

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

KLEYS JESUVINA DOS SANTOS

**OPRESSÃO E ENRAIZAMENTO EM SIMONE WEIL: O SOFRIMENTO HUMANO
COMO PROPULSOR DA PROPOSIÇÃO DE UM MODELO ÉTICO UNIVERSAL**

CURITIBA

2020

KLEYS JESUVINA DOS SANTOS

**OPRESSÃO E ENRAIZAMENTO EM SIMONE WEIL: O SOFRIMENTO HUMANO
COMO PROPULSOR DA PROPOSIÇÃO DE UM MODELO ÉTICO UNIVERSAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito à obtenção do título de mestre.

Orientador: Dr. Bortolo Valle.

CURITIBA

2020

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

Santos, Kleys Jesuvina dos
S237o Opressão e enraizamento em Simone Weil : o sofrimento humano como
2020 propulsor da proposição de um modelo ético universal / kleys Jesuvina dos
Santos; orientador: Bortolo Valle. – 2020.
109 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2020
Bibliografia: f. 105-109

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Sofrimento. 4. Weil, Simone, 1909-1943. I. Valle,
Bortolo. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

ATA N.º 185/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos dezenove dias do mês de março de dois mil e vinte, às catorze horas e trinta minutos na sala de Defesa térreo da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestranda **Kleys Jesuvina dos Santos** intitulada: **OPRESSÃO E ENRAIZAMENTO EM SIMONE WEIL: O SOFRIMENTO HUMANO COMO PROPULSOR DA PROPOSIÇÃO DE UM MODELO ÉTICO UNIVERSAL**. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Bortolo Valle, Dr.ª Andréia Cristina Serrato, e Dr.ª Maria Clara Lucchetti Bingemer. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Bortolo Valle, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata aprovada em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca concedeu a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 15 h 40 min. Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. A avaliadora Professora Doutora Maria Clara Lucchetti Bingemer, teve participação na banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e está de acordo com as notas e o conceito descrito.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Bortolo Valle – PUCPR		10,0
Prof.ª Dr.ª Andréia Cristina Serrato – PUCPR		10,0
Prof.ª Dr.ª Maria Clara Lucchetti Bingemer – PUC-RIO	Participação videoconferência	10,0
MÉDIA FINAL	10,0	17

Prof. Dr. Jelson Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*

Dedico este trabalho aos meus pais
Marcilia Leal dos Santos e Nelson Luiz
dos Santos

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por ter me concedido o dom da vida.

Agradeço aos meus pais e minhas irmãs, pelo incentivo, apoio e auxílio prestados ao longo de toda minha vida, inclusive no que diz respeito à minha formação acadêmica.

Agradeço ao meu orientador Bortolo Valle, pelo acolhimento, suporte e contribuições oferecidas acerca da elaboração desta dissertação.

Agradeço à professora Andréia Cristina Serrato, pela leitura, apreciação e consequente apresentação de sugestões a respeito do que encontrou como ideias defendidas neste trabalho.

Agradeço ao professor Fabiano Incerti, pelas contribuições prestadas quanto à estruturação desta pesquisa.

Agradeço aos professores Kleber Candiotto e Léo Peruzzo, pelas orientações e esclarecimentos imprescindíveis a respeito das etapas concernentes à elaboração da pesquisa na Pós-Graduação.

Meu agradecimento especial aos meus amigos Denis André Bez Bueno e André Luiz de Souza Muniz, pelo carinho, compreensão e suporte oferecidos desde os primeiros meses em que ingressei na universidade.

Não há dificuldade, uma vez que decidimos agir, em manter intacta, no plano da ação, a esperança, que um exame crítico mostra ser quase sem fundamento; essa é a própria essência da coragem.

(SIMONE WEIL, 1955, p. 26)

RESUMO

Contemporânea do contexto correspondente às primeiras décadas do século XX, Simone Weil (1909-1943), filósofa francesa, ambicionou analisar o modo como se configurou o problema da opressão de sua época. Para isso, buscou sentir na própria pele a condição subumana enfrentada por aqueles que se encontravam submetidos aos desdobramentos de um contexto pautado na prática de atitudes opressoras. Dentre os contatos diretos que a filósofa estabeleceu com o problema da opressão, podemos citar seu trabalho como operária (1934-1935) e sua participação na Guerra Civil Espanhola (1936). Após vivenciar situações em que a opressão se fez presente, Simone Weil reconheceu a necessidade de avaliar suas experiências à luz do cristianismo católico. Buscando manter seu engajamento diante das aflições das vítimas de um contexto opressor, a filósofa apresentou, a partir de um contato estabelecido com os ensinamentos de Cristo, considerações que inauguram sua preocupação com relação a formulação um modelo de ética que, com a pretensão de universalidade, visa a busca pela valorização e garantia de uma vida digna para todos, como possibilidade de enfrentamento à desconsideração que uma sociedade opressora pode praticar contra a vida de seu povo. Nesse sentido, importa esclarecer que é com o *enraizamento* que Simone Weil indica, mediante aproximações que estabelece em relação I) ao modelo ético proposto por Kant e, em um segundo momento, II) ao aprofundamento do seu apreço pelos ensinamentos de Cristo, que todos os seres humanos possuem o dever de colocar em prática o respeito para com a vida humana como uma obrigação universal, como um movimento de reconhecimento, compaixão e comprometimento para com a humanidade que está representada em cada pessoa. Diante dessas considerações, é relevante esclarecer que o escopo temático da presente pesquisa está alicerçado na compreensão de como Simone Weil compreende, vivencia e critica o problema da opressão, estabelecida no início do século XX e, a partir de uma postura de enfrentamento acerca desse contexto, como concebe o conceito de *enraizamento* enquanto possibilidade de construção de um modelo ético universal que dialoga com a ética kantiana e com a compaixão pregada por Cristo.

Palavras-chave: Simone Weil. Opressão. *Enraizamento*. Modelo ético universal. Kant. Cristo.

ABSTRACT

Contemporary to the context corresponding to the first decades of the twentieth century, Simone Weil (1909-1943), French philosopher, aspired to analyze the way in which the problem of oppression of his time was configured. For this, she sought to feel in his own skin the subhuman condition faced by those who were subjected to the unfolding of a context based on the practice of oppressive attitudes. Among the direct contacts that the philosopher established with the problem of oppression, we can mention her work as a workwoman (1934-1935) and her participation in the Spanish Civil War (1936). After experiencing situations in which oppression was present, Simone Weil recognized the need to evaluate her experiences in the light of Catholic Christianity. Seeking to maintain her engagement in relation to the afflictions of the victims of an oppressive context, the philosopher presented, in face of her contact with the teachings of Christ, considerations that inaugurate her concern in formulating a model of ethics that, with the pretension of universality, aims at the search for the valorization and guarantee of a dignified life for all, as a possibility of confronting the disregard that an oppressive society can practice against the lives of its people. In this sense, it is important to clarify that it is with the *rooting* that Simone Weil indicates, through approximations that she establishes in relation I) to the ethical model proposed by Kant and, in a second moment, II) to the deepening of his appreciation for the teachings of Christ, that all human beings have the duty to put respect for human life into practice as a universal obligation, as a movement of recognition, compassion and commitment to the humanity that is represented in each person. In view of these considerations, it is relevant to clarify that the thematic scope of the present research is based on the understanding of how Simone Weil understands, experiences and criticizes the problem of oppression, established at the beginning of the 20th century and, based on a confrontation posture about this context, how she conceives the concept of *rooting* as a possibility of building a universal ethical model that dialogues with Kantian ethics and with the compassion preached by Christ.

Keywords: Simone Weil. Oppression. *Rooting*. Universal ethical model. Kant. Christ.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

As siglas elencadas abaixo dizem respeito às obras de Simone Weil. Ressalta-se que, considerando a delimitação temática deste trabalho, não serão mencionadas todas as obras weilianas nas páginas que se seguem. Destaca-se também que, seguindo as padronizações estabelecidas pela *Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil*, estas siglas são consagradas internacionalmente.

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

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	APROXIMAÇÃO ENTRE A VIDA DE SIMONE WEIL E SUA OBRA DIANTE DO PROBLEMA DA OPRESSÃO	14
2.1	OS PRIMEIROS CONTATOS COM A OPRESSÃO: INFÂNCIA, FORMAÇÃO FILOSÓFICA E DOCÊNCIA.....	15
2.2	A ANÁLISE DO PROBLEMA DA OPRESSÃO	23
2.2.1	A experiência do trabalho na fábrica	31
2.2.2	A experiência na Guerra Civil Espanhola	41
2.3	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	46
3	A RELAÇÃO ENTRE OPRESSÃO E CRISTIANISMO: AS PRIMÍCIAS DO UNIVERSALISMO ÉTICO WEILIANO	48
3.1	A PREFERÊNCIA PELO UMBRAL DA IGREJA: A ÊNFASE DA NECESSIDADE DE PERTENÇA UNIVERSAL	55
3.2	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	65
4	A PROPOSIÇÃO DE UM MODELO ÉTICO UNIVERSAL: REFLEXÕES DE SIMONE WEIL A PARTIR DE KANT E CRISTO	67
4.1	O ENRAIZAMENTO COMO SUSTENTÁCULO DA PERSPECTIVA ÉTICA PROPOSTA POR WEIL	71
4.1.1	Os elementos indispensáveis para uma atmosfera enraizada	76
4.1.2	A obrigação para com as necessidades da vida humana	81
4.1.2.1	Liberdade e Obediência.....	86
4.1.2.2	Igualdade e Hierarquia	87
4.1.2.3	Honra e Castigo.....	88
4.1.2.4	Segurança e Risco	89
4.1.2.5	Propriedade Privada e Propriedade Coletiva.....	89
4.1.2.6	Liberdade de Opinião e Verdade	90
4.1.2.7	Ordem e Responsabilidade	92
4.2	A COMPAIXÃO PROPOSTA POR CRISTO COMO ELEMENTO CONSTITUINTE DA ÉTICA DE SIMONE WEIL.....	93
4.3	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	100
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
	REFERÊNCIAS	105

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa versa sobre algumas das vivências e sobre alguns dos pensamentos desenvolvidos por Simone Weil acerca do contexto opressivo concernente às primeiras décadas do século XX. Além disso, busca demonstrar que Simone Weil pode ser vista como uma pensadora que, com a intenção de enfrentar a opressão do momento em que viveu, desenvolveu argumentações a respeito do conceito *enraizamento*¹ que culminaram na elaboração de um modelo ético universal que dialoga com a ética kantiana e com a compaixão pregada por Cristo.

Nessa perspectiva, a problemática que envolve este estudo encontra-se engajada com as seguintes indagações, respectivamente: Como Simone Weil compreende, vivencia e critica o problema da opressão estabelecida no início do século XX? E, a partir de uma postura de enfrentamento acerca desse contexto, como concebe o conceito *enraizamento* enquanto possibilidade de construção de um modelo ético universal que estabelece diálogo com a ética kantiana e com a compaixão pregada por Cristo?

Vale destacar que a resposta à problemática será desenvolvida mediante uma exploração bibliográfica, descritiva e exploratória, que se construirá com o auxílio de um percurso metodológico que estará pautado na consideração de três capítulos, conforme analisaremos a seguir.

A preocupação de Simone Weil acerca do problema da opressão pode ser notada desde o momento correspondente a sua infância. Por essa razão, o primeiro capítulo demonstrará a relação que a filósofa estabeleceu a respeito do contexto opressivo do qual era contemporânea, desde os seus primeiros anos de vida até o momento em que decide trabalhar na fábrica (1934) e participar da Guerra Civil Espanhola (1936). Além disso, a primeira etapa da pesquisa explorará os escritos oriundos das análises estabelecidas sobre algumas dessas mesmas vivências, pois Simone Weil vivenciou e desenvolveu reflexões teóricas sobre a opressão. Para tanto, verificamos como necessário a utilização dos seguintes textos: *Expérience de la vie d'usine* (1951), escrito durante o período em que Simone Weil trabalhou como

¹ Em sua obra *L' enracinement* (1949) Simone Weil define o enraizamento como um ambiente que deve assegurar o oferecimento da existência da vida humana em sua totalidade. Por totalidade da vida humana, a filósofa considera tanto os aspectos concernentes ao nosso âmbito físico, como a garantia de acesso à moradia, roupas, calor e higiene, por exemplo, quanto os aspectos que dizem respeito à nossa vida moral, como a liberdade e a responsabilidade.

operária e *Journal d'Espagne* (1960), produzido quando a filósofa participou da Guerra Civil Espanhola.

Após perpassar por algumas vivências e por alguns escritos que acusam a relação da autora com o contexto opressivo do início do século XX, temos o objetivo de apresentar, em um segundo momento, que muito mais do que procurar se engajar concretamente, participando ativamente de contextos em que a opressão se fez presente, Simone Weil começou a refletir sobre as possibilidades de enfrentamento que poderiam favorecer a libertação do peso da condição servil e humilhante que muitas pessoas enfrentaram na sociedade opressora concernente às primeiras décadas do século XX.

Nessa perspectiva, cabe frisar que o segundo capítulo se empenhará em demonstrar como Simone Weil, ao se relacionar com o cristianismo católico, redigiu escritos que, mantendo o engajamento com as aflições daqueles que sofriam, se empenham em apresentar as primícias de sua preocupação pela busca da liberdade do ser humano em relação à opressão. Nesse sentido, com base na relação que Weil estabeleceu entre opressão e cristianismo, apresentaremos as considerações que inauguram a preocupação da filósofa com relação à formulação de um modelo de ética que, com a pretensão de universalidade, visa a busca pela valorização e garantia de uma vida livre da opressão por parte de toda a humanidade. Para isso, utilizaremos, dentre outras, a obra *Attente de Dieu* (1950).

Nesse contexto, o terceiro capítulo visa a realização da análise de como o conceito de *enraizamento*, desenvolvido por Simone Weil na obra intitulada *L' enracinement* (1949), pode ser visto como sustentáculo da proposição de um modelo ético universal que, ao lançar mão da ética kantiana e da compaixão pregada por Cristo, se apresenta enquanto forma de enfrentamento à opressão correspondente às primeiras décadas do século XX. Para tanto, recorreremos à utilização de textos como: *L' enracinement* (1949), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1973) e o evangelho de Mateus.

Nessa perspectiva, torna-se pertinente ressaltar que o entendimento de que as reflexões weilianas, desenvolvidas acerca do conceito *enraizamento*, se apresentam como um conjunto de argumentos que favorecem a formulação de um exemplo de ética universal, que estabelece diálogo com Kant e Cristo, não pode ser visto como algo que foi assumido explicitamente por Simone Weil. No entanto, cabe enfatizar que, ao analisarmos os escritos tardios da filósofa, podemos encontrar

indicações que nos levam a pensar em um exemplo de perspectiva ética que se pretende universal.

Sendo assim, importa destacar que, nesta pesquisa, defendemos a hipótese de que quando Simone Weil argumenta a respeito do *enraizamento*, ou seja, de um ambiente que possua a capacidade de oferecer a garantia de condições concretas para a proteção da existência humana, ela defende, a partir da ética kantiana e da compaixão proposta por Cristo, a urgência de se pensar na garantia do respeito à vida humana em sua totalidade.

Essa nossa convicção se justifica uma vez que, ao considerar a necessidade do *enraizamento*, Simone Weil indica, mediante seu contato com Kant e Cristo, que todos os seres humanos possuem o dever de colocar em prática o respeito para com a vida humana como uma obrigação universal, como um movimento de reconhecimento, compaixão e comprometimento para com a humanidade que está representada em cada pessoa.

À vista do exposto, vale esclarecer que esta pesquisa possui sua relevância por suscitar, diante do contexto atual, reflexões que buscam discutir o enfrentamento de posturas opressoras e excludentes. Isso porque, a partir do pensamento weiliano, é possível vislumbrar propostas que incluem a utilização de ferramentas que, muitas vezes, parecem ter sido esquecidas pela nossa sociedade – marcada pelo uso frequente da violência contra o outro – a saber: a busca pela garantia de condições mínimas de existência, mediante a valorização de um ambiente social pautado no reconhecimento e na não exclusão da totalidade da vida do outro.

2 APROXIMAÇÃO ENTRE A VIDA DE SIMONE WEIL E SUA OBRA DIANTE DO PROBLEMA DA OPRESSÃO

Inconformada com a presença dos eventos catastróficos² ocorridos nas primeiras décadas do século XX, Simone Weil não apenas buscou produzir materiais escritos acerca desse contexto, como também buscou sofrer na própria pele a condição subumana enfrentada por aqueles que se constituíam enquanto vítimas de toda violência ocasionada por tais acontecimentos. Dessa forma, é relevante esclarecer o quanto a temática da opressão, desenvolvida ao longo dos escritos weilianos, não pode ser estudada sem que antes seja necessário com que estabeleçamos contado com as experiências que a autora buscou viver durante a própria vida.

Face ao exposto, torna-se relevante considerar, de acordo com Bingemer (2007, pp.10-11), que, vivendo um período marcado por guerras, Simone Weil direcionou sua reflexão para a questão da violência e sua potencialidade devastadora. Além disso, a autora buscou sentir o peso desse contexto violento na própria pele, sob diversas maneiras, sendo capaz de refleti-lo com base nos fatos históricos provenientes do momento correspondente às primeiras décadas do século XX. Podemos esclarecer, nesse sentido, que esse engajamento com a realidade fez com que o pensamento desenvolvido por Simone Weil não estivesse desvinculado de seu itinerário existencial.

Nessa perspectiva, podemos observar o quanto, em Simone Weil, vida e filosofia não estão desvincilhadas. Seu comprometimento com a realidade daqueles que mais sofriam com os acontecimentos das primeiras décadas do século XX, como as duas grandes guerras mundiais, fez com que sua produção filosófica, fundamentada na importância da união entre pensamento e ação, jamais estivesse envolvida com uma forma de especulação puramente abstrata. Nesse sentido, temos o intento de apresentar, neste momento da pesquisa, o quanto a vida e a produção filosófica de Simone weil se configuraram de modo a priorizar o comprometimento direcionado aos problemas concernentes à vida real.

² Além de se apresentar como um momento histórico em que aconteceram as duas grandes guerras mundiais, esse século também foi palco de outros eventos catastróficos, tais como: a Guerra Civil Espanhola, a bomba de Hiroshima e as guerras do Camboja e do Vietnã (BINGEMER, 2007, p. 13).

2.1 OS PRIMEIROS CONTATOS COM A OPRESSÃO: INFÂNCIA, FORMAÇÃO FILOSÓFICA E DOCÊNCIA

A biografia de Simone Weil, em razão dos testemunhos, das cartas e das referências que nos foram dadas por pessoas que a conheceram, ao se entrelaçar com o acesso que temos em relação aos escritos da própria autora, nos revela uma imensa fonte de relatos e reflexões. Por conta disso, é difícil, senão impossível, resumir em poucas páginas sua vida e sua obra. No entanto, algumas notas biográficas podem nos levar, em certa medida, ao que pode ser concebido como um exemplo de existência pessoal povoada, por um lado, pela coragem intensa em sua doação ao mundo, mas, por outro lado, pela pouca receptividade em receber algo em troca (BERENQUER, 1995, p. 13).

Em face disso, faz-se oportuno nos debruçarmos, a partir de agora, acerca de alguns apontamentos biográficos que demonstram o quanto a solidariedade, a preocupação para com o próximo, especialmente em relação àqueles que mais sofriam, esteve presente na vida de Simone Weil desde muito cedo. O primeiro exemplo disso pode ser notado quando, apenas com sete anos de idade, conforme lembra Pétrement (1997, p. 31), ela começa a trocar cartas com aquele que seria seu afilhado: um soldado que combatia na Primeira Guerra Mundial.

Procurando destinar parte dos alimentos que consumia para a frente de batalha, a pequena Simone Weil decidiu se privar de qualquer tipo de alimentação que incluísse açúcar, como chocolate e outras guloseimas. Além disso, procurou juntar e embrulhar em feixes alguns fragmentos de lenha para receber de seus pais um dinheiro que seria utilizado para ajudar ainda mais seu afilhado na guerra. Como forma de reconhecimento à atitude de Weil, o soldado chegou a visitar a casa de sua pequena madrinha. Tal atitude a deixou muito feliz (PÉTREMENT, 1997, pp. 31.34).

Outros acontecimentos, também muito marcantes, fizeram parte da vida de Simone Weil. Dentre eles, é possível citar, de acordo com Bosi (1982, p. 11), que, aos onze anos de idade, ela resolveu fugir de casa para acompanhar uma manifestação de grevistas. Vale destacar que esse tipo de engajamento começou cedo na vida de Weil e, com o passar do tempo, teve a tendência de se intensificar cada vez mais.

Para que possamos compreender o modo como se delineou a intensificação do comprometimento sociopolítico de Simone Weil, cabe considerarmos alguns

apontamentos sobre sua formação, pois é a partir do momento em que finaliza seus estudos no colégio e inicia sua trajetória intelectual no campo da filosofia que a pensadora começa a desenvolver um percurso intelectual ainda mais marcado “pela compaixão ardente que configurará toda a sua vida e que a levará pelos caminhos da política, do engajamento intelectual e da mística” (BINGEMER, 2007, p. 17).

Nesse contexto, importa esclarecer que a passagem do Ensino Secundário para o Ensino Superior se delineia na vida de Simone Weil da seguinte forma: após concluir o seu *baccalauréat* (bacharelado) – uma qualificação escolar, recebida ao final do ensino secundário – aos 15 anos, Simone Weil ingressou, em seguida, no *Liceu Henri IV*, em Paris (BINGEMER, 2007, p. 17; TEIXEIRA, 2008, p. 315).

À vista das explanações anteriores, cabe destacar que a entrada da pensadora no *Liceu Henri IV* oportunizou seu contato Alain³. Tendo em vista esse contato, importa esclarecer que, segundo as considerações de Pétrement (1997, p. 54), a filosofia desenvolvida por Simone Weil se inicia com as aulas de Alain, embora, de um certo ponto de vista, ela já tivesse escolhido seu caminho. Isso significa que “a rebelião contra a ordem social, a severidade a respeito dos poderes, a eleição dos pobres como companheiros, não vieram de Alain” (PÉTREMENT, 1997, p. 54)⁴. Essas características já estavam em Simone Weil.

Nesse sentido, vale enfatizarmos que, ao mesmo tempo em que Weil começou a se debruçar a respeito do estudo proposto por Alain acerca dos grandes filósofos, ela demonstrou que “questões da justiça social, da liberdade democrática, da revolução eram parte de seu cotidiano” (BINGEMER, 2007, p. 19). Diante disso, faz-se oportuno considerarmos, de acordo com Martins (2013, p. 48), que é nesse tempo de Liceu que Simone Weil revela um ostensivo interesse por questões de cunho social e inicia seu primeiro contato com sindicatos e partidos políticos.

Ainda a respeito do engajamento sociopolítico desenvolvido por Weil no contexto correspondente à sua formação filosófica, faz-se relevante levarmos em consideração o seguinte relato de Beauvoir (1958):

Uma fome acabara de devastar a China e me disseram que quando ela [Simone Weil] ouviu essa notícia, havia chorado: essas lágrimas me

³ Seu verdadeiro nome era Emile Chartier. Ele foi filósofo e professor francês que também deu aula para Merleau Ponty e Sartre.

⁴ “La rebelión contra el orden social, la severidad respecto de los poderes, la elección de los pobres como sus compañeros, no venían de Alain” (Tradução nossa).

levaram a respeitá-la mais que do que seus dotes filosóficos. Invejei um coração capaz de bater através do universo inteiro. Um dia, aproximei-me dela. Não lembro como foi que a conversa começou; ela declarou em tom cortante que só uma coisa importava atualmente na Terra: a Revolução que daria comida a todos do mundo. Eu lhe repliquei, de maneira não menos categórica, que o problema não era fazer felizes os homens, mas encontrar um sentido para a existência. Ela voltou-se para mim: “Bem se vê que você nunca passou fome”. Nossas relações terminaram aí. Compreendi que ela havia me classificado como uma “pequena burguesa espiritualista” e isso me irritou (BEAUVOIR, 1958, p. 195)⁵.

À vista do que foi explorado, torna-se oportuno salientarmos que Simone Weil deixa claro que sua preocupação em relação àqueles que apresentavam alguma carência quanto aos meios para se garantir a efetivação de condições básicas de sobrevivência a impedia de se ocupar com questões que julgava não corresponder àquilo que de mais elementar deveria ser considerado a respeito da vida humana.

Uma vez que a apresentação do contexto correspondente à formação filosófica de Simone Weil se fez relevante, torna-se imprescindível que seja colocada em evidência a consideração de como a autora estabelece sua concepção de filosofia. Vejamos:

Filosofia – a busca pela sabedoria – é uma virtude. É um trabalho em si mesmo. Uma transformação do ser. (Transforma toda a alma) [...]. Uma filosofia é uma maneira certa de conceber o mundo, os homens e a si mesmo. Ora, um certo modo de conceber implica um certo modo de sentir e um certo modo de agir [...] e isso em todos os momentos, em todas as circunstâncias da vida, do mais vulgar ao mais dramático, na medida onde é concebido (OC VI 1, 174,176)⁶.

⁵ “Cet entêtement m’empêcha de tirer profit de ma rencontre avec Simone Weil. Tout en préparant Normale, elle passait à la Sorbonne les mêmes certificats que moi. Elle m’intriguait, à cause de sa grande réputation d’intelligence et de son accoutrement bizarre; elle déambulait dans la cour de la Sorbonne, escortée par une bande d’anciens élèves d’Alain; elle avait toujours dans une poche de sa vareuse un numéro des libres propos et dans l’autre un numéro de L’Humanité. Une grande famine venait de dévaster la Chine, et on m’avait raconté qu’en apprenant cette nouvelle, elle avait sangloté: ces larmes forcèrent mon respect plus encore que ses dons philosophiques. J’enviais un cœur capable de battre à travers l’univers entier. Je réussis un jour à l’approcher. Je ne sais plus comment la conversation s’engagea; elle déclara d’un ton tranchant qu’une seule chose comptait aujourd’hui sur terre: la Révolution qui donnerait à manger à tout le monde. Je rétorquai, de façon non moins péremptoire, que le problème n’était pas de faire le bonheur des hommes, mais de trouver un sens à leur existence. Elle me toisa: « On voit bien que vous n’avez jamais eu faim », dit-elle. Nos relations s’arrêtèrent là. Je compris qu’elle m’avait cataloguée « une petite bourgeoise spiritualiste » et je m’en irritai, comme je m’irritais autrefois quand Mademoiselle Litt expliquait mes goûts par mon infantilisme; je me croyais affranchie de ma classe: je ne voulais être rien d’autre que moi” (Tradução nossa).

⁶ “La philosophie - recherche de la sagesse- est une vertu. C’est un travail sur soi. Une transformation de l’être. (Tourner toute l’âme). [...] Une philosophie, c’est une certaine manière de concevoir le monde, les hommes et soi-même. Or une certaine manière de concevoir implique une certaine manière de sentir et une certaine manière d’agir [...] et cela à tous les instants, dans toutes les circonstances de la vie, les plus vulgaires comme les plus dramatiques, dans la mesure où on la conçoit” (Tradução nossa).

Nessa perspectiva, é possível notar, tendo por base a constatação de Estelrich (2009, p. 12), que Simone Weil percebeu que filosofar não era uma atividade teórico-abstrata, mas um processo de purificação e transformação da alma. Sobre essa questão, Weil se posiciona da seguinte maneira: a filosofia, por se tratar daquilo que se efetiva “exclusivamente em ação e em prática”⁷, pode ser entendida como uma coisa sobre a qual é muito difícil conseguirmos dissertar algo (CS, 335).

Sendo a produção filosófica de Simone Weil algo que se desenvolve mediante a relação entre ação e prática, torna-se claro o motivo pelo qual seus escritos podem ser entendidos como confusos e até mesmo intrincados (ESTELRICH, 2009, p. 57). De modo complementar, Springsted (2015) contribui acerca dessa discussão quando declara que mesmo que Simone Weil não seja uma pensadora sistemática, não podemos compreendê-la como incoerente em seus escritos, pois “o que ela diz num lugar, com frequência, realmente sustenta o que ela diz em outro. Ela pensa de uma forma altamente analógica e encontra conexões bastante surpreendentes [...] entre áreas de pensamento tomadas [...] como divergentes”⁸ (SPRINGSTED, 2015, pp. 71-73). Nesse sentido, a constatação de que a filosofia de Simone Weil se constrói mediante um caráter fragmentário e antissistemático não pressupõe, contudo, que a pensadora desenvolveu reflexões incoerentes.

Em Simone Weil é possível notar, portanto, o quanto a filosofia e a vida podem caminhar de mãos dadas. Sua vida deve ser vista como um grande testemunho da veracidade de suas produções filosóficas e sua filosofia, de modo consequente, deve ser encarada como um grande testemunho da autenticidade com a qual a vida pode ser levada (ESTELRICH, 2009, p. 57).

Em face do que foi explorado, faz-se relevante pontuarmos que a defesa de que a filosofia não deve se restringir à efetivação de atividades teórico-abstratas, demonstra o quanto não seria espantoso que Simone Weil, na ocasião em que toma para si a responsabilidade de atuar como professora, não se desvencilhasse da atitude de conciliar a realização de duas tarefas: o ensino da filosofia e a ostensiva atuação em situações de cunho sociopolítico.

⁷ “Philosophie [...], chose exclusivement en acte et pratique” (Tradução nossa).

⁸ “what she says in one place often really does have bearing on what she says elsewhere. She thinks in a highly analogical way and finds some very startling [...] connections between [...] disparate areas of thought” (Tradução nossa).

À vista do exposto, torna-se pertinente esclarecermos que, a partir de 1930, terminados os estudos de filosofia, Weil foi nomeada como professora na cidade de Puy. Isso porque, conforme esclarece Pérez (2009, p. 79), Simone Weil, depois de diplomada, consegue, na data correspondente ao ano de 1931, passar em um concurso e, conseqüentemente, se tornar chefe de um departamento responsável pelo Ensino Médio, assumindo, assim, a função. A nomeação de Simone Weil, naquela que seria sua primeira experiência de trabalho, pode ser interpretada como o momento em que a filósofa teve a possibilidade de colocar em prática seu “anseio de querer levar o conhecimento a todos, a começar pelos operários, a classe mais oprimida e mantida na ignorância do seu contexto” (MARTINS, 2013, p. 53). Em consonância com essa interpretação, cabe considerarmos que, de acordo com a própria Simone Weil, enquanto os operários estiverem submetidos à situação que os enxerga como instrumentos passivos, não será possível com que consigam tomar para si mesmos o domínio do próprio destino (OL, 25).

Sendo assim, vale enfatizar que a carreira de Simone Weil como docente, “desde o início, foi atribulada, pois seu desejo certamente nunca foi o de se tornar uma professora famosa, mas o de poder levar o conhecimento a todos” (MARTINS, 2013, p. 53). Vale ressaltar, na esteira disso, que a docência praticada por Simone Weil se desenvolveu ao mesmo tempo em que a filósofa buscou, dentre outras coisas, um comprometimento efetivo em relação a inúmeras atividades relacionadas às reivindicações dos operários de seu tempo e, inclusive, com a formação destes trabalhadores, o que a impulsionou a ministrar aulas em diferentes contextos, como em universidades populares e bancos de empregos.

Nesse sentido, é possível notar que o período que se desenrola durante a primeira experiência de trabalho de Simone Weil se materializa como aquele em que a filósofa manteve um ostensivo engajamento político e social em favor das pessoas que eram excessivamente exploradas. A partir disso, Weil buscou, sem dúvida alguma, não apenas se solidarizar, mas lutar para alcançar, mesmo que aos poucos, uma sociedade mais justa.

