda possui a “marca” do *malheur*, isto é, a “marca da escravidão”. Para simbolizar e referenciar sua fala, Simone Weil faz recordar o corpo glorioso<sup>77</sup> de Jesus. Tendo vivenciado o *malheur* – uma intensa dor física, a humilhação e o desprezo social e a pressão profunda psicológica que o faz cair em plena angustia no horto das oliveiras<sup>78</sup> – ao ressuscitar, segundo a tradição cristã, aparecendo para os seus amigos ele carregava as marcas do *Malheur* em seu corpo, as marcas dos pregos em sua carne.

---

<sup>77</sup> Ressuscitado.

<sup>78</sup> Lc 22, 39-44. Tradução Bíblia de Jerusalém.

Afirma Weil (2019, p. 88), “O corpo glorioso de Cristo carregava as chagas”. Podemos aqui recordar também da própria experiência que Simone Weil teve com o *Malheur*, onde tivemos a oportunidade de narrar no tópico 2.3, desta dissertação. Onde segundo sua fala, durante a sua experiência na fábrica, tornava-se cada vez mais difícil imaginar sobreviver àquelas fadigas. Com a exploração do trabalho fabril, ela julga ser marcada assim como os romanos marcava seus escravos mais desprezíveis (WEIL, 1966, p. 35).

Por isso, devido a sua experiência própria, Weil acaba tendo autonomia para dizer, a saber:

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-lo (WEIL, 1962, p. 63)

Serrato também nos ajuda a compreender o conceito de *malheur*, quando afirma que este pode ser traduzido por desgraça, injustiça, desamparo ou infortúnio e insiste, o *malheur* mais do que um sofrimento, está selado dentro do indivíduo, porque leva a uma reação de decadência da própria condição humana (SERRATO, 2015, p. 160).

Estando imerso na profunda degradação que o *malheur* pode nos colocar, nada mais importa, nem mesmo o ego, isto é, o “eu” daquele que vive o *malheur*. Nessa situação, desliga-se de tudo. Não há o que desejar. O desapego se faz presente e, por meio deste, uma espécie de descrição<sup>79</sup> acontece. Nesta linha de pensamento, Vetö nos ajuda a compreender tal situação. Ele chega a afirmar que o *malheur* tem a potencialidade de ser um meio de *descrição*, uma vez que leva a

---

<sup>79</sup> É importante da ênfase a esta colocação, a saber: “*espécie de descrição acontece*”, pois segundo Bueno e Valle (2019, p.117), “[...] a descrição precisa ser um ato de consentimento livre [...]”, que por sua vez vai gerar um desapego de seus próprios desejos. Ao passar pelo processo do descrição, por via do esvaziamento, há a possibilidade de um preenchimento de si, por via do amor. E segundo Bordin (1996, p. 530-531), através desse ato de despojamento, que a descrição propicia, “que torna possível contemplar a necessidade e vê-la em sua relação com o outro”. Dessa maneira, é justamente por esse motivo que mencionamos “uma espécie de descrição”, pois o *malheur* leva a esse desapego a tudo, ele destrói o próprio eu, entretanto, há uma força externa que se impõe ao sujeito que o obriga a fazer isso. Este movimento não é livre.

destruição exterior do eu. Desde que aconteça uma tomada de consciência do indivíduo, e em meio a situação de degradação desse indivíduo, haja um consentimento livre que embarca nesse processo de desapego. Pois do contrário, essa destruição que o *malheur* acarreta, pode levar apenas a uma descrição imperfeita, isto é, uma destruição puramente exterior que leva apenas ao acúmulo de desesperanças (VETÖ, 1997, p. 30).

O sofrimento surge como porta aberta para a descoberta da real condição do ser, sua verdadeira estrutura humana. Portanto, o *malheur* acaba tendo uma função de descortinamento diante de uma realidade escondida por meio de fantasias provindas da imaginação, que é levada pela *gravidade*. O sofrimento se mostra como essa possibilidade de conduzir ao ser, a descobrir uma verdade ontológica acerca de si próprio (VETÖ, 1997, p. 73). Verdade de que não se é rei, mas escravo.

Por isso que o *malheur*, sendo ele também um motor de sofrimentos intensos, ele pode se converter em uma forma genuína de *descrição*. Tendo como referencia o *malheur* vivido por Jesus, declara Simone Weil:

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 Deus (WEIL, 1966, p. 55).

Com outras palavras, Simone aponta que o *malheur* pode ser uma ponte para algo que seria equivalente ao próprio amor de Deus, a graça. Bueno e Valle nos conduzem a essa mesma reflexão. Diante da carne humana que sofre, pode-se tomar consciência de sua pequenez, sua fragilidade, permitindo um *descriar*, isto é, um despojar do *eu*. Diante dessa *descrição*, ao ser penetrado por pelo amor, ocorre uma recriação de um novo ser (2019, p. 128).

O feito dessa recriação é o efeito do amor. Guimarães nos ajuda a entender a respeito dessa recriação em Simone Weil, quando escreve sobre a mística da recriação do “si mesmo”. Diz ele:

[...] 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).

Estamos dando ênfase aqui, ao *malheur*, como exemplo de uma situação que pode levar a vida de um sujeito ao encontro com a graça, ou a se afogar inteiramente na desgraça. Portanto, o que queríamos deixar claro é que existe por meio da dor a possibilidade de um refazer-se; um tornar-se humano por meio do preenchimento do indivíduo com a graça; um encontro com o real e um abandono ao mesmo tempo do que é fictício e conseqüentemente egóico, refiro-me a um descreir. Esse envolvimento com o *malheur* – que se dá de maneira não intencional, por isso Weil afirma que é uma destruição do eu pelo exterior – pode levar aquilo que é central nesta pesquisa, a saber, ao vazio ontológico. Entretanto, vale mencionar que está não é a única forma de se esvaziar até que se esteja completamente vazio, pronto para receber a *Graça*.

Apesar de não termos grandes passagens argumentativas sobre essa outra forma de se chegar ao *Vazio*, Simone Weil nos dá uma pista, quando ela se refere ao estado de perfeição do ser humano, que por sua vez, permite uma destruição do eu em si próprio. Logo, se chega a um estado parecido com o que o *malheur* faz - destrói o eu -, por isso, se porventura este ser vier a cair nos infortúnios da vida, este já não pode destruir o eu, pois o eu já foi destruído, desapareceu e deu lugar ao amor.

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 efetivo equivalente, no plano da perfeição, à destruição do eu pelo exterior. Produz a ausência de Deus. “ Meu Deus, por que me abandonaste?

No que toca a esta questão levantada – a de que não necessariamente se chega ao esvaziamento somente pelo *malheur* – Serrato apresenta uma questão interessante que corrobora para a sustentação de nosso argumento. Segundo Serrato (2015, p. 28), tanto pela “alegria” como pelo *malheur*, “nos dois movimentos, acontece o esvaziamento, a ação não agente, ou como ela denomina: *détachement*.”

Na continuidade, ocorre a *décréation* – e a *recréation* [...] a partir do amor que nos impulsiona ao outro”.<sup>80</sup>

A respeito do sentimento de desamparo e dor em que o ser humano forçosamente é inserido (o trabalho fabril é um dos exemplos que podemos tomar), a partir desse aspecto, Simone Weil estabelecer uma conexão entre esta circunstância e a sua semelhança com à figura do Cristo, narrada nos Evangelhos. Jesus de Nazaré serve de contemplação e exemplo para apontar também o que seria o *malheur*. Talvez por isso, um dos motivos que a leva a se aproximar tanto do Cristo Crucificado esteja justamente aí.

De maneira profética, Isaías descreve que o sofrimento do nazareno seria tão intenso que seu semblante ficaria irreconhecível, não havendo mais forma humana, sua aparência totalmente desfigurada (Is 52, 14-15). Jesus de Nazaré seria – e foi – humilhado, flagelado e condenado à morte. Marcado pelo *malheur*, Jesus manifesta em uma frase o sentimento de ser um desgraçado abandonado por todos, inclusive por Deus. “Eli, Eli, lama sabachtháni? Isto é: Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?” (Mateus, 27:46).

O *malheur* provoca sentimentos de abandono. Nada resta ao sujeito, a não ser a dor e o desamparo. Não há o que desejar, pois, quando o *malheur* atropela a existência humana, todas as máscaras caem. Somente a Graça é capaz de fazer com que o ser se reconstrua. Por isso, Simone Weil aponta um caminho para a humanização de si, des-criação e recriação.

Podemos aqui, sucinta e superficialmente fazer uma digressão (pois não é nosso objetivo principal fazer essa comparação, mas por meio dele podemos compreender de maneira mais clara o pensamento weiliano), comparando o método do esvaziamento, isto é, da des-criação de Simone Weil, com a filosofia budista, seguindo o raciocínio do filósofo e historiador André Bueno.

Em uma entrevista para o Instituto Humanitas Unisinos (IHU), Bueno afirma que o budismo nasce a partir da renúncia de um príncipe. Sidarta Gautama abandona todas as suas regalias e vantagens que a posição social poderia lhe oferecer, tudo em troca da liberdade de sua alma (BUENO, 2009).

---

<sup>80</sup> No que se refere a *décréation* e a *recréation*, citada acima, iremos nos dedicar a esta temática de maneira mais detalhada posteriormente.

Sidarta Gautama, depois de passar por um itinerário de desconstrução, ou seja, de esvaziar-se, se torna um Buda, que quer dizer “o iluminado”. Seguindo a tradição budista, o primeiro passo para chegar à liberdade e, conseqüentemente, à iluminação seria por meio da compreensão daquilo que se é. Em outras palavras, é necessário para dar um passo significativo na vida, compreender o sentido do que somos. E este só encontramos no esvaziamento da ideia de que somos algo<sup>81</sup> (BUENO, 2009).

Tal ideia – a de que o príncipe oriental só encontra o sentido da sua existência, quando ele passa por um processo de desconstrução, desapego e conhecimento de si - corrobora e se entrelaça ao pensamento ocidental desenvolvido pela filósofa francesa, Simone Weil. Pois como já vimos até aqui, o fundamento de sua antropologia, se dá por esse processo de descreir aquilo que erroneamente foi criado. Essa descrição se dá por via do *malheur*, ou por meio de um sentimento interno que impulsiona o ser de maneira livre a se descreir, como foi o caso do Buda. Miklos Vetö chega a afirmar que este processo de descrição, isto é, procedimento de aniquilamento do eu, se faz necessário para se chegar a uma perfeição humana, que se dá por meio do preenchimento com o amor, o vazio do ser (1997, p. 40). Entretanto, estamos querendo assumir uma postura diante do pensamento que vem sendo desenvolvido neste trabalho, e em relação a descrição de Vetö, buscamos dizer que não se trata de se chegar a graus de perfeição, por isso a razão para esvaziar-se, mas se chega na própria humanização do ser.

Servindo-nos das reflexões weilianas, diríamos que, para Simone, mais do que encontrar o sentido da vida e se iluminar, o processo de esvaziamento é o primeiro passo para humanizar-se. Esvaziar-se significa descreir aquilo que de falso foi criado por nós acerca de nós mesmos e do mundo. Logo, esse movimento levaria ao encontro consigo mesmo. Sem ilusões, fantasias, máscaras e apegos.

Dessa maneira, buscaremos aprofundar questões levantadas acima, no que toca esse processo de desconstrução e humanização. A pergunta que irá nortear nossa investigação a partir desse ponto será, de que maneira ou ainda, qual o caminho a ser trilhado para se chegar ao vazio? E ainda, quais as conseqüências objetivas daqueles que se esvaziam?

---

<sup>81</sup> Sendo que esse *algo*, na maioria das vezes, remete a algo superior, grande e positivo.

## 4.2 INTINERÁRIO PARA O PROCESSO DE DESCONSTRUÇÃO E HUMANIZAÇÃO

A chegada à identidade<sup>82</sup> ontológica do ser humano, ou seja, a descoberta do que somos se faz por meio daquilo que chamaremos de itinerário, com outras palavras, descobre-se quem se é, por via de um caminho de desconstrução de falsas ideias que construímos de nós e conseqüentemente do mundo. Neste percurso, segundo Martins (2013, p. 88), “os desejos particulares vão sendo extirpados para dar espaço para o desapego até chegar à descrição”.

Esse caminho se faz necessário, pois o sujeito está inserido em um sistema, isto é, em um mundo, onde conseqüentemente ele é levado por uma força “gravitacional”, que o condiciona a um desconhecimento de si e distanciamento do mundo. Diz Simone:

Todo ser humano tem uma situação imaginária no centro do mundo. A ilusão da perspectiva o situa no centro do espaço; essa ilusão falsifica nele o sentido do tempo; e ainda uma outra ilusão parecida a esta dispõe à sua volta toda hierarquia de valores. Essa ilusão estende-se até mesmo ao sentimento da existência, devido à ligação íntima, em nós, do sentimento do valor ao sentimento do ser; este nos parece cada vez menos denso na medida em que está mais longe de nós. Nós nos rebaixamos ao seu nível, ao nível da imaginação enganadora, a forma espacial dessa ilusão (WEIL, 2019, p. 120-121).

