

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

ALEXANDRE ANDRADE MARTINS

A POBREZA E A GRAÇA
um estudo sobre o “malheur” e a experiência da graça na
vida e no pensamento de Simone Weil

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO
2011

ALEXANDRE ANDRADE MARTINS

A POBREZA E A GRAÇA

**um estudo sobre o “malheur” e a experiência da graça na
vida e no pensamento de Simone Weil**

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para
obtenção do título de MESTRE em
Ciências da Religião, sob a
orientação do Prof. Dr. Luiz Felipe
Pondé

SÃO PAULO

2011

Banca examinadora

A todos os desventurados do meu país

AGRADECIMENTOS

Por mais que na capa dessa dissertação tenha meu nome como o autor, digo que não foi apenas por minhas forças que consegui chegar ao fim e apresentar o resultado desse trabalho. Muitas pessoas me ajudaram significativamente. Sem elas eu não conseguiria realizar nem dar os primeiros passos desse estudo. Chegado ao fim, resta-me agradecer, agradecer, agradecer....

Sei que corro o risco de esquecer alguém ao nomear algumas pessoas que foram fundamentais no decorrer desses anos no auxílio dessa pesquisa, mas não posso deixar de dizer alguns nomes.

Primeiramente agradeço a Deus por ter me dado o dom da vida e a força de vontade para não desisti de buscar aquilo que acredito. Com muito carinho digo obrigado também aos meus pais. Sem dúvida alguma, a maior dívida que Deus me concedeu foi permitir que eu nascesse na família que nasci. Obrigado papai e mamãe por ter ensinado tudo que me ensinou e por sempre favorecerem o meu caminhar pelo mundo acadêmico. Obrigado Leandro e Rayany, meus irmãos, pelo apoio e amizade.

Obrigado queridos amigos que sempre estiveram presentes ajudando-me a não desistir dos estudos e incentivando a avançar nas pesquisas. Amigos do NEMES, muito obrigado pelos debates nas nossas reuniões, com elas eu aprendi muito. Amigos do GESME, pequenino grupo de estudos em mística e espiritualidade dos tempos de faculdade, graças ao apoio de você eu arrisquei dar esse passo em direção ao mestrado e não posso deixar de nomeá-los, Milena, Silvia, Sérgio e Maurício.

Muito obrigado também a Elizabeth e Iracema que, com muita dedicação, carinho e competência, ajudaram-me na revisão da dissertação. E a Guilene Postel que me ajudou na correção das traduções do francês.

Querida Província Camiliana Brasileira, a você, que na verdade são todos os membros, padres e irmãos, que a compõem, muito obrigado!!! Minha admiração e agradecimento ao Pe. José Maria do Santos, ex-provincial, e ao Pe. Leo Pessini, atual provincial, que me apoiaram sempre nos meus estudos, em especial na realização desse mestrado.

Ao longo de toda a minha formação acadêmica, muitos mestres contribuíram para que eu fosse um apaixonado pelos estudos como sou hoje. Eles contribuíram, direta e indiretamente, nesse mestrado. Obrigado por tudo, estimados professores: Pedro Lima Vasconcelos, Rafael Rodrigues, Francisco Catão, Ronaldo Racharias, Ênio Brito, Edécio Otaviani, Juvenal Savian, Domingos Zamagna, João Decio, Hubert Lepargneur, Júlio Munaro e Maria Clara Bingemer.

Um agradecimento muito especial ao meu orientador e amigo já de muitos anos Luiz Felipe Pondé, que desde os tempos da faculdade de filosofia sempre acreditou no meu potencial e fez de tudo para favorecer seu desenvolvimento.

Obrigado ao CNPq ter fomentado essa pesquisa por meio de bolsa de estudos e a todos do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-SP por ter me acolhido e propiciado momentos de muito crescimento pessoal e aprendizagem.