Nessa perspectiva, cabe frisar que o exercício do magistério praticado por Simone Weil vem acompanhado, dentre outras coisas, da sua intensa militância no movimento sindical. Neste mesmo momento, Weil entra em contato com o sindicalismo revolucionário e participa dos sindicatos que defendem as teses do partido comunista (JULIANO, 2005, pp. 21-22; TEIXEIRA, 2008, p.10).

Sendo assim, a relação de Weil com suas alunas, naquela que seria sua primeira experiência de emprego, é excelente, com aqueles que eram as autoridades da instituição, entretanto, é excessivamente conturbada: “seu trabalho com os sindicatos e com os desocupados não parecia adequado para uma professora de um Liceu de moças” (CIPOLLA, 2003, p. 165). Os profissionais de mais autoridade na instituição tentavam, por conta das ações de Weil, desqualificá-la. Além disso, passaram a chamá-la de comunista, atribuição que Weil jamais ousou desmentir (CIPOLLA, 2003, p. 165).

Podemos dizer, então, que em Le Puy Weil teve sua primeira experiência profissional. Apesar de um tanto quanto conturbada, essa primeira experiência de trabalho da filósofa começa, segundo Perrin e Thibon (2015, pp. 49-50), a dar “rédea solta” à sua compaixão, àquela verdadeira comunhão com a miséria dos outros. Um exemplo dessa compaixão pode ser notado quando, ao ficar sabendo de uma situação difícil dos trabalhadores, a filósofa decide agir como eles e com eles, pois ela também queria lidar com o problema. Ela os acompanhou à prefeitura da cidade para uma manifestação de protesto. Além dessa atitude, para viver, passou a contentar-se com a soma correspondente ao subsídio diário de desemprego, distribuindo, entre os trabalhadores, o excedente do seu rendimento.

Outros exemplos da atuação de Weil como docente⁹ podem ser evidenciados quando ela trabalha em cidades como Auxerre (1932-1933) e Roanne (1933-1934). O relacionamento da filósofa com os pais e diretores da instituição de ensino de Auxerre, torna-se conturbado pelos mesmos motivos que circunscreveram sua experiência de trabalho anterior (CIPOLLA, 2003, p. 166): o envolvimento com questões relacionadas ao seu comprometimento para com os sofredores de seu tempo.

⁹ Depois de pedir licença de suas atividades como professora em Roanne, Simone Weil trabalha como operária. Contudo, em 1935, retoma suas atividades na docência em outras duas cidades: Bourges (1935-1936) e Saint-Quentin (1937-1938). As alunas de Bourges, diferentemente das alunas de Puy, Roanne e Auxerre, não demonstraram tanto entusiasmo pelas aulas lecionadas por Weil. Além disso, discordavam de suas idéias; e até introduziam, secretamente, documentos em sua gaveta, como jornais conservadores ou racionários, cuja leitura elas supunham ser desagradável por parte Simone Weil. Em Saint-Quentin, por sua vez, Weil enfrentou problemas com as autoridades administrativas do instituto feminino em que trabalhou. Embora a diretora e a inspetora reconhecessem suas qualidades intelectuais, discordavam dos métodos de ensino que adotava durante as aulas. O método de ensino adotado por Weil consistia em solicitar leituras de textos, como a *Ilíada*, de Homero, a fim de suscitar reflexões críticas sobre assuntos concretos (PÉTREMENT, 1997, pp. 465-466).

Em Roanne, pela primeira vez, as relações de Simone Weil com os profissionais da instituição de ensino não foram muito conturbadas. A diretora aparecia, às vezes, na sala em que a filósofa lecionava para solicitar as notas das alunas. Entretanto, em geral, Simone Weil não queria atribuir notas classificatórias a ninguém. De qualquer forma, parece que não ocorreram diferenças muito sérias entre a diretora e a pensadora. Entre as alunas de Simone Weil, nessa terceira experiência de trabalho, estava Anne Reynaud, que publicou o livro intitulado *Leçons de philosophie* (1959), a fim de descrever as aulas que teve a oportunidade de frequentar.

A militância política de Weil em Roanne foi cada vez mais inviabilizando sua atuação em sala de aula (TEIXEIRA, 2008, p.10). Como de costume, Weil não deixou de participar de inúmeros protestos sindicais: “discursa em meio à multidão, nada temendo” (CIPOLLA, 2003, p. 167). Os últimos meses correspondentes ao ano letivo nessa cidade são especialmente significativos na biografia de Weil. Por um lado, as palestras ministradas e o conteúdo dos cursos que lecionava proporcionaram o desenvolvimento de uma série de reflexões que deram origem ao seu primeiro livro: *Réflexions sur les causes de la liberté Et de l’oppression sociale*¹⁰ (1955), por outro, Weil começava a pensar na tentativa de solicitar uma licença e trabalhar em uma fábrica. Essa determinação pode ter surgido na vida de Simone Weil por mais de uma razão, mas, em suma, pode-se dizer que é uma resposta tanto à necessidade de ordenar suas reflexões teóricas sobre as causas e mecanismos pelos quais a opressão é exercida no trabalho, escolha pessoal para viver seus efeitos na carne, quanto para colocar-se no lugar do outro. Em novembro de 1934, Weil termina a escrita do livro (BERENQUER, 1995, pp. 23-24).

Convicta da relevância que teria o ato de procurar um trabalho na fábrica, a filósofa pede licença, conforme menciona Juliano (2005, pp. 21-22), das atividades docentes e inicia a realização de afazeres como operária na fábrica Alsthom, em dezembro de 1934. Sua experiência como trabalhadora do chão da fábrica acontecerá em mais outras duas fábricas até agosto de 1935.

¹⁰ Embora tenha deixado verdadeiros tesouros em muitos outros escritos, *Réflexions sur les causes de la liberté Et de l’oppression sociale* (1955), depois de Weil pedir licença de sua função como professora, pouco antes de iniciar uma experiência de trabalho como trabalhadora manual, foi considerado, pela própria Simone Weil, como um de seus grandes trabalhos (HERRANDO, 2017, pp. 48-49).

É permissível destacar que, com o intento de se mostrar resistência ao contexto opressor e pouco acolhedor, portanto, para a viabilidade da existência humana, Simone Weil se dispõe a colocar o próprio corpo ao lado de todos aqueles que já carregavam o peso do sofrimento proveniente dos acontecimentos correspondentes às primeiras décadas do século XX. Para isso, Weil passa a vivenciar situações, tais como: conciliar a docência com seus ideais revolucionários e, até mesmo, interromper esta mesma carreira profissional para assumir a condição operária. Na esteira de tais considerações, é importante recorrermos ao posicionamento de Friori (2009, p. 26), mais especificamente quando esta autora menciona que Simone Weil pode ser vista como alguém que foi capaz de:

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

Nesse sentido, podemos destacar que o percurso existencial de Simone Weil se caracteriza como aquele que evidencia o desejo da filósofa de verificar de perto todas aquelas coisas que se apresentaram como questões centrais a respeito do contexto opressivo de seu tempo. Desse modo, é importante ressaltarmos que, preocupada com a compreensão do modo como se configurava a opressão e suas relações no contexto correspondente às primeiras décadas do século XX, a filósofa não poupou esforços para se engajar com a condição operária e, mais tarde, com a guerra. Ela buscou conhecer concretamente aquilo que se constituía enquanto alvo de suas próprias críticas.

Com o intuito de compreender com maior afinco as experiências e os escritos weilianos sobre o problema da opressão, buscaremos analisar alguns dos relatos da própria Simone Weil. De modo especial, para tratar do que Simone Weil teorizou a respeito do problema da opressão, utilizaremos o texto *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1955). Posteriormente, com o intuito de explorar o modo como se delinearão as experiências na fábrica e na Guerra Civil Espanhola, faremos menção às seguintes obras, respectivamente: *Expérience de la vie d'usine* (1951), e *Journal d'Espagne* (1960).

2.2 A ANÁLISE DO PROBLEMA DA OPRESSÃO

Em seu texto *Réflexions sur les causes de la liberté Et de l'oppression sociale* (1955), mais precisamente no capítulo intitulado *Analyse de l'oppression*, Simone Weil procura se ocupar com a análise do que poderia estar na base da relação entre a opressão, em seu aspecto geral e em cada um de seus aspectos particulares, e o regime da produção. Dito de outra maneira, Weil quer chegar à percepção de como se configura o mecanismo da opressão, de modo a compreender o que seria responsável por datar sua origem, sua persistência, sua transformação.

Para cumprir com o que estava disposta, Weil pontua que, de todas as formas de organização social que a história nos apresenta, muito poucas podem ser entendidas como realmente livres da opressão. Ainda que não muito bem conhecidas, a autora esclarece que todas elas correspondem a um tipo de nível de produção veementemente pequeno. Tão pequeno que a divisão do trabalho, nelas, quase não poderia ser conhecida, pois cada família, por exemplo, produziria pouco mais do que precisava para consumir. É bem perceptível, além disso, conforme explicita, que tal condição material necessariamente abalaria a prática da opressão, visto que cada homem, forçado a se alimentar, estaria incessantemente em conflito com a natureza externa, e não com outro ser humano. A própria guerra, nessa fase, de acordo com seu posicionamento, seria uma guerra de “pilhagem e extermínio”¹¹, não no que compete à conquista, uma vez que haveria escassez quanto aos meios para assegurá-la e, especialmente, para aproveitá-la. Nesse sentido, o que surpreende, portanto, na visão weiliana, não é que a origem da opressão aconteça apenas nas formas superiores de economia, mas que ela sempre as acompanha (R, 33).

A esse respeito, a filósofa argumenta que:

É assim que entre uma economia completamente primitiva e as formas econômicas mais desenvolvidas, não há apenas diferença de grau, mas também de natureza. E, de fato, se, do ponto de vista do consumo, há apenas passagem para um pouco mais de bem-estar, a produção, que é o fator decisivo, se transforma, em si mesma, em sua própria essência (R, 33-34)¹².

¹¹ “pillage et d'extermination” (Tradução nossa).

¹² “C'est donc qu'entre une économie tout à fait primitive et les formes économiques plus développées il n'y a pas seulement différence de degré, mais aussi de nature. Et en effet, si, du point de

A transformação de uma forma de economia primitiva para uma estrutura econômica mais desenvolvida, pode ser entendida, à primeira vista, como uma forma de emancipação gradual da natureza, uma vez que nas formas inteiramente primitivas de produção, como “na caça, na pesca e na coleta, o esforço humano aparece como uma simples reação à pressão inexorável exercida continuamente pela natureza”¹³ (R, 34). Tal pressão ocorreria de duas maneiras, a saber: em primeiro lugar, é realizada, ou quase, sob constrangimento imediato, sob o agulhão ininterruptamente sentido por conta das necessidades naturais, em segundo, por um tipo de resultado indireto. Nesse último caso, a ação humana ganharia sua forma a partir da própria natureza, devido ao importante papel desempenhado por uma intuição análoga ao instinto animal e por uma observação construída pacientemente acerca dos fenômenos naturais ocorridos com maior frequência e também por causa da recorrência indefinida dos processos que muitas vezes tiveram sucesso sem que se soubesse o motivo, mas que foram entendidos, de modo muito claro, como sendo recebidos pela natureza por meio de um tipo de generosidade particular (R, 35).

No estágio correspondente à forma de economia primitiva, todo homem estaria, portanto, necessariamente livre de outros homens, porque estaria em uma relação de proximidade direta com as circunstâncias de sua própria existência, e tudo que é humano não poderia interferir entre elas e ele. Entretanto, por outro lado, e, na mesma proporção, ele está intimamente sujeito ao domínio da natureza, e permite que isso seja visto a partir do caráter divino que atribui a ela (R, 34).

Nos estágios mais elevados de produção, a natureza, a partir de sua característica dominadora, certamente continuaria a ser exercida “sempre impiedosamente, mas de uma maneira aparentemente menos imediata”, de modo a deixar uma margem de crescimento contínuo para a livre decisão do homem, ou seja, para a faculdade concernente à tomada de iniciativas e decisões (R, 34)¹⁴. A ação, nessa situação, não seria mais vinculada, momento a momento, às condições impostas pela natureza, pois aprenderíamos a estar compromissados com a produção cada vez mais elevada de reservatórios que possuiriam o objetivo de garantir a satisfação de necessidades que ainda não foram sentidas (R, 34).

vue de la consommation, il n'y a que passage à un peu plus de bien-être, la production, qui est le facteur décisif, se transforme, elle, dans son essence même” (Tradução nossa).

¹³ “chasse, pêche, cueillette, l'effort humain apparaît comme une simple réaction à la pression inexorable continuellement exercée par la nature” (Tradução nossa).

¹⁴ “et toujours impitoyablement, mais d'une manière en apparence moins immédiate; elle semble devenir de plus en plus large” (Tradução nossa).

Em síntese, poderíamos compreender que o homem deixou de fazer parte de uma situação de escravidão, para assumir o papel de dominação em relação à natureza. Por essa razão, na mesma proporção em que a natureza foi perdendo seu caráter divino, o homem foi se revestindo cada vez mais de uma característica dominadora (R, 34).

Dessa forma, a transformação e o progresso social podem ser entendidos como algo que liberta o homem da necessidade natural, mas o coloca, por outro lado, sob o jugo da opressão. Contra a necessidade natural, há imediatismo, uma vez que existe um risco de sobrevivência em si. Isso significa que o homem pode responder à natureza usando seu próprio dinamismo natural: para combater a fome, pode realizar a caça de animais. Entretanto, à medida em que ocorrem avanços em relação a uma forma de vida mais primitiva, como as inovações na agricultura e na pecuária, por exemplo, o homem progressivamente domina a natureza e, diante disso, um problema pode acontecer: a utilização de mecanismos e de recursos da natureza contra outros homens. Nesse sentido, podemos afirmar que a noção de progresso social poderia libertar o homem da necessidade natural, mas o colocaria sob o jugo da opressão (GARCÍA, 2016, p. 156).

De modo a sintetizar sua argumentação acerca dos estágios correspondentes à história da humanidade, a filósofa destaca que:

Em suma, o homem parece passar por etapas no que diz respeito à natureza, da escravidão à dominação. Ao mesmo tempo, a natureza gradualmente perde seu caráter divino, e a divindade assume mais e mais a forma humana. Infelizmente, essa emancipação é apenas uma aparência enganadora. Na realidade, nesses estágios mais elevados, a ação humana continua, no todo, a ser pura obediência ao aguilhão brutal de uma necessidade imediata; só que, em vez de ser assediado pela natureza, o homem é agora assediado pelo homem. Além disso, é sempre a pressão da natureza que continua a ser sentida, embora indiretamente; porque a opressão é exercida pela força e, no final, todo poder tem sua fonte na natureza (R, 34-35)¹⁵.

¹⁵ “Bref l'homme semble passer par étapes, a l'égard de la nature, de l'esclavage à la domination. En même temps la nature perd graduellement son caractère divin, et la divinité revêt de plus en plus la forme humaine. Par malheur, cette émancipation n'est qu'une flatteuse apparence. En réalité, à ces étapes supérieures, l'action humaine conti-nue, dans l'ensemble, à n'être que pure obéissance à l'aiguillon brutal d'une néces-sité immédiate; seulement, au lieu d'être harcelé par la nature, l'homme est dé-sormais harcelé par l'homme. Au reste c'est bien toujours la pression de la nature qui continue à se faire sentir, quoique indirectement; car l'oppression s'exerce par la force, et en fin de compte, toute force a sa source dans la nature” (Tradução nossa).

Para que seja possível a compreensão de como a pressão da natureza se exerce sobre a humanidade, mesmo que indiretamente, principalmente nas formas de organizações econômicas mais sofisticadas, quando comparada às formas de organizações econômicas mais primitivas, a autora passa a fazer uso da noção de força. Neste momento, faz-se oportuno esclarecermos que no texto *L'iliade ou le poème de la force* (1953)¹⁶, Simone Weil defende que a força se caracteriza como “algo que torna alguém submetido em uma coisa. Quando exercida até o fim, a força faz do homem uma coisa no sentido mais literal, porque faz dele um cadáver”¹⁷ (SG, 3).

Além disso, Simone Weil acrescenta que, ao lançar mão do poder de fazer do homem uma coisa, a força é capaz de fazer com que se origine outra forma de poder: “aquele que transforma em coisa um homem que permanece vivo. Ele está vivo, ele tem uma alma; no entanto, é uma coisa”¹⁸ (SG, 3).

Ainda sobre o poder de coisificação que a força tem frente aos homens, Weil pontua que:

O poder que ela [a força] possui de transformar os homens em coisas é duplo, e se exerce no sentido de ambos os lados; petrifica diferentemente, mas igualmente, as almas dos que a sofrem e dos que a manejam (SG, 26.27)¹⁹.

Segundo Weil, do mesmo modo como a força esmaga implacavelmente os vencidos, ela também consegue embriagar aqueles que a possuem ou que pensam que a possuem. Sendo assim, essa dupla propriedade de petrificação é entendida por Weil como algo fundamental à força, “e uma alma colocada em contato com a força só escapa por uma espécie de milagre. Tais milagres são raros e curtos”²⁰ (SG, 10. 27).

¹⁶ O texto *L'iliade ou le poème de la force* (Ilíada ou o poema da força) está contido na coletânea *La source grecque* (A fonte grega), publicada pela Gallimard em 1953.

¹⁷ “La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose. Quand elle s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadaver” (Tradução nossa).

¹⁸ “celui de faire une chose d'un homme qui reste vivant Il est vivant, il a une âme; il est pourtant une chose” (Tradução nossa).

¹⁹ “Le pouvoir qu'elle [la force] possède de transformer les hommes en choses est double et s'exerce de deux côtés; elle pétrifie différemment, mais également, les âmes de ceux qui la subissent et de ceux qui la manient” (Tradução nossa).

²⁰ “et une âme placée au contact de la force n'y échappe que par une espèce de miracle. De tels miracles sont rares et courts” (Tradução nossa).

Para finalizarmos nossas menções a respeito do texto *L'iliade ou le poème de la force* (1953), faz-se oportuno verificarmos as seguintes declarações proferidas por Weil, pois a partir delas podemos observar que a noção de força se refere a dois contextos: o da fábrica e o da Guerra: “sempre, entre os homens, as desgraças intoleráveis – seja a servidão ou a guerra – duram por seu próprio peso e, portanto, parecem, quando vistas de fora, fáceis de aguentar” (SG, 22,23)²¹.

A servidão, a subjugação e a humilhação, provenientes da opressão protagonizada no chão da fábrica, quando observadas de perto por Simone Weil, demonstram, a partir de relatos minuciosamente apresentados, o quanto se caracterizavam como situações nada fáceis de aguentar. Analisaremos tais relatos, com maior profundidade, no item intitulado *A experiência do trabalho na fábrica*.

Se, por um lado, podemos vislumbrar elementos que atestam a situação de vida degradante do contexto do trabalho fabril, por outro, não podemos esquecer da situação de vida degradante que a guerra pode causar. Por esse motivo, cabe frisar que buscaremos explorar as experiências e os relatos de Weil sobre a guerra no item *A experiência na Guerra Civil Espanhola*.

Nesse sentido, importa destacar que Simone Weil teorizou e viveu na prática, por um lado, a opressão que ocorria no seio do trabalho fabril e, por outro, a opressão ocasionada pela guerra. Sobre tais vivências, faz-se oportuno considerarmos que, segundo a visão weiliana, tanto na produção quanto na guerra ocorreu o direcionamento de um número cada vez maior de vidas, especialmente das camadas mais populares da sociedade, para um massacre arquitetado por uma engrenagem opressora (EHP, 20).

Simone Weil chega a afirmar que a sociedade de seu tempo como um todo se caracteriza como “uma imensa máquina” que, a partir de uma engrenagem formada por diferentes máscaras, esteve constantemente “tragando os homens”. Dentre tais máscaras, Weil cita o fascismo e a democracia²² (EHP, 20-21).

²¹ “Toujours parmi les hommes, qu'il s'agisse de servitude ou de guerre, les malheurs intolérables durent par leur propre poids et semblent ainsi du dehors faciles à porter; ils durent parce qu'ils ôtent les ressources nécessaires pour en sortir” (Tradução nossa).

²² Simone Weil dirige uma crítica à democracia em seu texto *La persona y lo sagrado*, presente na coletânea intitulada *Écrits de Londres et dernières lettres*, com publicação ocorrida pela Gallimard, em 1957. No texto supracitado, a filósofa pontua que uma democracia em que o jogo dos partidos regula a distribuição do poder era a única forma de democracia que os franceses conheciam. Na esteira disso, enfatiza a necessidade de se pensar em uma outra forma de democracia (EL, 15).

Face ao exposto, torna-se oportuno voltarmos para o texto *Réflexions sur les causes de la liberté Et de l'oppression sociale* (1955), a fim de que seja possível a realização da análise de mais algumas das declarações proferidas por Weil acerca da noção de força:

A noção de força está longe de ser simples e, no entanto, é a primeira a elucidar os problemas sociais. Força e opressão são duas; mas o que deve ser entendido acima de tudo é que não é a maneira pela qual alguém usa uma força qualquer, mas sua própria natureza que determina se ela é ou não opressiva (R, 35)²³.

De modo a prosseguir com seu raciocínio, a autora argumenta que a opressão é derivada de algumas condições. Um exemplo delas seria a presença dos privilégios em nossa realidade. As armas, em conformidade com o pensamento weiliano, dariam origem a uma forma de privilégio. Isso porque, em um primeiro momento, elas podem ser vistas como poderosas o suficiente para fazer com que haja certa impossibilidade de qualquer manifestação de defesa por parte daqueles que estariam desarmados diante de homens armados. Por outro lado, sua manipulação foi se demonstrando bastante aperfeiçoada e, como consequência, suficientemente difícil. Sendo capaz, por esse motivo, de exigir um prolongado aprendizado e prática diária (R, 35-36).

Nesse sentido, Simone Weil evidencia que, por estarem posicionados frente ao uso de armas por parte de guerreiros, os trabalhadores se tornavam impotentes, pois não conseguiam se defender. Os guerreiros, em contrapartida, apesar de incapazes de produzir, passam, com muita frequência, a aproveitar os frutos do trabalho dos outros pelas armas. Dessa maneira, “os trabalhadores estão à mercê dos guerreiros, e não o contrário”²⁴ (R, 36). Isso significa que o modo de produção poderia ser definido como uma forma de subordinação dos trabalhadores em relação aos instrumentos do trabalho, que seria assegurada pelo uso de uma arma específica: a exploração (EHP, 16).

²³ “La notion de force est loin d'être simple, et cependant elle est la première à élucider pour poser les problèmes sociaux. La force et l'oppression, cela fait deux; mais ce qu'il faut comprendre avant tout, c'est que ce n'est pas la manière dont on use d'une force quelconque, mais sa nature même qui détermine si elle est ou non oppressive” (Tradução nossa).

²⁴ “les travailleurs sont à la merci des guerriers, et non inversement” (Tradução nossa).

Com o intuito de conseguir daqueles que escraviza “a obediência e os sacrifícios indispensáveis para um combate vitorioso, o poder deve tornar-se mais opressivo” ²⁵ (R, 37). Para ter a capacidade de operar essa opressão, é forçado a revoltar-se, com mais veemência, com mais atitudes opressoras para o exterior; e assim por diante. Isso significa que um grupo social poderoso, para conseguir ter a capacidade de se defender contra os poderes externos, deve se deixar submeter a uma autoridade opressora. Nessa perspectiva, o poder estabelecido, com o objetivo de se manter no lugar que está ocupando, deve provocar conflitos com os poderes que se demonstram seus rivais; e assim por diante, sucessivamente. É assim, portanto, que a maioria dos círculos viciosos envolve toda a sociedade na esteira de seus poderosos senhores (R, 38).

Ainda sobre a questão que envolve a preservação do poder por parte de determinados grupos, a filósofa destaca que:

Preservar o poder é, para os poderosos, uma necessidade vital, pois é o seu poder que os alimenta; agora eles têm que mantê-lo ao mesmo tempo contra seus rivais e contra seus inferiores, que não podem deixar de procurar livrar-se de mestres perigosos, pois, por um círculo sem saída, o senhor é temível ao escravo pelo próprio fato de temer e vice-versa; e é o mesmo entre poderes rivais (R, 37)²⁶.

Diante de tais apontamentos, a autora passa a tratar do caráter instável do poder. Para isso, explana que, na própria natureza do poder, existe uma contradição que impede que ele exista propriamente falando, pois aqueles que são chamados de senhores, que são constantemente obrigados a fortalecer seu poder sob a dor de vê-lo violentado, estão apenas em busca de uma dominação que é, por natureza, impossível de possuir. Seria diferente, no entanto, se cada homem conseguisse possuir em si próprio uma força maior que a de muitos outros homens unidos. Como isso é impossível, os instrumentos próprios do poder, tais como as armas, o ouro, as máquinas, os segredos técnicos, sempre existem fora de quem os dispõe e podem, portanto, serem tomados por outros. Disso derivaria a instabilidade do poder (R, 38-

²⁵ “pour obtenir de la part des esclaves l'obéissance et les sacrifices indispensables à un combat victorieux, le pouvoir doit se faire plus oppressif” (Tradução nossa).

²⁶ “Conserver la puissance est, pour les puissants, une nécessité vitale, puis-que c'est leur puissance qui les nourrit ; or ils ont à la conserver à la fois contre leurs rivaux et contre leurs inférieurs, lesquels ne peuvent pas ne pas chercher à se débarrasser de maîtres dangereux ; car, par un cercle sans issue, le maître est re-doutable à l'esclave du fait même qu'il le redoute, et réciproquement ; et il en est de même entre puissances rivales” (Tradução nossa).

39). “E como todo poder é instável não é de estranhar que, para defendê-lo, tanto os estados capitalistas quanto os socialistas lancem mão periodicamente da força bruta” (BOSI, 2009, p. 25).

Ao evidenciar o quanto os instrumentos próprios do poder se constituem como algo que um indivíduo poderoso não possui por si próprio, a filósofa defende que, por definição, o poder é apenas um meio; ou, antes, possuir poder, significa simplesmente ter a posse de “meios de ação”²⁷ que excedem a força limitada que um indivíduo dispõe por si mesmo (R, 41). Entretanto, a procura pelo poder, pelo próprio fato de que é essencialmente incapaz de apreender seu objeto, exclui toda consideração do fim e chega, por um resultado inevitável, a tomar o lugar de todos os fins (R, 41).

Sobre esse resultado inevitável, a filósofa acusa que:

A história da humanidade é apenas a história da escravidão que torna os homens, tanto opressores quanto oprimidos, o mero brinquedo dos instrumentos de dominação que eles mesmos criaram, e assim reduz a humanidade viva à coisa inerte (R, 41)²⁸.

À vista do que foi explorado, Weil afirma, portanto, que não há poder, mas uma luta pelo poder, e que essa é uma cadeia sem fim, na qual são subjugados poderosos e fracos. Dessa maneira, a história da humanidade poderia ser compreendida como aquela em que os homens seriam apenas meros brinquedos submetidos a instrumentos que visam o domínio e a exploração (GARCÍA, p. 158, 2016). Nesse sentido, apesar do progresso, Weil esclarece que o homem não poderia deixar a condição servil em que se encontrava desde o momento em que foi entregue, “fraco e nu”²⁹, às forças cegas que fazem parte do universo. Isso se justificaria uma vez que o poder que o coloca de joelhos foi deslocado “da matéria inerte para a sociedade que ele forma com seus semelhantes”³⁰ (R, 52).

Na esteira do exposto, importa enfatizar que, com o objetivo de apresentar exemplos acerca do modo como a exploração se concretizou ao longo dos avanços

²⁷ “moyens d'action” (Tradução nossa).

²⁸ “L'histoire hu-maine n'est que l'histoire de l'asservissement qui fait des hommes, aussi bien oppresseurs qu'opprimés, le simple jouet des instruments de domination qu'ils ont fabriqués eux-mêmes, et ravale ainsi l'humanité vivante à être la chose de choses inertes” (Tradução nossa).

²⁹ “faible et nu” (Tradução nossa).

³⁰ “de la matière inerte à la société qu'il forme lui-même avec ses semblables” (Tradução nossa).

ocorridos nas sociedades, a filósofa aponta que o esforço despendido do corpo do trabalhador moderno, era imposto a ele a partir de um constrangimento brutal, impiedoso e tão próximo a ele, que chegava a se assemelhar à fome sentida por um caçador primitivo. Do caçador primitivo ao operário das fábricas, mas considerando também os trabalhadores egípcios chicoteados, os servos da Idade Média, que eram constantemente ameaçados pela espada dos senhores, os indivíduos nunca pararam de ser “forçados a trabalhar por uma força externa e sob pena de morte quase imediata”³¹ (R, 51-52). É com o anseio de conhecer de perto o modo como tal força externa era aplicada aos trabalhadores, que Simone Weil decidiu começar a trabalhar no chão da fábrica.

Logo após a escrita do texto *Réflexions sur les causes de la liberté Et de l'oppression sociale* (1955), analisado até aqui, Simone Weil começa a trabalhar como operária em diferentes fábricas. Nessa perspectiva, não poderíamos deixar de esclarecer que a filósofa acreditava que apenas a partir de um conhecimento direto da vida no âmbito do trabalho fabril, seria possível se ter acesso à compreensão da relação entre os trabalhadores e o trabalho (TEIXEIRA, 2008, p.10).

2.2.1 A experiência do trabalho na fábrica

Em 1934, Weil decidiu adotar a condição dos trabalhadores com toda a sua dureza. Ela passou, portanto, a conhecer a fome e o cansaço, as ofensas e a opressão do trabalho em cadeia e a angústia do desemprego. Para ela, isso nunca foi uma experiência, mas uma encarnação verdadeira e total. Seu diário de fábrica é, antes de tudo, um testemunho. O teste superou sua força. Sua alma foi muito esmagada pela consciência da miséria. Ela acabou marcada por toda a sua vida (PERRIN; THIBON, 2015, pp. 50-51). Sua aproximação com a condição operária ocorreu em três fábricas: Alsthom, Carnaud e Renault, consecutivamente.

Nos textos que refletem seu trabalho na fábrica, Weil relata, de acordo com Berenguer (1994, p.24), suas experiências com descrições meticulosas, desenvolve seus pensamentos e expõe as características de suas atividades. O ritmo das cadeias produtivas se torna um dos tópicos preponderantes em suas anotações. Ela dificilmente conseguia manter a velocidade que era exigida e seu salário era muito

³¹ “poussés au travail par une force extérieure et sous peine de mort presque immédiate” (Tradução nossa).

baixo. Em seu diário, ela descreve o trabalho na fábrica como desumano e argumenta a respeito do quanto duvidava de sua própria capacidade física para resistir a ele. Durante esses meses, sofre frequentemente dores de cabeça, sentimentos de fraqueza ou pouca força física. É vítima, ainda, de doenças e acidentes, sua alimentação é insuficiente e inadequada.

Logo no início do escrito *Expérience de la vie d'usine* (1951)³², a filósofa relata que suas reflexões dizem respeito a uma experiência de vida fabril que remonta a antes de 1936. Além disso, enfatiza que elas podem surpreender muitas pessoas que não estabeleceram contato direto com os trabalhadores. Ulteriormente, adverte que a condição da classe trabalhadora muda continuamente e que, às vezes, poderia ser diferente de um ano para o seguinte. Para finalizar sua explanação inicial, esclarece que os anos anteriores a 1936, período em que trabalhou como operária, descrevem a condição proletária melhor do que qualquer outro período posterior. Isso porque, segundo Weil, foi entre 1934 e 1935 que os operários das fábricas sofreram ações duras e muito brutais por parte daqueles que os comandavam.

Face ao exposto, a autora defende que a condição operária pode ser definida como uma degradação da vida dos trabalhadores, seja na fábrica, seja fora dela. Desse modo, pontua que a primeira dificuldade a superar acerca de tal condição seria a ignorância, pois Weil alega ter sido possível sentir, com o transcorrer do tempo em que trabalhou como operária, que os operários fabris estavam, em certo sentido, desenraizados³³, exilados na terra de seu próprio país (CO, 202).