Contudo, continua Weil,

Estamos na irrealidade, no sonho. Renunciar à nossa situação central imaginária, renunciar não apenas pela inteligência, mas também na parte imaginativa da alma, é despertar para o real, para o eterno, ver a verdadeira luz, escutar o verdadeiro silêncio. Uma transformação se opera então na própria raiz da sensibilidade, na maneira imediata de receber as impressões sensíveis e as impressões psicológicas. Uma transformação análoga àquela que se produz quando, à noite, na estrada, no lugar onde acreditávamos ter percebido um homem abaixado, nós discernimos de repente uma árvore; ou quando, tendo acreditado ouvir um sussurrar, nós discernimos um farfalhar de

---

<sup>82</sup> A palavra “identidade” aqui está sendo usada de maneira propositada, para não ser confundida como o termo “essência”. Identidade, neste contexto, dá-se no revelar daquilo que somos enquanto seres. Em outros termos, a descoberta da identidade se faz por meio do processo de esvaziamento das falsas imagens que nós e o próprio mundo criamos de nós mesmos. Esse processo de introspecção e desvelamento, até chegar ao conhecimento de si, levar-nos-á a um vazio, e não à descoberta de que somos algo. Não há uma essência, mas uma identidade que se revela, ou seja, um quadro universal (que se aplica a todos os indivíduos), algo cuja pintura é uma tela em branco. Mas vale enfatizar: a tela e a moldura existem.

folhas. Vermos as mesmas cores, ouvimos os mesmos sons, mas não da mesma maneira (WEIL, 2019, p. 121).

Destarte, a conclusão de seu raciocínio e que nos levará a esse itinerário de desconstrução de tudo, que culminará no esvaziamento e naquilo que chamamos de humanização de si, é que,

Esvaziar-se da falsa divindade, negar-se a si mesmo, renunciar a ser, pela imaginação, o centro do mundo, discernir todos os pontos do mundo como algo que está fora do mundo, é consentir com o reino da necessidade mecânica na matéria e da livre escolha no centro de cada alma. Esse consentimento é amor. A face desse amor voltada para as pessoas pensantes é caridade ao próximo; a face voltada para a matéria é amor pela ordem do mundo ou, o que é a mesma coisa, amor pela beleza do mundo (WEIL, 2019, p. 121-122).

Dessa maneira, longe de estabelecer regras ou guias espirituais, o objetivo deste trabalho continua sendo a investigação do pensamento de Weil, em particular no que concerne aquilo que estamos nomeando de itinerário<sup>83</sup>.

O itinerário encontrado na filosofia de weiliana é apontado de maneira direta, por Alexandre Andrade Martins (2013), em sua obra *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*, como algo que se dá de maneira natural. Aliás, o próprio ato de desejar chegar ao vazio motivado por uma finalidade, algo a ser conquistado, deve ser evitado. Não faria parte do itinerário natural, pois que poderia soar como arrogância e soberba (WEIL, 1993, p 24). Há quem faça caridade motivado por puro sentimento de superioridade e arrogância, por exemplo, e este exemplo clarifica o que Weil entende por *naturalidade* no itinerário ao vazio.

O vazio não pode ser desejado, pois se assim o fosse, ele estaria sendo colocado como uma espécie de finalidade e segundo Simone Weil (2019, p. 128), “[...] aqui embaixo não existem fins. Todas essas coisas que tomamos como fins são meios [...] O dinheiro é um meio para comprar, o poder é um meio para comandar. Isso acontece [...] a tudo aquilo que chamamos de bens.” Com outras palavras, o vazio não pode ser objeto de desejo, porque desejar algo transforma esse em um fim em si mesmo. Assim como o dinheiro é colocado como objetivo final de quem é

---

<sup>83</sup> Palavra, oriunda do latim [*iter*], por via erudita (Nascentes, 1966, p. 423) diz respeito a “caminho, via, direção, sentido, passagem” e ao conjunto [*itinerariu*] de pontos que uma viagem deve ter para se completar.

ganancioso, o vazio é rebaixado a condição de um mero desejo daquele que deseja gozar ao alcançá-lo. Como o dinheiro é um meio para comprar e o poder um meio para comandar, o vazio é o meio para se humanizar.

Para superar a força da gravidade, e chegar ao vazio, é necessário um desejar sem objeto. O desejo em si é verdadeiro, ela intui, mas o objeto imaginado não passa de ilusão, portanto é falso. O desejo carrega consigo uma força, chamada por Weil de “energia”. Essa energia serve de combustível que nos impulsiona a algum propósito. Afirma Weil (1993, p. 23): “Descer à fonte dos desejos para arrancar a energia de seu objeto. É lá que os desejos são verdadeiros enquanto energia. O objeto é falso”. Por essa circunstância, também não se pode desejar chegar ao “vazio” simplesmente, pois assim poderíamos acabar cometendo o erro de objetificá-lo. Declara Weil:

Não podemos deixar de desejar; nós somos desejo. Mas podemos, se comunicarmos tudo nesse pedido, fazer desse desejo que nos prega ao imaginário, ao tempo, ao egoísmo, um fermento que nos arranca do imaginário para chegarmos ao real, do tempo para alcançarmos a eternidade e assim sairmos da sua prisão do eu (WEIL, 2019, p. 175).

Aqui é necessário estarmos atentos a sutis colocações de Simone Weil, que por sua vez, permitirá um importante passo na compreensão do conceito “desejar sem objeto”, aqui dissertado. Weil afirmar (2019, p. 128), que “a grande dor humana é o fato de que olhar e comer são duas operações diferentes”. Com esta frase, Simone está dizendo que o desejo que há em nós, que é direcionado a algum objeto, nos conduz a melancolia, pois o objeto avistado, jamais corresponderá com a projeção que o desejo faz emergir, ou seja, o objeto do meu desejo é inalcançável. Ela nos dá o exemplo das crianças, que olham um bolo, que aparentemente as atrai por sua beleza, mas que ao ser consumido, leva as crianças a um estado de frustração. Alega Weil:

Podemos constatar esse fato nas crianças: quando elas olham um bolo durante muito tempo e o comem quase se lamentando, sem poder, no entanto, deixar de comê-lo, elas vivenciam essa dor. Talvez os vícios, as depravações e os crimes sejam quase sempre ou até mesmo sempre, em sua essência, tentativas de devorar a beleza, comer aquilo que deveria ser apenas contemplado (WEIL, 2019, p. 128).

Com outras palavras, Simone Weil nos aponta que quando colocamos as coisas como finalidades em si mesmas, e não como meio, a frustração é certa. Por isso o vazio não pode ser desejado. O desejo que existe em nós, essa força que brota de dentro dos seres, não pode ser direcionado para algo, pois aí cairíamos na cilada da gravidade. O que se deseja não é o real, mas o que a mente criou, por isso que ao “concretizar”, o desejo, logo se percebe que o que foi desejado não existe ou ao menos não era como pensávamos que fosse, como o caso do bolo.

Weil nos aponta alguns exemplos, para que se possa compreender o que seria o objeto e a pura energia que se revela no desejo. Disserta Weil:

Perder alguém: sofremos porque o morto, o ausente, tornou-se imaginário, falso. Mas o desejo que temos dele não é imaginário. Descer em si mesmo, onde resiste o desejo que não é imaginário. Fome: imaginamos alimentos, mas a própria fome é real: apoderar-se da fome. A presença do morto é imaginária, mas sua ausência é muito real; doravante ela é sua maneira de aparecer. (WEIL, 1993, p. 24).

Alain – filósofo que introduz Simone Weil à filosofia, como vimos no capítulo inicial – reconhecia a importância fundamental do desejo humano, pois este desejo seria capaz de mudar a realidade. Percebemos, assim, que Weil se utiliza do pensamento de seu professor, pois ambos comungam do mesmo pressuposto. Há no desejo uma fonte de energia a ser aproveitada, se o objeto for extirpado e ficarmos apenas com sua energia. O desejo geralmente vem acompanhado de um objeto de cobiça, e existe uma força propulsora que o motiva à conquista desse objeto imaginado e desejado. É esta a força que se almeja alcançar (MARTINS, 2013, p. 101).

Com a energia alcançada, por meio do desejar sem objeto, essa força canalizada servirá de alicerce para chegar ao vazio, suportar o *malheur* e até mesmo permanecer no vazio, suportando as angústias e as dores que a gravidade pode causar. Segundo Martins:

A energia é utilizada para suportar a força da lei da pesanteur e manter-se no vazio. Não é uma busca pelo vazio, mas um criar condições para que ele aconteça. Esse caminho de desapego liberta-se da imaginação preenchedora, e permanece o desejar sem objeto, mantendo-se a energia. São passos que criam as condições para o vazio acontecer, assim como para suportar o *malheur* e manter a atenção orientada para o amor, mesmo sentindo a sua ausência. (MARTINS, 2013, p. 102).

Depois de serem criadas todas as condições para chegar ao vazio, isto é, nossa verdadeira identidade, que seria tão somente o desfazer-se do próprio eu, pois este “eu” também é uma criação do desejo, portanto sua descrição o permitirá uma condução ao “verdadeiro eu”. Destruir este “eu”, significa dizer, ação descreidora sobre a única coisa que nos pertence, portanto, o único ato livre que nos é permitido (WEIL, 2007, p. 73). A destruição do eu se torna necessária, uma vez que o apego já não deve mais fazer parte daquele ser que está configurado pelo amor, isto é, está marcado pela graça. Assim como já foi ressaltado no capítulo anterior, o apego é fruto da ilusão, e a ilusão nasce da imaginação preenchedora do vazio. Portanto, além de sacrificar as ilusões, deve-se sacrificar também a única coisa que nos pertence, o próprio eu, que acaba se configurando como objeto também

Não se pode oferecer algo que não nos pertence. Só se oferece algo que é próprio nosso. Segundo Weil (1993, p. 27), “nada possuímos no mundo – pois o acaso pode nos tirar tudo – a não ser o poder de dizer ‘eu’”. Eis o maior ato de desprendimento e liberdade. Por isso que não se chega ao vazio, sem antes passar pela destruição do “eu”. Nada no mundo é nosso, pois tudo se perde, perece e enferruja, tudo se acaba e desfaz, até mesmo a relação mais pura e recíproca de um casal. Dirá Martins (2013, p. 102): “somente o eu é genuinamente de cada pessoa”.

Quando brota o desejo de se obter algo, que por sua vez fora de nós, antes de os termos, adornamos este objeto com nossa imaginação. Aí se encontra, uma espécie de fetichismo, isto é, os atributos investidos neste objeto, ao possuí-los, reveste o ser dele. Por exemplo, quem olha para um carro de última geração, que poucos o possuem, ao avistá-lo se atribui a este carro poder. Portanto, quem o possuir, será revestido do mesmo poder. O tu acaba sendo adornado de poder. Com tudo, é necessário perceber, que se há algo que existe, seria o “eu”, mas não as ordenações atribuídas ao eu. Como o eu está conectado por conta da imaginação, aos seus atributos, aquilo que Weil chama de falsa divindade, é necessário eliminar os atributos e o próprio eu. Deve-se eliminar o eu, como foi ressaltado acima, pois ele é a única coisa que nos pertence, e um sinal maior de desapego, se faz por via dessa ação.

Destarte, poderíamos nos questionar: como eliminarmos esse “eu”, a fim de que o indivíduo seja reduzido ao nada e permanecer nesse vazio ontológico? A

resposta, já vista acima, mas de maneira indireta, se dá por duas maneiras. Mata-se o eu por um movimento que nasce de dentro; ou de fora para dentro. De dentro pelo amor; por fora através do *malheur* (MARTINS, 2013, p. 103) <sup>84</sup>.

A morte do eu, assim como a morte por desejar algo, soa como a imagem de uma semente<sup>85</sup>. Uma semente, para dar frutos e alimentar a quem padece, precisa perecer. Deixa de ser semente, para tornar-se algo “maior” e frutífero. Simone Weil usa exatamente essa figura de linguagem para ilustrar e justificar o aniquilamento do “eu”:

Se a semente não morre... Ela deve morrer para liberar a energia que traz em si, a fim de que dela se formem outras combinações. Assim também devemos morrer para liberar a energia *apegada*, para possuir uma energia livre suscetível de esposar a verdadeira relação das coisas. (WEIL, 1993, p. 36).

Se seguirmos uma pauta weiliana, levinasiana, e de tantas outras linhas de pensamento, onde se coloca no centro das questões o outro, a alteridade e a empatia, perceberemos que não é somente o agir racionalmente que nos faz humanos, mas a relação do “eu” com o “tu”. Essa desconstrução de tudo, elencada acima, o aniquilamento dos desejos pautados em algum objeto imaginado em nossa mente e a destruição do próprio eu, é o que nos humaniza. Isso assim ocorre porque não há mais espaço para o egoísmo: o outro, especialmente aquele que mais padece, torna-se visível e nos afeta diretamente. Atos de indiferença são extirpados, restando apenas a empatia. Essa exclusão da indiferença na vida do sujeito, é uma consequência do esvaziamento, pois indiferença, egoísmo, são movimentos ligados estritamente ao apego. Quem se desconstrói, se desapega de tudo, inclusive do seu próprio eu, elimina automaticamente sentimentos de indiferenças. Declara Simone Weil (2019, p. 110) “É negar a si mesmo. Negando-se, a pessoa torna-se capaz, depois de Deus, de afirmar um outro através de uma afirmação criadora. Nós somos o preço que pagamos pelo outro. É uma ação redentora”.

Até chegar ao ato de humanizar-se, naturalmente, por meio do aniquilamento do eu, e do bloqueio dessa imaginação preenchedora do vazio, é preciso passar

---

<sup>84</sup> No caso de Simone Weil, ao analisarmos sua biografia, podemos detectar que ela foi afetada das duas maneiras. Tanto por dentro, movida pelo amor à humanidade, como discorremos no primeiro capítulo desse trabalho; como também Simone Weil chega a esse vazio por fora, através da dor do *malheur*.

<sup>85</sup> Provavelmente, a imagem seja a de Jo 12: 24-26.

passa necessariamente por três etapas, a saber, desapego, atenção e a descrição. Martins destaca que essas etapas são categorias filosóficas que vão conduzindo o sujeito a uma espécie de evolução transcendental (MARTINS, 2013, p. 88). Diante do raciocínio que estamos tratando nesse percurso filosófico, diríamos que essa “evolução transcendental” seria somente, e tão somente, a humanização de si.