SUMÁRIO

Resumo.....	09
Introdução.....	11

Capítulo I

UM ESPÍRITO EM BUSCA DA VERDADE: SIMONE WEIL, FILÓSOFA, MILITANTE E MÍSTICA.....	18
1.1 Uma busca incessante pela verdade: dos bancos da academia à experiência da graça.....	24
1.2 Uma vida inquieta e apaixonada pelo exercício intelectual, pelo mundo, pelo próximo e por Deus.....	25
1.3 Simone Weil: uma filosofia do exercício transcendental do espírito.....	44
1.4 A descrição e a experiência da graça.....	56

Capítulo II

SIMONE WEIL E A MÍSTICA DA MISERICÓRDIA: NO <i>MALHEUR</i> A EXPERIÊNCIA DA GRAÇA.....	66
2.1 Uma “cristã” no umbral da Igreja Católica.....	68
2.2 Na busca pela verdade e na solidariedade sofre o <i>malheur</i> e se encontra com Cristo na religião dos escravos.....	81
2.3 Uma mística da cruz e do <i>malheur</i>	86

Capítulo III

O <i>MALHEUR</i> E A EXPERIÊNCIA DA GRAÇA: ARTICULAÇÃO FILOSÓFICA E EXISTÊNCIA REAL.....	103
3.1 A atenção em vista do amor de Deus.....	105
3.2 O amor de Deus como graça e <i>malheur</i> : toda a existência é afetada no	

<i>malheur</i> e pode ser pela graça.....	115
3.3 Onde não aparece a graça explícita, o amor de Deus pode estar implícito.....	129
Conclusão.....	143
Anexos	
Sofrimento e Desgraça em Simone Weil.....	151
Cronologia de Simone Weil.....	161
Bibliografia.....	163

Resumo

MARTINS, Alexandre Andrade. *A pobreza e a graça: um estudo sobre o malheur e a experiência da graça na vida e no pensamento de Simone Weil*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2011.

Simone Weil, filósofa francesa de primeira metade do século XX, morreu ainda muito jovem, aos 34 anos, mas teve uma experiência profundamente marcada pelo comprometimento com o estudo filosófico na busca pela verdade e pela solidariedade com os mais oprimidos do seu tempo. Sendo fiel aos seus propósitos filosóficos e existenciais, sentiu na própria carne o sofrimento degradante da existência e, nele, sentiu ser tocada pela graça de Deus, encontrado a verdade e a razão do amor aos sofredores. Esse sofrimento que afeta todas as dimensões da existência humana, ela chamou de *malheur*. Nosso estudo é sobre como o *malheur* e a graça estão presentes na vida e no pensamento de Simone Weil a partir de cartas e opúsculos que escreveu e estão reunidos no livro *Attente de Dieu*. Buscamos compreender essas duas categorias e percebemos que elas são conceitos articulados filosoficamente e que permitem fazermos uma conexão entre o que viveu e pensou. *Malheur* e graça são trabalhados de forma experiencial e conceitual, de tal forma que eles têm por base a concretude da vida e a argumentação filosófica. O caminho seguido parte da compreensão da obra de Simone e da elucidação de importantes momentos da sua vida, depois apresentamos a compreensão das cartas e dos opúsculos. Isso permitiu chegarmos à conclusão de que os conceitos de *malheur* e de graça são categorias fundamentais no pensamento religioso-filosófico de Simone Weil e que elas fazem uma conexão entre experiência religiosa, conhecimento filosófico e prática existencial.

Palavras-chave: *malheur*, graça, verdade, solidariedade, mística

Abstract

MARTINS, Alexandre Andrade. *The poverty and the Grace: a study about the malheur and the Grace experience in life and in the thought of Simone Weil*. Dissertation of mastery. São Paulo: PUC-SP, 2011.