A filósofa demonstra o quanto desconhecia o motivo do desenraizamento operário quando expõe que:

³² Caracterizando-se como um texto que faz parte da coletânea intitulada *La condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine* (Experiência de vida da fábrica) foi publicado pela Gallimard, em 1951.

³³ Simone Weil versa acerca do desenraizamento em sua obra *L' enracinement* (1949): "Há desenraizamento sempre que há conquista militar e, nesse sentido, a conquista é quase sempre um mal. O desenraizamento é mínimo quando os conquistadores são migrantes que se instalam no país conquistado, se misturam com a população e lançam raízes eles mesmos [...]. Mesmo sem a conquista militar, o poder do dinheiro e a dominação econômica podem impor uma influência estrangeira a ponto de causar a doença do desenraizamento. [...] O dinheiro destrói as raízes onde quer que ele entre, substituindo todos os móveis pelo desejo de vencer. Ele vence facilmente os outros móveis, porque requer um esforço de atenção muito menor. Nada é tão claro e tão simples quanto uma cifra. Há uma condição social inteiramente e perpetuamente suspensa ao dinheiro, é o assalariado, especialmente porque o salário por peça obriga cada trabalhador a ter a atenção sempre fixada no cálculo do dinheiro. É nessa condição social que a doença do desenraizamento é a mais aguda" (E, 37).

Andando pelos subúrbios, vendo quartos tristes e escuros, casas, ruas, não ajuda muito a entender como a vida é levada lá. O *malheur*³⁴ do trabalhador na fábrica é ainda mais misterioso. Os próprios trabalhadores dificilmente conseguem escrever, falar ou até pensar nisso, pois o primeiro efeito do *malheur* é que o pensamento quer escapar; eles não querem considerar o *malheur* que os machuca. Assim, os trabalhadores, quando falam de seu próprio destino, repetem com mais frequência palavras de propaganda feitas por pessoas que não são trabalhadoras. A dificuldade é pelo menos tão grande para um trabalhador idoso; é fácil para ele falar de sua primeira condição, mas é muito difícil realmente pensar nisso, pois nada é mais rapidamente coberto pelo esquecimento do que o *malheur* do passado. Um homem de talento pode, por meio de narrativas e do exercício da imaginação, adivinhar e descrever, até certo ponto, de fora (CO, 202-203)³⁵.

A partir dessas considerações, Weil questiona: “como abolir um mal sem ter visto claramente em que consiste?”³⁶. Nesse sentido, deixa claro que, talvez, com o decorrer de seu texto, ela possa ajudar, pelo menos, a representar o problema. Isso porque suas anotações não são fruto de uma teoria abstrata, mas sim o resultado do contato direto com a vida protagonizada no chão da fábrica.

De modo a explanar algumas de suas primeiras observações sobre o contato com a condição operária, a filósofa constata que aqueles que habitavam as fábricas eram incapacitados de sentir, a não ser em breves e raros momentos, as alegrias próprias dos homens livres. Isso porque os homens que trabalhavam como operários não se caracterizam como homens livres. Eles só conseguiam alguns momentos de alegria quando se esqueciam que não eram livres; mas eles raramente conseguiam esquecer disso, pois o vício da subordinação tornava-se perceptível

³⁴ De modo propedêutico, cabe esclarecermos que o *malheur* – termo francês – se refere a uma “profunda experiência de sofrimento, [...] que podemos traduzir livremente, mas apenas de forma aproximativa, por ‘desgraça’, ‘desventura’, ‘infelicidade’” (MARTINS, 2013, p. 17). Em suma, podemos compreender que o termo supracitado faz referência às manifestações de dor e sofrimento mais indescritíveis e poderosas que um ser humano pode sentir, pois deve ser entendido como a “mais alienante das tragédias” (POULIN, 2010, p. 2). Importa destacar que esse termo será retomado, de modo a priorizar a definição apresentada por Simone Weil, no item 3 deste trabalho, intitulado como: *A relação entre opressão e cristianismo: as primícias do universalismo ético weiliano*.

³⁵ “Se promener dans les faubourgs, apercevoir les chambres tristes et sombres, les maisons, les rues, n’aide pas beaucoup à comprendre quelle vie on y mène. Le malheur de l’ouvrier à l’usine est encore plus mystérieux. Les ouvriers eux-mêmes peuvent très difficilement écrire, parler ou même réfléchir à ce sujet, car le premier effet du malheur est que la pensée veut s’évader ; elle ne veut pas considérer le malheur qui la blesse. Aussi les ouvriers, quand ils parlent de leur propre sort, répètent-ils le plus souvent des mots de propagande faits par des gens qui ne sont pas ouvriers. La difficulté est au moins aussi grande pour un ancien ouvrier ; il lui est facile de parler de sa condition première, mais très difficile d’y penser réellement, car rien n’est plus vite recouvert par l’oubli que le malheur passé. Un homme de talent peut, grâce à des récits et par l’exercice de l’imagination, deviner et décrire dans une certaine mesure du dehors ; ainsi Jules Romains a consacré à la vie d’usine un chapitre des Hommes de bonne volonté. Mais cela ne va pas très loin” (Tradução nossa).

³⁶ “Comment abolir un mal sans avoir aperçu clairement en quoi il consiste?” (Tradução nossa).

“através dos sentidos, do corpo e dos mil pequenos detalhes que preenchem os minutos dos quais uma vida é constituída” (CO, 203)³⁷.

A esse respeito, Weil observa que o primeiro detalhe que, com o passar dos dias, tornava a servidão sensível era o relógio de ponto. Isso significa que o caminho percorrido da casa do operário até a fábrica deveria ser e era dominado pela necessidade de se chegar antes de um segundo determinado de modo mecânico. Weil desabafa, a partir disso, que a passagem do tempo, portanto, parecia como algo impiedoso, não deixando nenhuma abertura para o acaso, visto que:

[...] o acaso não tem direito à fábrica. Existe, é claro, como em qualquer outro lugar, mas não é reconhecido. O que se admite, muitas vezes em grande detrimento da produção, é o princípio do quartel: ‘Não quero saber disso’. Ficções são muito poderosas na fábrica. Existem regras que nunca são observadas, mas que estão perpetuamente em vigor. Ordens contraditórias não estão de acordo com a lógica da fábrica. Através de tudo isso, o trabalho deve ser feito. O trabalhador, ele que cuide de si mesmo, sob pena de demissão. E ele está fazendo isso (CO, 203-204)³⁸.

Na fábrica, grandes e pequenas misérias impostas continuamente acerca do corpo humano não colaboravam, de acordo com Weil, em menor grau, para fazer da servidão algo sensível. Esses sofrimentos se apresentavam, com certa frequência, leves em si mesmos, mas se eles se tornavam amargos, era porque sempre que ela e os operários os sentiam, ocorria também a lembrança de outros fatos. Muitas questões das quais gostariam de esquecer, os assombravam. Dentre elas podemos citar: o fato de que a fábrica não lhes proporcionava a sensação de estarem em casa, mas sim a constatação de que não se podia gozar do direito de cidadania e que, além disso, havia sempre a admissão de um estranho como mero intermediário entre as máquinas e as partes usinadas. Todas essas lembranças chegavam ao corpo e à alma de Weil e dos demais operários. Sob este ataque, Weil esclarece que o pensamento e a carne, dela própria e dos operários, se retraíam, como se alguém estivesse sussurrando um ao outro, sem poder responder: “você não é nada aqui.

³⁷ “à travers les sens, le corps, les mille petits détails qui remplissent les minutes dont est constituée une vie” (Tradução nossa).

³⁸ “le hasard n'a pas droit de cité à l'usine. Il y existe, bien entendu, comme partout ailleurs, mais il n'y est pas reconnu. Ce qui est admis, souvent au grand détriment de la production, c'est le principe de la caserne: « Je ne veux pas le savoir. » Les fictions sont très puissantes à l'usine. Il y a des règles qui ne sont jamais observées, mais qui sont perpétuellement en vigueur. Les ordres contradictoires ne le sont pas selon la logique de l'usine. À travers tout cela il faut que le travail se fasse. À l'ouvrier de se débrouiller, sous peine de renvoi. Et il se débrouille” (Tradução nossa).

Você não conta. Você está aqui para se curvar, aguentar tudo e ficar quieto”³⁹ (CO, 204). Tal repetição, conforme relata a filósofa, era quase irresistível e fazia com que se chegasse a admitir para si mesmo que não se era nada (CO, 205). Nesse sentido, a autora explica que:

Quase todos os trabalhadores da fábrica, mesmo os mais independentes, têm algo quase imperceptível nos movimentos, no olhar e, especialmente, na dobra dos lábios, que expressa que eles foram obrigados a contar-se por nada (CO, 204)⁴⁰.

O que os compelia a levar em conta que a própria vida não valia nada, tinha a ver, segundo Weil, com o modo como eles recebiam as ordens. Para descrever a maneira como as ordens eram recebidas, a filósofa explica, inicialmente, a respeito da monotonia das atividades fabris. Nessa perspectiva, destaca que, muitas vezes, se negava que os trabalhadores eram vítimas de alguma forma de sofrimento por conta da monotonia do trabalho, porque foi percebido, com certa frequência, que qualquer mudança poderia causar alguma forma de desconforto a eles. Entretanto, a pensadora descreve que o desgosto se apoderava da alma durante um extenso período de atividade monótona. A mudança, por sua vez, proporcionava alívio, mas causava, da mesma maneira, aborrecimento e contrariedade. O aparecimento do aborrecimento e da contrariedade só ocorria quando os operários tinham que fazer trabalhos por peças, quando acontecia a redução de ganho e porque era um hábito ou, se quisermos, uma forma de convenção conferir maior valor ao dinheiro do que aos sentimentos que poderiam capturar a alma dos trabalhadores durante a realização de suas atividades fabris. Nesse sentido, Weil esclarece que se alguma forma de irritação pudesse acontecer, ela era derivada da maneira pela qual a mudança era ordenada. Isso quer dizer que a realização do novo trabalho era exigida de repente, ou seja, sem contar com qualquer forma de preparação (CO, 204). Tratava-se de uma exigência, de uma imposição colocada em prática na forma de uma ordem a ser obedecida de modo imediato e sem possibilidade de

³⁹ “Tu n'es rien ici. Tu ne comptes pas. Tu es là pour plier, tout subir et te taire. » Une telle répétition est presque irrésistible” (Tradução nossa).

⁴⁰ “Tous les ouvriers d'usine ou presque, et même les plus indépendants d'allure, ont quelque chose de presque imperceptible dans les mouvements, dans le regard, et surtout au pli des lèvres, qui exprime qu'on les a contraints de se compter pour rien” (Tradução nossa).

questionamento. O operário que obedecia, sentia que, de modo repentino, seu tempo estava constantemente à disposição dos outros.

Desse modo, Weil declara que desde o instante em que um operário entrava na fábrica, até o momento em que ele se organizava para ir embora, havia submissão, a cada momento, ao recebimento de cada uma das ordens. Essas ordens eram dadas por chefes que, na visão weilliana, não eram homens que guiavam e supervisionavam adequadamente os trabalhadores, mas sim, “órgãos de uma subordinação impessoal, brutal e fria como o ferro” ⁴¹ (CO, 206). Nessa perspectiva, adverte que não podemos considerar que, nessa relação marcada pela subordinação incessante, o chefe não poderia fazer intervenções a respeito do trabalho realizado pelo operário. A questão é que elas eram feitas por capricho. Sendo assim, as atitudes pautadas na brutalidade e no uso do capricho, “longe de se temperarem, agravam-se mutuamente” ⁴² (CO, 206).

A situação configurada no cotidiano da fábrica se materializava, portanto, a partir de diversos elementos, dentre os quais podemos citar: prepotência assumida por parte daqueles que chefiavam, humilhação sofrida por aqueles que eram subordinados, truculência e, no meio disso tudo, o cansaço, a fadiga causada pelo trabalho realizado por hora ou por peça no esforço de se ganhar algum tostão a mais (BOSI, 2009, p.16).

No que se refere às relações desenvolvidas entre os mais variados cargos, a filósofa esclarece, ainda, que as funções eram realizadas entre coisas inertes e jamais entre homens (CO, 206). Tal evidência se torna contundente quando Weil nos apresenta o seguinte relato:

As peças circulam com suas fichas, a indicação do nome, da forma, da matéria prima; quase podemos acreditar que são elas que são as pessoas e os trabalhadores que são partes intercambiáveis. Elas têm um status civil; e quando é necessário, como é o caso em algumas grandes fábricas, mostrar, ao entrar, uma carteira de identidade – onde se é fotografado com um número no peito –, como um condenado, o contraste é um símbolo pungente que dói (CO, 206-207)⁴³.

⁴¹ “les organes d'une subordination impersonnelle, brutale et froide comme le fer” (Tradução nossa).

⁴² “loin de se tempérer, s'aggravent réciproquement” (Tradução nossa).

⁴³ “Les pièces circulent avec leurs fiches, l'indication du nom, de la forme, de la matière première; on pourrait presque croire que ce sont elles qui sont les personnes, et les ouvriers qui sont des pièces interchangeables. Elles ont un état civil ; et quand il faut, comme c'est le cas dans quelques grandes usines, montrer en entrant une carte d'identité où l'on se trouve photographié avec un numéro sur la poitrine, comme un forçat, le contraste est un symbole poignant et qui fait mal” (Tradução nossa).

A esse respeito, a autora conclui que “as coisas representam o papel dos homens” e “os homens representam o papel das coisas: eis a raiz do mal”⁴⁴ (CO, 207). Sobre os males que tiveram sua origem nas fábricas, Weil pontua a necessidade de que fossem corrigidos nas próprias fábricas. Quanto a isso, explana que, em primeiro lugar, os engenheiros e outros profissionais deveriam ter coração suficiente, não apenas para construir objetos, mas para não destruir homens, não para torná-los seres dóceis, ou mesmo para fazê-los mais felizes, mas unicamente para não obrigá-los a cometer aviltamentos, humilhações contra si mesmos (CO, 207).

Quando Weil sugere a presença de profissionais preocupados com a não destruição dos homens, ela está se mostrando contrária a aplicação de métodos que foram criados por profissionais que não possuíam esta preocupação. Para tratar dessa questão, Weil realiza uma crítica à noção de racionalização do trabalho. Com a pretensão de analisá-la, faremos uso, a partir de agora, do texto *La rationalisation*⁴⁵.

Para Weil, o termo racionalização⁴⁶ é bastante vago, pois se refere a certos métodos de organização industrial, tidos como racionais, que reinaram em sua época, nas fábricas, sob diferentes maneiras. Existiam, segundo o posicionamento weiliano, vários métodos de racionalização, e cada gerente de negócios os aplicava de acordo com seu próprio ponto de vista. Entretanto, todos eles possuíam aspectos em comum e todos se apresentavam como fruto da ciência, visto que todos os métodos de racionalização eram compreendidos como métodos de organização de trabalho que se baseavam na ciência (CO, 182).

⁴⁴ “Les choses jouent le rôle des hommes”; “les hommes jouent le rôle des choses: c'est la racine du mal” (Tradução nossa).

⁴⁵ O referido texto está contido na coletânea intitulada *La condition ouvrière*, publicada pela Gallimard, em 1951.

⁴⁶ As considerações weilianas a respeito do termo racionalização podem ser compreendidas como algo que vai ao encontro daquilo que foi discutido pelo sociólogo Max Weber, mas também por aquilo que foi denunciado pelos autores pertencentes à Escola de Frankfurt, criada na Alemanha em 1925. Quanto às contribuições de Weber, importa salientar que a racionalização possui o sentido de “quantificação da vida e do predomínio da calculabilidade de processos e atos nas relações humanas” (MORETTI; POZO, 2015, p. 25). Com relação aos frankfurtianos, tais como, Adorno, Horkheimer e Habermas, cabe salientarmos a preocupação “com a racionalização instrumental do mundo e a subordinação da produção à lógica do mercado, inclusive a cultural” (MORETTI; POZO, 2015, p. 25).

A racionalização aparece, então, como uma forma de se melhorar a produção. No entanto, se analisarmos a racionalização a partir do ponto de vista dos trabalhadores, verificaremos que sua concretização abrange um problema muito grande: o problema de ser um regime desumano, mas nitidamente aceitável nas empresas industriais.

Weil defende que para definir o regime de indústria, que era característico de seu tempo, e para pontuar as mudanças ocorridas nas formas de organização do trabalho, falou-se quase indistintamente de termos como “racionalização” ou “taylorização”. A palavra racionalização, se seguirmos seu raciocínio, possuía muito mais prestígio e notoriedade junto ao povo, porque se apresentava como aquela que indicava que a forma de organização do trabalho de seu tempo era aquela que satisfazia as exigências impostas pela razão (CO, 186).

O povo era persuadido a acreditar que estavam diante de uma “organização racional do trabalho”, que se colocava à serviço da satisfação dos interesses próprios dos trabalhadores, dos que chefiavam e daqueles que consumiam. A esse respeito, a filósofa argumenta que o poder das palavras pode ser muito grande e que esse poder já havia sido usado demasiadamente, assim como a expressão “organização científica do trabalho”, que poderia ser vista como algo que carregava em seu bojo ainda mais prestígio do que a palavra racional (CO, 186).

Embora encoberto por termos que possuíam grande prestígio, o regime da indústria propiciou, de acordo com a pensadora, a monotonia do trabalho. A consideração de que essa monotonia era passível de ser suportada pelos trabalhadores, se caracterizava, ainda segundo a autora, como aquilo que de pior tal sistema poderia colocar em prática, pois, segundo Weil, é evidente que tal monotonia sempre começava a se tornar sofrimento (CO, 193).

A necessidade da disciplina, da sujeição, como foi possível observar nas descrições weilianas sobre o trabalho na fábrica, pode ser entendida como outra característica do sistema adotado no âmbito das atividades fabris. Característica que, para Simone Weil, se apresentava como o caráter mais essencial do sistema e, inclusive, como o propósito mais evidente para o qual foi inventado. Isso se justifica uma vez que, na visão weiliana, Taylor realizou sua pesquisa com o intuito exclusivo de eliminar qualquer possibilidade de resistência por parte dos trabalhadores. “Impondo-lhes tais e tais movimentos em tantos segundos, ou em outros tais em

tantos minutos, é evidente que o trabalhador não tem poder de resistência. Era disso que Taylor mais se orgulhava”⁴⁷ (CO, 194).

Com isso, fica claro que a então racionalização do modo como o trabalho deveria se configurar trouxe em seu bojo a irracionalidade estratégica. Sendo assim, é possível considerar que, mediante a realização de atividades alicerçadas em uma rotina repetitiva e irreflexiva, configurada a partir de gestos padronizados e ininterruptos, o trabalhador não teria a possibilidade de compreender o sentido de sua própria prática de trabalho. Isso porque:

Os progressos da ciência e a produção em série reduzem cada vez mais os operários a um papel passivo; com isso, numa proporção crescente e numa dimensão cada vez maior, eles chegam a uma forma de trabalho que lhes permite cumprir os gestos necessários sem entender o resultado final (R, 83)⁴⁸.

Weil denuncia que a situação em que ela e seus contemporâneos estavam submetidos, por cultivar a divisão entre trabalho manual e intelectual, contava, ainda, com uma “cultura de especialistas”⁴⁹ baseada no monopólio que poucos grupos estabeleciam acerca do acesso aos métodos científicos. A esse respeito, destaca que “toda a nossa civilização é baseada na especialização, que envolve a escravização daqueles que realizam em relação aqueles que coordenam; e com tal base, só se pode organizar e aperfeiçoar a opressão, mas não aliviá-la”⁵⁰ (R, 12). Weil complementa tal posicionamento quando afirma que:

[...] a separação entre as forças espirituais envolvidas na produção e no trabalho manual, ou, alternativamente, a divisão degradante do trabalho em trabalho manual e trabalho intelectual é a própria base de nossa cultura, que é uma cultura de especialistas. A ciência é um monopólio, não por causa de uma má organização da instrução pública, mas por sua própria

⁴⁷ “En leur imposant tels ou tels mouvements en tant de secondes, ou tels autres en tant de minutes, il est évident qu’il ne reste à l’ouvrier aucun pouvoir de résistance. C’est de cela que Taylor était le plus fier” (Tradução nossa).

⁴⁸ “Les progrès de la technique et la production en série réduisent de plus en plus les ouvriers à un rôle passif; ils en arrivent dans une proportion croissante et dans une mesure de plus en plus grande à une forme de travail qui leur permet d’accomplir les gestes nécessaires sans en concevoir le rapport avec le résultat final” (Tradução nossa).

⁴⁹ “culture de spécialistes” (Tradução nossa).

⁵⁰ “Toute notre civilisation est fondée sur la spécialisation, laquelle implique l’asservissement de ceux qui exécutent à ceux qui coordonnent; et sur une telle base, on ne peut qu’organiser et perfectionner l’oppression, mais non pas l’alléger” (Tradução nossa).

natureza; os leigos só têm acesso aos resultados, não aos métodos, isto é, só podem acreditar e não assimilar (R, 12) ⁵¹.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que a fragmentação dos trabalhos realizados nas fábricas faz com o que os trabalhadores não tenham conhecimento de toda a linha de produção e se tornem, por esse motivo, alienados ao reproduzirem apenas as mesmas funções, de modo ininterrupto. Com isso, seria possível assegurar com que ocorresse a destruição de qualquer forma de reflexão e até mesmo de resistência por parte dos operários. Nesse sentido, a compreensão de que “a falta de conhecimento dos operários 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”, foi uma das constatações mais enfatizadas pela filósofa (MARTINS, 2013, p. 53). Weil comprova tal afirmação quando destaca que:

[...] há métodos nos movimentos do trabalho, mas não no pensamento do trabalhador. Dir-se-ia que o método transferiu sua sede de espírito para a matéria. É disso que as máquinas automáticas nos dão a imagem mais eloquente [...] e estamos, assim, diante do estranho espetáculo de máquinas no qual o método se cristalizou tão perfeitamente em metal que parece que são elas que pensam, e os homens atados a seu serviço é que estão reduzidos ao estado de autômatos (R, 65)⁵².

Diante do que foi possível observar, é oportuno enfatizar o quanto Weil rejeita os métodos que fizeram a ciência atribuir mais valor às coisas do que aos humanos. Além disso, fica claro que a filósofa não compactua com o progresso responsável por fazer da técnica um instrumento de direcionamento, cada vez mais acentuado, do corpo humano a um papel de intermediário dócil entre pensamento e ação.

⁵¹ “[...] la séparation entre les forces spirituelles qui interviennent dans la production et le travail manuel, ou, selon une autre formule, la dégradante division du travail en travail manuel et travail intellectuel est la base même de notre culture, qui est une culture de spécialistes. La science est un monopole, non pas à cause d'une mauvaise organisation de l'instruction publique, mais par sa nature même; les profanes n'ont accès qu'aux résultats, non aux méthodes, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent que croire et non assimiler” (Tradução nossa).

⁵² “[...] à savoir qu'il y a de la méthode dans les mouvements du travail, mais non pas dans la pensée du travailleur. On dirait que la méthode a transféré son siège de l'esprit dans la matière. C'est ce dont les machines automatiques offrent la plus frappante image. Du moment que la pensée qui a élaboré une méthode d'action n'a pas besoin d'intervenir dans l'exécution, on peut confier cette exécution à des morceaux de métal aussi bien et mieux qu'à des membres vivants ; et on se trouve ainsi devant le spectacle étrange de machines où la méthode s'est si parfaitement cristallisée en métal qu'il semble que ce soit elles qui pensent, et les hommes attachés à leur service qui soient réduits à l'état d'automates” (Tradução nossa).

Nessa perspectiva, podemos notar o quanto Weil, a partir de uma profunda visão filosófica, foi capaz de perceber, através dos mais diversos problemas protagonizados no seio da cultura de seu contexto, as implicações negativas relacionadas a uma ciência escrava da aplicação do saber científico na técnica. “Uma técnica que está mais empenhada em glorificar o saber utilitário, aumentando sobremaneira o fosso entre os movimentos do corpo e a formação de uma razão exigente através do pensamento” (JULIANO, 2009, p. 6).

Em face de todas essas considerações, é importante ressaltar que o ano em que Weil passou nas fábricas proporcionou uma riqueza de experiências que são significativas o suficiente para sua vida e seu pensamento. A fábrica apareceu para ela como um quartel, como o lugar por excelência onde a escravidão industrial ocorria. Tudo isso mediado por diferentes mecanismos, como a velocidade e a monotonia, aplicadas no ritmo de trabalho, e a humilhação que os trabalhadores recebiam através de determinadas ordens e mandatos daqueles que se colocavam como seus superiores (BERENQUER, 1995, p. 24).

2.2.2 A experiência na Guerra Civil Espanhola

Depois da experiência desenvolvida no chão da fábrica, Simone Weil, mais uma vez movida pelo sentimento de solidariedade em relação às aflições e sofrimentos daqueles que estavam subjugados a condições humilhantes e opressoras, decide participar da Guerra Civil Espanhola. Em oito de agosto de 1936, com um salvo-conduto de jornalista, a filósofa atravessa a fronteira espanhola. A partir desse momento, se engaja na milícia da *Confederación Nacional del trabalho*, centro sindical anarquista. Em Aragão, à margem do Ebra, se depara com a *Coluna Durruti*⁵³, cujo chefe, Buenaventura Durruti, era um anarquista catalão. Com a coluna, marchavam franceses, italianos, búlgaros e alemães. Ao todo, havia vinte e dois homens encarregados de inúmeras missões. Foi nesse contexto que Simone Weil se engajou (BOSI, 1982, pp. 52-53).

Desde o momento em que cruzou a fronteira, Weil buscou colocar em prática “seu desejo sempre repetido de nunca ficar atrás, nos bastidores, mas, ao contrário, estar permanentemente dentro dos conflitos que atingiam sua época e sua gente”

⁵³ A *Coluna Durruti* é considerada a maior formação militar anarquista que combateu na Guerra Civil Espanhola.

(BINGEMER, 2007, p. 78). No texto *Journal d'Espagne* (1960)⁵⁴, a filósofa descreve que a experiência na Guerra Civil Espanhola se apresentava como “um daqueles tempos extraordinários, que não duraram até agora, onde aqueles que sempre obedeceram assumem a responsabilidade” (EHP, 191)⁵⁵. Lutar ao lado daqueles que sempre estiveram em uma condição servil, sendo algo bastante central na vida da filósofa, demonstra a grande razão pela qual ela considerou que a experiência na guerra deveria ser concretizada.

De modo a relatar a maneira como se delineou, na prática, sua relação com a Guerra Civil Espanhola, Weil declara que chegou a receber um fuzil: “um belo mosquetão”⁵⁶, com o qual ajudou a bombardear durante o período da tarde (EHP, 193). Acerca disso, relata:

Logo bum! ... Barulho terrível. A força aérea está bombardeando. Nós saímos com os fuzis. Ordem: para o milho. Deitados. Eu me deito na lama para atirar para o ar. Depois de alguns minutos nos levantamos (EHP, 194).⁵⁷

A participação de Simone Weil na Guerra Civil Espanhola não durou muito. “Um acidente impediu-a de ficar mais tempo; do contrário, provavelmente teria morrido” (BINGEMER, 2007, p. 78). A coragem e a serenidade de Simone Weil frente ao perigo não a impediram de cair em uma cilada. Certa manhã, à margem direita do *Ebra*, os milicianos decidiram colocar uma panela com óleo para esquentar. De modo a não chamar atenção, realizaram tal feito dentro de um buraco na terra. Simone Weil, por sua vez, não enxergou o buraco e acabou mergulhando o próprio pé em óleo fervendo. Com graves queimaduras, foi carregada até um barco. Quando ficaram sabendo da notícia, seus pais foram ao seu encontro. O pai de Simone Weil, que era médico, cuidou do pé da filha, que corria o risco de ser amputado (BOSI, 1982, pp. 53-54).

⁵⁴ O texto *Journal d'Espagne* compõe a coleção de textos reunidos em *Écrits historiques et politique*, com publicação ocorrida pela Gallimard em 1960.

⁵⁵ “une de ces périodes extraordinaires, qui jusqu'ici n'ont pas duré, où ceux qui ont toujours obéi prennent les responsabilités” (Tradução nossa).

⁵⁶ “beau petit mousqueton” (Tradução nossa).

⁵⁷ “Aussitôt boum!... fracas terrible. « L'aviation bombarde. » On sort avec les fusils. Ordre : dans le maïs. Couchés. Je me couche en pleine boue pour tirer en l'air. Au bout de quelques minutes on se lève” (Tradução nossa).

Com o fim de sua estadia na Espanha, Simone Weil escreve uma carta⁵⁸ a Georges Bernanos. Nela, declara que tinha a intenção de voltar a participar da Guerra Civil Espanhola; contudo, uma percepção mais acurada sobre as circunstâncias do conflito a fizeram mudar de ideia. Posto que:

Não sentia mais nenhuma necessidade interior de participar de uma guerra que já não era, como me pareceu no início, uma guerra de camponeses esfomeados contra os proprietários de terras e um clero cúmplice, mas uma guerra entre a Rússia, Alemanha e Itália (EHP, 205)⁵⁹.

Além de descobrir que a guerra, ao contrário do que imaginava, se tratava de interesses entre blocos internacionais, a filósofa acusou, ainda na carta dirigida a Bernanos, que a atmosfera que envolveu o conflito espanhol conseguiu apagar qualquer objetivo nobre que a luta poderia ter. Isso porque, “em meio a uma refeição”, alguns homens, “com um sorriso fraterno”, relataram o quanto foram capazes de matar “padres ou ‘fascistas’ – termo muito amplo” (EHP, 206)⁶⁰. A esse respeito, Weil chama atenção para o fato de que, no momento em que as autoridades estabelecem a existência de uma categoria de seres humanos cujas vidas possuem menos ou nenhum valor em relação a qualquer outra, “não há nada mais natural para o homem do que matar” (EHP, 205)⁶¹.

Após descrever a presença de combatentes que sentiam prazer em fazer parte de uma “atmosfera encharcada de sangue”⁶², Weil enfatiza que a única coisa que poderia fazer com que a luta desenvolvida na Espanha tivesse um motivo realmente prudente para existir, seria por meio da garantia de que ela trouxesse alguma forma de bem-estar aos pobres (EHP, 206-207). “Num país em que os pobres são predominantemente camponeses, o bem-estar deles deveria ser uma meta essencial” (EHP, 207)⁶³. Como, do contrário, a Guerra Civil Espanhola apenas

⁵⁸ A carta dirigida a Georges Bernanos foi escrita em 1938. Após ser incluída na coletânea *Écrits historiques et politiques*, foi publicada pela Gallimard em 1960.

⁵⁹ Je ne sentais plus aucune nécessité intérieure de participer à une guerre qui n'était plus, comme elle m'avait paru être au début, une guerre de paysans affamés contre les propriétaires terriens et un clergé complice des propriétaires, mais une guerre entre la Russie, l'Allemagne et l'Italie (Tradução nossa).

⁶⁰ “au milieu d'un repas plein”; “avec un bon sourire fraternel”; “prêtres ou de « fascistes » - terme très large” (Tradução nossa).

⁶¹ “il n'est rien de plus naturel à l'homme que de tuer” (Tradução nossa).

⁶² “atmosphère imprégnée de sang” (Tradução nossa).

⁶³ “Dans un pays où les pauvres sont en très grande majorité, des paysans, le mieux-être des paysans doit être un but essentiel” (Tradução nossa).

se ocupou, segundo a filósofa, antes de qualquer coisa, com uma luta a favor e contra a divisão de pedaços de terra, em que as vidas de muitas pessoas foram aniquiladas por autoridades que carregavam consigo uma espécie de prazer visível, sua participação no conflito não poderia mais fazer sentido (EHP, 207).