Buscaremos agora, descrever o que seria cada uma dessas etapas. Quais suas importâncias e de que maneira elas se dão. Queremos ainda mostrar de que maneira estes aspectos do desapego, da atenção e da descrição se dão na vida de Simone Weil. Por isso, e por tantos outros motivos, que se fez necessário traçar um pequeno recorte inicialmente da vida da senhorita Weil, apresentando certos elementos de sua biografia. Assim como já foi expresso repetidas vezes ao longo desta dissertação, vida e pensamento, em Simone Weil, entrelaçam-se.

Talvez seja possível encontrar quem alegue que exista hierarquia entre essas etapas, ou uma ordem, ou até mesmo que a elas acrescente mais etapas, como é o caso do comentador, Martins, ao destacar ainda a harmonia como mais uma etapa. Gabellieri também propõe, segundo sua leitura, alguns níveis, como a destruição do eu e da existência; a morte do ser; a descrição e a recriação em Deus; e a descrição como “novo nascimento” pela Graça (GABELLIERI, 2001, p. 56-57 apud SERRATO; SOUZA, 2018, p. 326).

Entretanto, apesar de nossas leituras convergirem, refiro-me a leitura feita por Martins, optaremos em não escolher a harmonia como uma etapa, uma vez que a leitura feita aqui acerca do pensamento weiliano, percebe que a harmonia está entrelaçada com as demais etapas, como também não seguiremos o “método” de Emmanuel Gabellieri. Também não afirmaremos aqui uma espécie de patamares das etapas; apenas apontaremos uma ordem por medidas pedagógicas e metodológicas.

#### **4.2.1 Desapego**

O desapego se traduz na canalização das forças para se libertar dos objetos, tratando-os com indiferença (MARTINS, 2013, p. 88). O que não faz parte do eu não deve ser tomado como importante. Os objetos, sejam eles materiais, ou do plano

sensível<sup>86</sup>, tudo que de certa forma gera dependência, deve ser dispersado. O problema do apego às coisas, faz-se devido a uma inversão daquilo que deve ser tratado apenas como caminho, em vez de finalidade. Dirá Weil (2019, p. 138), “Por que essas coisas, e não outras?” Não tem resposta, pois o universo é vazio de finalidade. A ausência de finalidade é o reino da necessidade. As coisas têm causas, e não fins”.

A verdade só pode ser percebida, a realidade só pode ser notada, e o eu verdadeiro só pode ser encontrado, quando o apego aos objetos como fundamento da vida do indivíduo é aniquilado. Quando se estabelece uma ruptura total com o mundo, que por sua vez leva a um desligamento do trabalho da imaginação, quando tudo é reduzido a um silêncio, é neste momento que a opacidade se desfaz e a verdade só então se torna clara (Serrato, 2015, p. 271). Dirá Weil: "A verdade se manifesta apenas na nudez, e a nudez é a morte, quer dizer, a ruptura de todos os apegos que constituem para cada ser humano a razão de viver" (Weil, 1963, p. 85).

As coisas, os sentimentos, as matérias, fazem parte do plano da existência humana, elas jamais desapareceram. Entretanto o tratamento que se dá a elas é o que deve ser regulado. Quando tratamos um objeto, seja ele qual for, como finalidade em si mesmo, nossa vida tende a girar apenas em torno desse algo. A consequência desse ato é o vício, isto é, a dependência. Simone Weil tem uma percepção de que os seres humanos, acabam tornando-se escravos de algo, seus próprios desejos, o que levará cada vez mais a uma viagem para longe de si mesmos. Simone, percebendo, isso declararia (2007, p. 229): “as coisas são, por essência do ser, intermediárias. Elas são os intermediários de uns com os outros, e isso não tem o fim”. Reforça Martins (2013, p. 90): “Simone Weil recusa que as coisas tenham finalidades em si mesma, mas são meios para se chegar ao bem [...]”.

A vida de Simone Weil e suas experiências demarcavam justamente essa característica forte do desapego. Todas suas atividades, fossem na fábrica, nas colheitas, na guerra, na universidade, em casa ou nas ruas, a experiência para Simone apresentava uma abertura à existência que podemos denominar exatamente de desapego (SERRATO; SOUZA, 2018, p. 326). Acreditamos que

---

<sup>86</sup> Refiro-me aos sentimentos que as pessoas podem provocar umas as outras. Tal sentimento leva a um apego emocional, que gera por sua vez uma dependência, fazendo-nos escravos uns dos outros.

Simone Weil conseguiu ser tão ousada em sua vida, ou seja, ela só esteve na fábrica, na guerra e em outros lugares, exercendo sua filosofia, militância e mística<sup>87</sup>, porque o desapego fez parte de sua vida.

Simone Weil nunca *desejou* sofrer. Alguns, ao olharem sua vida, podem imaginar que ela era impelida por uma espécie de patologia como um masoquismo, mas não se trata de sentir prazer pelo sofrimento. Seria uma leitura bastante superficial. Essa proposta de leitura, de mostrar sanidade por parte da filósofa francesa, e que seu desejo não se pautava em sofrer, se justifica por via de uma única palavra, coerência. Simone Weil agia da mesma maneira que pensava. E se levarmos em conta aquilo que até aqui foi dissertado, no que se refere a esse processo de esvaziamento, perceberemos que a dor, o sofrimento faz parte desse processo.

O sofrimento permite uma experiência profunda, de acordo com a teoria weiliana, pois é a partir daí que se dá o encontro com outro (SERRATO, 2015, p.129). O que queremos dizer, é que acreditamos que existe um critério para se esvaziar e ao mesmo tempo, depois que se chega neste vazio, ocorra o preenchimento com a Graça. Este critério seria uma passagem pelo sofrimento, que durante este processo de preenchimento pela Graça, ocorreria uma ressignificação do sofrimento. O amor, supera a desgraça, e esse amor leva a um direcionamento ao outro (WEIL, 1952, p. 58). Só é capaz de compreender o sofrimento do outro, não somente, mas também o rechaças e até mesmo excluí-lo, aquele que foi afetado diretamente pelo próprio sofrimento (WEIL, 1950, p. 141). Logo, não se trata aqui de fazer uma apologia ao sofrimento, muito menos desenvolver uma filosofia do sofrimento, mas sim, perceber que neste processo do desapego, o sofrimento está intrinsecamente presente e com sua significativa importância.

Quando falamos em desapego, e aqui temos como exemplo a experiência de Weil, estamos nos referindo ao desapegar-se de tudo, inclusive de seu próprio corpo e, por sua vez as dores que ele – o corpo de Simone Weil – acarretava. Já chegando nos últimos anos de sua vida, em 1942, Simone Weil, desembarca em Londres. Sendo limitada apenas a trabalhar no escritório para a resistência francesa na Segunda Guerra Mundial, Simone vivenciou o drama de ser restringida de colaborar de maneira mais efetiva na luta contra o Nazismo, como gostaria. Sua

---

<sup>87</sup> Uma retomada ao primeiro capítulo a partir dessa ótica, pode possibilitar uma nova leitura.

compaixão e seu olhar se dirigiam incessantemente àqueles que se encontravam no campo de batalha, sujeitos à violência e à escassez da guerra (BUENO; VALLE, 2019, p. 135). Vejamos o que tem a dizer Martins sobre esta fase de sua vida:

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 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. (MARTINS, 2013, p. 68).

É possível fazer uma leitura que perceba uma ausência de indiferença a qualquer tipo de dor, que possibilitava atos de compaixão, em Simone Weil. Ela era capaz de olhar para outro, por que entendia o que realmente importava, em sua existência. Sem o desapego de si e das coisas supérfluas, sua história seria outra. O egoísmo não fazia parte de seu vocabulário, muito menos de sua vida. Em seu último ano de vida, em abril de 1943, a senhorita Weil foi encaminhada ao hospital de Middlesex e, posteriormente, ao sanatório de Ashford. Pouco tempo depois veio a falecer, em decorrência de insuficiência cardíaca devido ao grave estado de desnutrição (BUENO; VALLE, 2019, p. 135).

Em seus *Escritos de Londres*, nome denominado a esse período em que ela se encontra na Inglaterra, que por sua vez, corresponde aos últimos anos de sua vida, Simone declara em forma de prece (1950, p. 216): “Pai, já que você é o Bem e eu sou medíocre, arranca de mim esse corpo e essa alma[...] e não deixe subsistir de mim, eternamente, senão esse arrancamento, ou o nada”. Através de sua postura e suas palavras, é possível perceber em Weil o seu extremo desapego, inclusive com a própria vida. Declara Gabellieri:

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”. (GABELLIERI, 2005, p. 213-214).

Vale ressaltar mais uma vez que esse espírito de despojamento, característica de quem experimenta o mais íntimo de seu ser, isto é, o vazio, sempre esteve presente na vida de Simone Weil. Ela própria faz uma análise de sua vida, ao

ponto de reconhecer e afirmar (1963, p. 128): “não me lembro de um dia que o espírito de pobreza não tenha feito parte de minha vida. Esse espírito despojado fez-me entrar em contato com a poesia e com o mundo”.

Esse “espírito de pobreza”, expressado pela própria Simone, remete-nos a um personagem da história, Francisco de Assis. A expressão fica ainda mais familiar e clara quando sabemos da aproximação e da admiração de Simone Weil pelo santo pobre de Assis. Vale recordar que, no primeiro capítulo, falávamos das vivências místicas de Simone Weil e que em Assis, justamente, deu-se uma dessas experiências.

Francisco, assim como Simone, faz a experiência do vazio<sup>88</sup>, conseqüentemente, a etapa do desapegar-se de tudo, tratando com indiferença todas as coisas fúteis. Francisco de Assis tornou-se pobre, junto aos pobres, a ponto de afirmar que não havia nada de próprio seu. Alega Boff (2012, p. 131): “Francisco postula uma expropriação total de todas as formas de propriedade, dos bens materiais, dos bens do espírito e dos bens religiosos”. A forma mendicante que Francisco decide abraçar é fruto do preenchimento da graça em sua vida; tendo nada, ele tinha tudo. Não havia desejo a um objeto, ilusões ou até mesmo o anseio de obter um prêmio por levar uma vida como levou. Havia uma suspensão da gravidade, porque Francisco tomou consciência do seu nada, e viveu livremente impulsionado pelo Amor/Graça.

Simone Weil que vive experiências similares a de Francisco. Se despojou dos excessos, tornou-se Humana. Nossa suspeita acerca de Weil é que ela tenha sido influenciada pelas duas formas de se chegar ao “Vazio”, primeiro pelo amor, e só depois de sua experiência no trabalho fabril, através do *malheur*. Diríamos primeiro pelo amor, porque seus atos enquanto criança e no decorrer do seu envelhecimento se manifestam exatamente como um ser que tem conhecimento real do mundo e de si.

O desapego, característica empregada nos trabalhos de Weil<sup>89</sup>, é indicado como processo para o esvaziamento, faz-se presente no modo de se portar. Aos cinco anos, Simone Weil intencionalmente se priva de doces, para poder doar seu

---

<sup>88</sup> Uma leitura que propicia um olhar para a vida de Francisco de Assis, a partir dessa perspectiva que estamos apresentando, pode ser encontrada na obra *São Francisco de Assis: Ternura e vigor: uma leitura a partir dos pobres* (2012), do teólogo brasileiro Leonardo Boff. Para uma leitura mais “laica”, aconselha-se “São Francisco de Assis”, de Jacques le Goff.

<sup>89</sup> Conceito presente principalmente nas obras, *Gravidade e a Graça* e a *Espera de Deus*.

dinheiro aos soldados que apadrinhou durante a guerra, como já adiantado na introdução desta dissertação (PÉTREMENT, 1973, p. 26). Isso significa dizer que uma criança de apenas cinco anos esboça uma reação madura, consciente, e com propósitos elevados. Priva-se de um prazer, em prol da compaixão. Havia precocidade neste gesto ou a própria Weil seria um caso onde não se “precisou” passar pelo *Malheur* para chegar ao vazio e agir por amor? Inúmeras outras questões poderiam ser levantadas, como o que levou Weil muitos anos depois de sua infância, a se arriscar na fábrica não foi o fato de já está preenchida pela Graça e não pela imaginação?

Evidentemente, não se pode julgar uma criança por apenas uma atitude, mas este não é o único fato narrado acerca de sua história. Simone, ainda muito nova, esteve ao lado de sua avó, quando esta se encontrava enferma, para confortá-la e ajudá-la a entender e aceitar a morte (PÉTREMENT, 1973, p. 18). Ao saber que sua prima havia ficado órfã, Simone Weil queria que todos cuidassem dela (PÉTREMENT, 1973, p. 26). Ela estava sempre ao lado do povo que carecia de cuidados, fossem os desempregados ou os agricultores, fossem operários ou professores. Lutou por todos, inclusive pelo seu próprio povo, que passava fome durante a guerra (PÉTREMENT, 1973, p. 680).

Esteve ao lado dos desempregados e fez parte em Le Puy, para onde se dirigiu para trabalhar como professora da revolução proletária, escrevendo inúmeros artigos sobre questões sociais e políticas (SERRATO; SOUZA, 2018, p. 321). Sem nenhuma necessidade, Simone Weil escolhe trabalhar em uma fábrica, lugar onde pode estar ao lado do povo explorado e afirma: “a desgraça dos outros entrou em minha carne e em minha alma” (WEIL, 1952, p. 36).

Nada fez em prol de si, pois o desapego era algo que fazia parte de sua existência. Não havia “eu”, muito menos “meus desejos”: existia uma mulher, que levou o amor até as últimas consequências. Declaram Serrato e Souza (2018, p. 321) a respeito de Weil: “foi uma jovem de saúde frágil, vivia debilitada. Seu corpo padecia as fragilidades da carne. Suas dores de cabeça eram as que mais se faziam presentes”. Mesmo assim, ela em nenhum momento recuou. Manteve-se firme até o fim de sua existência.