Simone Weil, French philosopher of the first half of the 20th century, died young, 34 years old, but she had a deeply experience marked of the commitment with the philosophical study in the search for truth and by solidarity with the oppressed. She was faithful to her existential and philosophical purpose. She felt in her flesh the degraded suffering of existence and she felt touched by God's grace in which she found the truth and reason of love to sufferers. This suffering touches all dimensions of human existence, she called *malheur*. Our study is about how *malheur* and the grace are present in the life and thought of Simone Weil from letters and essays that she wrote and which are in the book *Attente de Dieu*. We tried to understand these two categories and we notice that they are concepts articulated philosophically that allow us to make a link between what Simone Weil lived and thought. *Malheur* and grace are worked in a conceptual and experiential form. They have in their bases the real life and the philosophical argument. We started understanding Simone's work and the elucidation of important moment of her life. After we showed the understanding of her letters and essays. We concluded that the concepts of *malheur* and grace are fundamental categories in the religious-philosophical thought of Simone Weil and they do a link between religious experience, philosophical knowledge and existential practice.

Keywords: *Malheur*, grace, truth, solidarity, mystique

INTRODUÇÃO

O tema do sofrimento, da pobreza e da experiência da graça chama-nos a atenção para a condição humana. Ter consciência da autêntica condição de fragilidade humana é bem doído e muitos procuram negar. Para isso buscam satisfações ilusórias que encobrem a miserabilidade humana e sua contingência finita. Porém essa condição, própria da natureza criada, grita no interior de cada pessoa, um grito que sai quando algo leva a sofrer profundamente, de tal forma que todas as dimensões da existência são feridas. A pessoa perde a sua base de segurança e muitos dizem ser apenas a graça que pode sustentá-la na existência. Muitos pensadores, entre eles filósofos e teólogos, versaram em cima da condição existencial em busca de respostas e de caminhos de libertação. Muitas concepções surgiram e, entre elas, escolhemos uma para fazermos uma leitura mais detalhada, recortando alguns textos, bem articulados, para ser um objeto de estudo a fim de entendermos um pouco mais a condição do ser humano, marcada pela fragilidade, pela vulnerabilidade e pelo sofrimento mas, ao mesmo tempo, aberta à busca de algo maior capaz de sustentar a existência limitada pela contingência e finitude no tempo e no espaço.

Buscamos esse entendimento da condição humana entendendo quem pensou mais sobre isso do que nós. Então nos apropriamos de alguns textos da filósofa francesa Simone Weil, contidos em uma obra chamada *Attente de Dieu*, como objeto de estudo. Essa pensadora, inserida na tradição filosófica proveniente da escola francesa do início do século XX, dedicou grande parte da sua reflexão sobre a condição humana fragilizada. Seus escritos apresentam um forte comprometimento social, sobretudo em defesa dos operários e dos mais pobres do seu tempo, um período de muita turbulência no mundo. Simone nasceu em 1909, pouco antes do início da Primeira Grande Guerra e morreu ainda muito jovem, em 1943, durante a Segunda Guerra Mundial. Seu pensamento encontra-se situado em meio a essas duas catástrofes mundiais, em que a barbárie e o sofrimento se manifestaram explicitamente, ferindo o coração da humanidade.

Simone Weil era de família judia mas se converteu à fé em Jesus Cristo, chegando à convicção de que o Cristianismo era a religião dos desventurados, isto é, dos pobres, oprimidos e sofredores. Sua vida é marcada pela solidariedade radical com todos os desfavorecidos da sociedade e pela busca da verdade que sustenta o ser humano na sua jornada existencial.

O contato com o sofrimento humano (do outro e o próprio), assim como o encontro com a graça (de Deus), marcaram profundamente a vida e a obra de Simone Weil - uma vida coerente com as proposições que formulou filosoficamente. Ela escreveu em francês e escolheu o termo *malheur* para se referir a essa profunda experiência de sofrimento, e que podemos traduzir livremente, mas apenas de forma aproximativa, por “desgraça” ou “desventura”; no entanto, optamos por manter o termo na língua original.