De modo complementar, cabe destacar que, em seu artigo *Non-intervention généralisée* (1936 - 1937)⁶⁴, Simone Weil esclarece que se alguma vez pudesse existir uma guerra em que toda a quantidade de sofrimento, de lágrimas e de sangue conseguisse ser justificada, isso se efetivaria apenas no momento em que um determinado povo lutaria e até morreria por um motivo que tivesse o desejo genuíno de defender e “não por um pedaço de papel do qual nunca tomou conhecimento” (EHP, 33)⁶⁵.

Na esteira das considerações sobre a possibilidade de existência de guerras que poderiam possuir motivos pelos quais seria legítimo lutar, faz-se oportuno evidenciarmos o tipo de guerra que Simone Weil rejeita de modo veemente. No texto *Réflexion sur la guerre* (1933)⁶⁶, a filósofa esclarece que, enquanto existir uma engrenagem opressora formada por um aparato militar burocrático disposto a “moer indiscriminadamente as vidas humanas”⁶⁷, qualquer guerra fará dos seus soldados seres “reduzidos ao estado de matéria passiva”⁶⁸ diante desse mesmo aparato de comando (EHP, 20). Em face de tais constatações, a filósofa acusa que: “o massacre é a forma mais radical de opressão; e os soldados não se expõem à morte, são enviados à carnificina” (EHP, 17).

A guerra estabelecida a partir da engrenagem opressora supracitada, teria sua origem datada, conforme menciona Weil, no momento em que ocorreu uma “intrincada mistura do militar com o econômico” (EHP, 16). Tal mistura teria colocado as armas a serviço da concorrência; e a produção, por seu turno, a serviço da guerra. Dessa forma, a guerra faria apenas uma coisa: “reproduzir as relações sociais que constituem a própria estrutura do regime, mas a um grau muito mais alto” (EHP, 16).

⁶⁴ O artigo *Non-intervention généralisée* foi incluído na coletânea *Écrits historiques et politiques*, que foi publicada pela Gallimard em 1960.

⁶⁵ “non pour un morceau de papier dont il n'a jamais eu à connaître” (Tradução nossa).

⁶⁶ Incluído na coletânea *Écrits historiques et politiques*, o texto *Réflexion sur la guerre* foi publicado pela Gallimard em 1960.

⁶⁷ “broyer aveuglément les vies humaines” (Tradução nossa).

⁶⁸ “réduits à l'état de matière passive” (Tradução nossa).

Em *Réflexions sur les causes de la liberté Et de l'oppression sociale* (1955), Weil explana mais detalhadamente como a mistura entre o militar e o econômico se delineou ao longo da história. Ao retomarmos o texto, podemos verificar que, de modo a mapear a maneira como a história das formações econômicas se concretizou, Simone Weil pontua que o aumento da sua complexidade e sofisticação foi acompanhado do desenvolvimento cada vez mais acentuado da opressão.

Na esteira do exposto, importa destacar que, forçado a se alimentar, cada homem, nas formas de economias mais primitivas, travava conflitos com a natureza. Entretanto, com o passar do tempo, as formas de organizações econômicas sofreram avanços e sofisticações que permitiram ao homem o domínio cada vez mais exacerbado a respeito dos recursos próprios da natureza, o que ocasionou o manejo constante de recursos naturais praticado por homens contra outros homens.

Nesse sentido, a intensificação da exploração da natureza resultou no acesso ao uso de armas, por exemplo, que permitiu a subjugação do outro e a repartição injusta entre aqueles que mandavam e entre aqueles que obedeciam, originando, assim, a opressão. Sendo a opressão uma coisa garantida a partir de instrumentos como a arma, que existe sempre fora do poderoso que a dispõe, há sempre instabilidade quanto ao meio para praticá-la. O caráter instável do poder, por sua vez, exigiria uma corrida, uma concorrência pelo próprio fato de que a apreensão de seu objeto não se constitui como algo fácil de obter sozinho, visto que os instrumentos utilizados para praticar a opressão, criados a partir da exploração da natureza, exigem sempre um trabalho e esforço que não é possível desenvolver isoladamente (R, 34-42).

À vista do exposto, vale reenfazarmos que Weil realiza o diagnóstico de que a história da humanidade pode ser interpretada como aquela em que todos, tanto opressores quanto oprimidos, teriam se tornado escravos dos instrumentos de opressão, de dominação que eles mesmos foram capazes de criar (R, 41). Nesse contexto, a pensadora defende que “a guerra só prolonga essa outra guerra chamada concorrência, que faz da própria produção uma mera forma de luta pelo domínio” (EHP, 16)⁶⁹. Sendo assim, a engrenagem opressora da qual a guerra é constituída, com o objetivo de assegurar a obediência e os sacrifícios requeridos

⁶⁹ “part la guerre ne fait que prolonger cette autre guerre qui a nom concurrence, et qui fait de la production elle-même une simple forme de la lutte pour la domination” (Tradução nossa).

para a conquista de uma luta vitoriosa acerca do domínio que tanto se deseja manter, faz uso de uma autoridade sempre cada vez maior. Por essa razão, a utilização de um aparato militar burocrático, disposto a massacrar quantas vidas verificar como conveniente, segue seu percurso com atitudes sempre mais opressoras e assim por diante, sucessivamente (R, 37-38).

De modo a finalizar as considerações de Simone Weil a respeito da guerra, importa frisar a seguinte declaração: em qualquer situação, “a pior traição possível”⁷⁰ sempre se determinará a partir do ato que alguém teria de concordar em se subordinar a um aparato militar burocrático. Isso porque, sendo um aparato que ocasiona o massacre indiscriminado das vidas com quais estabelece alguma forma de contato, qualquer forma de subordinação, praticada por alguém acerca dele, significaria a efetivação do ato de se “esmagar, sob os pés, para servi-lo, [...] todos os valores humanos” (EHP, 21)⁷¹.

2.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Ao direcionar-se desde muito cedo a respeito do problema da opressão de seu contexto, Simone Weil passou a entender a relevância de se conciliar suas atitudes com seus escritos. Tudo isso em favor da procura por ferramentas capazes de diagnosticar as causas do problema em discussão.

Nessa perspectiva, um dos grandes diagnósticos apontados pela autora foi o de que, com a noção de progresso ilimitado, herdada principalmente da ciência moderna, a cultura opressora passou a se desvencilhar do bem-estar que tanto prometeu, uma vez que se demonstrou adepta às inovações e aos avanços responsáveis por causar uma forma de opressão que massacrava os operários na fábrica e os combatentes na guerra.

Por todos esses motivos, é possível notar o quanto o comprometimento político e social esteve muito presente na vida e nos escritos de Simone Weil. O contato direto com os explorados, com os subjugados, com aqueles que, no lugar de seres humanos, foram transformados em coisas, demonstra o quanto Simone Weil jamais ousou abandonar a visão de mundo que já ia se delineando desde os seus

⁷⁰ “la pire trahison possible” (Tradução nossa).

⁷¹ “fouler aux pieds pour le servir, [...] toutes les valeurs humaines” (Tradução nossa).

sete anos de idade, ou seja, desde quando ela decide assumir para si a responsabilidade de se tornar madrinha de um soldado que participava da guerra.

Contudo, muito mais do que procurar se engajar concretamente, participando ativamente de contextos em que a opressão se fez presente, Simone Weil buscou refletir sobre as possibilidades de enfrentamento que poderiam favorecer a libertação do peso da condição servil e humilhante que muitas pessoas enfrentaram na sociedade opressora concernente às primeiras décadas do século XX. Por esse motivo, cabe frisar que o próximo capítulo se empenhará em analisar como Simone Weil, ao se relacionar com o cristianismo católico, redigiu escritos que, mantendo o engajamento com as aflições daqueles que sofriam, destacam a urgência de se buscar a liberdade do ser humano em relação à opressão. Nesse sentido, a próxima etapa desta pesquisa procurará delinear, com base na relação que Weil estabeleceu entre opressão e cristianismo, as primícias de sua preocupação com relação à formulação de um modelo de ética que, com a pretensão de universalidade, visa à garantia da efetivação de uma vida livre da opressão por parte de toda a humanidade.

3 A RELAÇÃO ENTRE OPRESSÃO E CRISTIANISMO: AS PRIMÍCIAS DO UNIVERSALISMO ÉTICO WEILIANO

Depois das experiências desenvolvidas no chão da fábrica e na atmosfera sangrenta correspondente à guerra, os anos que se seguem, entre 1936 e 1938, terão uma certa relevância para a avaliação destas experiências à luz da relação de Simone Weil com o cristianismo. Na obra intitulada *Attente de Dieu* (1950), é possível encontrar relatos que atestam o modo como se delineou a aproximação de Simone Weil com o cristianismo. De modo consequente, é possível constatar que o contexto humilhante e degradante que Weil sofreu na própria pele, como a condição operária e a guerra, ganha, no bojo de sua relação com a religião católica, reflexões que culminam no início de sua preocupação com a proposição de um modelo ético universal.

Sendo assim, de modo a elencar os motivos que a aproximaram do cristianismo católico, Simone Weil esclarece que seu primeiro encontro com a religião se desenvolveu a partir do reconhecimento da noção de que o cristianismo se caracteriza enquanto religião dos escravos e que ela, sendo marcada pelo ferro em brasa, por ter trabalhado na fábrica, não poderia deixar de se incluir entre eles. É relevante destacar que Weil chega a essa conclusão no momento em que viaja com os pais para Portugal⁷². Em solo português, mais precisamente em um pequeno vilarejo de pescadores, denominado como *Póvoa do Varzim*, a filósofa passa pela experiência de escutar mulheres de pescadores “empunhando círios e entoando cânticos, decerto muito antigos, de uma tristeza dilacerante”⁷³ (AD, 37). Tristeza essa que se assemelhava muito com o resultado do sofrimento que ela teve ao prestar serviços para as fábricas em que trabalhou. Diante desse contexto, a filósofa menciona que:

Na fábrica, confundida aos olhos de todos e a meus próprios olhos com a massa anônima, o *malheur* dos outros entrou na minha carne e na minha alma. Nada me separava dele, porque tinha realmente esquecido meu

⁷² Em 1935, Simone Weil passa por umas férias com seus pais na Espanha e em Portugal. Neste último país, durante uma procissão religiosa em uma vila de pescadores, é possível evidenciar o seu primeiro grande contato com o catolicismo (BERENQUER, 1995, p. 25; JULIANO, 2005, pp. 21-22).

⁷³ “portant des cierges, et chantaient des cantiques certainement très anciens, d'une tristesse déchirante” (Tradução nossa).

passado, não aguardava qualquer futuro e dificilmente conseguia imaginar a possibilidade de sobreviver àquelas fadigas (AD, 36-37)⁷⁴.

Depois de ter passado por uma situação dolorosa como essa, a filósofa conclui que tal sofrimento a marcou de forma tão duradoura que ela chegou a receber para sempre a marca da escravatura e que, depois disso, passou a olhar para si mesma sempre como uma escrava (AD, 36-37). Vale destacar que “com essa marca para sempre plantada em seu corpo e em sua vida, Simone Weil vai caminhar pelas sendas da experiência espiritual profunda que irá confirmá-la em sua vocação marcada pela compaixão” (BINGEMER, 2012, p. 143).

Nessa perspectiva, importa enfatizarmos que a consciência de ser uma escrava, de compartilhar o sofrimento dos escravos, chegou a Weil muito cedo em sua vida – por meio de sua empatia pelos pobres e oprimidos e pela vivência de suas condições. O que era novo em sua experiência portuguesa era a percepção de que o cristianismo era a religião inevitável e verdadeira do escravo. Poderíamos dizer, ainda, que foi por amor àqueles cujas aflições haviam entrado em sua própria carne e alma que Simone Weil se aproximou do cristianismo católico (HELLMAN, 1982, pp. 74-75).

O segundo encontro com o cristianismo acontece quando a filósofa viaja para Assis, mais especificamente quando visita a pequena capela românica do século XII, ou seja, a capela de *Santa Maria degli Angeli*. Sobre essa visita, Weil acredita ter sentido que alguma coisa mais forte do que ela a tocou, obrigando seu corpo a ficar, pela primeira vez na vida, de joelhos (AD, 37).

O terceiro contato que a autora teve com o cristianismo se concretizou no momento em que ela visitou outro contexto religioso, a saber: a Abadia de *Solesmes*, na França. Nesse dia, Weil alega ter sentido fortes dores de cabeça, que passaram a se acentuar com o som de um canto gregoriano, uma vez que cada nota

⁷⁴ “Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme. Rien ne m'en séparait, car j'avais réellement oublié mon passé et je n'attendais aucun avenir, pouvant difficilement imaginer la possibilité de survivre à ces fatigues. Ce que j'ai subi là m'a marquée d'une manière si durable qu'aujourd'hui encore, lorsqu'un être humain, quel qu'il soit, dans n'importe quelles circonstances, me parle sans brutalité, je ne peux pas m'empêcher d'avoir l'impression qu'il doit y avoir erreur et que l'erreur va sans doute malheureusement se dissiper. J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage, comme la marque au fer rouge que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave” (Tradução nossa).

lhe parecia uma grande e perturbadora martelada na cabeça. A esse respeito, defende que:

Essa experiência permitiu-me, por analogia, compreender melhor a possibilidade de amar o amor divino através do *malheur*. Está visto que, no decurso destes ofícios, o pensamento da Paixão de Cristo entrou em mim de vez (AD, 37)⁷⁵.

Na mesma semana em que isso aconteceu, Weil conta ter encontrado um jovem inglês católico que lhe apresentou um poema. Tratava-se do poema *Love*, de George Herbert. Meses mais tarde, no meio de uma das vezes em que recitou o poema, pontua que o próprio Cristo desceu e a tomou (AD, 37-38).

Sobre a tomada de Deus sobre sua pessoa, Weil declara que nunca tinha pensado sobre tal possibilidade: “um contato real, de pessoa para pessoa, aqui embaixo, entre um ser humano e Deus”⁷⁶. Além disso, esclarece que quando escutava algo sobre esse assunto, simplesmente não acreditava (AD, 38). No entanto, após perpassar por experiências de cunho religioso, Weil começa a demonstrar o quanto acreditava na possibilidade de se estabelecer um contato entre Deus e o ser humano. Vale ressaltar que essa forma de experiência vivenciada por Simone Weil pode ser definida como experiência mística.

Neste momento, faz-se oportuno considerarmos que o termo *mística* tem sua origem na tradição grega. Seu significado etimológico está relacionado com a raiz verbal grega *myéo* (fechar). “Trata-se de fechar os olhos para ver o que é secreto, e de fechar a boca para observar o silêncio” (MANGANARO, 2004, p. 14). Além disso, esse termo possui uma íntima ligação com a palavra *mysterion* (mistério) que, a partir de seu sufixo *térion*, pode ser vista como algo que faz alusão a lugares fechados, secretos e que só seriam passíveis de serem acessados apenas por pessoas iniciadas e sob algumas condições muito específicas (MANGANARO, 2004, p. 15).

A mística também poderia ser concebida “como uma importante possibilidade de conhecimento que ocorre no íntimo do indivíduo singular em união imediata com

⁷⁵ “Cette expérience m'a permis par analogie de mieux comprendre la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur. Il va de soi qu'au cours de ces offices la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes” (Tradução nossa).

⁷⁶ “d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu” (Tradução nossa).

o Totalmente Outro” (QUADROS; ALMEIDA, 2015, p. 462). De modo complementar, poderíamos concebê-la como algo que indica uma forma de experiência que, ao mesmo tempo em que pode ser vista como análoga e convergente, mesmo se considerarmos espaços históricos e culturais distintos, pode ser encarada como distinta e até mesmo original, de acordo com o tipo de experiência acerca de Deus e/ou do Divino ao qual ela busca se referir (CODA, 2003, p. 437).

Além das definições exploradas, é possível encontrar uma definição da própria Simone Weil acerca do termo em questão: “a mística é a passagem para além da esfera onde o bem e o mal se opõem, e isto pela união da alma com o bem absoluto. O bem absoluto é outra coisa que não o bem, que é o oposto e o correlativo do mal, embora seja o modelo e o princípio”⁷⁷ (EL, 92). Essa definição foi oferecida por Weil no momento final de sua vida, ou seja, no momento em que ela está em Londres e procura participar e se fazer resistência em relação aos acontecimentos referentes à Segunda Guerra Mundial.

Em face do exposto, não poderíamos deixar de salientar que Weil, conforme ela mesma argumenta, não procurava, intencionalmente, viver uma experiência religiosa ou mística: “Deus em sua misericórdia me impediu de ler os místicos, de modo que deveria ser evidente para mim que eu não havia inventado esse contato absolutamente inesperado”⁷⁸ (AD, 39). Isso parece, portanto, ser “uma súbita liberação no fim de um labirinto monótono e sinuoso – uma luz para a qual ela havia tropeçado mais por inevitabilidade do que por escolha” (HELLMAN, 1982, p. 75). Tal inevitabilidade pode ser constada quando Weil argumenta que: “nunca podemos resistir demasiado a Deus se o fazemos por pura preocupação pela verdade”⁷⁹ (AD, 39). Em face disso, Hellman (1982, p. 76) defende que a declaração de Simone Weil que destaca que foi por uma preocupação determinada pela verdade que a levou, para sua própria surpresa, a uma concentração no significado de Cristo, se encaixa com as linhas de investigação que ela perseguiu desde a adolescência, conforme podemos observar nas declarações proferidas pela própria Simone Weil:

⁷⁷ “La mystique est le passage au-delà de la sphère où le bien et le mal s'opposent, et cela par l'union de l'âme avec le bien absolu. Le bien absolu est autre chose que le bien qui est le contraire et le corrélatif du mal, quoiqu'il en soit le modèle et le principe” (Tradução nossa).

⁷⁸ “Dieu m'avait miséricordieusement empêchée de lire les mystiques, afin qu'il me fût évident que je n'avais pas fabriqué ce contact absolument inattendu” (Tradução nossa).

⁷⁹ “jamais trop résister à Dieu si on le fait par pur souci de la vérité” (Tradução nossa).

Aos quatorze anos, caí num daqueles desesperos sem fundo da adolescência e pensei seriamente em morrer por causa da mediocridade de minhas faculdades naturais. Os extraordinários dons de meu irmão, que teve uma infância e uma juventude comparáveis aos de Pascal, me obrigaram a ter consciência disso. Não lamentava os acontecimentos externos, mas antes não poder esperar qualquer acesso a esse reino transcendente onde verdadeiramente os grandes homens são os únicos a entrar e onde a verdade habita. Preferia morrer do que viver sem ela. Depois de meses de trevas anteriores, de repente e para sempre tive a certeza de que qualquer ser humano, mesmo que as suas faculdades naturais sejam quase inexistentes, pode penetrar nesse reino da verdade reservado ao gênio, se ele deseja a verdade e faz um esforço constante de atenção para alcançá-la⁸⁰ (AD, 34).

Diante de tais explanações, é importante enfatizar que Weil, quando passa a estabelecer um contato mais direto com Cristo, chega à seguinte afirmação: “Cristo gosta que a Ele prefiramos a verdade, porque, antes de ser Cristo, Ele é a verdade. Se alguém se desviar dEle para ir em direção à verdade, não irá longe sem antes cair em seus braços”⁸¹ (AD, 39).

Para finalizar nossas considerações sobre as experiências místicas de Weil, bem como para pontuar a relação destas com o comprometimento sociopolítico que permeou sua vida, cabe enfatizarmos, em um primeiro momento, que “a sintonia com Jesus Crucificado, o desejo de participar de sua Paixão, sempre foi e é uma constante na experiência dos místicos cristãos” (BINGEMER, 2009, p. 21). Isso pode ser confirmado quando fazemos a leitura da obra de São João da Cruz e Santa Teresa de Ávila, por exemplo. De modo especial, podemos afirmar que em Simone Weil, a sintonia estabelecida com a Paixão de Cristo se delineou de um modo bastante veemente.

Se nos recordarmos de todas as experiências weilianas, perceberemos que o desejo de se sintonizar com o Jesus Crucificado se demonstrou inseparável das

⁸⁰ “À quatorze ans je suis tombée dans un de ces désespoirs sans fond de l'adolescence, et j'ai sérieusement pensé à mourir, à cause de la médiocrité de mes facultés naturelles. Les dons extraordinaires de mon frère, qui a eu une enfance et une jeunesse comparables à celles de Pascal, me forçaient à en avoir conscience. Je ne regrettais pas les succès extérieurs, mais de ne pouvoir espérer aucun accès à ce royaume transcendant où les hommes authentiquement grands sont seuls à entrer et où habite la vérité. J'aimais mieux mourir que de vivre sans elle. Après des mois de ténèbres intérieures j'ai eu soudain et pour toujours la certitude que n'importe quel être humain, même si ces facultés naturelles sont presque nulles, pénètre dans ce royaume de la vérité réservée au génie, si seulement il désire la vérité et fait perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre” (Tradução nossa).

⁸¹ “Le Christ aime qu'on lui préfère la vérité, car avant d'être le Christ il est la vérité. Si on se détourne”. de lui pour aller vers la vérité, on ne fera pas un long chemin sans tomber dans ses bras” (Tradução nossa).

atitudes de compaixão que a autora experimentou frente ao sofrimento dos que estavam ao seu redor. “Essa compaixão a acompanhou e atormentou a vida toda” (BINGEMER, 2009, p. 21).

Ao retomarmos os escritos weilianos, mais precisamente os que foram direcionados ao Padre Perrin, podemos observar que a própria Simone Weil esclarece que: “para quem ama de verdade, a compaixão é um tormento” (AD, 9)⁸². Nesse sentido, torna-se clara a razão pela qual Simone Weil, ao longo de toda a sua existência, ou seja, desde sua infância até a chegada de seu falecimento, decidiu comungar com os sofrimentos de todos aqueles que estavam ao seu redor. Tratava-se, portanto, de uma forma de desejo, de paixão constante na vida de uma pensadora, filósofa, intelectual. “Por isso, sua mística é tão impressionantemente atual” (BINGEMER, 2009, p. 21).

Neste momento, importa frisar que as experiências de sofrimento, de necessidade de compaixão pelo próximo, protagonizadas por Weil no âmago de uma sociedade opressora, passaram, à luz de seu contato estabelecido com o cristianismo católico, a direcioná-la para reflexões acerca daquilo que ela chamou de *malheur* – termo francês que se refere a uma “profunda experiência de sofrimento, e que podemos traduzir livremente, mas apenas de forma aproximativa, por ‘desgraça’, ‘desventura’, ‘infelicidade’” (MARTINS, 2013, p. 17).

De modo a complementar a compreensão do termo, cabe considerarmos as seguintes explanações de Poulin (2010, p. 2):

Embora o idioma dê-lhe muitos sinônimos – infortúnio, desgraça, aflição, desespero, etc. –, ele continua a ser o representante único de todos os sentidos usados pelas palavras que podem ser trocadas por ele. Exprime dor e sofrimento em suas manifestações mais poderosas, denotando um sofrimento indescritível ou a mais alienante das tragédias: é o bebê que morre no berço e a mãe que perde o filho [...] é a família devastada pela violência da guerra [...] (POULIN, 2010, p. 2)⁸³

⁸² “à qui aime vraiment, la compassion est un tourment” (Tradução nossa).

⁸³ “Bien que la langue française lui alloue de nombreux synonymes – infortune, disgrâce, affliction, désespoir, etc. –, il demeure l’unique représentant de l’ensemble des sens portés par les mots qui lui sont commutables. Il exprime la douleur et la souffrance dans leurs plus puissantes manifestations, désignant l’innommable détresse ou la plus aliénante des tragédies : c’est le nourrisson agonisant dans son berceau et la mère qui perd son enfant, c’est l’infirmes qui attend la mort dans la solitude et la famille dévastée par les violences de la guerre [...]” (Tradução nossa).

Nesse contexto, importa recorrermos às declarações da própria Weil acerca do *malheur*:

No domínio do sofrimento, o *malheur* é uma coisa à parte, específica, irreduzível. É qualquer outra coisa que não o simples sofrimento. Ele apodera-se da alma e a marca, até o fundo, com uma marca que pertence a só a ele, a marca da escravidão. [...] O *malheur* é inseparável do sofrimento físico, ainda que bastante distinto dele. No sofrimento, tudo o que não está relacionado à dor física ou algo parecido, é artificial, imaginário, e pode ser destruído por uma disposição adequada de pensamento. [...] o *malheur* é um desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, feito irresistivelmente presente à alma pelo golpe ou pela apreensão imediata da dor física. Se a dor física está completamente ausente, não há *malheur* para a alma, porque o pensamento se volta a qualquer outro objeto. O pensamento foge do *malheur* tão prontamente, tão irresistivelmente quanto um animal foge da morte. Não há neste mundo senão a dor física e nada mais que tenha a propriedade de acorrentar o pensamento; desde que assimilamos à dor física certos fenômenos difíceis de descrever, mas corporais, que lhe são rigorosamente equivalentes. A angústia da dor física, especialmente, é deste tipo (AD, 77,78)⁸⁴.

É oportuno acrescentar que o *malheur* se manifesta como algo que é capaz de ocasionar um profundo dilaceramento da vida, pois agride o ser humano por inteiro, ou seja, atinge diferentes dimensões de sua estrutura existencial, a saber: “Só há verdadeiramente *malheur* quando o acontecimento que tomou uma vida e a desenraizou a atinge, direta ou indiretamente em todas as suas partes sociais, psicológicas, físicas”⁸⁵ (AD, 78). Sobre o fator social, Weil adverte que ele deve ser visto como algo muito mais essencial do que os outros fatores, uma vez que, em sua visão, não existe um verdadeiro *malheur* onde não é possível observar, de alguma maneira, a degradação social ou angústia acerca de tal degradação (AD, 79).

Podemos compreender, portanto, que Weil faz uso do *malheur* para expressar e enfatizar as consequências que as experiências de profunda degradação da vida

⁸⁴ “Dans le domaine de la souffrance, le malheur est une chose à part, spécifique, irréductible. Il est tout autre chose que la simple souffrance. Il s'empare de l'âme et la marque, jusqu'au fond, d'une marque qui n'appartient qu'à lui, la marque de l'esclavage. [...]Le malheur est inséparable de la souffrance physique, et pourtant tout à fait distinct. Dans la souffrance, tout ce qui n'est pas lié à la douleur physique ou à quelque chose d'analogue est artificiel, imaginaire, et peut être anéanti par une disposition convenable de la pensée. [...]Le malheur est un déracinement de la vie, un équivalent plus ou moins atténué de la mort, rendu irrésistiblement présent à l'âme par l'atteinte ou l'appréhension immédiate de la douleur physique. Si la douleur physique est tout à fait absente, il n'y a pas malheur pour l'âme, parce que la pensée se porte vers n'importe quel autre objet. La pensée fuit le malheur aussi promptement, aussi irrésistiblement qu'un animal fuit la mort. Il n'y a ici-bas que la douleur physique et rien d'autre qui ait la propriété d'enchaîner la pensée; à condition qu'on assimile à la douleur physique certains phénomènes difficiles à décrire, mais corporels, qui lui sont rigoureusement équivalents. L'appréhension de la douleur physique, notamment, est de cette espèce” (Tradução nossa).

⁸⁵ “Il n'y a vraiment malheur que si l'événement qui a saisi une vie et l'a déracinée l'atteint directement ou indirectement dans toutes ses parties, sociales, psychologique, physique” (Tradução nossa).

podem causar em todas as dimensões da existência do ser humano. Nesse sentido, por ter vivenciado na própria pele situações de violência e degradação extremas, ao trabalhar na fábrica e participar da guerra, Weil disserta acerca do *malheur* a partir não apenas de contributos teóricos, mas sim de relatos que surgiram do acesso concreto que ela mesma teve em relação aos desdobramentos de um contexto opressor.

Sendo assim, é cabível ressaltar que muito além do que procurar teorizar sobre os problemas sociais correspondentes ao início do século XX, Simone Weil procurou experimentá-los efetivamente em sua vida. Após tomar esse contato direto com situações humilhantes e degradantes, a filósofa, porém, retoma suas reflexões teóricas para propor, a partir do ponto de vista de uma personalidade que possui conhecimento de causa, caminhos de enfrentamento acerca da opressão. Com a finalidade de conhecermos essas possibilidades de enfrentamento, faz-se necessário compreendermos o que as impulsionou. Por essa razão, o próximo item deste capítulo se empenhará em analisar as reflexões de Simone Weil sobre sua preferência não institucional pelo cristianismo católico, de modo a enfatizar os motivos que cunham o início de sua preocupação com a proposição de um modelo ético universal como possibilidade de se conquistar a liberdade frente à opressão.

3.1 A PREFERÊNCIA PELO UMBRAL DA IGREJA: A ÊNFASE DA NECESSIDADE DE PERTENÇA UNIVERSAL

Ao observar o quanto Weil estava se aproximando do cristianismo católico, Joseph-Marie Perrin, padre e amigo da filósofa, resolve convidá-la para participar da Igreja a partir do batismo (CANDIOTTO, 2012, p. 161). Simone Weil não aceita o convite, mas isso não significa que ela passa a negar o catolicismo. Muito longe disso, o que ela faz é assumir sua preferência pelo catolicismo do ponto de vista não institucional.

De modo a justificar sua preferência não institucional pelo cristianismo católico, Simone Weil busca apresentar, em um primeiro momento, argumentos concernentes ao que não poderia escapar, quase que totalmente, daquilo que ela considera como pré-determinado. Em um segundo momento, a filósofa busca versar acerca de aspectos relacionados ao caráter social da Igreja. Além desses argumentos iniciais, Weil destaca que sua preferência pelo umbral da Igreja se deve ao fato de que fazer

parte de uma determinada religião poderia implicar na desconsideração de todos aqueles que não fariam parte dela. Sobre isso, cabe frisar que a necessidade de fazer parte dos desdobramentos da opressão praticada no início do século XX, fez com que Weil passasse a aumentar ainda mais sua grande preocupação em relação ao sofrimento de todos aqueles que estavam sujeitados a situações humilhantes, degradantes e desumanas, como o trabalho operário e a guerra. Por essa razão, optar pela entrada em uma ordem religiosa em específico poderia separar Simone Weil de todos os sofredores que não estariam incluídos nela.

Nesse sentido, vale salientar que a justificativa acerca da recusa pela adoção do cristianismo institucionalizado se constitui em Simone Weil mediante diversos argumentos. Nos dois primeiros momentos de sua argumentação, a filósofa busca demonstrar as razões pelas quais insistiu, por quase toda a sua vida, em hesitar ao batismo. De modo a elencar tais razões, Weil realiza a distinção entre três domínios do pensamento.

O primeiro domínio diz respeito ao entendimento de que “[...] tudo o que se realiza de fato é a vontade de Deus, sem exceção”⁸⁶. Nesse domínio, a filósofa argumenta ser necessário amar absolutamente tudo o que existe em nossa realidade, inclusive o mal, considerado sob todas as suas formas (AD, 16-17).

Posteriormente, Weil disserta a respeito de um domínio que está situado abaixo da vontade de Deus. Nesse sentido, evidencia se tratar de uma instância voltada para os deveres interpretados como naturais, ou seja, como a manifestação, proporcionada pela natureza, de um dever que, ao ser facilmente representado por intermédio da inteligência e da imaginação, se configura enquanto escolha, disposição ou combinação na qual podemos elencar meios em vista de objetivos determinados e finitos. Aqui, Weil apresenta o perigo da ocorrência do pecado, uma vez que no momento em que organizamos e fazemos a representação das coisas naturais, podemos fazer com que o dever ultrapasse os limites estabelecidos pela natureza e passe a levar em conta desejos pessoais. Acerca disso, a filósofa adverte, portanto, que “[...] uma das formas mais perigosas do pecado, ou talvez a

⁸⁶ “[...] tout ce qui se produit en fait est la volonté de Dieu, sans aucune exception” (Tradução nossa).

mais perigosa, consiste em introduzir o ilimitado num domínio essencialmente finito” (AD, 17) ⁸⁷.