Simone Weil nos ensina que, para esvaziar-se, é necessário passar pelo desprendimento, a renúncia de todas as coisas possíveis, sem exceção. Desligando-se de tudo, inclusive de seu próprio ego, resta um vazio, pronto para ser preenchido

com algo que não é o meio para se chegar, mas o fim último de tudo, o amor<sup>90</sup> (WEIL, 1993, p. 88). O processo de esvaziamento por meio do desapego levará inevitavelmente o sujeito a uma posição de abertura ao outro. Eis a manifestação recorrente do amor, a capacidade de perceber o outro que sofre, que não é alheio ao eu. Weil relata que foi o amor experimentado intimamente que a impulsionou à coletividade (WEIL, 1950, p. 9-10; WEIL, 2002, p. 445-446, apud SERRATO; SOUZA, 2018, p. 325).

Não é a primeira vez que relacionamos neste trabalho o pensamento de Weil, com o filósofo lituano Emmanuel Levinas<sup>91</sup>. A questão da abertura que Weil coloca em seus escritos e como se porta em relação ao mundo coincide com o pensamento levinasiano. Serrato e Souza afirmam (2018, p. 325) que esse movimento de abertura pode ser compreendido como “generosidade”. Declara Levinas (1982, p. 143): “a abertura pensada radicalmente é um movimento do Mesmo na direção do Outro que jamais retorna ao mesmo”. Vale ressaltar que esse movimento de entrega ao outro, essa relação “eu” e “tu”, só se torna possível por meio de uma segunda etapa, a atenção. Esta, por sua vez, não está desvinculada do desapego, mas tem uma característica específica. Isso ocorre porque, enquanto o desapego é um movimento de esvaziamento e introspecção, a atenção permite um olhar e um direcionar ao outro.

---

<sup>90</sup> Estamos fazendo uma interpretação, isto é, usando da hermenêutica, para nomear aquilo que Weil denominará Deus. Estamos cientes de que Weil está muito próxima do pensamento de Mestre Eckhart. Dirá literalmente Simone Weil: “Assim, o total desapego é a condição do amor de Deus, e quando a alma faz com que o movimento de desprender-se completamente deste mundo se volte inteiramente para Deus, ela está iluminada pela vontade de Deus descendo nela” (WEIL, 1963, p. 88). Em outras palavras, se desapega-se de tudo, inclusive de si, para esvaziar-se, a fim de que Deus possa descer e tomar com sua graça o ser. Isso, por sua vez, a partir daí, orientar-se-á pelo amor. Entretanto, estamos ousando secularizar este pensamento de Weil, afirmando que o amor ocuparia o lugar de Deus. Em um de seus textos, na obra *Espera de Deus*, Weil nos deixa uma espécie de esperança para sustentar essa cisão que queremos propor, ao nos desligarmos de Deus com fim último e portador da graça. Relata Weil (2019, p. 80): “Não é apenas o amor a Deus que tem a atenção como substância. O amor ao próximo, que sabemos ser o mesmo amor, é feito da mesma substância”. Ora, se o amor a Deus provém da mesma substância do amor ao próximo, o que seria mais importante neste caso não é Deus, mas o amor, que se dá na relação com o outro, evidentemente que esse outro pode ser Deus ou o próximo.

<sup>91</sup> A justificativa que damos para essas digressões – de utilizarmos outros pensadores como é o caso de Levinas - que corroboram para o que queremos defender aqui, segundo o pensamento de Simone Weil, é tão somente buscar uma clareza argumentativa a partir de leituras distintas que apontam na mesma direção. Não queremos dizer com este argumento que Weil seu próprio pensamento, mas que outras leituras acabam contribuindo para o aprofundamento de uma única questão. Seria possível a construção de uma filosofia sem diálogo?

### 4.2.2 Atenção

Na categoria da atenção, podemos identificar a ética weiliana. Atenção significa ter a capacidade de olhar, perceber que algo não está certo, e dispensa qualquer proximidade com a indiferença, sendo o sujeito motivado a agir. Nesse sentido afirma Simone Weil:

A atenção criadora consiste em prestar realmente atenção àquilo que não existe. A humanidade não existe na carne anônima inerte às margens da estrada. O samaritano que para e olha – portanto, presta atenção a essa humanidade ausente – e os atos que se seguem testemunham que se trata de uma atenção real (WEIL, 2019, p. 112).

Para apontar do que se trata essa *atenção*, Weil toma como referência a atitude do samaritano narrado na bíblia<sup>92</sup>. Quando ela faz essa citação indireta, afirmando que aquele homem, o samaritano, interrompe seu percurso porque olha às margens da estrada e percebe uma humanidade ausente, ela quer dizer que a atitude do ser que olha é de alguém tomado pelo amor, que por sua vez é capaz de uma “atenção real”<sup>93</sup>.

É interessante se ater a um aspecto das palavras da própria Simone quando ela se refere, ao anonimato da carne humana que está jogada nas ruas. Estes seres são reduzidos ao anonimato, pois suas vidas dentro de uma lógica capital tornam-se irrelevantes. O outro só tem sua importância se ele pode retribuir com algo, do contrário, se o outro não se torna um meio que conduz a algo “benéfico” para o “eu” que encontra o outro, logo o “eu” torna-se indiferente para com esse outro. Se por circunstâncias de um sistema social econômico, que se sustenta por via da desigualdade de classes, conduz um grupo a condições precárias de vida, este grupo na luta pela sobrevivência torna-se invisível, no máximo números que são levados em considerações por conta da venda de sua força de trabalho. Entretanto, estes números, ou seja, estes trabalhadores, sequer tem nomes, são anônimos.

---

<sup>92</sup> Lc 10, 29-37. Bíblia Nova Jerusalém.

<sup>93</sup> A respeito desse real, poderíamos dizer que se trata de uma espécie de superlativo. E daí apontamos dois caminhos, um seria o “real” de algo mais que verossímil, mas puramente verdadeiro. Como também poderíamos afirmar que essa atenção real, parti da palavra realeza, no sentido de que emana de Deus. Tal gesto humano/compassivo por parte do samaritano, remete aquele que é humano e bondoso em última potência, Deus. Só Deus é bom. Mc 10, 17-18.

Da mesma maneira, um homem que esteja intimamente à disposição dos outros não existe. Um escravo não existe, nem aos olhos do mestre, nem aos seus próprios olhos. Os escravos negros da América, quando por acidente machucavam o pé ou a mão, diziam: “Não faz mal, é o pé do mestre, a mão do mestre”. Aquele que está inteiramente privado de bens, não importa quais sejam, nos quais está cristalizada a consideração social, não existe. Uma canção popular espanhola diz com palavras de uma maravilhosa verdade: “Se alguém quiser ficar invisível, não existe meio mais seguro do que ficar pobre” (WEIL, 2019, p.112).

O outro que não agrega, está marcado a ser reduzido a nada. Isso justifica o conjunto de indiferença das pessoas que sequer conseguem perceber o homem semimorto, espancado, surpreendido por assaltantes, caído ao chão. Passa o sacerdote, o ver mas segue adiante; igualmente o levita o ver, e rapidamente segue seu percurso; apenas um consegue olhar aquela situação, perceber o ser anônimo e ousa de compaixão. Somente aquele que não está sobre o regime da Gravidade é capaz de perceber aquele que já não tem mais nome. Não é coincidência que Weil em uma pequena frase afirma (WEIL, 2019, p. 112), “O amor vê o invisível”.

Portanto, assim como a fé está para os cristãos, que por sua vez, é capaz de ver aquilo que é invisível, a atenção está para aquele que se esvaziou e foi preenchido posteriormente pelo amor. Declara Weil (2019, p. 112), “A fé, diz São Paulo, é a visão das coisas invisíveis. Neste momento de atenção, a fé está presente tanto quanto o amor”.

Existe em meio a essa categoria – atenção – um fenômeno muito peculiar, que seria “olhar”. O olhar faz com que a alma se esvazie de qualquer conteúdo secundário, para que o ser que olha se inunda do outro, possibilitando um olhar desfocado a tudo que não é importante, dirigindo a atenção apenas àquilo que é relevante, o outro, que se observa tal qual ele é. Somente por meio da atenção é possível fazer isto (Weil, 2019, p. 80). Continua Weil:

A atenção consiste em suspender o pensamento, em deixá-lo disponível, vazio e penetrável ao objeto, em manter em si mesmo, próximo ao pensamento, mas em um nível inferior e sem contato com ele, os diversos conhecimentos adquiridos que somos forçados a utilizar. Para todas as ideias particulares e já formadas, o pensamento deve ser como um homem sobre uma montanha que, olhando para frente, percebe ao mesmo tempo sob ele, mas sem olhar diretamente, muitas florestas e planícies. E, sobretudo, o pensamento deve estar vazio, na expectativa; ele nada deve buscar, mas deve estar pronto para receber na sua verdade nua o objeto que vai penetrá-lo (WEIL, 2019, p. 77).

Atenção não é um apego, mas um olhar que é apreendido em direção do outro ou de algo, e que penetra o mais íntimo do ser de que exerce a atenção. Em vez de apego, a atenção traz consigo uma liberdade, que permite uma cisão de tudo que nos prende a nós mesmo. Por meio do olhar, a uma saída de si, o eu deixa de existir (BOSI, 2003, p. 12). Há por meio dessa sensibilidade ao outro uma inclinação para o bem. Declara Simone Weil (2019, p. 77), “Se prestarmos atenção com essa intenção, quinze minutos de atenção terão o valor de muitas boas ações”.

Evidentemente, a atenção não só está pautada de acordo com a teoria weiliana, apenas no que é miserável, mas a atenção é um recurso daquele que já se esvaziou. Um exemplo disso, é quando Weil fala sobre a atenção que pode ser direcionada aos estudos. Dirá ela,

“A atenção é um esforço, talvez o maior dos esforços[...] Por isso mesmo, ele não comporta cansaço. Quando o cansaço se faz sentir, a atenção quase não é mais possível, a menos que já estejamos bem acostumados; é melhor então abandonar-se, procurar relaxar, depois recomeçar um pouco mais tarde; desligar-se e ligar-se, assim como inspiramos e expiramos. Vinte minutos de atenção intensa e sem cansaço valem infinitamente mais do que três horas de dedicação às sobranceiras franzidas que fazem alguns dizerem com o sentimento do dever cumprido: Eu trabalhei bem” (WEIL, 2019, p. 76-77).

Com essa consciência que a atenção não está voltada apenas a aqueles que estão a margem, percebendo-os, mas que a atenção está voltada para qualquer coisa, com isso queremos apontar que a atenção é um movimento de esquecimento de si, e de percepção do outro ou de algo. Ecléa Bosi nos faz perceber isso, com um exemplo bem significativo, a saber:

É bom ver uma criança acompanhar dia a dia o crescimento de uma planta em suas pequenas e contínuas mutações; ou o crescimento de um animalzinho. Não para ter noções de Botânica ou Zoologia, mas para sair de si mesmo, alegar-se com uma vida que não é a sua. Observando, assim, a criança consegue transcender o ego e procura escutar e ver sinais da natureza e do outro. (BOSI, 2003, p. 12).

A atenção é um movimento que necessita do desprendimento, ou, como vimos no tópico anterior, do desapego. Para se estar atenta à evolução das plantas ou do crescimento dos animais, como exemplificava Éclea Bosi, a criança necessita um olhar aguçado, capaz de concentração, e paciente. O desprendimento se dá em relação aos movimentos que faz em prol de um benefício próprio. A atenção é o

movimento de perceber a existência do outro; trata-se de um processo sem retorno para o “eu”.

O crescimento das plantas muitas vezes passa despercebido, o que na maioria das vezes contemplamos são “resultados finais”. Olhamos a semente, a planta, a flor, mas dificilmente o processo de crescimento que se dá ininterruptamente até sua morte. Olhamos para a flor como se ela fosse estática, fixa, imutável. Entretanto, ela em nenhum momento está cristalizada. Ocorre um grave risco, quando fixamos as coisas a nossa volta. Quando olhamos algo, e acreditamos que este algo é imutável, ou seja, ele sempre estará lá, logo este algo passa a ser invisível. O que é fixado como algo imutável, torna-se invisível e o ela por sua vez torna-se indiferente. E como dirá Simone Weil (2019, p. 116), “o desprezo é o contrário da atenção”.

Não há mistério, não existe nada de novo naquilo que, por primeiro, causou-me espanto e admiração. Por meio da incapacidade de olhar, não se percebe o novo que se renova a cada dia, portanto a flor, já explorada, olhada e admirada, logo vai perdendo seu brilho e sua existência, por parte daquele que a olha, porém acredita que já a explorou por completo. É como um caminho novo que está sendo desbravado, explorado, o qual, após percorrido diversas vezes, deixa de ser novo e torna-se indiferente.

Podemos abordar diversas questões que nos impossibilitem o “olhar”<sup>94</sup>, como, por exemplo, a ascensão da *sociedade do espetáculo*<sup>95</sup>, que por sua vez nos prende a atenção a uma *realidade irreal*. Também podemos utilizar dos recursos psicanalíticos, abordados por Freud quando lida com a questão do narcisismo, e perceber de que maneira isso toca as questões de Simone Weil, no que diz respeito a incapacidade de “olhar”<sup>96</sup>. A saber, alega Freud:

O amor da criança por sua mãe não pode mais continuar a se desenvolver conscientemente – ele sucumbe à repressão. O menino reprime seu amor pela mãe; coloca-se em seu lugar, identifica-se com ela, e toma a si próprio como um modelo a que devem assemelhar-se os novos objetos de seu amor. Desse modo ele transformou-se num

---

<sup>94</sup> Vale mencionar que podemos adentrar aqui em temáticas que já foram rapidamente mencionadas no capítulo anterior. A intenção, além de aprofundar a ideia que aqui discutiremos, é mostrar de que maneira os capítulos dialogam entre si.