Esta dissertação versa sobre dois conceitos-chave no pensamento de Simone Weil, ***malheur e graça***, através dos quais acreditamos conseguir perceber a coerência entre a teoria e a prática presentes nessa filósofa francesa. Esses conceitos serão aproximados das questões da pobreza e da solidariedade para com os pobres e os oprimidos, tal como ela fez em seus textos. Estudaremos o pensamento de Simone sobre *malheur* e graça, buscando compreender a profunda relação entre estas duas categorias e perceber se há uma conexão entre a experiência do amor de Deus e o *malheur* no pensamento filosófico-religioso e na vida de Simone Weil.

Esses conceitos parecem ser fundamentais para compreender a sua obra religiosa e filosófica. Para serem compreendidos, *malheur* e graça serão estudados a partir de texto contidos no livro *Attente de Dieu*, organizado pelo Pe. Perrin, e que é basicamente dividido em duas partes: a primeira contém algumas das cartas que Simone escreveu ao padre e a segunda é composta por pequenos ensaios filosóficos. Usaremos também outros textos de Simone, especialmente *La pesanteur et la Grace*, para auxiliar na compreensão dos conceitos weilianos.

Percebemos na obra e na vida de Simone Weil a presença muito forte das questões ligadas ao *malheur* e à graça, seja de forma teórica, quando faz uma reflexão sobre esses temas, seja de forma prática, em sua profunda experiência de vida comprometida com os oprimidos, que a levou a ir trabalhar em uma fábrica. Percebe-se a graça em sua experiência da presença de Deus, ou seja, sua

experiência mística, na qual relata ser tomada por Cristo e descobrir que o Cristianismo é a religião dos escravos.

Na carta intitulada *Autobioographie Spirituelle*, Simone relata como foi forte, sofrida e marcante sua experiência junto aos operários de uma fábrica, na qual o contato direto com o *malheur* a deixa profundamente fragilizada. Ferida profundamente pela pobreza e pelo *malheur*, ela tem um encontro com Deus, isto é, com a graça¹.

A questão do *malheur* e da graça está posta em Simone Weil e é ela que enfrentaremos nesta pesquisa. Nela pretendemos aprofundar o pensamento da filósofa sobre as duas categorias e como elas aparecem em sua vida, ou seja, como Simone viveu aquilo que falava sobre o *malheur* e a graça, que são dois eixos centrais de seu pensamento e que a levaram à paixão pelos outros e pelo mundo, os quais, por sua vez, estão enraizados numa profunda experiência de Deus.

O pensamento sobre o amor de Deus - isto é, sobre a graça - e o pensamento sobre o *malheur* estão ligados, portanto, torna-se fundamental estudar e compreender esses elementos juntos, uma vez que aparecem nos textos de Simone Weil. Como diz Maria Clara Bingemer: “Simone Weil concebe a desgraça como um desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, tornando irresistivelmente presente à alma pelo golpe ou pela apreensão imediata da dor física”.² O *malheur* parece ser o grande mistério da vida humana, e sua experiência está muito próxima da experiência da pobreza e da própria graça nos textos e na vida dessa filósofa da religião. A partir daí, algumas questões são levantadas sobre como estão relacionados *malheur* e graça. Um conceito é importante para compreender outro e sua implicância histórica nas opções existenciais de Simone. Também questionamos se a sua experiência religiosa influenciou na reflexão sobre esses conceitos e qual base filosófica e religiosa utilizou para se fundamentar.

Dentro dessas questões, podemos dizer sinteticamente que temos como objetivo estudar o pensamento de Simone Weil sobre o *malheur* e a graça, e buscar compreender a profunda relação entre essas duas categorias. Para alcançar essa

¹ Cf. WEIL. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950, p. 75. Doravante as citações desse livro de Simone Weil serão apresentadas apenas com a sigla AD, o nome da carta ou do ensaio dentro do livro e o número da página referente à citação.