Por fim, a filósofa esclarece que o terceiro domínio deve ser considerado como o que comporta coisas concernentes à nossa capacidade racional e que não estão, portanto, situadas sob o comando completo da vontade de Deus, nem dos deveres naturais. Tal capacidade é interpretada como uma pressão que Deus proporciona a todos os indivíduos, mas que pode evoluir naqueles que possuem a alma voltada para Ele. Nesse sentido, Weil defende que Deus recompensa a alma que Nele pensa com atenção e amor, e a recompensa exercendo sobre ela uma pressão rigorosamente, matematicamente proporcional a esta atenção e a este amor. Quando essa pressão consegue alcançar a totalidade da alma, Weil acusa o surgimento de um estado de perfeição do ser humano (AD, 17). Simone Weil argumenta, portanto, que é imprescindível que nos abandonemos a tal moção, que comecemos a segui-la até onde ela possa nos conduzir, de modo que não ultrapassemos o que ela apresenta como necessário. Entretanto, como já mencionado, Simone Weil também defende a relevância de se pensar em Deus de modo amoroso, de uma forma que seja possível se direcionar a Ele com muita atenção, “esperando um novo movimento que empurrará para frente e mostrará claramente aonde Deus quer conduzir-nos” (BINGEMER, 2009. p. 255).

Nessa perspectiva, é possível afirmar que a autora esclarece que a inibição que a detinha fora da Igreja e que, portanto, impulsionava sua não aceitação pelo recebimento do batismo, estava submetida a questões ligadas a I) imperfeição que ela julgava se encontrar e II) àquilo que ela entendia como fruto da vontade de Deus. Nesse sentido, Weil reconhece como necessário realizar, por um lado, um esforço interior para evitar as faltas que cometia no domínio das coisas naturais e, por outro, a atitude de considerar a importância de um esforço maior a respeito da aplicação da atenção e do amor que gostaria de desenvolver ao pensar em Deus. Além disso, ela não entra na Igreja e não aceita o batismo porque se fizesse isso estaria contrariando a vontade colocada por Deus em sua vida. Isso porque, conforme suas próprias palavras, “parece-me que a vontade de Deus não passa, neste momento,

⁸⁷ “[...] une des formes les plus dangereuses [du péché, ou la plus dangereuse, peut-être, consiste à mettre de l’illimité dans un domaine essentiellement fini]” (Tradução nossa).

pela minha entrada na Igreja”⁸⁸. Sobre isso, destaca que “se fosse concebível condenarmo-nos obedecendo a Deus e salvarmo-nos desobedecendo, [...] [ela] escolheria, ainda assim, a obediência” (AD, 19).⁸⁹

A esse respeito, Bingemer (2009, p. 255), ao enfatizar a afirmação de Weil que esclarece os motivos pelos quais ela mesma buscava permanecer oficialmente longe da Igreja – lembrando que os motivos iniciais apresentados por Weil se materializam a partir do estado de imperfeição em que a autora se encontrava e a partir daquilo que sua vocação e vontade de Deus determinavam uma à outra – defende que “dizendo isso, ela [Weil] não se encontra fechada a que Deus lhe mostre outra coisa”. Com base em tais declarações, Bingemer (2009, p. 255) relembra o seguinte trecho de Weil para demonstrar o quanto a autora, mesmo não se fechando a isso, acreditava que se algum dia Deus quisesse que ela entrasse na Igreja, ela seria capaz de sentir: “se a vontade de Deus é que eu entre na Igreja, ele me imporá no exato momento em que eu mereça ser forçada a fazê-lo”⁹⁰ (AD, 19).

À vista do exposto, faz-se oportuno considerarmos que o entendimento de vocação e obediência em Simone Weil se assemelha com elementos próprios do movimento de Deus, mais precisamente quando, no momento correspondente a sua encarnação, ele “entra e penetra até o fundo a desventura e o pecado humano” (BINGEMER, 2012, p. 143).

Segundo Bingemer (2009, p. 255), Simone Weil demonstra, diante desse contexto, que a obediência direcionada a Deus deve ser vista como algo muito mais importante do que a obediência direcionada aos homens ou a alguma instituição. Além disso, Bingemer (2009, p. 255) esclarece que, com tal posicionamento, Weil prova a autenticidade de sua própria experiência mística.

Um outro motivo que manteve Simone Weil no umbral da Igreja está pautado no receio que a filósofa tinha acerca do aspecto social desta instituição Cristã. Esse receio, não era proveniente de um temperamento individualista de sua parte, uma vez que ela mesma se intitulava como uma pessoa que possuía, em sua

⁸⁸ “Il me semble que la volonté de Dieu n'est pas que j'entre dans l'Église présentement” (Tradução nossa).

⁸⁹ “S'il était concevable qu'on se damne en obéissant à Dieu et qu'on se sauve en lui désobéissant”, [...]jelle choisirais quand même l'obéissance” (Tradução nossa).

⁹⁰ “Si la volonté de Dieu est que j'entre dans l'Église, il m'imposera cette volonté au moment précis où je mériterai qu'il me l'impose” (Tradução nossa).

personalidade, “um forte pendor gregário”⁹¹. O aspecto receoso que Weil percebia na Igreja enquanto coisa social era proveniente, por sua vez, de outra característica da filósofa, a saber: sua disposição natural em ser extremamente influenciável, “influenciável em excesso, e, sobretudo, nas coisas coletivas” (AD, 23)⁹².

Para justificar o motivo que impulsionava seu receio em relação à Igreja, bem como para defender o quanto ele estava relacionado com a característica que confiava à sua pessoa um pendor fortemente influenciável, a filósofa argumenta acerca do medo que tinha do “patriotismo eclesial”⁹³ que ela confessa ter observado em alguns meios católicos. Vale ressaltar que Weil entende tal patriotismo como um tipo de sentimento que é concedido a uma pátria terrestre. Advertindo que a Igreja não lhe parecia ser indigna de suscitar esse sentimento, a filósofa esclarece, no entanto, que o gênero de sentimento que ela estava se referindo se caracterizava como algo que ela tinha medo de ser contagiada. Isso porque tal sentimento foi capaz, ao longo da história, de fazer com que a Igreja, enquanto coisa social, pudesse ocasionar mal ao próximo (AD, 23-24). Vejamos:

Houve santos que aprovaram as Cruzadas, a Inquisição. Não posso deixar de pensar que se enganaram. Não posso recusar a luz da consciência. Se penso sobre certo ponto vejo mais claramente do que eles, eu que lhes fico tão aquém, devo admitir que [...] qualquer coisa de muito poderosa os cegou. Esta qualquer coisa é a Igreja enquanto coisa social. Se esta coisa social lhes fez mal, que mal faria a mim que sou particularmente vulnerável às influências sociais, e que sou, quase infinitamente, mais fraca do que eles? (AD, 24)⁹⁴.

A partir do que foi explanado, Weil reconhece, ainda, que a Igreja se apresenta como um órgão de conservação e de transmissão de verdades que carrega em seu bojo um grande perigo àqueles que, do mesmo modo que ela, são excessivamente vulneráveis às influências sociais. Para justificar tal posicionamento,

⁹¹ “un fort penchant grégaire” (Tradução nossa).

⁹² “influençable à l'excès, et surtout aux choses collectives” (Tradução nossa).

⁹³ “patriotisme de l'Église” (Tradução nossa).

⁹⁴ “Des saints ont approuvé les Croisades, l'Inquisition. je ne peux pas ne pas penser qu'ils ont eu tort. je ne peux pas récuser la lumière de la conscience. Si je pense que sur un point je vois plus clair qu'eux, moi qui suis tellement loin au-dessous d'eux, je dois admettre que sur ce point ils ont été aveuglés par quelque chose de très puissant. Ce quelque chose, c'est l'Église en tant que chose sociale. Si cette chose sociale leur a fait du mal, quel mal ne me ferait-elle pas à moi, qui suis particulièrement vulnérable aux influences sociales, et qui suis presque infiniment plus faible qu'eux?” (Tradução nossa).

Weil esclarece que a Igreja enquanto órgão de conservação e transmissão de verdades assume, muitas vezes, o trabalho de assemelhar e confundir o que há de mais puro com o que há de mais sujo sob as mesmas palavras, formando, assim, uma mistura quase indecomponível (AD, 24).

Para finalizar sua justificativa a respeito dos motivos sociais que a impediam de entrar na Igreja, Weil argumenta que não se sentia à vontade em habitar um meio, o católico mais precisamente, porque reconhece que a sua “capacidade de se fundir em todos implica que não faça parte de nenhum”⁹⁵ (AD, 25). Sendo assim, Weil deixa claro que muito dificilmente entraria em uma ordem religiosa, visto que, ao assumir tal postura, teria que se separar de todos aqueles que não estariam incluídos nela. Se considerássemos, portanto, a entrada de Weil na Igreja, não poderíamos esquecer que seu coração, por ser muito compassivo, sentiria, segundo Bingemer (2009, p. 456), uma imensa dor ao se deparar com a separação da massa correspondente aos não crentes.

A esse respeito Weil declara que:

[...] nenhum pensamento me traz mais dor do que a de me separar da imensa e infeliz massa de incrédulos. Eu tenho a necessidade essencial, e acho que posso dizer a vocação, para passar entre os homens e diferentes ambientes humanos confundindo-me com eles, tomando a mesma cor, em toda a extensão, [...] desaparecendo entre eles para que eles se mostrem como são [...]. Eu quero conhecê-los para amá-los como eles são. Porque se eu não amá-los como são, não é a eles que amo e o meu amor não é verdadeiro (AD, 20)⁹⁶.

Conforme Martins (2013, p. 116), é perceptível que Simone Weil resolve não se tornar católica sob o ponto de vista institucional, porque tal postura implicaria em uma atitude de renúncia que ela teria de fazer acerca do amor que sentia por todos os indivíduos não católicos. Desse modo, podemos entender que Simone Weil tornou-se uma católica que preferia ficar no umbral da Igreja, porque também queria

⁹⁵ “capacité de me fondre dans tous implique que je ne fasse partie d'aucun.de me fondre dans tous implique que je ne fasse partie d'aucun” (Tradução nossa).

⁹⁶ “En tout cas, lorsque je me représente concrètement et comme une chose qui pourrait être prochaine l'acte par lequel j'entrerais dans l'Église, aucune pensée ne me fait plus de peine que celle de me séparer de la masse immense et malheureuse des incroyants. J'ai le besoin essentiel, et je crois pouvoir dire la vocation, de passer parmi les hommes et les différents milieux humains en me confondant avec eux, en prenant la même couleur, dans toute la mesure [...] en disparaissant parmi eux, cela afin qu'ils se montrent tels qu'ils son. C'est que je désire les connaître afin de les aimer tels qu'ils sont. Car si je ne les aime pas tels qu'ils sont, ce n'est pas eux que j'aime, et mon amour n'est pas vrai” (Tradução nossa).

permanecer ao lado daqueles que não faziam parte desse grupo, principalmente daqueles não crentes que eram vítimas da opressão. Outra passagem que denuncia tal preferência pode ser constatada quando Weil defende que: “sendo o cristianismo católico de direito e não de fato, vejo como legítimo da minha parte ser membro de direito da Igreja e não de fato, não apenas por um tempo, mas, se for o caso, durante toda a minha vida” (AD, 44)⁹⁷.

A esta altura, é indispensável esclarecermos que, aos olhos de Weil, o cristianismo só poderia ser considerado como verdadeiramente católico quando fosse capaz de se encarnar. Essa encarnação, por sua vez, só se configuraria mediante o momento em que o cristianismo se tornasse católico de fato, ou seja, quando pudesse abarcar nele mesmo todas as formas de vocações possíveis, ou seja, sem exceção (AD, 43). Como tal empreitada não acontece, isto é, como o cristianismo é católico apenas de direito, ela prefere permanecer ao lado de fora das portas da Igreja. Desse modo, podemos afirmar que, ao buscar estabelecer uma forma de defesa a respeito de suas convicções, a filósofa escolhe ficar localizada na “intersecção do cristianismo com tudo o que não é” (AD, 44)⁹⁸. Em síntese, importa destacar que o que mantinha Simone Weil no umbral da Igreja era o amor que ela também sentia pelos que estavam fora do cristianismo (AD, 60).

A esse respeito, faz-se oportuno salientarmos que, ao expor os motivos pelos quais não aceita fazer parte da Igreja do ponto de vista institucional, Simone Weil passa a defender a necessidade de o cristianismo assumir a atitude de amar. “Tal amor não se refere ao ato de amar os seres e as coisas em Deus, mas a partir de Deus”⁹⁹ (AD, 98). Nesse contexto, Weil começa a versar sobre as formas implícitas em relação as quais podemos amar a Deus. No seio das práticas voltadas para o próximo, qualquer atitude religiosa, independente de ser voltada ao cristianismo ou não, bem como a percepção da beleza do mundo, possuem a presença do amor de Deus operando, mesmo que isso não aconteça de modo explícito.

Em face de tais esclarecimentos, faz-se necessário explorarmos as três formas de amor implícito a Deus, ou seja, as três formas de amor dirigidas a outros objetos

⁹⁷ “Le christianisme étant catholique en droit et non en fait, je regarde comme légitime de ma part d'être membre de l'Église en droit et non en fait, non seulement pour un temps, mais le cas échéant toute ma vie” (Tradução nossa).

⁹⁸ “l'intersection du christianisme et de tout ce qui n'est pas lui” (Tradução nossa).

⁹⁹ “Un tel amour n'aime pas les êtres et les choses en Dieu, mais de chez Dieu” (Tradução nossa).

que não necessariamente dizem respeito, de modo imediato, a Deus, quais sejam: o amor ao próximo, o amor à beleza do mundo e o amor às práticas religiosas.

Em conformidade com o que foi explanado acima, a primeira forma de amar implicitamente a Deus pode ser evidenciada no amor ao próximo. Esse tipo de amor, na concepção weiliana, não pode ser efetuado na prática se não estiver relacionado com a virtude da justiça, que “consiste, se se é superior na relação desigual de forças, em conduzir-se exatamente como se houvesse igualdade” (AD, 98) ¹⁰⁰.

Nessa perspectiva, Martins (2013, p. 232) salienta que, na concepção weiliana, se uma pessoa tem mais poder do que outra, não pode existir justiça nem amor, pois quem ajuda e quem é ajudado precisam estar no mesmo nível de relação. Dessa forma, para a justiça acontecer é preciso, sem dúvida, o amor ao próximo, visto que quando um indivíduo, sobretudo aquele que possui um maior poder, reconhece e trata os demais indivíduos como iguais, “ele reproduz para com estes, a generosidade original do Criador. Essa virtude é a virtude Cristã por excelência” (AD, 99) ¹⁰¹.

De modo consequente, não podemos deixar de retomar o que a autora escreve sobre o amor para com a ordem do mundo, ou seja, sobre o que ela desenvolve enquanto segunda compreensão acerca do que poderia ser interpretado como forma de amor implícito a Deus. Sobre isso, é profícuo o entendimento de que “pelo amor à ordem do mundo, imitamos o amor divino que criou este universo e que fazemos parte” (AD, 109-110)¹⁰². De maneira geral, Martins (2013, p. 238) explica que Weil se apropria do mesmo raciocínio que utilizou em relação ao amor para com o próximo para explanar acerca do amor direcionado a ordem do mundo, uma vez que ela parte do princípio que se trata de um sentimento que vem de Deus e que retorna em sua direção.

Nesse sentido:

O amor ao próximo é o amor que desce de Deus em direção ao homem. Ele é anterior (fundamento) àquele que sobe do homem em direção a Deus. Deus tem urgência de descer em direção aos malheureux. No momento em

¹⁰⁰ “consiste, si on est le supérieur dans le rapport inégal des forces, à se conduire exactement comme s'il y avait égalité” (Tradução nossa).

¹⁰¹ “il reproduit à leur égard la générosité originelle du Créateur” (Tradução nossa).

¹⁰² “Par l'amour du prochain nous imitons l'amour divin qui nous a créés nous-mêmes ainsi que tous nos semblables. Par l'amour de l'ordre du monde nous imitons l'amour divin qui a créé cet univers dont nous faisons partie” (Tradução nossa).

que uma alma está disponível ao consentimento, ainda que seja a última, a mais miserável, a mais disforme, Deus se lança nela, para através dela poder olhar e escutar os malheureux (AD, 137)¹⁰³.

Além das formas de amor já mencionadas, não faria sentido, de acordo com Weil, desconsiderarmos o amor às práticas religiosas como uma terceira forma implícita de se evidenciar a presença do amor de Deus. Isso porque, neste momento de sua argumentação, Weil realiza a defesa de que:

Todas as religiões pronunciam na sua língua o nome do Senhor. O mais das vezes, é melhor que um homem chame a Deus na sua língua natal do que numa língua estrangeira. Salvo exceção, a alma é incapaz de se entregar completamente quando tem de se impor o leve esforço de procurar as palavras de uma língua estrangeira, mesmo que bem conhecida (AD, 128)¹⁰⁴.

Não podemos desconsiderar, sob a influência do posicionamento de Martins (2013, p. 230), que esse aspecto do pensamento weiliano se apresentou enquanto algo muito importante para a evolução sobre os debates do diálogo inter-religioso. De modo semelhante, Bingemer (2009, p. 263) destaca que, passados mais de quarenta anos depois que o Concílio Vaticano II se demonstrou aberto para questões ligadas ao diálogo inter-religioso, ao declarar que há sementes do Verbo – e, portanto, da Verdade – em outras religiões que não apenas o cristianismo católico, a vida e o pensamento de Simone Weil certamente podem ser considerados como um grande contributo a esse respeito. Torna-se profícuo enfatizarmos que Simone Weil confirma as explanações de Martins (2013) e de Bingemer (2009) nas seguintes considerações contidas na obra *Lettre à un religieux*, (1951):

A religião católica contém explicitamente verdades que outras religiões contêm implicitamente. Mas, reciprocamente, outras religiões contêm explicitamente verdades que só são implícitas no cristianismo. O mais

¹⁰³ “L'amour du prochain est l'amour qui descend de Dieu vers l'homme. Il est antérieur à celui qui monte de l'homme vers Dieu. Dieu a hâte de descendre vers les malheureux. Dès qu'une âme est disposée au consentement, fût-elle la dernière, la plus misérable, la plus difforme, Dieu se précipite en elle pour pouvoir à travers elle regarder, écouter les malheureux” (Tradução nossa).

¹⁰⁴ “Toutes les religions prononcent dans leur langue le nom du Seigneur. Le plus souvent, il vaut mieux pour un homme nommer Dieu dans sa langue natale plutôt que dans une langue étrangère. Sauf exception, l'âme est incapable de s'abandonner complètement au moment où elle doit s'imposer le léger effort de chercher les mots d'une langue étrangère, même bien connue” (Tradução nossa).

instruído cristão ainda pode aprender muito sobre as coisas divinas em outras tradições religiosas, embora a luz interior também possa fazer com que ele perceba tudo através de si mesmo. Contudo, se essas outras tradições desaparecessem da superfície da Terra, seria uma perda irreparável. Os missionários já fizeram desaparecer demasiadas (LR, 27)¹⁰⁵.

À vista do que foi explorado, vale ressaltar que a defesa de Simone Weil acerca do amor às práticas religiosas carrega, de modo inevitável, sua abertura no que respeita ao campo da inter-religiosidade, o que nos leva a perceber, em suma, que Weil se demonstra adepta a ideia de que “há algo de irreduzível e irrevogável nas religiões, que não pode ser sumariamente reduzido a um implícito cristão” (TEIXEIRA, 2017, p. 22). Nesse sentido, aceitar o pluralismo de maneira direta e buscar a convivência e a troca de aprendizagens, mesmo sabendo da existência de diferenças naquilo que concerne à expressão da fé, é algo muito evidente nos escritos weilianos.

Na esteira do exposto, faz-se relevante evidenciarmos que Simone Weil não pretende seguir uma religião em específico e negar as experiências de troca e de aprendizagens oportunizadas pelo contato estabelecido por outras formas de expressão da fé. O que a filósofa pretende é seguir os ensinamentos de Jesus, aquele não institucionalizado. E se levarmos em consideração as declarações de Pagola (2014), Jesus Cristo ensinou que Deus é o “Pai do céu” e que, portanto, “é o pai de todos, sem discriminação nem exclusão alguma. Não pertence a um povo privilegiado. Não é propriedade de uma religião” (PAGOLA, 2014, pp. 392-393). Desta feita, podemos compreender que Jesus Cristo incita o ato de desenvolver a acolhida. Não se trata, portanto, da atitude que nos faz viver “com mentalidade de seita”, de exclusão e de excomunicação, mas “fazer nosso o projeto integrador e includente de Jesus. Derrubar fronteiras e construir pontes”. Em suma, “eliminar a discriminação” (PAGOLA, 2014, p. 570).

¹⁰⁵ “La religion catholique contient explicitement des vérités que d'autres religions contiennent implicitement. Mais réciproquement d'autres religions contiennent explicitement des vérités qui sont seulement implicites dans le christianisme. Le chrétien le mieux instruit peut encore apprendre beaucoup sur les choses divines dans d'autres traditions religieuses, bien que la lumière intérieure puisse aussi lui faire tout apercevoir à travers la sienne. Néanmoins, si ces autres traditions disparaissaient de la surface de la terre, ce serait une perte irréparable. Les missionnaires n'en ont que trop fait disparaître déjà” (Tradução nossa).

3.2 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Os escritos de cunho religioso de Simone Weil, especialmente os que fazem parte da coletânea *Attente de Dieu* (1950), surgiram de uma personalidade que se manteve veementemente engajada com as aflições daqueles que sofriam. Isso pode ser evidenciado na ocasião em que, tomada, como de costume, pelo compromisso desenfreado em relação às vítimas da opressão, Weil esclarece a razão pela qual assume a preferência pelo umbral da Igreja.

Nessa perspectiva, torna-se relevante enfatizarmos que o amor de Weil pela parcela populacional sofredora, ou seja, por aqueles que seriam as vítimas do *malheur* – das consequências devastadoras que um contexto opressor pode causar contra a totalidade da vida dos seres humanos – impulsionou sua não preferência pelo cristianismo institucionalizado. Isso significa que, pelo receio do resultado que poderia aparecer diante de sua escolha a respeito de um determinado grupo institucionalizado, Weil segue com a negação da atitude que poderia ocasionar sua segregação em relação à totalidade da humanidade, principalmente daquela parcela sofredora que poderia estar situada entre aqueles que não aderem a uma religião em específico. Sendo assim, é possível notar que, por ter um sentimento profundo de pertença universal à humanidade, a filósofa acreditava que deveria permanecer longe das portas da Igreja, pois só assim poderia assumir uma identidade relativa a cada uma das religiões, culturas com as quais tomasse contato, sem pertencer a alguma de modo restrito.

Nesse sentido, não podemos deixar de mencionar que a relutância de Weil em participar de uma ordem religiosa em específico demonstra o receio que ela tinha de se desviar dos demais. Isso poderia abalar seu forte pendor gregário, sua necessidade de ter uma identidade plural.

Na esteira desses esclarecimentos, faz-se oportuno destacar que a autora defende a necessidade de que o cristianismo católico se torne capaz de aceitar o diferente de modo imparcial, sendo, portanto, encarnado, ou seja, sendo capaz de incorporar tudo o que poderia diferir dele. Isso porque, para ela, o cristianismo deveria reconhecer e amar todos aqueles que fazem parte de outras tradições, assumindo, com isso, a atitude de amar a Deus de modos implícitos.

Diante dessas considerações, importa destacar que a relação de Simone Weil com o cristianismo evidenciou o quanto as experiências de opressão,

protagonizadas no chão da fábrica e na guerra, avaliadas sob a luz de influências de cunho religioso, conduziram a filósofa a iniciar sua preocupação com a formulação de um exemplo de ética universal. Isso significa que, ao relacionar o sofrimento com a religião católica, Weil deixou evidente que, ao preferir permanecer no umbral da Igreja, carregava consigo a necessidade de pertença universal e de comprometimento em relação ao próximo, sem distinção, como elementos que deveriam ser assumidos em prol do enfrentamento de uma sociedade massacrada pela opressão. Em suma, muito além do que seguir uma instituição religiosa, Simone Weil coloca em prática a atitude de seguir Jesus Cristo, que prega a acolhida, a integração e a inclusão em detrimento de atitudes discriminatórias e opressoras.

Após a apresentação que realizamos acerca da relação estabelecida por Weil entre opressão e cristianismo católico, o próximo capítulo deste trabalho, intitulado como *A proposição de um modelo ético universal: reflexões de Simone Weil a partir de Kant e Cristo*, ambiciona explorar uma temática central para a compreensão daquilo que Simone Weil propõe como enfrentamento das práticas opressoras que ela criticou de modo veemente. Isso significa que exploraremos a temática correspondente à noção de ética universalista, uma vez que, por meio da realização de tal feito, é possível que tenhamos contato com as indicações de Simone Weil a respeito da indispensabilidade de se pensar o respeito, a valorização e a proteção da vida do próximo. Em suma, buscaremos analisar o modo como a filósofa enxerga a possibilidade da valorização e da proteção da vida humana, compreendida em sua totalidade, como uma forma de enfrentamento à desconsideração que uma sociedade opressora pode praticar contra a vida de seu povo.

4 A PROPOSIÇÃO DE UM MODELO ÉTICO UNIVERSAL: REFLEXÕES DE SIMONE WEIL A PARTIR DE KANT E CRISTO

Para que seja possível a compreensão de como o modelo ético universal proposto por Simone Weil recebe influência da filosofia kantiana, faz-se necessário tomarmos como ponto de partida os escritos em que a filósofa inclui Kant nas análises que realizou a respeito do problema da opressão. A fim de evidenciarmos como tal empreitada se concretiza na filosofia de Simone Weil, cabe analisarmos, de imediato, as reflexões weilianas contidas nas obras *Oppression et liberte* (1955) e *Réflexions sur les causes de la liberte Et de l'opression sociale* (1955).

Desta feita, importa esclarecermos que, na visão de Simone Weil, “por vários séculos, desde o Renascimento, homens de pensamento e ação trabalharam [...] para tornar o espírito humano o senhor das forças da natureza; e o sucesso superou as expectativas” (OL, 24-25)¹⁰⁶. Com esse diagnóstico, Simone Weil faz referência, conforme podemos constatar na retomada das considerações presentes na obra *Réflexions sur les causes de la liberte Et de l'opression sociale* (1955), ao fato de que outrora existiu uma forma de economia centralizada unicamente na sobrevivência, como é o caso da economia primitiva, em que foi possível observar a presença de lutas travadas com obstáculos próprios das forças da natureza. Isso significa que, nessa forma de economia, os homens primitivos estavam ocupados com atividades voltadas à pesca, à caça e, até mesmo, à colheita de frutos de uma determinada estação. Com isso, torna-se evidente que, nas atividades supracitadas, o homem encontrava-se submetido às necessidades imediatas, sendo, portanto, assediado pela natureza (R, 33-35).

À vista do exposto, cabe enfatizar que, em oposição à forma de economia primitiva, o ser humano buscou, segundo as considerações de Simone Weil, desde o Renascimento, o domínio das forças próprias da natureza. Nesse sentido, os recursos naturais passaram a pesar “sobre nós mais cruelmente do que a água, a

¹⁰⁶ “Depuis plusieurs siècles, depuis la Renaissance, les hommes de pensée et d'action travaillent [...] à rendre l'esprit humain maître des forces de la nature ; et le succès a dépassé les esperances” (Tradução nossa).

terra, o ar e o fogo”; visto que o homem começou a dispor “pelo progresso da técnica, do manuseio” destes quatro elementos (OL, 24-25)¹⁰⁷.

Em referência ao que foi explorado, Simone Weil explana que acredita termos chegado naquele tempo em que os indivíduos usariam "a força e as ações do fogo, da água, do ar, das estrelas e de todos os outros corpos" ¹⁰⁸ do mesmo modo como os artesãos e, dessa maneira, virariam senhores da natureza (R, 51). Desse modo, devido a uma estranha inversão, o que era uma dominação coletiva se transformou em escravidão (R, 52).

Diante do que foi analisado, importa recapitularmos que, na visão de Simone Weil, a escravidão, protagonizada no seio das formas de economias mais sofisticadas, é fruto de um tipo de dominação que, por sua própria natureza, deve ser tida como inconcebível de ser assegurada de modo efetivo por alguém. Isso se justificaria uma vez que os instrumentos capazes de garantir o domínio, o poder sobre o outro, como podemos verificar no uso das armas, por exemplo, não é passível de ser garantido por uma única pessoa. A exploração dos recursos naturais em prol da dominação exige o agrupamento de forças despendidas por vários corpos. Sendo assim, tendo em vista a necessidade de sempre precisar lutar pela busca de um poder que não se consegue dispor por si próprio, mesmo aquele que acredita ter em suas mãos muito poder e domínio sobre o outro, não escapa da força que esmaga, que coisifica, que petrifica, de modos diferentes, mas implacavelmente, tanto os oprimidos quanto ele mesmo, que se julga muito poderoso (S, 26.27). Por essa razão, a busca ininterrupta pela conquista do domínio sobre os demais, ao demonstrar-se incapaz de alcançar o manuseio definitivo de seu objeto, aponta que o poder não passa da posse que um indivíduo pode ter acerca de um amontoado de meios de ação que extrapolam a força que cada ser humano possui apenas de modo limitado (R, 41).

Nessa perspectiva, a procura ininterrupta pelo poder culminaria, segundo Weil, na total desconsideração de qualquer fim e, por consequência, na usurpação do lugar de todos os fins (R, 41). Isso significa que os meios de ação, de conquista, de poder passam a tomar o lugar daquilo que deveria ser respeitado como um fim

¹⁰⁷ “sur nous plus cruellement que l'eau, la terre, l'air et le feu” ; “par les progrès de la technique, le maniement” (Tradução nossa).

¹⁰⁸ “la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres et de tous les autres corps” (Tradução nossa).

em si mesmo. Na esteira disso, Weil apresenta a seguinte denúncia: “É essa inversão da relação entre o meio e o fim, é essa loucura fundamental que explica tudo aquilo que há de insano e sangrento ao longo da história” (R, 41)¹⁰⁹. Diante disso, não poderíamos deixar de mencionar os dois exemplos de situações insanas e sangrentas que foram denunciadas e vivenciadas por Simone Weil: as formas de opressão protagonizadas I) no chão da fábrica e II) na atmosfera encharcada de sangue correspondente ao contexto da guerra.

Em face do que foi discutido até aqui, cabe evidenciarmos que Simone Weil recorre, conforme exploraremos a seguir, àquilo que Kant desenvolve em seu texto *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1973), com a finalidade de lançar luz ao problema da inversão da relação estabelecida entre meios e fins, ocasionada pela opressão e, mais do que isso, traçar o que seria responsável por impulsionar sua defesa pela busca da dignidade humana, massacrada pela opressão.

À vista do exposto, vale salientarmos que Simone Weil percebe que Kant, em seu texto *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1973)¹¹⁰, busca o princípio supremo da moralidade a partir de alguns passos, dentre eles, ou seja, o mais relevante para a discussão apresentada por Simone Weil, está o estabelecimento de um teste para saber se uma máxima – princípio ou regra subjetivo do querer e do agir, que só possui validade para um único indivíduo – poderia ser considerada um princípio fundamental da ética, pois Kant está interessado em testar este princípio do querer e do agir para saber se ele pode tornar-se um dever moral.

Diante desse contexto, faz-se relevante destacarmos que Simone Weil também se atenta ao fato de que, ao buscar responder se uma máxima poderia ser reconhecida como um princípio fundamental da ética, Kant defende a necessidade de se testar essas mesmas máximas a partir do princípio supremo da moralidade, isto é, do Imperativo Categórico, que é um processo formal para encontrar leis morais ditadas pela razão, às quais devem ser obedecidas. Neste momento, é

¹⁰⁹ “C'est ce renversement du rapport entre le moyen et la fin, c'est cette folie fondamentale qui rend compte de tout ce qu'il y a d'insensé et de sanglant tout au long de l'histoire” (Tradução nossa).