<sup>95</sup> Conceito fundamental para compreender a análise da sociedade moderna a partir da visão do sociólogo Frances Guy Debord.

<sup>96</sup> Atributo essencial da categoria da *atenção*.

homossexual. O que de fato aconteceu foi um retorno ao autoerotismo, pois os meninos que ele agora ama à medida que cresce, são, apenas, figuras substitutivas e lembranças de si próprio durante sua infância – meninos que ele ama de maneira que sua mãe o amava quando ele era uma criança. Encontram seus objetos de amor segundo o modelo do narcisismo, pois, Narciso, segundo a lenda grega, era um jovem que preferia sua própria imagem a qualquer outra (Freud, 1910, p. 106).

Narciso reflete a imagem de alguém que se olha e a mais ninguém. A sociedade contemporânea, tendo como artifícios as redes sociais e o desenvolvimento de tecnologias que cabem na palma da mão, potencializa o cultivo e a veneração do ego<sup>97</sup>. Aqui, seguimos o argumento de Laplanche, e sem o objetivo de provocar mal-entendidos, que são gerados por falta de considerações plenas de certas nuances acerca do problema do objeto, como ocorre com frequência a respeito de suas linhas de leituras sobre a questão do narcisismo em Freud (cf.: BOCCHI; SIMANKE, 2012, p. 115).

Por isso, vale ainda ressaltar, que tomando os devidos cuidados, para empregarmos bem o conceito e seu significado em nosso percurso filosófico, apontaremos essa distinção que Laplanche havia sugerido.

[...] duas interpretações percorrem todo pensamento psicanalítico. Uma delas faria desse narcisismo – em todo caso primeiramente do narcisismo primário – uma espécie de circuito fechado, de mônada autossuficiente, onde já não se distinguiriam um sujeito e um objeto (uma espécie de estado primordial autossuficiente fechada sobre si mesmo). Segundo outra corrente, pelo contrário, o narcisismo só se compreenderia como amor dirigido ao ego [...], numa espécie de relação imediata com o outro. (LAPLANCHE, 1998, p. 304).

Adotamos aqui a corrente de pensamento que mais corrobora para uma reflexão que aponta o narcisismo como algo incapaz de olhar aquilo que está à sua volta, e de só se enxergar o próprio ego. Segundo Weil (2005, p. 211) “o amor é o olhar da alma. É deter-se um instante, esperar e escutar”. Ora se o amor se configura como olhar da alma, só é capaz de olhar, esperar e escutar quem está a minha frente, aquele que se dá conta de que o mundo não gira em torno deste ser. Com outras palavras, o narcisista é incapaz de enxergar o outro, muito menos

---

<sup>97</sup> Tivemos a oportunidade de trabalhar este tema, de forma mais aprofundada, no capítulo anterior, em um dos tópicos, intitulado redes sociais enquanto fuga da realidade.

espera-lo e escuta-lo, pois isso requer desprendimento de si. O ser narcísico só é capaz de “amar” a si. Não se ver nada além de si mesmo.

A partir dessa perspectiva, podemos aqui trazer a temática da amizade, para mostrarmos como se relaciona esse sujeito narcísico. Simone Weil, na obra *Espera de Deus*, dedica um certo tempo para refletir sobre a questão da amizade. Essa reflexão, acreditamos que contribui para percebermos de que maneira se dá a relação “eu” e “tu”, quando este eu não passa de um ser narcísico (envolvido pela gravidade). Weil aponta que a preferência pessoal por alguém, se deriva de duas naturezas, “ou procuramos no outro um certo bem, ou temos necessidade dele” (WEIL, 2019, p. 160). Acreditamos que essas duas naturezas são apenas uma, no fundo, há apenas um interesse por parte do “eu” que busca algo no “tu”. A própria Simone concordaria com isso, é tanto que mais à frente ela afirma (2019, p. 161), “algumas vezes as duas coisas se coincidem”.

O sujeito narcísico<sup>98</sup>, em um primeiro momento busca algo benéfico para si, algo que lhe afirme, que o agrade... em seguida, este algo alcançado, torna-se necessidade, no sentido de vicioso. No caso da suposta “amizade”, o que se tem são vícios de afetivos, que necessitam ser mantidos (WEIL, 2019, p. 163). A relação construída aqui, entre “eu” e “tu”, não se faz por meio da alteridade, do olhar e perceber o outro como ser humano, mas é uma relação fundada no egoísmo que é próprio do ser narcisista. Por isso que é impossível, “olhar” para o outro, “esperar” o outro e, “escutar” o outro. Simone Weil dirá (2019, p.163) que uma amizade construída nestes parâmetros, onde “[...] o apego de um ser humano a um outro é constituído apenas pela necessidade, isto é algo atroz. Poucas coisas no mundo podem atingir esse grau de feiura e horror”.

Paralelo a estas questões – que remete a impossibilidade do “olhar” apontado por Simone Weil – fazendo uma digressão, busquemos aqui pensar na possibilidade da atualização do conceito freudiano de narcisismo, para uma sociedade líquida<sup>99</sup>,

---

<sup>98</sup> Simone Weil não utiliza esse termo, porém estamos adequando uma leitura freudiana que se adapta as questões weilianas trabalhadas neste momento.

<sup>99</sup> Conceito do sociólogo polonês Zygmunt Bauman. O sociólogo parte da expressão “tudo que é sólido se desmancha no ar”, que serviria para as mudanças do século XIX para afirmar que, no século XX, o que era *sólido* passou a ser *líquido*. No capitalismo tardio (ou no universo neoliberal capitalista ou ainda nas sociedades social-liberais), o que era sólido para o marxismo virou líquido. Assim, as concepções de tempo, objeto, espaço, mudaram de sentido, “escorrendo pela mão”. A internet e os aplicativos todos seriam uma marca ou um sintoma dessa realidade líquida. Cf.: BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

onde é possível uma leitura sobre as *selfies*<sup>100</sup> refletem exatamente o fenômeno percebido pelo pai da psicanálise, que remete a um ser egoico incapaz de olhar outra coisa senão ele mesmo. Concomitantemente, Marcia Tiburi, por exemplo, aponta que somos regidos por um princípio de inveja, na dita sociedade do espetáculo. Esta sociedade acaba movendo os indivíduos a serem reduzidos a imagens (as *selfies*), provocando uma separação entre o real e a ficção, vida e ilusão, separação dos corpos em nome de uma idealização (TIBURI, 2017, p. 123).

O narcisismo permite uma ideia falsa do “eu”, possibilitando uma espécie de “fakebook” do histórico do indivíduo. Essa condição alimentada pelas redes, fomentada pelo contexto histórico atual, instaura, segundo Tiburi (2017, p 123), “a lógica do espectro na estrutura do delírio”. Quem somos é uma pergunta inútil diante de um cenário onde tudo está reduzido a ser mercadoria, inclusive aquilo de mais pessoal que carregamos, nossa intimidade, a qual, transformada ela mesma em mercadoria, passa a ter um valor de exposição (TIBURI, 2017, p. 123).

Essa lógica delirante posta por Tiburi, está no mesmo nível de conversa de Simone Weil, uma vez que a *Gravidade* apontada por Weil, é o motor primeiro dessa realidade ficcional que encontra terreno fértil nas redes sociais. Weil aponta que (2019, p. 92), [...] quando um ser humano se afasta de Deus, ele se entrega simplesmente à gravidade”. Tal afirmação nos leva a pensar que, se Deus cumpre na filosofia tardia de Weil, o provedor da *Graça*, mais que isso, ele é o próprio amor, logo se nos afastamos desse amor, estamos expostos a gravidade. Diante disso, para confluir com este argumento, nos perguntaríamos, como é possível está preenchido pelo amor, se o que represento é um sujeito narcísico, que está apegado apenas a sua imagem? Com outras palavras, o que queremos afirmar é que a leitura tanto de Freud, como a de Tiburi, conduz a uma reflexão do que seria um empecilho para a concretização da etapa *atenção*, logo remete a impossibilidade na capacidade de “olhar”, dentro desse processo de esvaziamento.

Acusará Weil, que

---

<sup>100</sup> *Selfie* é uma fotografia, geralmente digital, que uma pessoa tira de si mesma. As *selfies* que envolvem várias pessoas fotografadas são conhecidas como “*selfies* em grupo”, mesmo assim, nas *selfies* em grupo, aquele que tira sempre esta no centro, ganhando destaque. A *selfie* não é uma invenção do mundo digital, mas, facilitada por ele, ganhou expressão mundial. Se, conforme imaginara Sontag no famoso estudo sobre a fotografia, as máquinas analógicas passaram a produzir centenas de milhares de imagens todos os dias ao redor do planeta, agora a ordem é de bilhões de imagens todos os dias. Cf.: SONTAG, Susan. Sobre a fotografia. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Se olharmos de perto, com um olhar realmente atento, as almas e as sociedades humanas, veremos que por todo lado onde a virtude da luz sobrenatural está ausente, tudo obedece a leis mecânicas tão cegas e tão precisas quanto as leis da queda dos corpos (WEIL, 2019, p. 92).

Vale ainda mencionar que, a respeito desse fenômeno, da influência digital no cotidiano, e de suas promessas e vantagens em um mundo virtual, continua ainda a declarar Marcia Tiburi (2017, p. 120): “na poeira cósmica do *Facebook*, todos esperam sua garantia de ser percebidos. O fim da invisibilidade é a promessa que contrata todos os cidadãos em um novo acordo social”. Torna-se visível mais do que nunca foi uma urgência e uma necessidade (TIBURI, 2017, p. 121). O eu e toda sua subjetividade se encontram rebaixados aos perfis nas redes sociais. Tanto nossos corpos quanto nossos rostos são mercadorias que já não nos pertencem (TIBURI, 2017, p. 123).

A partir dessa análise, poderíamos rapidamente apontar um ponto de encontro entre o delírio coletivo, que é abastecido pelas redes sócias, apontado por Tiburi; a falta de atenção, que desemboca em um olhar desfocado para o outro, percebido por Simone Weil, e a reflexão freudiana a partir do mito de Narciso. Tanto em um, como nos outros, o que está no centro da questão é a imagem do “eu”.

O mito de Narciso pode servir como ferramenta para explicar tal fenômeno contemporâneo apontado por Tiburi, como também, pode justificar a gravidade, conceito desenvolvido por Weil, ou vise versa. Não se quer outra coisa se não exibir a própria vida, para que sirva de modelo; os outros não importam. Não é de se admirar que o termo recorrente mais utilizado na rede Instagram seja “seguidores”. Dar-se atenção ao outro a partir da quantidade de seguidores que certo perfil carrega. Quanto menos seguidores, menos o outro tem a oferecer.

A atenção se traduz na capacidade de olhar àquilo que está a sua volta, principalmente, naquilo que não nos afeta mais, por acharmos que não há mais o que explorar, assim como uma flor que aparentemente permanece intacta, ou como um mendigo, que está sucumbindo à sua pobre existência nas ruas. Weil chega a dizer que a capacidade de prestar atenção àqueles que padecem é quase um milagre. Quase todos que acreditam ter essa capacidade não a têm, pois a atenção vai muito além de um ato de piedade, ou um impulso do coração que chega a oferecer algo ou outro que sofre (WEIL, 2019, p. 80).

Não é surpreendente que um homem que tenha pão dê um pedaço a um faminto. O que é surpreendente é que ele seja capaz de fazê-lo por um gesto diferente daquele pelo qual compramos um objeto. A esmola, quando ela não é sobrenatural, é semelhante a uma operação de compra. Ele compra o infeliz (WEIL, 2019, p. 110).

A atenção se reflete na capacidade de entrega de si, através do olhar que se despoja e que não condena; da escuta ao que é secreto, silencioso, quase invisível; e da ação que dignifica ambos: o eu que olha, e o outro que é olhado (BOSI, 2003, p. 13). Isso ocorre porque, em contrapartida, para que o sentimento de gratidão daquele que é olhado seja um sentimento puro, que por sua vez restaura sua condição, ele tem a necessidade de pensar que alguém lhe trata bem, não por piedade, por simpatia, por conta de favor ou privilégio, muito menos por um efeito natural do temperamento, mas tão somente porque é dever agir assim, da parte daquele que é humano (WEIL, 1993, p. 73).

Costumeiramente, a simpatia daquele que é franco para com o que se coloca em posição de superioridade, ou seja, para com aquele que é “forte”, é algo natural. Pois o fraco acaba gerando uma dependência daquele que é forte. Entretanto, na operação inversa, podemos constatar um movimento contra a natureza. O forte quando agi sem nenhum interesse benéfico para si, em direção ao fraco, há uma relação pura capaz de restaurar o fraco, colocando o forte em pé de igualdade. Automaticamente existe aí uma gratidão pura por parte daquele que foi restaurado, e não uma gratidão obrigatória (WEIL, 2019, p. 111). É como se o samaritano, por meio do seu olhar que se converte em ação, devolvesse a condição primária daquele que havia sido destituído da sua humanidade.

É por isso que a simpatia do fraco pelo forte é pura apenas se ele tiver como único objetivo a simpatia do outro por ele, no caso em que o outro seja verdadeiramente generoso. Eis aí a gratidão sobrenatural, que consiste em ser feliz, em ser o objeto de uma compaixão sobrenatural. Ela deixa o orgulho absolutamente intacto. A conservação do orgulho verdadeiro no infortúnio é também uma coisa sobrenatural. A gratidão pura, assim como a compaixão pura, é essencialmente consentimento à infelicidade. O infeliz e o seu benfeitor, entre os quais a diversidade da fortuna coloca uma distância infinita, formam um nesse consentimento. Há amizade entre eles no sentido pitagórico, harmonia milagrosa e igualdade (WEIL, 2019, p. 111).