¹¹⁰ Cabe esclarecer que, a partir deste momento, a citação da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) será realizada de acordo com as prescrições estabelecidas pela *Akademie-Ausgabe*, seguida da página de uma edição de origem brasileira, conforme pode ser verificado no seguinte exemplo: (GMS, AA 04: 400; p. 208). Importa salientar, portanto, que a obra citada neste trabalho, mesmo seguindo a padronização estipulada pela academia já mencionada, diz respeito a uma edição escrita em português: KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

importante entendermos que o Imperativo é algo que institui um dever, que nada mais seria do que “a necessidade de uma ação por respeito à lei” (GMS, AA 04: 400; p. 208). Isso significa que o Imperativo é algo que se apresenta como uma obrigação; ele pode ser entendido como um mandato da razão, porque o Imperativo emana do próprio processo racional.

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

Na esteira dessas considerações, torna-se profícuo o esclarecimento de que Simone Weil se debruça acerca das duas primeiras inferências a respeito dos desdobramentos do Imperativo Categórico. Com isso, podemos destacar que I) na primeira inferência, encontra-se o universal da lei moral e II) na segunda, o respeito da pessoa. Dessa maneira, é importante levarmos em conta que os seres dotados de capacidade racional possuem, segundo Kant, um valor absoluto e inalienável. E é diante, portanto, dessa consideração que Simone Weil observa que Kant enfatiza a ideia de que cada um deve reconhecer o outro e si mesmo como pessoa, para que, assim, possa existir o respeito para com a humanidade representada em si e no outro, de modo que toda pessoa, incluindo nós mesmos, seja concebida como fim e não como meio.

Sendo assim, importa enfatizarmos que é a partir daquilo que Kant menciona acerca das duas primeiras inferências correspondentes ao desdobramento do Imperativo Categórico que Simone Weil acusa o problema da inversão entre meio e fim e, portanto, da negação da dignidade da humanidade e destaca, de modo consequente, a necessidade de que esta mesma dignidade seja considerada de modo efetivo. Isso se torna evidente quando a própria Simone Weil declara: “o

Imperativo Categórico, como já vimos, é definido por seu caráter universal. O dever é considerar o humano como fim supremo” (LP, 194)¹¹¹. A opressão, por sua vez, é definida como aquilo que nega a fórmula da humanidade proposta por Kant, pois “é um insulto à dignidade da natureza humana” (LP, 143. 146)¹¹². Isso porque, ao homem, escravo de um contexto marcado pela opressão que petrifica tanto opressores quanto oprimidos, é facultado apenas o papel de ocupar a posição de um mero meio.

Neste momento da nossa exploração, faz-se oportuno explicitamos que Simone Weil, ainda a respeito da ética kantiana, defende que a fórmula da humanidade de Kant preza pela necessidade de que cada ser humano passe a levar em conta o cumprimento de deveres para consigo próprio, mas também de “deveres para com os outros”, o que representaria, no final das contas, “um reflexo dos deveres para consigo mesmo” (LP, 186)¹¹³. É com base, portanto, nessas explanações que Simone Weil estrutura, conforme analisaremos a seguir, um exemplo de modelo ético que se preocupa com a necessidade de versar acerca das condições necessárias para a concretização de uma atmosfera fundamentalmente enraizada, que preza pela garantia do respeito à dignidade das pessoas, mediante a consideração do compromisso de se colocar em prática deveres, obrigações em relação à satisfação das necessidades mais elementares da vida humana.

4.1 O ENRAIZAMENTO COMO SUSTENTÁCULO DA PERSPECTIVA ÉTICA PROPOSTA POR WEIL

Sendo o argumento algo oposto ao dogma, ou seja, à busca pela imunização de determinadas afirmações e até prescrições, cabe destacarmos a importância do uso de uma argumentação séria, do raciocínio crítico, como contraposição ao “dogmatismo da mera autoridade, das supostas evidências”, ou seja, “não evidências racionalmente necessárias” (CORTINA; NAVARRO, 2001, p. 26).

Dessa forma, a proposição de um modelo de ética, entendida como algo que faz parte da reflexão filosófica, mesmo não sendo capaz de saciar a sociedade com resultados materiais, tais como os apresentados pela medicina ou engenharia,

¹¹¹ “L'impératif catégorique, comme nous l'avons déjà vu, se définit par son caractère universel. Le devoir est de considérer l'humain comme la fin suprême” (Tradução nossa).

¹¹² “L'oppression est un insulte à la dignité de la nature humaine” (Tradução nossa).

¹¹³ “devoirs envers autrui”; “c'est le reflet des devoirs envers soi-même” (Tradução nossa).

consegue, por outro lado, “ter um papel público fundamental: o de pôr em causa [...] os preconceitos do nosso tempo, ensinando-nos a pensar cuidadosamente”, com rigor conceitual (MURCHO, 2009, p. 5).

À vista do exposto, cabe aclararmos que a história da humanidade nos mostra que, ao longo dos anos, algumas das maiores atrocidades já vivenciadas alicerçaram-se prioritariamente em preconceitos movidos por questões interesseiras, das quais muito dificilmente alguém poderia genuinamente acreditar que se tratava de algo legítimo de ser praticado. No entanto, é evidente que sua prática ocorria porque era muito vantajoso acreditar e convencer os outros sobre isso. De modo a exemplificar a discussão, é importante considerarmos que “podemos duvidar que os escravagistas europeus do século XV pudessem acreditar verdadeiramente que os negros ou os indígenas não tinham alma, que os alemães pudessem realmente acreditar que os judeus eram subumanos” (MURCHO, 2009, p. 5). Isso porque, nos dois exemplos apresentados, podemos notar que duas ideias preconceituosas prevaleceram durante um período da história, porque se verificou que era bastante vantajoso seguir em frente com elas. Além do mais, não existia muito espaço para que alguém fosse capaz de analisá-las cuidadosamente, a fim de se chegar à conclusão de que se tratava de algo realmente sustentável ou não.

É oportuno salientarmos que é justamente em busca de uma análise cuidadosa sobre as atrocidades que permearam o contexto correspondente às primeiras décadas do século XX, que Simone Weil formulou considerações direcionadas para a necessidade de se pensar o enfrentamento daquilo que atribuía a muitas pessoas o caráter de subumano.

Determinada a levar em conta as aflições daqueles que mais sofriam, a filósofa questionou, mesmo em seus últimos meses de vida, posturas opressoras e excludentes da sociedade de seu tempo. Por esse motivo, este capítulo buscará demonstrar que os escritos tardios de Simone Weil se manifestam como defensores da necessidade de se pensar em valores universais para com o ser humano como forma de enfrentamento a posturas que praticam diferentes formas de opressão contra o próximo.

Nesse sentido, cabe frisar que temos a intenção de apresentar o *enraizamento* weiliano como um conceito que abriga um arcabouço teórico que visa o enfrentamento de situações opressoras e excludentes, como as vivenciadas por Weil no início do século XX. Isso significa que procuraremos explorar como tal conceito

weiliano sustenta a noção de *obrigação*, e, como consequência, serve de base para a formulação de um exemplo de perspectiva ética que pretende lançar luz àquilo que as primeiras décadas do século XX deixaram em segundo plano: a proteção da totalidade da vida humana.

Neste momento, importa esclarecer que a obra em que Simone Weil argumenta acerca das noções de *enraizamento* e *obrigação* foi escrita no período final de sua vida. Nesse último período de existência, a filósofa estabeleceu, assim como aconteceu ao longo de todo seu caminho existencial, uma notável articulação entre seus escritos e suas experiências.

Cabe destacar, retomando o que fora explorado no primeiro capítulo desta pesquisa, que a articulação estabelecida por Simone Weil entre vida e obra deriva do fato de que toda sua contribuição teórica se apresenta como uma forma de crítica e resistência a um contexto opressivo. Desse modo, seu pensamento “é uma tentativa desesperada de formular o grito do desgraçado, e por esse motivo é um pensamento essencialmente comprometido e compassivo” (PÉREZ, 2009, p. 78). Comprometimento e compassividade dirigidos, prioritariamente, àqueles que eram os mais prejudicados em relação às situações opressoras referentes às primeiras décadas do século XX. Nesse sentido, não podemos simplesmente analisar os escritos de Simone Weil, mesmo os que foram desenvolvidos no final de sua vida, de modo isolado, é preciso “adentrar em sua vida para compreender sua obra” (PÉREZ, 2009, p. 78).

Sendo assim, a articulação entre vida e obra, evidenciada nos capítulos anteriores, também possui seu espaço neste momento da pesquisa. Por essa razão, faremos, a seguir, um panorama do contexto que envolveu a vida de Simone Weil no momento em que ela redigiu a obra *L'Enracinement* (1949).

O contexto histórico que permeou a vida Simone Weil em seus últimos meses de vida, acompanhado de questões de cunho pessoal, demonstra a situação desconfortável e conturbada que originou um dos maiores escritos da autora. Isso porque, no momento em que Simone Weil escreveu tal livro, a situação que enfrentava pode ser vista como algo que abre pouco espaço à esperança: “Encontrava-se em Londres, exilada de seu país por ser judia, [...] vitimada por uma tuberculose, a ponto de morrer e em plena guerra mundial; sem dúvida, em tempos muito sombrios” (PÉREZ, 2009, p. 74-75). Mesmo passando por essas situações

degradantes, Simone Weil não deixou, em momento algum, de pensar no sofrimento daqueles que continuaram em seu país.

Localizada em Londres, distante de seu país de origem, naqueles que, aos poucos, se transformavam em seus últimos meses de existência, Simone Weil buscará incansavelmente pensar em maneiras de intervir na situação correspondente à França ocupada. Para ela era impossível se manter inerte diante de tal atrocidade. Por esse motivo, a filósofa intencionou colocar fim ao conflito que estava acontecendo, defendendo a ideia de que queria retornar à França. Para tanto, resolve se empenhar em prol da articulação de um plano: “O plano que elabora, *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne* mostra que ela não se resignara a dar sua vida para matar. Não somente ela aceitaria, mas desejara tomar o risco de morrer” (BINGEMER, 2007, p. 128).

Segundo a própria Simone Weil, o projeto consistia na construção “muito móvel” de uma formação de enfermeiras, que deveriam se instalar sempre em locais que apresentassem perigo. Desse modo, as enfermeiras teriam a função de prestar atendimentos de primeiros socorros em meio à batalha. Weil esclarece que tal projeto poderia ser formado por um pequeno grupo de dez ou até menos mulheres; e poderia ser iniciado em um período de tempo muito curto, visto que “a preparação necessária é quase nula. O conhecimento básico de enfermagem seria suficiente, já que no fogo só podemos fazer curativos, torniquetes, talvez injeções” (E, 168-169)¹¹⁴.

Diante das considerações apontadas, vale destacar que “no exílio londrino, Simone Weil viveu o drama de não poder colaborar com a resistência e com o fim da guerra, como gostaria”. Isso em virtude do ato de Charles de Gaulle¹¹⁵, que não concordou com a realização do projeto da pensadora, caracterizando-o como fruto de uma loucura (MARTINS, 2013, p. 68).

Sendo impedida de colocar em prática o projeto que elaborou, Simone Weil se direcionou para a realização de uma tarefa específica: elaborar, com base em um

¹¹⁴ “très mobile”. “la préparation nécessaire est presque nulle. Des connaissances élémentaires d'infirmière suffiraient, puisque au feu on ne peut guère faire que des pansements, des garrots, peut-être des injections” (Tradução nossa).

¹¹⁵ General que fundou, no dia 18 de junho de 1940, o comando da França Livre, ou seja, uma forma de governo francês “que teve a sua sede em Londres depois da rendição da França de Vichy, com o intuito de lutar contra a Alemanha nazista e de apoiar a resistência no interior da França” (PUENTE, 2014, p. 766).

pedido, aquele que hoje conhecemos por *L'Enracinement* (1949). Nessa perspectiva, cabe destacar que “tendo sido escrito em Londres, no ano de 1943, durante a ocupação da França pela Alemanha nazista, o texto de Simone Weil é antes de tudo um testemunho pessoal pleno de reflexões originais e profundas” (PUENTE, 2014, p. 766). Em vista do exposto, faz-se oportuno salientar que o texto em questão não foi desenvolvido por Simone Weil como um de seus livros, mas sim como uma resposta à solicitação do comando da França Livre. Isso significa que Weil desenvolveu considerações sobre o *enraizamento* em forma de relatório, buscando descrever, conforme o que fora solicitado, quais deveriam ser as condições necessárias para a reconstrução da França. A despeito disso, Albert Camus¹¹⁶ declara: “parece impossível imaginar um renascimento da Europa que não considere as exigências definidas por Simone Weil” (CAMUS, Albert, 1949)¹¹⁷. É com base, portanto, em acontecimentos históricos específicos que devemos nos debruçar para compreender o *L'Enracinement* (1949).

Na presença do exposto, faz-se relevante esclarecer que uma das obras centrais deste trabalho, em face do contexto em que foi escrita, nos permite pensar que se trata de algo que faz referência ao entusiasmo, ao otimismo weiliano de que todos nós somos responsáveis por fazer com que a vida humana se desenvolva em um ambiente propício para a efetivação da dignidade de todos, como algo que se opõe a atitudes pautadas na violência, na opressão, no desrespeito à vida do outro. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que pensa, portanto, na reestruturação de um país para além de um contexto opressivo, Weil argumenta a respeito da noção de *enraizamento*, o que nos faz vislumbrar a possibilidade de encontrar reflexões de Weil a respeito do campo da ética.

Para finalizar nossas explanações acerca das peculiaridades que envolveram a redação da obra *L'Enracinement* (1949), cabe frisar algumas das características da obra supracitada: trata-se de uma produção longa, redigida, a princípio, como um relatório. “Um texto, no entanto, que a morte prematura de Simone Weil deixou inacabado” (BINGEMER, 2007, p. 115).

¹¹⁶ Vale salientar que devemos a Albert Camus a publicação *L'Enracinement* (1949). Ele foi o responsável pela escolha do título, das divisões que compõem o texto e das epígrafes acerca de cada uma das partes da obra. Esse processo contou com o auxílio da mãe de Simone Weil (PÉREZ, 2009, p. 76).

¹¹⁷ “Il me paraît impossible d'imaginer pour l'Europe une reconnaissance qui ne tienne pas compte des exigences que Simone Weil a définies” (Tradução nossa).

4.1.1 Os elementos indispensáveis para uma atmosfera enraizada

Mesmo não sendo inclinada a desenvolver um modo de filosofia sistematizada – uma vez que toda sua reflexão teórica se constrói mediante influências provenientes dos acontecimentos históricos de seu tempo e, como consequência, de situações pessoais –, Simone Weil pode ser vista como uma pensadora que desenvolveu argumentações teóricas que nos direcionam a noção de que o *enraizamento* culmina na elaboração de uma perspectiva ética universal. À vista disso, temos a intenção de demonstrar, com base na análise que faremos a respeito do que é teorizado acerca do *enraizamento*, que a filósofa se empenha em estabelecer a urgência do respeito àquilo que denomina como *obrigação* em relação à totalidade da vida humana. Por esse motivo, passaremos a considerar, nesta etapa da pesquisa, uma análise descritiva e exploratória acerca da obra *L' enracinement* (1949), de modo a apresentar como os elementos que constituem a definição do *enraizamento* exigem a necessidade da noção de *obrigação* para com o ser humano. Durante a realização de tal análise, nosso objetivo será o de apresentar um modelo de ética que visa priorizar o respeito à totalidade da vida humana.

À vista do exposto, o percurso que será adotado a partir de agora estará comprometido com a análise dos seguintes elementos que compõem a definição do *enraizamento* weiliano: o respeito aos ensinamentos dos antepassados; a necessidade de um ambiente que, ao mesmo tempo em que defende a singularidade de cada cultura, estabelece o caráter urgencial de se pensar o respeito à totalidade da vida humana como um valor universal e de se pensar na importância das trocas de influências entre as mais variadas culturas. Para que isso seja executável, faz-se oportuno começarmos nossa análise a partir do seguinte trecho da definição que Simone Weil desenvolve a respeito do *enraizamento*:

Um ser humano tem raiz através de sua participação real, ativa e natural na existência de uma comunidade que mantém vivos alguns dos tesouros do passado e alguns pressentimentos do futuro. Participação natural, isto é, ocasionada automaticamente pelo lugar, o nascimento, profissão, ambiente (E, 36)¹¹⁸.

¹¹⁸ “L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage” (Tradução nossa).

Desse modo, o *enraizamento* weiliano faz menção à participação de um ser humano entre outros, a partir de condições específicas. Um ser humano enraizado é caracterizado, em um primeiro momento, como aquele que faz parte de determinados grupos que buscam conservar as heranças de um passado. Passado este que pode ser transmitido pela oralidade daqueles que são mais velhos, como “um ensinamento, uma sugestão prática ou uma norma” (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 368). Além disso, cabe ressaltar que as heranças do passado podem ser recebidas a partir de bens materiais, tais como: “a paisagem de uma cidade, a terra revolvida pelos ancestrais, a casa por eles habitada ou objetos que revivem feitos de antigas gerações” (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 368).

De acordo com Bosi (2012, pp. 198-199), o *enraizamento* de Simone Weil, ao servir como algo que possibilita o entendimento de questões relacionadas à importância de nossos antepassados para a cultura, merece ser apreciado de modo especial em nosso contexto atual. Conforme suas próprias palavras: “os pesquisadores devem ter a consciência de que uma história de vida que nós escutamos não é feita para ser arquivada ou guardada em uma gaveta como coisa, existe para transformar a cidade onde ela floresceu” (BOSI, 2012, pp. 198-199). Desse modo, seria possível recuperar memórias que atribuem significados e possibilidades de influências contributivas para nossa sociedade como um todo.

Ainda sobre a importância do passado, Weil considera que:

Seria vão voltar as costas ao passado para só pensar no futuro. É uma ilusão perigosa acreditar que haja aí uma possibilidade. A oposição entre o futuro e o passado é absurda. O futuro não nos traz nada, não nos dá nada; nós é que, para construí-lo, devemos dar-lhe tudo, dar-lhe nossa própria vida. Mas para dar é preciso ter, e não temos outra vida, outra seiva a não ser os tesouros herdados do passado e digeridos, assimilados, recriados por nós (E, 41)¹¹⁹.

Em vista das explicações anteriores, torna-se necessário enfatizar que a comunicação que o *enraizamento* prevê em relação ao passado, não deve ser confundida com uma relação que possui um caráter estritamente contemplativo.

¹¹⁹ “Il serait vain de se détourner du passé pour ne penser qu'à l'avenir. C'est une illusion dangereuse de croire qu'il y ait même là une possibilité. L'opposition entre l'avenir et le passé est absurde. L'avenir ne nous apporte rien, ne nous donne rien; c'est nous qui pour le construire devons tout lui donner, lui donner notre vie elle-même. Mais pour donner il faut posséder, et nous ne possédons d'autre vie, d'autre sève, que les trésors hérités du passé et digérés, assimilés, recréés par nous” (Tradução nossa).

Essa relação também não presume uma atitude reacionária. Isso porque “onde os homens espraíam raízes, as lutas e construções dos antepassados, suas ideias e tradições, alicerçam realizações que, por sua vez, poderão revesti-las com novos significados”, o que quer dizer que o vínculo estabelecido com o passado não pode ser confundido com uma forma de importação pautada na passividade (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 368).

Desse modo, o *enraizamento* deve ser compreendido a partir de “uma relação singular entre o passado e o futuro, que liga o presente ao conjunto do desdobramento temporal que o traz: é a maneira humana de habitar o tempo, de lhe dar forma segundo um ritmo, uma dinâmica” (GABELLIERI, 2009, p. 109). Nesse sentido, Simone Weil faz menção a uma relação com o passado, que deve servir como um modo de inspiração para atitudes futuras e “que é vital, porque dele se extrai a seiva para a formação da identidade” (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 368; BOSI, 2012, p. 198).

Até aqui podemos enfatizar que a noção de *enraizamento*, ao se referir a uma atmosfera, a um meio natural que valoriza os ensinamentos de nossos antepassados, defende a necessidade da particularidade de cada cultura e, como consequência, da importância de se buscar, a partir dos ensinamentos daqueles nos antecederam, orientações importantes sobre nossas ações futuras. Na presença de tais apontamentos, é importante salientarmos que o *enraizamento* pode ser entendido a partir da tese que o considera “não como a sacralização de uma cultura, ou o culto de um lugar, mas como a expressão do valor de cada cultura” (GABELLIERI, 2009, p. 108).

Vale ressaltar, no entanto, que a importância da particularidade que Simone Weil defende acerca de cada cultura não deve negar, de maneira alguma, duas questões fundamentais: o compartilhamento de influências entre diferentes culturas e o respeito em relação à totalidade da vida do ser humano. Isso porque, de acordo com este segundo trecho da definição do *enraizamento*:

Todo ser humano precisa ter múltiplas raízes. Ele precisa receber quase toda a sua vida moral, intelectual e espiritual através dos meios dos quais ele faz parte naturalmente. As trocas de influências entre ambientes muito diferentes, não é menos indispensável do que o enraizamento no ambiente natural. Mas um meio determinado deve receber uma influência externa não como contribuição, mas como um estimulante que torna sua própria vida mais intensa. Ele deve se alimentar de contribuições externas somente depois de tê-las digerido, e os indivíduos que o compõem devem recebê-las

somente através dele. Quando um pintor de valor real vai para um museu, sua originalidade é confirmada por isso. Deve ser o mesmo para as várias populações do globo terrestre e os diferentes ambientes sociais (E, 36)¹²⁰.

Nesse segundo trecho, é perceptível, em um primeiro momento, que o enraizamento weiliano não carrega em sua definição o isolamento de um ambiente social ou da manifestação cultural de espaços geográficos distintos. Pelo contrário, Simone Weil propõe que a presença de múltiplos contatos e o compartilhamento de influências podem, isso sim, servir de alimento para o crescimento de revelações entre culturas diferentes e instigar a originalidade daqueles que integram tal relação. Nessa perspectiva, “é por meio da aparição diante do outro que os homens desenham sua identidade pessoal. Tal pluralidade é condição para a ação e para o discurso: funda e alimenta o corpo político” (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 369). Por isso, mesmo que Simone Weil enfatize a importância da singularidade, do valor de cada cultura, não podemos inferir que ela recusa a realização de possíveis trocas que uma determinada cultura possa desenvolver com qualquer outra.

Além disso, fica claro, ainda com base nessa segunda etapa da definição do *enraizamento*, que o homem enraizado participa socialmente de um espaço social do qual “recebe os princípios da vida moral, intelectual e espiritual que irão informar sua existência. Participação que pode vir do nascimento, da casa, da vizinhança, do trabalho, da cidade” (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 368).

Uma vez interpretado como uma atmosfera fundamental, que possui a responsabilidade de assegurar a existência de meios que tenham o objetivo de desenvolver a vida dos indivíduos, a definição do *enraizamento* pode ser entendida, de modo central, como algo que busca levar em conta a garantia de condições concretas que possibilitem a continuidade vida humana, tomada em sua totalidade.

Nesse sentido:

¹²⁰ “Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie. Les échanges d'influences entre milieux très différents ne sont pas moins indispensables que l'enracinement dans l'entourage naturel. Mais un milieu déterminé doit recevoir une influence extérieure non pas comme un apport, mais comme un stimulant qui rende sa vie propre plus intense. Il ne doit se nourrir des apports extérieurs qu'après les avoir digérés, et les individus qui le composent ne doivent les recevoir qu'à travers lui. Quand un peintre de réelle valeur va dans un musée, son originalité en est confirmée. Il doit en être de même pour les diverses populations du globe terrestre et les différents milieux sociaux” (Tradução nossa).

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

De modo a salvaguardar a integridade da existência humana que, segundo o *enraizamento* weiliano, precisa ser respeitada em sua totalidade, podemos inferir, de modo conclusivo, que posturas desumanas e humilhantes, por exemplo, que possam negar os elementos constituintes da vida de cada ser humano, não podem, sob justificativa alguma, fazer parte das práticas isoladas de cada cultura. Sendo assim, “a intuição e a busca de Simone Weil eram ao mesmo tempo dirigidas a desenvolver uma doutrina eterna dos *metaxu*¹²¹, válida para todas as culturas” (GABELLIERI, 2009, p. 108).

Em vista das considerações anteriores, torna-se pertinente analisarmos o seguinte entendimento de Simone Weil sobre *metaxu*:

Os verdadeiros bens terrenos são *metaxu*: não privar nenhum ser humano de seu *metaxu*, isto é, daqueles bens relativos e misturados (lar, pátria, tradições, cultura, etc.) que aquecem e nutrem a alma e sem os quais, além da santidade, a vida humana não é possível. É por isso que é um sacrilégio destruir esses bens terrenos, como as pátrias e as nações: para respeitar terras estrangeiras, é preciso tornar o próprio país não um ídolo, mas uma escada para Deus (PG, 1988, p. 146)¹²².

Perante os esclarecimentos já explorados, os *metaxu* são bens que não escapam ao espaço proporcionado pela cultura, lar, tradições, as quais ganham forma a partir de determinados espaços. Nessa perspectiva, a figura elementar do *enraizamento* só pode ser a cidade. Isso, porém, não significa, conforme já analisamos, a defesa pela “sacralização de um lugar” (GABELLIERI, 2009, p. 109).

¹²¹ De acordo com Gabellieri Simone Weil versa acerca dos “*metaxu*”, “lei da mediação”, desde a sua juventude. Nesse sentido, importa destacar que os textos da juventude da filósofa se referem a “lei da mediação” como uma dimensão temporal própria da condição humana, em que seria possível realizar a união entre trabalho e contemplação, as duas polaridades da ação, a partir de uma orientação do espírito para os valores. Os escritos finais da autora teriam operado, contudo, uma “passagem do plano antropológico para o plano metafísico”, o que acarretou numa “ontologia da mediação”, em que cada uma das realidades criadas, tanto pelas “relações” que as constituem, quanto pela “fé”, “vazio”, que se abrem para além delas mesmas, podem ser caracterizadas como “*metaxu*”, ou seja, intermediários, “passagens” para Deus (GABELLIERI, 2001, pp.61-62).

¹²² “Les vrais biens terrestres sont des *metaxu*: ne priver aucun être humain de ses *metaxu*, c'est-à-dire de ces biens relatifs et mélangés (foyer, patrie, traditions, culture, etc.) qui réchauffent et nourrissent l'âme et sans lesquels, en dehors de la sainteté, une vie humaine n'est pas possible. C'est pourquoi il est sacrilège de détruire ces biens terrestres comme le sont les patries et les nations: Pour respecter les patries étrangères, il faut faire de sa propre patrie non pas une idole mais un échelon vers Dieu” (Tradução nossa).

Tais lugares possuem, por sua vez, seu valor apenas como metaxu, ou seja, como espaços que são habitados a partir de uma forma de vida singular, que permite a vida: meios de proteção, de nutrição e de construção, capazes de orientar o ser humano no mundo. Em suma, “designa a estrutura da existência encarnada no sensível, qualquer que seja o lugar de encarnação desta” (GABELLIERI, 2009, p. 109).

Ao postular a importância de se fazer de cada país uma escada que leva a Deus, Simone Weil acusa reconhecer que existem planos de realidade distintos. Sendo assim, “a noção de metaxu, ou seja, de intermediário, tem um papel fundamental no pensamento de Simone Weil, na medida em que é por meio desses intermediários que é possível estabelecer um contato com o Bem” (PUENTE, 2009, p. 28). É a partir desse reconhecimento que a autora tenta fundamentar a necessidade de se assegurar o respeito a territórios estrangeiros, buscando enfatizar o quanto é contrária a postura que outorga poder, que sacraliza uma cultura em relação às demais, apresentando-a como algo que é dotado de superioridade.

Em face do que fora analisado, é notório que tudo aquilo que pode ser dito sobre o problema da sobreposição de uma cultura em relação à outra, “deve ser escutado em sintonia com a crítica que Weil realiza acerca da tendência de considerar as manifestações históricas e culturais [apenas] do ponto de vista europeu”, ou de qualquer outro continente. Conforme foi possível evidenciar até aqui, Simone Weil “reivindica uma cultura realmente universal, construída por todos” (PÉREZ, 2009, p. 92). Uma cultura, além disso, compactuada com a garantia do respeito ao valor fundamental que a vida humana possui.

4.1.2 A obrigação para com as necessidades da vida humana

Após termos nos debruçado a respeito do que Simone Weil compreende por *enraizamento*, podemos enfatizar a defesa que a filósofa faz acerca da necessidade de se pensar em uma atmosfera, em um ambiente que – sem esquecer-se dos ensinamentos dos antepassados e da importância da troca de influência e não da sobreposição entre culturas distintas –, possui o compromisso de pensar no desenvolvimento da vida humana de modo integral. Para tratar desse desenvolvimento integral da vida dos seres humanos, Simone Weil propõe algumas

sugestões. A fim de chegarmos a essas sugestões, cabe analisarmos, em um primeiro momento, a argumentação que Simone Weil realiza sobre a noção de *obrigação*, que é, segundo Bingemer (2009, pp. 22-23), um conceito elementar para as reflexões weilianas desenvolvidas em *L'Enracinement* (1949).

Na referida obra, Simone Weil argumenta que:

A noção de obrigação tem precedência sobre a noção de direito, que lhe é subordinada e relativa. Um direito não é efetivo por si só, mas apenas pela obrigação a que corresponde; o cumprimento efetivo de um direito não provém daquele que o possui, mas de outros homens que se reconhecem obrigados a algo em relação a ele (E, 6)¹²³.

Demonstrando-se favorável à efetivação de posturas que lutam por uma sociedade que busca uma vida digna para todos, onde cada pessoa possa viver de modo autêntico, ao invés de argumentar exclusivamente acerca de “uma sociedade da perspectiva de direitos humanos e formas de governo que poderiam protegê-los, Weil apresenta [...] que nós humanos temos obrigações em relação aos outros” (MARTINS, 2017, p. 82). Por esse motivo, a autora destaca que a proteção da totalidade da vida humana tem seu início a partir do reconhecimento que devemos fazer em relação àqueles que estão ao nosso redor, prioritariamente os que possuem ausência de elementos essenciais para a efetivação de uma vida considerada digna.

Diante do exposto, podemos destacar que, durante as argumentações presentes na obra *L' enracinement* (1949), Weil nos conduz ao pensamento de que um “regime político que se preze deve assegurar que os cidadãos tenham resolvido as necessidades da alma”, uma vez que quando tais necessidades deixam de ser satisfeitas, o ser humano pode chegar a um estágio de vida que se assemelha a morte (HERRANDO, p. 50). Essa sociedade deve ser estruturada de modo que seja possível o favorecimento de condições básicas, essenciais para a continuidade da vida humana.

Nesse sentido, a noção de *obrigação* em Simone Weil ainda enfatiza que:

¹²³ “La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative. Un droit n'est pas efficace par lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond; l'accomplissement effectif d'un droit provient non pas de celui qui le possède, mais des autres hommes qui se reconnaissent obligés à quelque chose envers lui” (Tradução nossa).

O objeto da obrigação, no campo das coisas humanas, é sempre o ser humano como tal. Existe uma obrigação em relação a todo ser humano, pelo simples fato de ele ser um ser humano, sem nenhuma outra condição para intervir (E, 7)¹²⁴.

Tratando-se de algo incondicionado, em que “somente o ser humano pode ser seu objeto”, Weil destaca ainda que a obrigação para com o ser humano é eterna. Para ela “somente é eterno o dever para com o ser humano como tal” (E, 8). Esse caráter eterno impõe, segundo as reflexões weilianas, um dever fundamental: o respeito. Desse modo, a obrigação só pode ser efetivada se existir uma forma de respeito que possa ser expressa por meio das “necessidades terrenas do homem” (E, 8)¹²⁵.