Portanto, no que concerne a *atenção* e seus desdobramentos, desvinculada de qualquer interesse, independentemente de qualquer recompensa, ou aquisição de algo, a atenção é uma forma de alta generosidade, dirá Bosi (2003, p. 13). É um olhar vibrante de uma criança que é capaz de esquecer de si, a ponto de se perder no outro. Tão afortunado que é aquele que tem a sorte de se deparar com o “olhar” de alguém que esteja em seu estado de despojamento, em um pleno “vazio”, que dirá Simone Weil (2019, p. 80): “os infelizes não precisam de outra coisa neste mundo do que de seres humanos capazes de prestar atenção neles”.

Enquanto isso, o desapego leva-nos a um processo de olhar para dentro, possibilitando uma ação de despojamento, a tal ponto de aniquilar o próprio “eu”, que por sua vez pode ser fonte de egoísmo; a atenção é um olhar para fora, a capacidade de ver o outro. Tal situação, à primeira vista, pode parecer um ato de contemplação, e logo se transfigura em um ato de ação. Aí se revela a ética weiliana. O olhar não está inerte, ele provocará movimentos. Poderíamos fazer um neologismo com a palavra “atenção”, que traduziria justamente o que ela vai significar para a filósofa francesa. Diríamos que a *atenção* de Simone Weil seria um conceito oriundo, que se aproxima do mesmo grupo semântico de “atender” (NASCENTES, 1966, p. 72). Ao perceber o outro, através desse “olhar” atento, o sujeito é interpelado a entrega de si e ao cuidado do outro. De maneira contundente, afirma Serrato e Souza:

A ética de Simone Weil nos conduz a um engajamento na medida em que somos interpelados pelo rosto do Outro. Desse modo, somos chamados à responsabilidade [...] O sentido de sua ética vem do rosto do outro que sofre, que clama por responsabilidade. Assim, todos somos chamados a responder eticamente, sendo que toda implicação ética reside em uma decisão e uma resposta. (SERRATO; SOUZA, 2018, p. 321).

Portanto, se podemos abstrair alguma teoria ética do pensamento weiliano, diríamos que essa seria uma possibilidade, a ética que encontra sua matriz na capacidade de “olha”. A atenção em Weil possibilita esse olhar que percebe a existência, que por sua vez não está alheia àquele que olha, pois o olhar é a porta para um princípio universal, que seria a responsabilidade. A atitude ética se aplica na resposta à vulnerabilidade de outrem e no esquecimento de si.

A capacidade de doar-se de maneira gratuita se manifesta espontaneamente, justamente porque houve no processo de esvaziamento uma etapa onde o

desapego virou consequência. Só existe a possibilidade de uma ação, somado a um olhar atento, em favor do outro, aquele que experimenta o processo do esvaziamento, até chegar ao vazio. Isso se dá porque a ação, o olhar, é decorrência da “graça”, isto é, do amor. Só é capaz de agir em prol do outro e não de si aquele que está impelido pelo amor<sup>101</sup>. Segundo a lógica weiliana, só é possível olhar para o outro, porque existe amor, pois só existe aquilo que amo. Se não há amor, o outro não existe. Declara Weil (1993, p. 69), “entre os seres humanos, só reconhecemos plenamente a existência daqueles que amamos”.

Simone Weil chaga a comparar o amor com um órgão do corpo. Este órgão teria uma funcionalidade própria, seria a única parte do corpo que coloca todo ser em contato com a existência do outro (WEIL, 1993, p. 69). Vale ainda mencionar que o amor é como a amizade, não se deve desejar uma amizade, alguém específico apenas para escapar da solidão, uma vez que isso se configura como covardia.

‘A amizade é uma igualdade feita de harmonia’, diziam os pitagóricos. Há harmonia porque há unidade sobrenatural entre dois contrários, que são a necessidade e a liberdade; esses dois contrários, que Deus combinou ao criar o mundo e os homens. Há igualdade porque desejamos a conservação da faculdade do livre-consentimento em nós mesmos e no outro. Quando alguém deseja subordinar um humano ou aceitar subordinar-se a ele, não há sinal de amizade[...] Não há amizade na desigualdade (WEIL, 2019, p. 164)

Desejar um amigo é um erro. Desejar um amor, amar alguém específico que me agrade, isso é ilusório. Amor ou a amizade são consequências do vazio. Estes sentimentos “puros” pertencem à ordem das coisas que acontecem naturalmente. Sem nenhuma exigência ou cumprimento de regras. O amor ao outro provoca uma alegria gratuita, da mesma forma como a arte e a vida são (WEIL, 1993, p. 72). Ressalta ainda Weil,

Toda amizade é impura se encontrarmos um mínimo sinal do desejo de agradar ou o desejo inverso. Em uma amizade perfeita esses dois desejos estão completamente ausentes. Os dois amigos aceitam

---

<sup>101</sup> Vale recordar, que no início desse capítulo, traduzimos o que seria esse sentimento de amor. Evidentemente que na história da filosofia teremos diversas definições do que seja o amor. A própria obra de Platão, refiro-me ao *Banquete*, é uma dessa obras para as quais teremos diversas opiniões sobre o que seja o amor. Mas aqui estamos delimitando nossa pesquisa acerca daquilo que Simone Weil, pensava. Portanto, sua definição é uma dentre inúmeras outras, que pode inclusive se aproximar de algumas e se afastar de outras. Em outras palavras, amor para Weil seria a capacidade de colocar o outro em primeiro lugar.

completamente ser dois, e não um; eles respeitam a distância colocada entre eles pelo fato de serem duas criaturas distintas (WEIL, 2019, p. 165).

A conclusão que nos faz chegar até aqui, são as mesmas da Simone Weil (2019, p. 165), “[...] a amizade é muito parecida às formas puras da compaixão e da gratidão criadas pelo infortúnio”. Com outras palavras, a verdadeira amizade - que não carrega consigo traços da *Gravidade*, isto é, de desejos e apegos - se assemelha ao mesmo sentimento daquele que foi destituído pelos infortúnios circunstâncias da vida<sup>102</sup> e, que teve sua dignidade restaurada pelo olhar do samaritano. O bom samaritano não se coloca como um forte diante do fraco, mas ao agir, motivado pelo desprendimento, desapego e pelo amor, se atenta, olha, espera, escuta e age. Coloca o outro em pé de igualdade.

Dessa maneira, baseando-se no pensamento de Weil, afirmamos que não se escolhe quem se deve amar, da mesma forma que não escolhemos um amigo. Apenas se ama da mesma forma que uma amizade brota. E a concretude do amor se inicia por via desse processo de esvaziamento, que passa pelo desapego, pela atenção e pelo processo de descrição, como veremos a seguir.

#### 4.2.3 Descrição

A descrição é consequência desse processo de esvaziamento (WEIL, 1974, p. 91), assim como o desapego e a atenção. Como já enfatizamos nesse capítulo, nossa preocupação não é em denotar o que acontece primeiro, qual a sequência de cada uma dessas etapas. O importante é perceber que essas etapas acontecem – elas são características desse processo de chegar ao vazio de si, por meio do esvaziamento. Podemos inclusive perceber o quanto cada etapa está ligada uma a outra, apesar de cada uma ter uma característica própria.

Convém pensar a palavra descrição como um termo antagônico da palavra criação. E, dentro da teoria weiliana, não haveria equívoco algum, pois só podemos descrever algo que já foi criado. Essa criação é ocasionada pela força da gravidade, que, por sua vez, leva o indivíduo para longe de si, criando assim um mundo

---

<sup>102</sup> como é o caso do sujeito anônimo, espancado roubado e jogado as margens, relatado na passagem do Bom Samaritano, na bíblia.

paralelo<sup>103</sup>, no qual o próprio eu torna-se alheio a si mesmo. Acerca disso, enfatiza Serrato, que:

A *décréation* é também um esvaziar-se. Para S. Weil seria essencialmente um desejar sem objetivo. O processo para atingi-la será o de voltarmos cada vez mais para o interior, procurando o conhecimento de nós mesmos e das coisas mediante tanto da inteligência como do coração (SERRATO, 2015, p. 159).

Se o desapego é um movimento de fora para dentro, no sentido em que o eu se desfaz daquilo que está fora de si, isto é, da matéria (até chegar ao ponto de se desapegar de si mesmo), e se a atenção é um movimento de dentro para fora, no interior da qual o ser percebe a existência de tudo que há fora de si, agora não mais como criação do próprio desejo movido pela força da gravidade, a descrição seria o enxergar as coisas exatamente tal como elas são, inclusive o próprio eu. Descria-se uma criação falsa provocada pela gravidade, e se recria a existência e tudo que há nela, sem acréscimo, sem fantasias.

Logo na primeira frase de seu texto intitulado justamente *Descrição*, Weil afirma (1993, p. 33): “Descrição: fazer passar do criado ao incriado”. Por esse motivo que o outro que eu “olho”<sup>104</sup> torna-se visível, inclusive não apenas como um mendigo que passa fome e cuja situação aparentemente é imutável, mas o olhar humano, portador de dignidade que por sua vez torna quem olha responsável por sua existência.

Descriar passa pela destruição das falsas ideias que criamos do eu e da vida (WEIL, 1997, p. 446), ou seja, a descrição é um movimento que nos leva a reconhecer o que somos, um nada. Na linguagem que Weil aplica, somos criaturas, e não criadores, portanto não compete a nós criarmos, pois incorreríamos no erro de viver uma vida ilusória (WEIL, 1950, p. 175). A descrição, coadunada ao desapego e à atenção, leva a uma espécie de “novo nascimento” que se configura por meio do vazio, que por sua vez está aberto a receber a graça/amor (WEIL, 1950, p. 182).

---

<sup>103</sup> Um mundo que não representa a realidade, mas um mundo ficcional fruto da fantasia. É como se fossem as expectativas postas no futuro, que por sua vez só existem em um plano ilusório.

<sup>104</sup> Faço memória ao processo da atenção.

Ao tratarmos da descrição, é possível perceber algumas semelhanças entre o Deus cristão e o ser humano<sup>105</sup>. Essa comparação pode nos ser útil na medida em que nos ajuda a compreender esse processo de descrição. A primeira semelhança é que, de um lado, Deus deixa de ser tudo para existir algo; o ser humano, por sua vez, deixa de ser algo para tornar aquilo que ele realmente é, nada; segundo, Deus se faz matéria, para que seu povo pudesse ser alimentado e sustentado, o ser humano se faz matéria para que Deus possa consumi-lo à medida que o invade e o inunda pela Graça/amor; terceiro, Deus esvaziou-se de sua divindade, e ao ser humano cabe se esvaziar de sua criação de falsa divindade e assim perceber que não se é nada (WEIL, 2007, p. 82-83).

Além de estabelecer uma relação semelhante entre Deus e a humanidade, podemos trazer aqui mais alguns exemplos de textos extraídos dos próprios evangelhos, que nos serve como exemplos para demonstrar o que seja essa descrição que apresenta Simone, e que para nós é um conceito chave. Descreveremos aqui, três exemplos, a saber, o primeiro seria o jovem rico que quer seguir a Jesus, o segundo seria a ação de Jesus como mestre lavando os pés dos discípulos em sua última ceia antes de sua morte; e por fim, a entrega de Jesus à cruz.

Eis a narração breve do primeiro caso. Certo homem possuidor de grandes riquezas perguntou a Jesus:

Bom Mestre, que devo fazer para herdar a vida eterna? Jesus respondeu: Por que me chamas de bom? Ninguém é bom, senão só Deus! Conheces os mandamentos: *Não cometas adultério, não mates, não roubes, não levantes falso testemunho; honra teu pai e tua mãe*. Ele disse: Tudo isso tenho guardado desde a minha juventude. Ouvindo, Jesus disse-lhe: Uma coisa te falta. Vende tudo que tens, distribui aos pobres[...] Ele, porém, ouvindo isso, ficou cheio de tristeza, pois era muito rico (Lc 18, 18-23)<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Vetö, em seu livro *A metafísica religiosa de Simone Weil* – o título original, em francês, é *La métaphysique religieuse de Simone Weil* – divide a obra de Simone em três períodos, a saber, de 1925 a 1931 se compreende o primeiro; de 1931 a 1939 o segundo; e por fim, o terceiro período, o de 1939 a 1943 (VETÖ, 1997, pp. 14-16). Em sua última fase, Weil estabelece um forte vínculo com o cristianismo, haja vista suas experiências místicas e seu contato com religiosos, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, o que conseqüentemente afetará sua escrita, que, por sua vez, estará dialogando seja direta ou indiretamente com a teologia, tomando assim a figura do Cristo como exemplo perfeito para discorrer seus pensamentos.

<sup>106</sup> Tradução Nova Jerusalém.

Jesus neste trecho, aponta a necessidade do desapego, de um descreir, para poder assim ser possível um refazer. Não basta obedecer a regras e viver civilizadamente, é necessário se voltar para aquilo que é essencial, que não é a matéria, privilégios, riquezas ou fama, mas sim, tornar-se humano. A lógica evidenciada no evangelho, não é do acúmulo, muito menos do narcisismo, mas é a lógica do tornar-se humano. O exemplo do “lava pés” simboliza bem isso. O Mestre é aquele que servi, não que é servido. Somente o ser que se descreiu por meio do desapego de tudo, que é capaz de olhar atentamente aqueles que está a sua volta, ou seja, somente aquele que se esvaziou e que é impulsionado ao outro pelo amor, é capaz de lavar os pés de seus servos. “Levantou-se da mesa, depõe o manto e, tomando uma toalha, cinge-se com ela. Depois põe água numa bacia e começa a lavar os pés dos discípulos e a enxuga-los com a toalha com que estava cingindo” (Jo 13, 2-5).