Nesse contexto, cabe analisarmos a primeira necessidade apontada por Weil:

A consciência humana nunca variou nesse ponto. Milhares de anos atrás, os egípcios pensavam que uma alma não pode ser justificada após a morte, se não pode dizer: "Eu não deixei ninguém passar fome" [...]. Todo mundo vê o progresso como a primeira transição para um estado da sociedade humana onde as pessoas não passam fome. Se alguém faz a pergunta em termos gerais a alguém, ninguém pensa que um homem é inocente se, tendo comida em abundância e encontrando à sua porta alguém morrendo de fome, passa sem lhe dar nada (E, 8)¹²⁶.

Sendo assim, “saciar a fome dos famintos e apagar a sede é, para Simone, a primeira obrigação em relação a todo ser humano [...]. E hoje, mais do que nunca, devemos repetir: ‘água potável para dessedentar’” (LORENZON, 2009, p. 61). Nesse sentido, a primeira obrigação eterna que devemos pensar em relação ao ser humano é aquela que luta para não deixá-lo passar pela necessidade de alimentos, principalmente quando temos a possibilidade de saciar esta fome.

¹²⁴ “L'objet de l'obligation, dans le domaine des choses humaines, est toujours l'être humain comme tel. Il y a obligation envers tout être humain, du seul fait qu'il est un être humain, sans qu'aucune autre condition ait à intervenir, et quand même lui n'en reconnaît aucune” (Tradução nossa).

¹²⁵ “Seul est éternel le devoir envers l'être humain comme tel”. “besoins terrestres de l'homme” (Tradução nossa).

¹²⁶ “La conscience humaine n'a jamais varié sur ce point. Il y a des milliers d'années, les Égyptiens pensaient qu'une âme ne peut pas être justifiée après la mort si elle ne peut pas dire: Je n'ai laissé personne souffrir de la faim. Tout le monde se représente le progrès comme étant d'abord le passage à un état de la société humaine où les gens ne souffriront pas de la faim. Si on pose la question en termes généraux à n'importe qui, personne ne pense qu'un homme soit innocent si, ayant de la nourriture en abondance et trouvant sur le pas de sa porte quelqu'un aux trois quarts mort de faim, il passe sans rien lui donner” (Tradução nossa).

Simone Weil reconhece que a primeira obrigação que ela propõe em relação ao ser humano é a mais fácil de se notar, pois é a mais óbvia. Configurando-se como a mais óbvia, essa obrigação deve, aos olhos da filósofa, servir de base para a enumeração daquilo que ela denomina de “deveres eternos para com todo ser humano” (E, 9)¹²⁷.

Como consequência, a lista que enumera as obrigações que devemos ter em relação ao ser humano, diz respeito à listagem de necessidades humanas que são essenciais para a sobrevivência, pois elas são, segundo Weil, semelhantes ao modo como a fome pode nos atingir. A filósofa argumenta, a partir disso, que dentre essas necessidades, algumas podem ser consideradas físicas como a “proteção contra a violência, moradia, roupas, calor, higiene, cuidados em caso de doença”, enquanto outras podem ser consideradas como concernentes à vida moral (E, 9) ¹²⁸.

Sobre as necessidades que não estão relacionadas com o aspecto físico de nossa existência, mas sim com o âmbito da moral, Weil esclarece que:

Elas são muito mais difíceis de reconhecer e enumerar do que as necessidades do corpo. Mas todos reconhecem que elas existem. Todas as crueldades que um conquistador pode exercer sobre populações submissas, massacres, mutilações, fome organizada, escravidão ou deportações em massa, são geralmente consideradas como medidas do mesmo tipo, embora a liberdade ou o país nativo não sejam necessidades físicas. Todos sabem que há crueldades que prejudicam a vida do homem sem danificar seu corpo. Estes são os que privam o homem de certa nutrição necessária para a vida da alma (E, 9)¹²⁹.

Reconhecendo que existem atitudes que podem ferir o ser humano sem que para isso seja necessário tocar em seu corpo e que tais atitudes podem ser aplicadas sobre a população em forma de escravidão exercida por parte de uma sociedade que possui uma forma de governo opressor, por exemplo, Weil se direciona justamente em relação aos governantes. Para isso, esclarece que possui a

¹²⁷ “devoirs éternels envers tout être humain” (Tradução nossa).

¹²⁸ “la protection contre la violence, le logement, les vêtements, la chaleur, l'hygiène, les soins en cas de maladie” (Tradução nossa).

¹²⁹ “Ils sont beaucoup plus difficiles à reconnaître et à énumérer que les besoins du corps. Mais tout le monde reconnaît qu'ils existent. Toutes les cruautés qu'un conquérant peut exercer sur des populations soumises, massacres, mutilations, famine organisée, mise en esclavage ou déportations massives, sont généralement considérées comme des mesures de même espèce, quoique la liberté ou le pays natal ne soient pas des nécessités physiques. Tout le monde a conscience qu'il y a des cruautés qui portent atteinte à la vie de l'homme sans porter atteinte à son corps. Ce sont celles qui privent l'homme d'une certaine nourriture nécessaire à la vie de l'âme” (Tradução nossa).

intenção de propor um estudo que não deve escapar ao cotidiano das mais variadas sociedades. Por essa razão, procura advertir que “a ausência de tal estudo força os governos, quando têm boas intenções, a agitarem-se às cegas” (E, 11)¹³⁰. Além disso, procura deixar claro que não pretende esgotar a discussão sobre o assunto. Por isso, faz questão de mencionar que seu intento se caracteriza apenas na forma de algumas indicações, quatorze mais precisamente.

As indicações acerca do estudo que deve ser adotado em todas as sociedades dizem respeito àquilo que a filósofa também chama de *necessidades da alma*. Antes de apresentar as necessidades propostas por Weil, podemos considerar que o “sistema de necessidades, estabelecido mediante a urgência de uma estrutura espaço-temporal enraizada, se desenvolve, assim, dentro de sistemas de relações recíprocas que permitem o reconhecimento mútuo” (GABELLIERI, 2009, pp. 109-110). E é com base nisso que a noção de *obrigação* para com todos os seres humanos possui seu espaço, pois, de acordo com Simone Weil, onde existe qualquer forma de necessidade humana, deve estar presente, como consequência, a obrigação.

A lista das quatorze necessidades propostas por Weil definem, segundo Gabellieri, (2009, pp. 109-110), formas de relação, ou seja, de *enraizamento* entendidas como essenciais entre cada indivíduo, cada sociedade e o mundo como um todo. De acordo com o mesmo autor, é possível inferir que Weil enumerou as quatorze necessidades a partir de um princípio de organização que leva em conta a união dos contrários, de influência pitagórica. Isso porque, ao analisarmos a lista de Simone Weil, podemos verificar a reunião das necessidades a partir de cinco pares que se opõem:

a) Liberdade e Obediência; b) Igualdade e Hierarquia; c) Honra e Castigo; d) Segurança e Risco; e) Propriedade privada e Propriedade coletiva. Restam fora desta organização a Ordem, a Liberdade de opinião, a Responsabilidade e a Verdade. Já tendo sido citada anteriormente a Liberdade, pareceria que "Liberdade de opinião" e "Verdade", embora separadas na sucessão assim como são dadas, poderiam constituir um sexto par de contrários. Restam, então, a Ordem (primeira das necessidades expressas) e a Responsabilidade (na quarta posição) que, com a Verdade (fechando a lista) parecem comparecer como meta-categorias ligando entre si as anteriores. O que essas observações fazem resultar é uma psicossociologia, na qual a alma se

¹³⁰ “L'absence d'une telle étude force les gouvernements, quand ils ont de bonnes intentions, à s'agiter au hasard” (Tradução nossa).

define pela rede relações que a nutre e a faz viver no seio de uma comunidade (GABELLIERI, 2009, pp. 109-110).

À vista de tais apontamentos, torna-se profícua a consideração de que, diante da proposta que faz acerca do estudo que assegura ser imprescindível em todas as sociedades, a filósofa postula a necessidade de “um espaço coletivo que encontra seu justo equilíbrio na estratégia que consiste em juntar os contrários [como liberdade e obediência] para sustentar, assim, a dignidade das pessoas em um território, em uma cultura e em uma comunidade” (MATTIÉ, 2013, p. 1)¹³¹. E por essa razão, diferentes territórios, culturas e comunidades poderão e deverão ser julgados pela capacidade de colocar em prática, “em função da exigência de dignidade e de reconhecimento”, tudo aquilo que deve ser prestado em relação aos indivíduos que se encontram em seu território (GABELLIERI, 2009, p. 111).

Dadas as devidas ponderações, vale analisarmos, a seguir, o restante das necessidades da alma, ou seja, das obrigações para com o ser humano que, de maneira alguma, devem, segundo Weil, ser desconsideradas, pois se isso acontecesse estaríamos cometendo, conforme suas argumentações nos permitem concluir, um dos maiores crimes.

4.1.2.1 Liberdade e Obediência

A *liberdade* se refere, conforme Weil (2001, p. 16), às possibilidades de escolhas que são concretizáveis dentro de uma coletividade. Nesse sentido, a *liberdade* diz respeito, por um lado, à “possibilidade real de escolher, sabendo que as regras têm que emanar de uma autoridade reconhecida como sua” (HERRANDO, 2017, p. 49)¹³². Por outro lado, a *liberdade* deve ser entendida, segundo Simone Weil, como possuidora de um caráter individual e de um caráter coletivo. Isso significa que ser livre não é sinônimo de desobrigação para com o cumprimento de determinadas regras, visto que o aparecimento de escolhas que culminam no favorecimento do desrespeito, em relação à preservação e à *liberdade* do ser humano, por exemplo, não deve ser palpável de concretização.

¹³¹ “Un espacio colectivo que encuentra su justo equilibrio en la estrategia que consiste en juntar los contrarios [libertad y subordinación], para sustentar así el arraigo de las personas en un territorio, en la cultura, en la comunidad” (Tradução nossa).

¹³² “La libertad, o posibilidad real de elegir, sabiendo que las normas han de emanar de una autoridad reconocida como propia” (Tradução nossa).

Da necessidade do respeito a determinadas regras, nasce o que Weil entende por necessidade de *obediência*, que se caracteriza pelo ato de permitir com que a sociedade estabeleça e solicite o cumprimento de um conjunto de regras relacionadas ao andamento do ordenamento social (E, 13-14). Nessa perspectiva, a obediência proposta por Weil possui duas vertentes: obedecer às regras estabelecidas e obedecer aos seres humanos vistos como chefes. Tal obediência supõe o consentimento e jamais uma espécie de servilismo. Aqueles que procuram sujeitar as massas pela coerção e pela crueldade, privam-nas de dois alimentos: a liberdade e a obediência, pois retira delas a oportunidade de consentimento interior em relação ao que é estipulado por uma autoridade (E, 13-14).

4.1.2.2 Igualdade e Hierarquia

A *igualdade* é definida pela filósofa como uma necessidade que consiste na identificação de que uma mesma proporção de respeito e de atenção é obrigatória a todo ser humano enquanto tal e jamais em graus. “Igualdade, portanto, pela qual todos os seres humanos são respeitados igualmente” (HERRANDO, 2017, p. 49)¹³³. Com efeito, Simone Weil reconhece que as inevitáveis diferenças que existem entre as pessoas não podem interferir no modo como elas devem ser respeitadas. Sendo assim, esclarece que tais diferenças, para que não se configurem enquanto possibilidade de estabelecimento de determinados graus de respeito, devem passar pelo crivo daquilo que a autora denomina como proporção geométrica, ou seja, pela combinação entre os encargos correspondentes a uma determinada profissão e a respectiva aquisição de seus resultados. De modo a clarificar seu posicionamento, realiza o seguinte apelo: “que a profissão de mineiro e a de ministro sejam simplesmente duas vocações diferentes, como as de poeta e matemático” (E, 19)¹³⁴. Diante dessas considerações, a filósofa evidencia que a igualdade se efetiva, portanto, quando “as diferentes condições humanas são vistas como sendo, não mais ou menos uma do que a outra, mas simplesmente como outras” (E, 18-19)¹³⁵.

¹³³ “igualdad, por la que se respeta a todos los seres humanos por igual” (Tradução nossa).

¹³⁴ “Que la profession de mineur et celle de ministre soient simplement deux vocations différentes, comme celles de poète et de mathématicien” (Tradução nossa).

¹³⁵ “les différentes conditions humaines sont regardées comme étant, non pas plus ou moins l'une que l'autre, mais simplement autres” (Tradução nossa).

A *hierarquia*, segundo Weil, ambiciona enquanto resultado fazer com que cada um consiga se instalar moralmente no lugar que ocupa. A esse respeito, a filósofa considera que a ocupação de algumas funções é legítima de devotamento, uma vez que implica uma certa superioridade que não se refere às pessoas enquanto indivíduos, tampouco ao poder que elas exercem. Tal superioridade diz respeito, portanto, ao que uma pessoa em posição de liderança pode simbolizar (E, 19-20). Desse modo, a hierarquia proposta por Weil consiste em: “certa veneração para com os superiores hierárquicos, considerados em seu aspecto simbólico” (HERRANDO, 2017, p. 49)¹³⁶. Para Simone Weil, o aspecto simbólico de uma posição de liderança diz respeito às obrigações que esta posição requer em relação aos seres humanos. Sendo assim, o objetivo da consolidação de uma liderança é o de conduzir cada um a ocupar uma função em particular dentro de um espaço preocupado em levar em conta obrigações para com todos (E, 19-20).

4.1.2.3 Honra e Castigo

A *honra* é vista como uma necessidade que possui relação com uma pessoa considerada, não simplesmente enquanto tal, mas também em seu meio social. Isso significa que a honra deve propiciar a participação dos indivíduos na construção da tradição de sua comunidade. Nesse sentido, Simone Weil defende que a plena satisfação dessa necessidade só se torna factível quando cada uma das comunidades, das quais um ser humano faz parte, oportuniza a participação de toda uma coletividade no seio de sua tradição (E, 20).

O *castigo* também é entendido enquanto necessidade da alma porque, para Simone Weil, é a partir dele que o ser humano ganha da comunidade a autorização para retroceder, ou seja, para voltar ao momento em que estava antes do ato infracional que possibilitou o castigo. Logo, o castigo se caracteriza como uma permissão que atribui ao indivíduo que errou a oportunidade de ser redimido do erro cometido e de ser, portanto, reintegrado à sociedade. Aquele que comete um crime se distancia das obrigações que o vincula a todos os outros seres humanos e apenas através do castigo pode ser reintegrado nesta rede de obrigações (E, 21-22).

¹³⁶ “cierta veneración (autoridad real) hacia los superiores jerárquicos, considerados en su aspecto simbólico” (Tradução nossa).

4.1.2.4 Segurança e Risco

Weil caracteriza a *segurança* como uma necessidade que comporta a noção de que a alma não se encontra submetida ao jugo do medo ou do terror por muito tempo, visto que essas sensações aparecem apenas sob o efeito de circunstâncias acidentais e, portanto, em momentos raros e não muito duradouros. Nessa perspectiva, Weil avalia a pertinência de se construir uma sociedade segura, que não propicie riscos constantes à vida de seus habitantes (E, 29). Desse modo, Weil “afirma que a segurança é uma necessidade essencial da alma, que a impede de ficar subjugada sob o peso do medo ou do terror, que sendo contínuos, são quase mortais” (BINGEMER, 2007, pp. 116-117). Entre os causadores do medo ou do terror, a filósofa cita o desemprego (E, 29).

Em contraposição a noção que Weil tem de segurança, aparece, em uma de suas quatorze indicações, aquilo que a autora denomina de *necessidade do risco*. Para justificar tal indicação, a filósofa esclarece que “a ausência de risco enfraquece a coragem a ponto de deixar a alma, se for o caso, sem a menor proteção interna contra o medo” (E, 30)¹³⁷. “Mesmo latente, o medo é sempre uma semiparalisia da alma. O risco, por sua vez, é uma necessidade essencial da alma humana” (BINGEMER, 2007, p. 117). Logo, o risco se caracterizaria como um exercício para tornar o ser humano mais apto a desenvolver uma reação adequada diante do medo, o que possibilitaria sua própria proteção diante de situações adversas. O risco serve, nessa situação, de incentivo necessário à vida; sua ausência causaria certa estagnação da alma (HERRANDO, 2017, p. 50).

4.1.2.5 Propriedade Privada e Propriedade Coletiva

A *propriedade privada* é entendida como uma necessidade da alma para Simone Weil porque, aos seus olhos, “é desejável que a maioria das pessoas seja proprietária da sua moradia e de um pouco de terra em volta” (E, 31)¹³⁸. Além disso, Weil considera como desejável que a maioria das pessoas também sejam proprietárias dos instrumentos que utiliza em seu trabalho. Para isso, exemplifica

¹³⁷ “L'absence de risque suscite une espèce d'ennui qui paralyse autrement que la peur, mais presque autant” (Tradução nossa).

¹³⁸ “mais il est désirable que la plupart des gens soient propriétaires de leur logement et d'un peu de terre autour” (Tradução nossa).

que “um jardineiro, ao fim de certo tempo, sente que o jardim é dele” (E, 31)¹³⁹. Sendo assim, os objetos utilizados por tal jardineiro, assim como o próprio produto de seu trabalho, passam a ser considerados, com o tempo, como um prolongamento dos membros de seu próprio corpo, uma vez que “todo homem é invencivelmente levado a se apropriar pelo pensamento de tudo o que usou por muito tempo e continuamente para o trabalho, o prazer ou as necessidades da vida” (E, 31)¹⁴⁰.

A *propriedade coletiva* é entendida como uma necessidade da alma que consiste “não em um usufruto material, mas em um sentimento de propriedade” (E, 32)¹⁴¹. A esse respeito, a filósofa assevera que um local que preza por uma verdadeira vida cívica, faz com que seus habitantes se sintam proprietários de monumentos públicos, de jardins e da magnificência ostentada nas mais diferentes cerimônias, por exemplo. Nesse sentido, a necessidade da propriedade coletiva pressupõe a importância de se ter “um sentimento real de pertencer” (HERRANDO, 2017, p. 50)¹⁴².

4.1.2.6 Liberdade de Opinião e Verdade

A *liberdade de opinião* é interpretada por Simone Weil como uma necessidade absoluta, quando não associada a algum tipo de restrição. No entanto, a filósofa considera como legítimo o emprego da repressão contra as coletividades. Para fundamentar tal posicionamento, defende que:

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

¹³⁹ “un jardinier, au bout d'un certain temps, sent que le jardin est à lui” (Tradução nossa).

¹⁴⁰ “Tout homme est invinciblement porté à s'approprier par la pensée tout ce dont il a fait longtemps et continuellement usage pour le travail, le plaisir ou les nécessités de la vie” (Tradução nossa).

¹⁴¹ “non pas em jouissance matérielle, mais em un sentiment de propriété” (Tradução nossa).

¹⁴² “um sentimiento real de pertenencia” (Tradução nossa).

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

Nesse sentido, a filósofa pondera que, por se tratar de uma necessidade que está presente no ser humano, considerado de maneira isolada, a liberdade de opinião é legítima de ser aplicada, por exemplo, ao jornalista ou ao radialista e não ao jornal ou à rádio. De acordo com a pensadora, o jornal ou a rádio não devem ser livres, pois são apenas instrumentos que possuem a função de servir. Nessa perspectiva, a liberdade deve ser entendida como algo que convém apenas ao ser humano, não a instrumentos. A esse respeito, Weil exemplifica que a imprensa se caracteriza como um instrumento que dificilmente renunciaria ao objetivo de persuadir as pessoas sobre uma determinada forma de pensar (E, 22. 25. 29).

Na esteira do exposto, Simone Weil indica a *verdade* como a necessidade “mais sagrada do que qualquer outra” (E, 33)¹⁴⁴. O caráter sagrado da necessidade da *verdade* provém da urgência da proteção contra a sugestão e o erro, que, aos olhos da autora, estão, muitas vezes, impregnados nos mais diferentes ramos da imprensa, entre os quais podemos mencionar o jornalismo, visto que:

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

A esse respeito, Weil evidencia a necessidade de se adotar medidas em prol da proteção contra qualquer tipo de atentado à verdade. Para isso, propõe a proibição de toda e qualquer forma de veiculação de informação tendenciosa e reivindica a construção de tribunais especiais, formados por magistrados que amem a verdade e que tenham a função inicial de punir com reprovação pública os atentados contra ela. Em casos de reincidência frequente contra o compromisso de se dizer verdade, Weil defende que esses tribunais deveriam ter a atitude de punir mais drasticamente os infratores. Para tanto, propõe a prática da obrigação de trabalhos e até mesmo a prisão (E, 33).

¹⁴⁴ “est plus sacré qu'aucun autre” (Tradução nossa).

¹⁴⁵ “Sachant en gros qu'un journal contient des vérités et des mensonges, il répartit les nouvelles annoncées entre ces deux rubriques, mais au hasard, au gré de ses préférences. Il est ainsi livré à l'erreur. Tout le monde sait que, lorsque le journalisme se confond avec l'organisation du mensonge, il constitue un crime. Mais on croit que c'est un crime impunissable” (Tradução nossa).

4.1.2.7 Ordem e Responsabilidade

A *necessidade de ordem* é caracterizada como “um tecido de relações sociais tal que ninguém seja coagido a violar obrigações rigorosas para executar outras obrigações” (E, 11)¹⁴⁶. Isso significa que essa necessidade exige o estabelecimento de um equilíbrio que seja capaz de coordenar, no seio das relações sociais, o atendimento das necessidades do ser humano, a saber: I) o saciamento da fome, da sede, da necessidade de roupa, calor, higiene e II) as necessidades concernentes ao âmbito da moralidade, tais como, a *liberdade*, a *obediência*, a *responsabilidade*, a *igualdade*, a *hierarquia*, a *honra*, o *castigo*, a *liberdade de opinião*, a *segurança*, o *risco*, a *propriedade privada*, a *propriedade coletiva* e a *verdade*. Sendo assim, a *ordem* propiciaria “um tecido de relações sociais que permite a realização de obrigações” mútuas (HERRANDO, 2017, p. 49)¹⁴⁷.

A *responsabilidade*, por sua vez, se refere ao comprometimento e à utilidade que um indivíduo deve desempenhar no seio de uma coletividade. Nesse sentido, a realização dessa necessidade implica, segundo Weil:

[...] que um homem tenha que tomar frequentemente decisões sobre problemas grandes ou pequenos, afetando interesses estranhos aos seus próprios, mas com os quais se sente comprometido. É preciso também que ele tenha que fornecer esforços continuamente (E, 16)¹⁴⁸.

Para isso, a filósofa esclarece ser preciso que cada indivíduo conheça e que se sensibilize acerca de seu valor, de sua utilidade e de sua grandeza, de modo a favorecer uma apreensão clara a respeito dos papéis que, na sociedade, pode exercer. Sendo assim, na “responsabilidade, cada pessoa deve estar envolvida em seu trabalho diário e agir sabendo o porquê e para que o executa” (HERRANDO, 2017, p. 49)¹⁴⁹.

¹⁴⁶ “c'est-à-dire un tissu de relations sociales tel que nul ne soit contraint de violer des obligations” (Tradução nossa).

¹⁴⁷ “un tejido de relaciones sociales que permite realizar las obligaciones principales antes que las secundarias” (Tradução nossa).

¹⁴⁸ “qu'un homme ait à prendre souvent des décisions dans des problèmes, grands ou petits, affectant des intérêts étrangers aux siens propres, mais envers lesquels il se sent engagé. Il faut aussi qu'il ait à fournir continuellement des efforts” (Tradução nossa).

¹⁴⁹ “la responsabilidad: cada persona ha de implicarse en su quehacer cotidiano y actuar sabiendo por qué y para qué lo hace” (Tradução nossa).

Nesse sentido, a *responsabilidade* se caracteriza como o compromisso que cada membro de uma sociedade enraizada estabelece em relação àquilo que a ordem propõe: a condução da sociedade quanto ao estabelecimento de relações que procuram assegurar a garantia das obrigações para com o próximo. A *ordem* e a *responsabilidade* evidenciam, portanto, o quanto o espaço geográfico, construído por uma sociedade enraizada, se desdobra num sistema de relações que são recíprocas, pois permitem o reconhecimento mútuo. Sistema de relações este que estabelece também, simultaneamente, um conjunto de obrigações universais para com o ser humano.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que Simone Weil insiste em defender e lutar para que nenhuma postura deixe de levar em conta o respeito que é devido ao ser humano. Respeito que, conforme analisamos, só possui efetividade à proporção que busca a satisfação plena das necessidades básicas de sobrevivência em relação ao ser humano.

4.2 A COMPAIXÃO PROPOSTA POR CRISTO COMO ELEMENTO CONSTITUINTE DA ÉTICA DE SIMONE WEIL

A articulação estabelecida entre a ética weiliana e a figura de Cristo pode ser evidenciada quando fazemos menção àquilo que a própria Simone Weil destaca a respeito do que está contido no evangelho de Mateus (25:31-46): “todos os cristãos sabem que se expõem a ouvir o próprio Cristo dizer-lhes um dia ‘Tive fome e não me destes de comer’” (E, 8)¹⁵⁰. A fim de aprofundarmos as ressonâncias que o texto bíblico supracitado desempenha nos escritos éticos da filósofa, faz-se necessário considerarmos o que nele é relatado:

Mas quando vier o Filho do Homem na sua majestade, e todos os anjos com ele, então se assentará sobre o trono da sua majestade; e serão todas as gentes consagradas diante dele, e separará uns dos outros, como o pastor aparta dos cabritos as ovelhas; e separará as ovelhas à direita, e os cabritos à esquerda. Então dirá o Rei aos que hão de estar à sua direita: “Vinde benditos de meu Pai, receber o Reino que vos está preparado desde o princípio do mundo! Porque tive fome e destes-me de comer; tive sede e destes-me de beber; era hóspede e recolhestes-me; estava nu e cobristes-me; estava enfermo e visitastes-me; eu estava no cárcere e viestes ver-me”. Então lhes responderão os justos, dizendo: “Senhor, quando é que nós te

¹⁵⁰ “Tous les chrétiens se savent exposés à entendre un jour le Christ lui-même leur dire: J'ai eu faim et tu ne m'as pas donné à manger” (Tradução nossa).

vimos faminto e te demos de comer, ou sequioso, e te demos de beber? E quando te vimos hóspede e te recolhemos, ou nú e te vestimos? Ou quando te vimos enfermo ou no cárcere e te fomos ver?” E respondendo o Rei lhes dirá: “Em verdade eu vos digo, que quantas as vezes vós fizestes isso a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim é que o fizestes!”. Então o Rei dirá também aos que hão de estar à sua esquerda: “Apartaivos de mim, malditos, para o fogo do diabo e para os seus anjos. Porque tive fome e não me destes de comer; tive sede e não me destes de beber; era hóspede e não me recolhestes; estava nu e não me cobristes; estava enfermo e no cárcere e não me visitastes”. Então eles também lhe responderão, dizendo: “Senhor, quando é que nós te vimos faminto, ou sequioso, ou hóspede, ou nu, ou enfermo, ou no cárcere, e deixamos de te assistir?” Então lhes responderá o Rei dizendo: “Em verdade eu vos digo, que quantas as vezes vós deixastes de fazer a um desses pequeninos, a mim o deixastes de fazer!” E irão estes para o suplício eterno, e os justos para a vida eterna (MATEUS, 25:31-46, 1986, p. 25)¹⁵¹.

De acordo com o que é narrado no evangelho de Mateus, o critério para se estabelecer quem conseguirá se distanciar do “suplício eterno” estipula que as pessoas orientem suas vidas de modo a colocar em prática atitudes voltadas à prestação de auxílio, de ajuda, de serviço àqueles que se encontram em situação de decadência em relação ao que é básico para a garantia da própria sobrevivência. Disso poderíamos constatar que Cristo se refere a seis tipos de “situações de necessidades básicas e fundamentais”, pois Ele menciona: “famintos e sedentos”, “migrantes e nus”, “enfermos e encarcerados”; versa sobre a falta “de comida, de roupa, de algo para beber, de um teto para proteger-se”. Com isso, incita, ao mesmo tempo, a prática de atitudes pautadas no acolhimento, na visita e no ato de socorrer (PAGOLA, 2014, p. 234).

À vista do exposto, cabe enfatizarmos que, ao retomarmos as considerações presentes na obra *L'Enracinement* (1949), podemos perceber que a defesa realizada por Simone Weil acerca da necessidade de buscarmos a proteção da totalidade da vida humana, de estabelecermos o compromisso de levar a cabo a concretização de obrigações em relação àquilo que garante condições básicas de sobrevivência e vida digna para todos, representa um movimento que vai ao encontro daquilo que é proposto pela figura de Cristo. Isso significa que a defesa weiliana de que precisamos ter obrigações em relação às necessidades físicas – como acesso à comida, roupas, moradia – e às necessidades que dizem respeito ao

¹⁵¹ A narrativa em questão é tradicionalmente conhecida como parábola do “juízo final” ou “das ovelhas e cabras separadas pelo pastor” (PAGOLA, 2014, p. 232).

âmbito da moral – como a liberdade e a responsabilidade – possui seu fundamento na compaixão que é proposta por Cristo.

Nessa perspectiva, importa evidenciarmos que Simone Weil, ao tomar como ponto de partida a narrativa de Mateus (25:31-46), deixa claro que “àqueles a quem Cristo agradecerá dão tal como comem”¹⁵², porque Ele mesmo diz: “foi a mim que o fizestes’. Ele encontra-se, portanto, no infeliz esfomeado ou nu”¹⁵³ (PSO, 83-84). Podemos constatar, diante disso, que Weil enfatiza, com base na figura de Cristo, a postura de se colocar em prática a compaixão que vai ao encontro do necessitado.

Nesse sentido, importa salientarmos que o movimento weiliano de assumir a responsabilidade de seguir o que é ensinado por Cristo, não se aplica apenas àquilo que ela redigiu em seus escritos éticos, mas também àquilo que ela vivenciou na própria pele, basta lembrarmos dos momentos em que Weil trabalhou como operária e participou da Guerra Civil Espanhola, por exemplo. Essas experiências weilianas indicam que “onde o outro padecia de qualquer tipo de necessidade, aí o coração de Simone Weil estava, transladando-se inteiro pela compaixão até a desgraça que vitimava o outro” (BINGEMER, 2009, p. 22-23). Isso significa que, ao mesmo tempo em que Simone Weil teoriza a respeito da proposição de um exemplo de ética universalista, que leva em conta a compaixão pregada por Cristo, ela vivencia esta ética ao longo da própria vida.

Na esteira do que foi explorado, faz-se necessário evidenciarmos que, no texto *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu* (1962), Weil explana mais considerações acerca da compaixão, do comprometimento efetivo que assegura ser imprescindível de ser aplicado nas situações que protagonizam a degradação da totalidade da vida, ou seja, do *malheur*, daqueles que se apresentam como vítimas da opressão, sejam eles, conforme a situação, “um homem pobre, um refugiado, uma pessoa negra, um paciente, um condenado pela justiça ou qualquer outra coisa desse gênero”¹⁵⁴ (PSO, 83). Para isso, a filósofa relaciona o *malheur* com a figura de Cristo, conforme analisaremos a seguir.

¹⁵² “Ceux que le Christ remercia donneront comme ils mangent” (Tradução nossa).

¹⁵³ “Car il dit: “C’est à moi que vous l’avez fait”. Il est donc dans le malheureux affamé ou nu” (Tradução nossa).

¹⁵⁴ “un pauvre, un réfugié, un nègre, un malade, un repris de justice, ou toute autre chose de ce genre” (Tradução nossa).