Por fim, nosso último exemplo retirado das narrativas dos evangelhos, para descrever o ato de descreação, a passagem de um ato de desconstrução para se formar algo novo, seria a doação de Jesus que se entrega àqueles que o acoçam de malfeitor. Jesus se despoja, se entrega e com a ressurreição ele se refaz. É verdade que a descreação de Jesus se faz a partir do momento em que ele se rebaixa, se despoja da sua divindade e torna-se humano. Entretanto, queremos apontar o ato de despojar-se enquanto humano para ser rebaixado a condição de miserável, por amor. Jesus se entrega a cruz – se desfaz – Jesus vence a morte – se refaz.

Vale aqui uma incursão nos três exemplos para percebermos uma questão, o jovem rico ficou triste porque não queria desfazer-se de seus bens; aos olhos dos discípulos seria uma humilhação para Jesus lavar os pés dos seus. Isso fica bem expresso na reação de Pedro que diz “jamais me lavarás os pés!” (Jo 13, 8); e no último exemplo temos explícito o sofrimento de Jesus, ao ser flagelado, humilhado e crucificado. A partir daí podemos perceber que o ato de descreação, exige sacrifícios. Tristeza da parte daquele que não se entrega ao processo do esvaziamento; incompreensão e humilhação aos olhos daqueles que veem de fora quem passa por esse itinerário; e dor por parte daquele que se entrega. Afirma ainda Simone Weil, ao se dirigir a Jesus (2019, p. 151) “No dia em que um ser perfeitamente puro concentrou-se aqui embaixo sob forma humana, automaticamente a maior quantidade possível de mal difuso em torno dele se concentrou à sua volta em forma

de sofrimento”. Tal pensamento se justifica, de acordo com o seu raciocínio, porque para ser humano é condição básica passar pelo sofrimento, justamente porque o esvaziar-se em algum momento acaba tocando no sofrimento.

Eis o ponto central, de acordo com o qual o texto bíblico nos ajuda a entender nossa condição de seres humanos. Não se trata de colocar aqui um apelo aos textos sagrados como fonte de verdade indubitável a ser seguida, como muitas vezes Simone Weil (apesar de permanecer no umbral da igreja, isto é, nem fora nem dentro, o que nos motiva a um apelo e a um diálogo inter-religioso) nos deixa a entender<sup>107</sup>. Mas tais textos, apontados por Weil, e outros levantados por nós, nos ajudam na reflexão acerca dos problemas levantados por ela; neste caso, a questão do “vazio”, enquanto constitutivo da identidade ontológica do ser. Estando alheio ao nada que somos, enquanto seres humanos, cresce em nós o sentimento de divindade.

Assim como Deus pode ser uma criação do próprio homem, de maneira inconsciente, o próprio homem pode ilusoriamente potencializar suas próprias forças, e, de maneira consciente, se auto nomear Deus. O que legitima ou os configura como Deus? A matéria, os títulos, fama, bens, entre outros. Vale ressaltar que, mesmo que todos potencialmente tenham esse desejo, o de ser Deus, não existe um espaço como o Pantheon em um mundo contemporâneo, só havendo espaço apenas para um Deus, eu<sup>108</sup>.

O exemplo do Cristo, de acordo com Simone Weil, possibilita um olhar diferenciado para si, um apelo à descreiação. Vejamos o que nos diz o texto bíblico:

Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus: Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem abaixou-se tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz. (Fl 2, 6-10).

---

<sup>107</sup> Se tivéssemos que apontar um limite em seus trabalhos, principalmente os últimos, apontaríamos isso, que sua escrita se torna bastante religiosa, trazendo assim um forte apelo ao Deus cristão, o que dificulta o olhar a vida a partir de outro ângulo, desvinculado do Deus que Weil apresenta.

<sup>108</sup> Tal pensamento é complementar ao que já foi posto aqui, no capítulo onde pudemos tratar sobre a imaginação como negação de si: a impossibilidade de humanizar-se.

Com base em seu pensamento, partindo de suas experiências e tomando Jesus de Nazaré como exemplo, admoesta Weil a todos aqueles que estão sobre a influência da gravidade:

Ele se esvaziou de sua divindade. Devemos esvaziar-nos da falsa divindade com a qual nascemos. Uma vez que compreendemos que não somos nada, o objeto de todos os esforços é nos tornarmos nada. É para esse fim que sofremos com aceitação, *é para esse fim que agimos*, é para esse fim que oramos. Meu Deus, lembrai-me de tornar-me nada. À medida em que me torno nada, Deus ama-se através de mim. (WEIL, 1993, p. 35).

O esforço de torna aquilo que se é faz-se por meio dessas três etapas, desapego, atenção e descrição. Esse é o itinerário que possibilita uma desconstrução de um mundo ilusório e ao mesmo tempo desfigurado, para uma passagem para uma existência humana concreta e real. Quando Weil afirma no final da citação acima, que, à medida que o ser se torna nada, Deus ama através desse, fazendo uma paráfrase a tal pensamento, diríamos que: à medida que tomamos contato com nossa realidade, que tomamos consciência de que nada somos, podemos assim tornarmo-nos canal daquilo que realmente importa na vida, amar. Portanto, o processo de humanização passa necessariamente pelo vazio.

#### 4.3 O VAZIO COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DA IDENTIDADE HUMANA EM SIMONE WEIL

*Há homens que lutam um dia, e são bons.  
Há outros que lutam um ano, e são melhores.  
Há aqueles que lutam muitos anos, e são muito bons.  
Porém há os que lutam toda a vida, esses são os imprescindíveis.*  
Bertolt Brecht

De acordo com Maria Clara Bingemer, ao escrever sobre o amor, declara que, no pensamento weiliano, é possível perceber que a única coisa que realmente importa é o amor. Eis no fundo a única verdade revelada. Segundo Bingemer, o Transcendente que nunca ninguém viu se encarna na história e se faz alcançável por via dos sentidos e da experiência humana na interpelação do pobre, no clamor do pobre e do infeliz, que chamam por atenção e que, por sua vez, são os únicos guias do ser humano que busca a verdade (BINGEMER, 2006, p. 249).

Dando um tratamento filosófico ao que propõe a teóloga, com sua afirmação acerca do pensamento de Simone Weil, diríamos que, sim, a única verdade que

importa é o amor revelado, e sem essa capacidade de amar, tornar-se a ser humano seria tarefa quase impossível<sup>109</sup>. Lembremo-nos que para amar, desenvolver a capacidade de “olhar” o que está fora de mim, e amá-lo, segundo Weil, é necessário passar por um processo de esvaziamento. Dessa maneira, deduzimos que o “vazio” apontado por Simone Weil torna-se elemento essencial que constitui a possibilidade de tornar-se humano. Pois só é humano aquele que ama, e só se pode amar segundo Simone Weil, quando passamos pelo vazio e somos preenchidos pela *Graça*. Do contrário somos um ser um ser, que vive um solipsismo pleno, um mundo criado segundo as imaginações do eu, e o próprio eu. Nada a mais.

Se o transcendente se revela na história por meio da experiência humana, que encontra seu conflito de frente aos desvalidos, os quais por sua vez se encontram nas *periferias existenciais*<sup>110</sup> e que se tornam guias dos seres humanos, como aponta Bingemer, então o amor se revela na existência humana, na medida em que nos tornamos humanos e temos a capacidade de enxergar o outro. Diríamos ainda que, em vez de guias, o outro é o motivo que legitima uma espécie de transfiguração do ser humano. O ser transforma-se em ser humano.

Embora acreditamos que jamais citado por Weil, o pensamento de Levinas, que nesse trabalho foi convocado diversas vezes, aproxima-se muito do que a filósofa francesa pensa. E se, por um lado, Levinas afirma (1968, p. 233) que amar é “temer pelo outro, socorrer sua fraqueza”; de outro, temos Weil que diz (1993, p. 99), “esvaziando-nos, expomo-nos a toda pressão do universo circundante”. O dinamismo do esvaziamento torna-me sujeito responsável diretamente do outro.

Essa responsabilidade, a qual podemos chamar de alteridade, compaixão, ética da misericórdia, dever humano, amor, enfim, já que podemos atribuir diversos sinônimos a ela, esse compromisso ao outro não é algo imposto, por isso não é obrigação, e sim um mecanismo que age naturalmente em nós, como um coração que bate sem dar ordens, ou como processo corpóreo que age sem percebermos. Uma vez vazios, e preenchidos pela graça, temos a capacidade de sermos conduzidos até as extremidades do amor, a “cruz”, isto é, conduz-se a substituição

---

<sup>109</sup> Vale mais uma vez reforçar que estamos baseando tais argumentos a partir do pensamento de Simone Weil. O intuito dessa pesquisa não está pautado na destruição de outras teorias filosóficas, ao tentar dar uma resposta definitiva, inquestionável e absoluta, sobre a pergunta, o que é o ser humano?

<sup>110</sup> Termo utilizado com frequência pelo Papa Francisco, para apontar onde estão aqueles que são marcados pela falta de dignidade humana e selados pela desfiguração dos seus rostos.

do “eu” pelo outro, sacrifica-se em nome do outro. Por isso Simone Weil não exagera quando afirma que o vazio pode nos expor a toda pressão do universo.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O itinerário que percorremos na tentativa de fundamentar filosoficamente esta pesquisa nos levou à legitimação de uma hipótese válida, com a qual se deu início a este trabalho. A hipótese defendida nesta investigação é a de que a categoria “vazio” se constitui como uma experiência ontológica que acaba por definir a humanidade. Entretanto, existe uma espécie de lei da natureza a qual busca que o ser humano se afaste cada vez mais de si: é como se o vazio que o define fosse preenchido por coisas externas a ele, as quais, por sua vez, são integradas à sua identidade, formando assim um espaço e tudo aquilo que nele habita, como um universo fantasioso, que o afasta cada vez mais de uma realidade concreta e real. O único modo de se libertar dessa lei, que possibilita a negação do ser, é por meio da luta contra aquilo que Weil denominará como *pesanteur*. Nesta pesquisa, utilizamos a palavra *gravidade* como tradução mais próxima do pensamento de Weil. Tal hipótese circunscreveu o alicerce do percurso metodológico, e forma as diretrizes dessa pesquisa.

A pergunta que serviu como lampejo desta pesquisa científica filosófica é “de que modo Simone Weil atribui à categoria ‘vazio’ uma configuração identitária essencial do homem?” A fim de que obtivéssemos uma resposta concreta, ao investigar o pensamento de Simone Weil, trilhamos o seguinte caminho: primeiro, nossa preocupação foi a de apresentar a pensadora. Existe em nossa pesquisa a necessidade de tentar colaborar de alguma maneira com a luta que certos movimentos filosóficos contemporâneos, como o feminismo, levantam contra o sistema patriarcal<sup>111</sup>. Era necessário, igualmente, mostrar certos percursos feitos por Weil, a fim de que ficasse explícita a coerência de seu pensamento, o que foi desenvolvido no decorrer do trabalho, com a sua postura e modo de viver a vida, pelas escolhas que fez ou pelas contingências por que passou.

Em um segundo momento, foi apresentado um conceito próprio da filósofa, a *imaginação preenchedora* do “vazio”, e um itinerário de diálogo com outros

---

<sup>111</sup> Segundo Tíburi, o patriarcado é um sistema profundamente enraizado na cultura e nas instituições. É justamente esse sistema que o feminismo busca pautar suas críticas. A cultura patriarcal possui uma estrutura de crenças firmada em uma verdade absoluta, uma verdade que não tem nada de “verdade”, que é, antes, produzida na forma de discursos, eventos e rituais. Na base de tal pensamento, existem ideias como haver uma identidade natural, dois sexos considerados normais, a inferioridade das mulheres e outros pensamentos e práticas que soam bem limitados, mas que ainda são seguidos por muitas pessoas.

pensadores, com o objetivo de aprofundarmos mais ainda a questão. Nunca foi intenção apresentar outros filósofos para legitimar Weil, ou ainda fazer um percurso exaustivo ou exauriente, mas tão somente perceber que a pensadora se faz a partir do diálogo e das inúmeras possibilidades que tal dialoga proporciona. Os pensadores que aqui utilizamos poderiam ter sido outros – temos isso bem claro – e as respostas também outras, mas na empreitada assumida para dar uma resposta para o que se trata o vazio segundo Simone Weil, outros questionamentos vão sendo respondidos, como, por exemplo, o fato simples, mais ainda não conquistado de todo: *de que de mulheres são capazes de filosofia*.

Ao nos reportarmos com seu conceito, o da imaginação *preenchedora do vazio*, temos em mente que Weil está alegando que nossa imaginação é produtora de ilusões, e que, levada pela força da *gravidade*, permite uma negação do indivíduo em relação aquilo que se é, ou seja, “nada”. Dessa maneira, a imaginação nega o “vazio”, impossibilitando um processo de humanização. Segundo sua ética, que procuramos evidenciar no terceiro capítulo, humanizar-se não é uma atividade natural, já que requer passar por um percurso de esvaziamento, uma espécie de retirada de todas as máscaras assumidas no decorrer da vida. Depois, quando se assume tal percurso como um vazio existencial, pode-se assim ser capaz de ser humano, ou seja, ser capaz de amar. Dessa maneira, o vazio é preenchido por aquilo que ela chama de *graça*, e nós, aqui, chamamos de *amor*.

No último capítulo, trilhamos um caminho, para responder à pergunta “de que modo esse vazio se configura como categoria ontológica da identidade humana?”, enveredando por suas consequências, i.e., quando se passa pelo processo de esvaziamento. A resposta que podemos tirar de todo esse itinerário é que, segundo Simone Weil, se existe uma natureza humana, algo que se configure como universal, seria a princípio a máxima de que somos um “vazio”. Esse vazio pode ser substituído pela palavra “nada” (como em alguns momentos utilizamos em nosso texto, como sinônimo), entretanto, tal uso gera zelo, pois o nada pode nos carregar o sentido de algo inexistente; já o *vazio*, por sua vez, nos remete à ideia de que existe um lugar, mas que não está ocupado. O vazio é como as talhas de pedra, que nada possuem dentro. “Seres Humanos”, segundo essa perspectiva, são como essas talhas, que depois de “limpas” estão prestes a serem preenchidas com o amor.