Desta feita, torna-se profícuo pontuarmos que, segundo Simone Weil, “o cumprimento do primeiro e duplo mandamento¹⁵⁵ ‘Ame a Deus’, ‘Ame o próximo’, passa pelo *malheur*”¹⁵⁶ (PSO, 85). Entretanto, a pensadora adverte que o conhecimento do *malheur*, do profundo dilaceramento da totalidade da vida humana, só é possível a partir do momento em que ele é vivenciado na própria pele, pois mesmo que o reconheçamos por meio de teorias, não podemos crer efetivamente nele, “com toda a alma”¹⁵⁷, sem que antes tenhamos a experiência de vivenciá-lo no próprio corpo (PSO, 80. 85).

De modo a prosseguir com suas explanações, a filósofa esclarece que o questionamento indignado do motivo pelo qual Deus permitiria a existência de algo tão devastador para a vida humana, como o *malheur*, não é algo que se instala nos pensamentos daqueles que não sentiram este algo devastador na própria carne (PSO, 86). Contudo, para aquelas pessoas que passam pela experiência de profunda degradação da vida, proveniente do *malheur*, essa pergunta se instala de tal modo sobre os seus pensamentos que se torna capaz de causar gritos incessantes, tais como: “Por quê? Por quê? Por quê? O próprio Cristo a colocou: ‘Por que me abandonastes?’ ”¹⁵⁸ (PSO, 89-90).

A fim de tornar mais clara a relação entre *malheur* e Cristo, Simone Weil exemplifica que “uma mãe, uma esposa, uma noiva, que sabem que aquele que amam se encontra mergulhado na aflição e não podem ajudá-lo ou não podem nem socorrê-lo nem juntar-se-lhe”¹⁵⁹, prefeririam, pelo menos, suportar os mesmos sofrimentos sentidos por ele a fim de serem aliviadas do peso correspondente à compaixão impotente. Na esteira do exposto, a filósofa destaca que “quem ama Cristo e o representa na Cruz deve experimentar um alívio semelhante na realização do *malheur*” (PSO, 88)¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Neste momento, podemos observar que Simone Weil recorre mais uma vez ao evangelho de Mateus para versar a respeito da necessidade de agirmos em conformidade com a compaixão, com o amor pregado por Cristo. Contudo, nesta ocasião, a filósofa faz referência à seguinte passagem: Mateus (22:37-39, 1986, p. 22).

¹⁵⁶ “L'accomplissement de l'unique et double commandement « Aime Dieu », « Aime ton prochain », passe par le malheur” (Tradução nossa).

¹⁵⁷ “avec toute l'âme” (Tradução nossa).

¹⁵⁸ “Pourquoi. Pourquoi. Pourquoi. Le Christ lui-même l'a posée. ‘Pourquoi m'as-tu abandonné?’” (Tradução nossa).

¹⁵⁹ “Une mère, une épouse, une fiancée, qui savent celui qu'elles aiment dans la détresse et ne peuvent ni le secourir ni le rejoindre” (Tradução nossa).

¹⁶⁰ “Quiconque aime le Christ et se le représente sur la Croix doit éprouver un soulagement semblable dans l'atteinte du malheur” (Tradução nossa).

A esse respeito, a pensadora defende que “o benfeitor de Cristo, na presença de um *malheureux*”, daquele que sofre o *malheur*, “não sente distância entre ele e si próprio”, pois transporta até ele todo o seu ser, de modo que o movimento de levar comida ao seu próximo se torna algo tão instintivo e imediato quanto o de se alimentar quando se está com fome (PSO, 83)¹⁶¹. Isso significa que Simone Weil coloca em evidência que o “benfeitor de Cristo” se caracteriza como aquele que coloca em prática o compromisso de se orientar em prol da compaixão para com aqueles que sofrem e padecem de alguma condição básica de sobrevivência.

À vista do exposto, torna-se profícuo acrescentarmos a amizade a esta discussão, pois é a partir dela que podemos verificar, mais uma vez, a intenção weiliana de enfatizar a relevância da compaixão para com os mais necessitados. Para isso, cabe esclarecermos, inicialmente, que, na visão de Simone Weil, a preferência pessoal que podemos ter em relação a um ser humano em específico pode ser de duas formas: “ou se busca no outro um certo bem, ou se tem a necessidade dele” (AD, 142)¹⁶². Weil defende que, de maneira geral, todas as formas de apego que estabelecemos em nossa vida fazem referência a estas duas naturezas de vínculo: “dirigimo-nos a algo, ou porque procuramos um bem, ou porque não podemos passar sem ele”¹⁶³ (AD, 142).

Nesse sentido, Weil pontua que não há contradição alguma entre o ato de procurar um bem junto de alguém e o ato de querer-lhe-bem. A filósofa adverte, contudo, que um problema aparece nas relações de amizade quando o apego por um ser humano passa a ser estabelecido unicamente a partir de um caráter necessário. A esse respeito, destaca que a presença de um certo grau de necessidade não é problemático, pois defende como importante a presença de tudo aquilo que, em alguma medida, provoca uma verdadeira “diminuição da energia vital, no sentido preciso, rigoroso que esta palavra poderia ter se o estudo dos fenômenos vitais fosse tão avançado quanto o da queda dos corpos”¹⁶⁴ (AD, 144). Weil

¹⁶¹ “Le bienfaiteur du Christ, en présence d'un malheureux, ne sent aucune distance entre lui et soi-même” (Tradução nossa).

¹⁶² “Ou l'on cherche en l'autre un certain bien, ou on a besoin de lui” (Tradução nossa).

¹⁶³ “On se porte vers quelque chose, ou parce qu'on y cherche un bien, ou parce qu'on ne peut pas s'en passer” (Tradução nossa).

¹⁶⁴ “diminution d'énergie vitale, au sens précis, rigoureux que ce mot pourrait avoir si l'étude des phénomènes vitaux était aussi avancée que celle de la chute des corps” (Tradução nossa).

exemplifica que amor materno é frequentemente baseado na “dureza de ferro da necessidade”¹⁶⁵ (AD, 143).

Na esteira disso, Weil enfatiza: “quando o apego de um ser humano a outro é constituído apenas pela necessidade, é uma coisa atroz”¹⁶⁶ (AD, 144). Nesse caso, a necessidade provocaria constrangimento e dominação, pois quando um ser humano desenvolve por outro uma relação de afeto que se encerra na necessidade, é impossível que ocorra a conservação da autonomia, tanto em si quanto no outro (AD, 143.145). Dessa forma, “quando alguém quer subordinar um ser humano ou concorda em se subordinar a ele, não há vestígios de amizade”¹⁶⁷ (AD, 145).

A amizade, por sua vez, ao se tratar de algo que se distancia da dominação, da subordinação e do constrangimento, se assemelha, segundo Weil, às formas mais puras de compaixão que podem ser despertadas pelo *malheur*, pela forma mais pungente de dilaceramento da vida (AD, 145).

Diante desse contexto, a filósofa pontua que “a amizade é algo universal”¹⁶⁸, porque “ela consiste em amar um ser humano como alguém gostaria de amar, em particular, cada um dos que compõem a espécie humana”¹⁶⁹. Da mesma forma que um geômetra analisa uma figura em particular de modo a deduzir as propriedades universais que compõem o triângulo, aquele que sabe amar direciona a um ser humano em particular um amor que é universal (AD, 146).

Tendo em vista o que foi explorado, podemos chegar à constatação de que Simone Weil desenvolve escritos que enfatizam a necessidade de tomarmos a atitude de ir ao encontro das aflições dos sofredores, a fim de demonstrarmos nossa amizade, nosso amor universal, nossa compaixão. Isso significa, segundo Vetö (1997), que a especulação intelectual weiliana “obedece sempre ao fundo à paixão ética e à experiência espiritual”¹⁷⁰ (VETÖ, 1997, p. 16).

Nessa perspectiva, a experiência efetiva de contato com o *malheur* daqueles que estavam ao seu redor, ou seja, o ato de se colocar diante de experiências

¹⁶⁵ “dureté de fer de la nécessité” (Tradução nossa).

¹⁶⁶ “Quand l'attachement d'un être humain à un autre est constitué par le besoin seul, c'est une chose atroce” (Tradução nossa).

¹⁶⁷ “Quand quelqu'un désire se subordonner un être humain ou accepte de se subordonner à lui, il n'y a pas trace d'amitié” (Tradução nossa).

¹⁶⁸ “L'amitié a quelque chose d'universel” (Tradução nossa).

¹⁶⁹ “Elle consiste à aimer un être humain comme on voudrait pouvoir aimer en particulier chacun de ceux qui composent l'espèce humaine” (Tradução nossa).

¹⁷⁰ obéit toujours au fond à la passion éthique et à l'expérience spirituelle (Tradução nossa).

pautadas no limite, no trágico, na profunda degradação da totalidade da existência humana, demonstram que o engajamento de Simone Weil a respeito dos problemas sociais provenientes das primeiras décadas do século XX, quando avaliadas sob a perspectiva dos ensinamentos de Cristo, nos revela algo relevante para a discussão abordada neste trabalho. Revela que Simone Weil buscou levar em consideração, ao longo de toda a sua vida, o grito de todos os *malheureux*”, aquele grito que, conforme a própria filósofa menciona, tomando como referência os relatos evangélicos, o próprio Cristo o colocou: ‘Por que me abandonaste?’¹⁷¹ (PSO, 89-90).

Vale enfatizar que o grito que Cristo proferiu, pouco antes de morrer, carregava consigo o grito de “todos os crucificados da história. Era um grito de indignação e de protesto”, um grito “contra todas as injustiças, torturas e abusos de todos os tempos” (PAGOLA, 2014, p. 572). Podemos afirmar, portanto, que é em sintonia com esse grito, com a Paixão de Cristo, que Simone Weil se demonstrou inseparável das atitudes de compaixão que experimentou frente ao sofrimento dos que estavam ao seu redor. “Essa compaixão a acompanhou e atormentou a vida toda” (BINGEMER, 2009, p. 21).

Nesse sentido, cabe enfatizar que a atitude de compaixão mais evidente manifestada por Simone Weil diz respeito à prematuridade de sua morte. Sua compaixão “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).

Com base no que foi explorado, é importante destacar que a morte de Simone Weil simboliza o desfecho de uma vida comprometida, de modo exclusivo, com a compaixão para com todos os *malheureux*, vítimas dos problemas relacionados a um contexto expressivamente opressor. Por conta disso, torna-se clara a razão pela qual a filósofa resolveu se engajar com “vários acontecimentos dolorosos na Europa dos anos 30 e 40, como a opressão nas fábricas, a destruição dos valores humanos na Guerra Civil Espanhola e, finalmente, a invasão da França pelos soldados de Hitler” (GUIMARÃES, 2005, p.36), contexto que nos oportunizou, conforme apresentamos no item 4.1 *O enraizamento como sustentáculo da perspectiva ética proposta por weil*, o contato com o último escrito de Simone Weil: *L'Enracinement*

¹⁷¹ “Pourquoi m'as-tu abandonné?” (Tradução nossa).

(1949), aquele que, ao fundamentar-se na compaixão que é proposta por Cristo, incita a urgência de considerarmos a obrigação que devemos ter em relação às necessidades mais elementares da vida humana.

4.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Levando em conta de tudo o que foi apresentado, fica claro que a proposta de Weil é formulada com base na defesa de que precisamos assumir o compromisso de levar em consideração aquilo que poderia ser capaz de promover a satisfação e o reconhecimento das necessidades mais básicas da vida humana, “em um movimento de compaixão e reconhecimento”, “como parte da consciência de que todos nós partilhamos da mesma condição” (MARTINS, 2017, p. 82).

Nesse sentido, a proposição da ética universal de Simone Weil pode ser vista como um exemplo de busca por justiça social, que incita a efetivação de práticas pautadas no reconhecimento daqueles que nos rodeiam e de suas necessidades básicas como algo que deve ser entendido como um imperativo.

A partir do que foi discutido neste capítulo, verifica-se que Weil disserta a respeito da urgência de uma atmosfera enraizada que, sem esquecer-se dos ensinamentos dos antepassados e da importância da troca de influência e não da sobreposição de uma cultura sobre as demais, prevê a satisfação das necessidades sem as quais não poderíamos garantir a integridade da vida humana, tomada em sua totalidade. Tal atmosfera é imprescindível para nos auxiliar a resistir ao problema da opressão, que impulsiona uma força devastadora sobre as pessoas, transformando-as em coisas, conforme foi possível notar nos casos correspondentes à guerra e ao trabalho degradante na fábrica, situações que Weil vivenciou na própria pele. Trata-se de uma atmosfera que, ao encontrar seu fundamento na compaixão anunciada por Cristo, visa a conquista da preservação daquilo que a fórmula da humanidade de Kant coloca em evidência: o reconhecimento do outro e de nós mesmos como pessoa, para que, assim, seja possível pensarmos na concretização do respeito para com a humanidade representada em nós mesmos e nos outros.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Direcionando sua vida em benefício do questionamento acerca dos problemas sociais de seu contexto, Simone Weil escolheu sentir na pele o peso de uma vida degradante e humilhante. Estando ao lado dos mais impactados com a opressão do início do século XX, a filósofa foi produzindo reflexões oriundas dos contatos diretos que teve com o trabalho fabril e com a guerra. Seus textos passaram, com isso, a demonstrar cada vez mais o comprometimento que sentia frente às dores e aflições dos sofredores.

Nesse sentido, importa ressaltar que, a partir de um contato direto estabelecido frente ao problema da opressão, praticada tanto na fábrica quanto na guerra, Simone Weil evidenciou que, com a noção de progresso ilimitado, herdada dos avanços que as sociedades foram desenvolvendo ao longo da história, a cultura opressora se mostrou avessa ao bem-estar tão prometido, uma vez que se apresentou como adepta de inovações e de avanços responsáveis por causar uma forma de opressão que degradava a vida dos trabalhadores fabris e massacrava a vida dos combatentes na guerra.

A filósofa constatou, mediante um contato direto com a realidade, ou seja, com o trabalho realizado nas fábricas de sua época, que a noção de progresso trouxe, de modo estratégico, a segregação entre atividade intelectual e atividade manual e, portanto, a divisão entre os que poderiam comandar e os que deveriam obedecer sem questionar nada. É importante ressaltar que tal divisão foi planejada, aos olhos da filósofa, a partir de métodos estrategicamente pensados, como o *fordismo* e o *taylorismo*. Quanto à guerra, a pensadora destacou que a engrenagem opressora, formada por um aparato militar burocrático, disposto a moer indiscriminadamente as vidas humanas, colocou em prática uma forma de guerra que transformava seus soldados em seres reduzidos ao estado de matéria passiva.

Com a constatação de que a opressão é causadora de uma profunda degradação da totalidade da vida humana, ou seja, do *malheur*, Weil começou a se preocupar com a apresentação de algumas possibilidades de enfrentamento acerca das práticas opressoras e negadoras da proteção da totalidade da vida humana. Nesse sentido, importa ressaltar que é no âmago de sua relação com o cristianismo católico que Simone Weil enfatiza seu apreço por uma postura que se desvencilha da mentalidade de seita, da exclusão, da segregação, apresentando, assim, as

primícias de um universalismo ético que luta pela conquista de uma vida digna para todos, sem distinção.

Nessa perspectiva, cabe destacar que a preferência de Weil pelo umbral da Igreja se deve ao fato de que fazer parte de uma determinada religião poderia implicar na desconsideração de todos aqueles que não fariam parte dela. Sobre isso, cabe frisar que a necessidade de fazer parte dos desdobramentos da opressão, praticada no início do século XX, fez com que Weil passasse a aumentar ainda mais sua grande preocupação em relação ao sofrimento de todos aqueles que estavam sujeitados a situações humilhantes e desumanas. Por essa razão, optar pela entrada em uma ordem religiosa em específico poderia separar Simone Weil de todos os sofredores que não estariam incluídos nela.

Na esteira desses esclarecimentos, faz-se oportuno ressaltar que a autora defendeu a necessidade de que o cristianismo católico fosse capaz de aceitar o diferente de modo imparcial, sendo, portanto, encarnado, ou seja, sendo capaz de incorporar tudo o que poderia diferir dele. Como a pensadora acreditava que o cristianismo ainda não se mostrava aberto a assumir tal atitude, afirmou com mais certeza que preferiria permanecer na intersecção do cristianismo com tudo o que ele não é.

Vale destacar que é pelo receio de segregar-se da totalidade da humanidade, principalmente das vítimas da opressão que poderiam não aderir a uma religião em específico, que a filósofa demonstra o quanto sua defesa pela busca de condições concretas para a efetivação de uma vida digna para todos, sem exceção, já estava se delineando em suas reflexões.

A preferência de Weil pelo umbral da Igreja se deve ao fato de que seu compromisso nunca foi o de aderir explicitamente a uma religião em específico, mas sim o de colocar em prática um percurso existencial pautado na pluralidade, na compaixão, na acolhida, na integração e na inclusão pregadas por Cristo. Nesse sentido, podemos compreender que, mesmo se demonstrando adepta aos ensinamentos de Cristo, Weil não aceita assumir compromissos com o cristianismo católico do ponto de vista institucional.

Levando às últimas consequências a compaixão que sentia pelos sofredores, Simone Weil, vitimada por uma tuberculose e buscando se solidarizar com aqueles que não tinham a possibilidade de se alimentar adequadamente, isso por conta das atrocidades ocasionadas pela guerra, acabou perdendo a própria vida, pois,

conforme já mencionado, além da tuberculose, já não conseguia mais se alimentar corretamente, assim como as vítimas da guerra. Mesmo com um desfecho muito precoce de sua existência, a filósofa conseguiu demonstrar o quanto vida e obra podem ser articuladas, ainda mais quando esta articulação possui um motivo muito nobre: lutar por condições dignas para todos.

Nessa perspectiva, vale destacarmos que, pouco antes de morrer, Simone Weil redigiu um de seus escritos mais importantes: *L'Enracinement* (1949). Uma obra que nos incita a urgência de se ter o mínimo de reconhecimento, de obrigação acerca das necessidades mais elementares da vida, como a necessidade de alimento para o corpo e para a alma. É nesse texto que podemos encontrar a formulação de um modelo ético universal em Simone Weil. Modelo este que, com o auxílio da ética kantiana, na mesma proporção em que denuncia o insulto que a opressão pratica contra a dignidade da humanidade, destaca a necessidade de que cada ser humano assuma o compromisso de levar a cabo o reconhecimento da pessoa que há em si mesmo e nos outros, como um movimento que resulta na efetivação do respeito para com a humanidade que está representada tanto em si quanto naqueles que estão ao seu redor.

Vale destacar que é na esteira dessas reflexões que a filósofa considera como legítima a atitude que se empenha em considerar algumas obrigações relacionadas ao âmbito da moral e da dimensão física dos indivíduos como algo fundamental e capaz de favorecer a garantia de uma existência humana, compreendida em sua totalidade. Tudo isso no âmago de uma atmosfera fundamentalmente enraizada, ou seja, em um ambiente que possua o compromisso de manter aquilo que lhe é natural, singular e de permitir, de modo complementar, mas sem esquecer-se da importância da troca de influência e não da sobreposição de uma determinada cultura sobre as demais, a satisfação de necessidades básicas.

Nesse sentido, o que Weil denomina como necessidades da alma, necessidades terrestres – sendo algumas delas I) as necessidades físicas, como acesso à comida, roupas, moradia e II) as necessidades que dizem respeito ao âmbito da moral, como a liberdade e a responsabilidade –, se apresentam, portanto, como algumas propostas do que poderiam ser as condições concretas que seriam capazes de oportunizar a garantia do respeito para com a vida do ser humano de modo integral. Além disso, a lista weiliana correspondente às necessidades mais elementares da vida se assemelha a lista que Cristo nos apresenta na *Parábola do*

Juízo Final. Algumas das necessidades apontadas por Cristo são: comida, roupa, algo para beber, teto para proteger-se, acolhimento. Na esteira disso, não poderíamos deixar de mencionar que, ao esclarecer que o benfeitor de Cristo se caracteriza como aquele que se dirige ao próximo, especialmente a vítima do *malheur*, de modo a não estabelecer distância entre ele, o sofredor, e si próprio, Weil evidencia, a partir da figura de Cristo, um elemento importante de sua ética: a necessidade de nos dirigirmos ao próximo com compaixão, reconhecimento e comprometimento efetivos.

Enfim, vale considerar que ao longo da presente pesquisa procuramos destacar a importância das reflexões teóricas e das atitudes práticas de uma filósofa que articulou sua vida e seus escritos não para vislumbrar uma solução definitiva para o problema da opressão, mas sim para buscar alternativas para o seu enfrentamento. Essa atitude, conforme foi possível perceber ao longo desta dissertação, demonstra as diversas maneiras pelas quais Weil questionou a postura da sociedade de seu tempo e ofereceu, mediante um percurso de vida que não economizou esforços para reunir teoria e prática em prol da compaixão para com o outro, um exemplo de ética que se pretende universal.

REFERÊNCIAS¹⁷²

- BALTHASAR, Pierrette. **Simone Weil, une philosophie mystique?** Disponível em: <https://jepensedoncjesus.wordpress.com/simone-weil-une-philosophie-mystique/>. Acesso em: 25 out. 2018.
- BEAUVOIR, Simone. **Mémoires d'une jeune fille rangée**. Paris: Gallimard, 1958.
- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2003.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Simone Weil**: a força e a fraqueza do amor. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- _____. Simone Weil: pioneira do diálogo inter-religioso. In: _____ (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro: Paulinas, 2009.
- _____. Simone Weil: uma mística para o século XXI In: TEIXEIRA, Faustino (Org). **Caminhos da mística**. 1 ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p.135-164.
- _____. Simone Weil: a vida em busca da verdade. **IHU On-Line (UNISINOS. Impresso)**, São Leopoldo, v. 313, pp. 20-23, 2009. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/313>>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- BERENGUER, Anna. Biografía de Simone Weil. In: REVILLA, Carmen (Org). **Simone Weil**: Descifrar el silencio del mundo. Madrid: Trotta, 1995.
- BORDIN, Luigi. Ética em Simone Weil. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; DI NICOLA, Giulia Paola (Org). **Simone Weil**: ação e contemplação. São Paulo: Edusc, 2005.
- _____. Entre política e mística: a filosofia religiosa e a raiz judaica de Simone Weil. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; YUNES, Eliana (Org). **Mulheres de palavra**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 185-202.
- BOSI, Alfredo. Simone Weil: a inteligência libertadora e suas formas. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro: Paulinas, 2009.
- BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, Alfredo (Org). **Cultura brasileira**: temas e situações. São Paulo: Ática, 1987, pp. 16-41.
- _____. **Simone Weil**: a razão dos vencidos. São Paulo: Brasiliense, 1982.

¹⁷² Faz-se oportuno esclarecer que as obras de autoria de Simone Weil, citadas no decorrer deste texto, correspondem a um tipo de material de consulta digital. Nesse sentido, a localização das citações não é configurada mediante a consideração de páginas, mas sim de posições.

CAMUS, Albert. Présentation de l'œuvre par l'éditeur. In: **L'enracinement**: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Paris: Les Éditions Gallimard, Collection idées, 1949.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. Por um cristianismo encarnado: sobre o pensamento de Simone Weil. **Caminhos**, Goiânia, v.10, n. 2, p.145-156, jul./dez.2012. Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2569/1588>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

CIPOLLA, Carla Martins. Vida e Obra de Simone Weil. In: BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana (Org). **Mulheres de palavra**. São Paulo: Loyola, 2003.

CODA, Piero. **Logos e il Nulla**: Trinità religioni mistica. Roma: Città Nuova, 2003.

CORTINA, Adela; NAVARRO, Emílio Martínez. **Ética**. Madrid: Akal, 2001.

ESTELRICH, Bartomeu. Filosofia weiliana: um processo de contemplação. **IHU On-Line (UNISINOS. Impresso)**, São Leopoldo, v. 313, pp. 12-19, 2009. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/313>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

FIORI, Gabriella. **Simone Weil**: una donna assoluta. Milano: La Tartaruga, 2009.

FROCHTENGARTEN, Fernando. A memória oral no mundo contemporâneo. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.19, n. 55, pp. 367-376, set./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300027>. Acesso em: 19 out. 2018.

GABELLIERI, Emmanuel. Enraizamento e Encarnação: dimensões do diálogo intercultural e interreligioso em Simone Weil. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**, Rio de Janeiro: Paulinas, 2009.

_____. **Simone Weil**. Paris: Ellipses, 2001.

_____. Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom. In: DI NICOLA Giulia Paola; BINGEMER, Maria Clara (Orgs). **Simone Weil**: ação e contemplação. São Paulo: Edusc, 2005, p. 213-314.

GARCÍA, Cristina López. El pensament arrelat: l'únic camí per fer front a l'opressió social, segons Simone Weil. **Lletres de Filosofia I Humanitats**, Barcelona, n. 8, pp. 148-170. 2016. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6045751>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

HELLMAN, John. **Simone Weil**: an introduction to her thought, Ontario, Ed. Wilfrid Laurier University Press, 1982.

HERRANDO, carmen. El arraigo: Civilización y barbárie en el pensamiento de Simone Weil. **Instituto Emmanuel Mounier**, Madrid, V. 124, n. 3, pp. 49-54. 2017. Disponível em: <

http://www.mounier.es/index.php?option=com_attachments&task=download&id=258
>. Acesso em: 20 mar. 2018.

JULIANO, Miguel Ângelo Guimarães. Perfil de simone weil. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; DI NICOLA, Giulia Paola (Org). **Simone Weil: ação e contemplação**. São Paulo: Edusc, 2005.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LORENZON, Alino. A pessoa humana, o enraizamento e o desenraizamento: a fome e a questão ecológica no pensamento de Simone Weil. **Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario**, nº12, ano IV, pp. 58-64, 2009. Disponível em: < <https://studylibpt.com/doc/701727/a-pessoa-humana--o-enraizamento-e-o-desenraizamento-> >. Acesso em: 20 mar. 2018.

MANGANARO, Patrícia. Alteridade, filosofia, mística: entre fenomenologia e epistemologia. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 6, p. 3-24, abril. 2004. Disponível em: < <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos06/artigo01.pdf> >. Acesso em: 26 fev. 2019.

MARTINS, Alexandre Andrade. **A pobreza e a graça**: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. Democracia como obrigação e participação: dialogando com Simone Weil e Amartya Sen. **Paulus Revista de Comunicação da FAPCOM**, v. 1, n. 2, pp. 77-86. segundo de semestre 2017. Disponível em: <<https://fapcom.edu.br/revista-paulus/index.php/revista-paulus/article/view/24/37>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

MATEUS. In: BÍBLIA SAGRADA. Português. **Bíblia Sagrada**. Edição Ecumênica Barsa. Tradução de Antonio Pereira de Figueiredo. Rio de Janeiro: Barsa, 1986. Cap. 22, vers.37-39, p. 22.

_____. In: BÍBLIA SAGRADA. Português. **Bíblia Sagrada**. Edição Ecumênica Barsa. Tradução de Antonio Pereira de Figueiredo. Rio de Janeiro: Barsa, 1986. Cap. 25, vers.31-46, p. 25.

MATTIÉ, Mailer. A 70 años de la muerte de Simone Weil: La obligación de limitar el mal. **Instituto Simone Weil/CEPRID**. Madrid, p. 1, set. 2013. Disponível em: < <https://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article1737> >. Acesso em: 02 jul. 2019.

MENDONÇA, José Tolentino. Simone Weil, a "santa" à procura da verdade. Tradução de Rui Jorge Martins. **Centro Loyola: espiritualidade e fé**. Jun.2016. Disponível em: <<https://centroloyola.org.br/revista/outras-palavras/desdobramentos/1498-simone-weil-a-santa-a-procura-da-verdade>>. Acesso em: 03fev. 2019.

MORETTI, Sérgio Luiz do Amaral; POZO, Hamilton. Racionalidade e desencantamento do mundo: uma reflexão sobre o pensamento weberiano a respeito do capitalismo. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, Maringá,

v. 37, n. 1, p. 13-20, jan./jun. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/26243>>. Acesso em: 20 out. 2019.

MURCHO, Desiderio Orlando Figueiredo. Ética e Direitos Humanos. **Crítica (London)**, v. 2009, p. 1-10, 2009. Disponível em: <<https://criticanarede.com/valores-relativos.html>>. Acesso em: 28 set. 2018.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus**: aproximação histórica. Tradução de Gentil Avelino Tilton. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

PERRIN, Joseph-Marie; THIBON, Gustave. **Simone Weil**: Tal com nosotros la conocimos. Granada: Nuevo Inicio, 2015.

PÉREZ, Emilia Bea. Simone Weil: esperar na ausência de esperança. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**, Rio de Janeiro: Paulinas, 2009.

PÉTREMENT, Simone. **Vida de Simone Weil**. Madrid: Trotta, 1997.

POULIN, Marie-Ève. **Le sacrement du malheur chez Simone Weil**. Montreal: Université de Montreal, 2010.

PUENTE, Fernando Rey. Metaxu: a união de planos diferentes de realidade. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**, Rio de Janeiro: Paulinas, 2009, p. 28-29.

_____. Resenha: WEIL, S. *Œuvres Complètes*". Tome V, Vol. 2. Édition publié sous la direction de Robert Chenavier. "Écrits de New York et de Londres – L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Les textes de ce volume ont été établis, présentés et annotés par Robert Chenavier et Patrice Rolland avec la collaboration de MaireNoëlle Chenavier-Jullien. Paris: Gallimard, 2013. 462p. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 130, pp. 765-771, Dez./2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v55n130/18.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2019.

QUADROS, Elton Moreira; ALMEIDA, Jorge Miranda de. As formas da experiência mística: especulativa, mística e profética. **Revista Pistis Praxis**: Curitiba, v. 7, n. 2, pp. 461-475, maio/ago. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/2710/2629>>. Acesso em: 26 fev. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/pp.v7i2.2710>.

RONDANINA, Roberto. **Simone Weil**: mística y revolucionaria. Madrid: San Pablo, 2004.

SPRINGSTED, Eric. A teologia da cultura de Simone Weil: da inspiração e de seus resultados. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro: Paulinas, 2009, 127-146 p.

_____. Simone Weil on philosophy. In: _____. **Simone Weil: late philosophical writings**, Indiana, Ed. University of Notre Dame Press, 2015.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Simone Weil: uma paixão sem fronteiras: **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 43, n. 411, pp. 313-327, maio. 2008. Disponível em: < <http://fteixeira-com/2010/04/simone-weil-uma-paixao-sem-fronteiras.html> >. Acesso em: 10 jun. 2018.

_____. Malhas da Hospitalidade. **Horizonte** - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião. Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 18-39, jan./mar. 2017. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n45p18>>. Acesso em 08 ago. 2019. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2017v15n45p18-39>.

VETÖ, Miklos. **La métaphysique religieuse de Simone Weil**. Paris: L'Harmattan, 1997.

WEIL, Simone. **Attente de Dieu**. Paris: La Colombe, 1950.

_____. **Cahiers**. Tomo I. Paris: Plon, 1994.

_____. **Écrits historiques et politiques**. Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1960.

_____. **Écrits de Londres et dernières letters**. Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1960.

_____. **La pesanteur et la grace**. Paris: Plon, 1947.

_____. **La source grecque**. Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1953.

_____. **L'enracinement**: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Paris: Les Éditions Gallimard, Collection idées, 1949.

_____. **Lettre à un religieux**, Paris: Gallimard, 1951.

_____. **Oeuvres complètes**: tome VI: cahiers 1. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **La condition ouvrière**. Paris: Gallimard, Collection Idées, 1951.

_____. **La Connaissance Surnaturelle**. Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1966.

_____. **Oeuvres**. Paris: Gallimard, Collection Quarto, 1999.

_____. **Opression et liberte**. Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1955.

_____. **Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu**. Paris: Gallimard, 1962.

_____. **Reflexions sur les causes de la liberté et de l'opression sociale**. Paris: Gallimard, Collection Espoir, 1955.

WILSON, Bryan. **La religión en la sociedad**. Espanha: Labor, 1969.