Para chegarmos a essa conclusão, optamos pelo método descritivo, pautado pelo levantamento bibliográfico, de ordem primária, ou seja, as mais diversas obras

da pensadora, inclusive de edição diferentes, e de ordem secundária, isto é, leituras de comentadoras e comentadores, sejam das obras de Weil, sejam de sua vida. Vale ainda ressaltar que este trabalho buscou-se pautar em duas obras principais, *A gravidade e a Graça* e, como complemento, *Espera de Deus*.

Percebendo em certo grau o caráter eminentemente de pouca exploração que o pensamento weiliano possui na comunidade acadêmica do Brasil, e entendemos que a propagação de seu pensamento acaba contribuindo de alguma maneira para o desenvolvimento de uma forma de pensar a existência, ou, ao menos, para uma forma de pensar a partir de suas vivências, e tais problemas aqui foram levantados.

Paralelamente, é oportuno dizer que, dentre as diversas justificativas que poderíamos apresentar para que mais pesquisadores/as se dedicassem a tal pensamento, elencaríamos três. Primeiro, o fato de que necessitamos de mais obras assinadas por filósofas. Segundo, Weil apresenta para a academia filosófica conceitos inéditos, como *Malheur*, *Pesanteur*, *détachement*, *décréation-recréation*, dentre muitos outros que merecem nossa atenção. E, por fim, nossa terceira justificativa se justifica a partir do comentário de Albert Camus, que foi citado no decorrer deste trabalho. Segundo Camus, a então jovem francesa era importantíssima para um processo de renascimento da Europa. Continua sendo. Acreditamos que Camus se refere a uma Europa destruída pela catástrofe que seres humanos foram capazes de fazer com outros seres humanos durante as guerras instauradas no século XX, que gerou a barbárie do campo de concentração, bombas atômicas, fome, e a indiferença de grande parte da humanidade. Weil é necessária, porque nos ajuda a nos desconstruirmos enquanto indivíduos egoístas e mesquinhos, e aponta para um processo de reconstrução de uma ética que coloca o outro em primeiro lugar: a ética do ser humano.

## 6 REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, T, W; HORKHEIMER, M. **O conceito de iluminismo**. São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Col. “Os Pensadores”).

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Trad. Iracir D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. 2. Es. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ALAIN. **Éléments de Philosophie**. In. PASCAL, G. **Pour connaître la pensée d’Alain**. Paris, 1957.

ALVIRA, T; CLAVELL, L; MELLEDO, T. **Metafísica**. Navarra: Eunsa, 1980.

ARENDT, H. **A condição humana**. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

ARISTÓTELES. **Obras**. Madrid: Aguilar, 1967.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômacos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

AZEVEDO, P. W. A. W. A mística de simone weil e a análise dos sonhos: aproximações entre a fenomenologia e a psicologia analítica. **Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v. 14, n. 4, p. 1–15, 2019.

BEA, E. **Simone Weil: la conciencia Del dolor y de la belleza**. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

BEAUVOIR, S. **Mémoires d’une jeune fille range**. Paris: Gallimard, 1958.

BINGEMER, M, C, L. **Simone Weil: a força e a fraqueza do amor**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

\_\_\_\_\_. Escravidão e Compaixão: Sofrimento e Vulnerabilidade na Mística de Simone Weil. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 65, p. 821–839, 2009.

\_\_\_\_\_. Francisco de Assis e Simone Weil: humanismo cristão e mística da pobreza. **Revista eclesiástica brasileira**, v. 75, n. 297, p. 105–130, 2015.

\_\_\_\_\_. **“A desventura e a opção pelos pobres: Simone Weil e a Teologia da Libertação latino-americana”**. In. REB 69, Fasc. 276, out/2009, p. 772-791.

\_\_\_\_\_. **A condição operária e outros estudos sobre opressão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

BORDIN, L. **Simone Weil: da experiência do trágico a uma ética do limite e da responsabilidade**. Revista síntese nova face, v. 23, n. 75, Belo Horizonte, 1996.

BOSI, E. (org) **Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre a opressão**. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

CAMUS, A. Simone Weil. In: Bulletin de la NRF, junho de 1949, apud S. Weil, **Oeuvres**, Paris: Gallimard, 1999.

CHIAIA, M. **El dulce canto del corazón: Mujeres místicas, desde Hildegarda a Simone Weil**. [s.l.] Narcea Ediciones, 2006. v. 46

DANTAS, M, A; TOBLER, V, L. **O sofrimento psicológico é a pedra angular sobre qual repousa a cultura do consumo**. In: CONGRESSO ABRAPSO, Brasil, 2003.

DARWIN, C. **A origem das espécies**. 2. Ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.

DIAS,R,F. **Pensamentos jurídicos modernos e seus desenvolvimentos com a biotecnologia**. Curitiba: Ed. UFPR, 2012.

DUNKER, C. et.alli. **Ética e pós-verdade**. Porto Alegre: Dublinense, 2017.

DRAGOI, D. **Conversions to Christianity and the meaning of suffering—the cases of Simone Weil and Nicolae Steinhardt**. PhD Thesis—[s.l.] Central European University, 2010.

DUFF, R. A. Review essay/justice, mercy, and forgiveness. **Criminal Justice Ethics**, v. 9, n. 2, p. 51–63, 1990.

EGGEMEIER, M. T. A mysticism of open eyes: Compassion for a suffering world and the askesis of contemplative prayer. **Spiritus: A Journal of Christian Spirituality**, v. 12, n. 1, p. 43–62, 2012.

FABABRETTI, E; OLIVEIRA, J. **O nó do ser: para uma ontologia do corpo**. Caxias do Sul, Edusc, 2020.

FOUCAULT, M. **El cuerpo utópico: las heterotopías**. Buenos Aires: Nueva Vision, 2010.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. XXII, pp. 13-71). Rio de Janeiro: Imago.

FUNK, C. Simone Weil: Songs of Hunger and Love. **Journal of Mennonite Studies**, v. 20, p. 229–231, 2002.

GABELLIERI, E. Pensar a kenosis. Filosofia e teologia da misericórdia em Simone Weil. **Revista eclesiástica brasileira**, v. 69, n. 276, p. 792–805, 2009.

GABELLIERI, E. “**pensar a kenosis: filosofia e teologia da misericórdia em Simone Weil**”. In: REB 69, Fasc. 276, out/2009, p. 792-805.

GARCIA, C, A. O conceito de ilusão em psicanálise: estado ideal ou espaço potencial? **Estudos de Psicologia**. Rio de Janeiro, 12(2), p. 169-175, 2007.

GASSET, J, O. **A rebelião das massas**. Trad. Artur Guerra. Lisboa: Relógio D'Água, 1989.

HUNT, H. T. Intimations of a Spiritual New Age: I. The Spiritual Emergence and Personal Tragedy of a Universalized Christian Mysticism in the Life and Work of Simone Weil. **International Journal of Transpersonal Studies**, v. 36, n. 1, 2017.

HALL, C, S; LINDZEY, G; CAMPBELL, J, B; Teorias da personalidade. 4. Ed. Artmed, 2000.

KANT, I. **Textos seletos**. Trad Floriano de Sousa Fernandes. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

CORREIA, L, C. **Dignidade de Pico a Kant: Da pax filosofica à paz perpétua**. Encontro da ABCP (Associação Brasileira de Ciência Política), 9, 2014, Brasília. Anais. Brasília: s.n, 2014, p. 21.

LÉVINAS, E. **De Dieu qui vient à l'idée**. Paris: Vrin, 1982.

MARCOS, A. Filosofía de la natureza humana. **Eikasia. Revista de Filosofía**, Oviedo, ano VI, n. 35, p. 181-208, Nov, 2010.

MIRANDOLA, G, P. **Discurso sobre a Dignidade do Homem**. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2008.

MONTAIGNE. Ensaio I. Coleção **Os pensadores**, vol. 1-2. Trad. Sérgio Milliet. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MOSTERÍN, J. **La naturaleza humana**. Espasa, Madrid, 2006.

MOUNIER, E. **O personalismo**. Lisboa: Martins Fontes, 1973.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NOGUEIRA, M. S. M. **A loso a de Simone Weil**: uma mística da ação e da contemplação. 2010.

OLIVEIRA, J. **Terra nenhuma**: ecopornografia e responsabilidade. Caxias do Sul: Edusc, 2020.

PETREMENT, S. **Vida de Simone Weil**. Madrid: Trotta, 1997.

PLATÃO. **Diálogos: Timeu**. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010.

PLATÃO. **Fedro**. 2. Ed. Madrid: Aguilar, 1974.

POULIN, M,E. **Le sacrement Du malheur chez Simone Weil**. Montreal: Université de Montreal, 2010.

QUEIROZ, H. B. **Educação, desenraizamento e contemporaneidade em Simone Weil**. 2017.

RUFFING, J. K. "They say that we are wound with mercy round and round": the mystical ground of compassion. **Studies in spirituality**, v. 26, p. 33–44, 2016.

REALE, G. **Pré-Socráticos e Orfismo**. São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. Trad Ivo Storniolo, vol. 1. 2003.

ROUSSEAU, J,J. **Emilio ou da educação**. Trad. Sergio Milliet. São Paulo: Difusão Europa do Livro, 1995.

SARTRE, J, P. **O ser e o nada: ensaio de fenomenologia ontológica**. Tradução de Paulo Perdigão. 5º ed, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultura, 1987. (Col. "Os Pensadores").

\_\_\_\_\_. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis RJ: Vozes, 2013.

SCHRÖDINGER, E. **A natureza e os gregos e Ciência e humanismo**. Trad. Jorge Almeida e Pinho. Lisboa: Edições 70, 1999.

SERRATO, A, C. **Mística e Corporeidade**: experiência, ética, e práxis em Simone Weil. Tese (Doutorado em Teologia)- Programa de Pós-graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2015.

SERRATO, A. C.; SOUZA, W. Práxis místico-ética em Simone Weil: a compaixão pelo outro sentida à flor da pele. **Revista Pistis Praxis**, v. 10, n. 2, 2018.

STACECHEN, L, F; BENTO, V, E, S. Consumo e **adicção na pós-modernidade**: uma interpretação psicanalítica. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 20, n. 2, 2008, p. 421-436.

STELLA, M. A caverna platônica e o teatro da cidade. In. **Anais de Filosofia Clássica**, vol. 5, n. 10, 2011.

VALLE, B. **O lugar da misericórdia**. In. (org) Marmilicz, A. e Balsan, L. *Ética e Misericórdia*. Curitiba: Ed. Do autor, 2016.

VETÖ, M. **Simone Weil e a história da filosofia**. In. (org) Bingemer, M, C, L e Puente, F, R. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: L'Harmattan, 1997.

WEIL, S. **A gravidade e a Graça**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Attente de Dieu**. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1952.

\_\_\_\_\_. **À propos de La condition humaine de Malraux**. Œuvres complètes. Tome II. Écrits Historiques et Politiques. Volume 1. L'engagement syndical (1927 – Juillet 1934). Paris: Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. Cahiers: (septembre 194-fevrier 1942). In: **Oeuvres Complètes**. Paris: Gallimard, 1997. v.2. Tome VI.

\_\_\_\_\_. Cahiers, III. Paris: Plon, 1956. (Coll. L'Épi); edição revista e aumentada, 1974.

\_\_\_\_\_. **Cehiers**. Tomo I. Paris: Plon, 1951.

\_\_\_\_\_. **Cehiers**. Tomo II. Paris: Plon, 1951.

\_\_\_\_\_. Gravity and Grace, trans. **A. Wills (Lincoln, Bison Books)**, 1997.

\_\_\_\_\_. **L'amore di Dio**. Roma: Borla, 1979.

\_\_\_\_\_. **L'enracinement**. Paris: Gallimard, 1962.

\_\_\_\_\_. **La connaissance surnaturelle**. Paris: Gallimard, 1950.

\_\_\_\_\_. **La Grecia e Le intuizioni precristiane**. Roma: Borla, 1984.

\_\_\_\_\_. **La notion de valeur**. In: Œuvres. Paris: Gallimard, 1999.

\_\_\_\_\_. **La persona y lo sagrado**. Barcelona: José J. de Olañeta, 2014.

\_\_\_\_\_. **La pesanteur et la grâce**. Paris: Plon, 1947.

\_\_\_\_\_. **La Source grecque**. Gallimard, 1963.

\_\_\_\_\_. **Leçons de philosophie de Simone Weil**. (ROANNE 1933-34). Paris: Éd. A. Reynaud, 1959.

\_\_\_\_\_. **Lettre de Simone Weil à Robert Guihéneuf**. Apresentação e notas de Florence de Lussy. Cahiers Simone Weil, t. XXI, p. 8, mar-jun. 1998.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres complètes II: l'a expérience ouvrière et l'adieu à la révolution**. V.2. Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres complètes V: Questions politiques et religieuses**. V.1. Gallimard: Paris, 2000.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres complètes VI: Cahiers**. V.1. Paris: Gallimard, 2006.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres complètes VI: Cahiers**. V.4. Paris: Gallimard, 2006.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres**. Paris: Quarto Gallimard, 1999.

\_\_\_\_\_. **Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu**. Gallimard: "Espoir", 1962.

\_\_\_\_\_. Spiritual autobiography. **Waiting on God**, 1977.

\_\_\_\_\_. **Waiting for God**, trans. E. Crawford. New York: GP Putnam's Sons, 1951.

ZILLES, U. **Panorama das filosofias do século XX**. São Paulo: Paulus, 2016.