² BINGEMER, Maria Clara. Simone Weil e a espera de Deus. In: TEIXEIRA, F. (org). *Nas teias da delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 228.

meta, veremos a trajetória da curta vida de Simone Weil, com atenção especial para seu comprometimento com os oprimidos e sua experiência mística e, assim, buscaremos perceber se há ou não uma íntima e coerente relação entre pensamento e vida. Investigaremos o seu pensamento a cerca da questão do amor de Deus e do *malheur*. Tentaremos compreender a relação pobreza - graça e como o *malheur* afeta essa relação. Buscaremos entender a sua abertura para o encontro com o “diferente”, sobretudo com os desventurados, com pessoas de diferentes tradições religiosas e como ela descreve o que chamou de presença implícita e explícita da graça (sementes da verdade) em diferentes formas de amor. Acreditamos que isso nos levará a entender o seu amor pelo mundo e seu comprometimento com a justiça.

Na tentativa de alcançar esses objetivos, colocamos como ponto de partida a hipótese de que os conceitos de *malheur* e de graça permitem fazer uma conexão entre experiência religiosa, conhecimento filosófico e prática existencial no pensamento e na vida de Simone Weil.

O tema da mística e a sua relação com a condição humana, visto de um ponto de vista que vai além do religioso, estimulou-nos a querer realizar um estudo mais aprofundado. Instigados por este tema, recorreremos ao NEMES – Núcleo de Estudos em Mística e Santidade.

Outro tema bastante incitante para nós é a questão da pobreza e do sofrimento pois, além da Universidade, temos uma atividade social com pessoas vulneráveis em situações limites da vida, realizado pela motivação da “opção preferencial pelos pobres”.

Fascinados pelo tema da mística, do sofrimento e da atividade em prol dos mais pobres, buscávamos um objeto de pesquisa que reunisse esses temas e, ao mesmo tempo, permitisse um estudo de cunho filosófico existencial. Nessa busca encontramos Simone Weil e rapidamente nos tornamos “íntimos”, pois descobrimos nessa pensadora uma íntima união entre a questão do sofrimento, a experiência da graça e o comprometimento com aos pobres. O tema do sofrimento humano, sobretudo dos mais pobres, e da graça de Deus levou-nos para mais perto de Simone. Descobrimos que ela apresenta uma reflexão filosófica com um repertório religioso em admirável coerência com sua vida; em termos mais populares, “vivía aquilo que falava”, mesmo que isso acarretasse grandes sofrimentos. Esse fato

motivou-nos a querer estudar seu pensamento e sua vida, a fim de poder oferecer uma contribuição para a academia, no que diz respeito à coerência entre o que se discute academicamente e o que se vive no dia a dia e também perceber a possibilidade de se fazer uma experiência da graça em meio ao sofrimento.

Mergulhamos na leitura dos textos de Simone Weil e percebemos que seu pensamento tem relevância, pois apresenta uma coerência entre o mundo acadêmico e a vida social comum. Simone Weil apresenta uma proposta de acolhimento e comprometimento com o outro, especialmente com os oprimidos e excluídos; um comprometimento com o amor e com a justiça, algo que se torna cada vez mais importante resgatar em uma sociedade marcada pelo individualismo e pautada por interesses egoístas. Uma proposta feita a partir da reflexão sobre a condição humana miserável e frágil.

Descobrimos que *malheur* é o termo utilizado por Simone Weil para se referir à pior experiência de degradação possível ao ser humano. Algo que fere a pessoa retirando-a de todas as suas seguranças e deixando-a entregue à sua miséria e condição humana frágil. No entanto, esse mesmo ser humano pode fazer uma profunda experiência da graça que o retira do estado de degradação recolocando-o na existência com o olhar do amor, da fraternidade e da justiça. Isso nos fez querer estudar nesse mestrado alguns escritos de Simone Weil. Os escolhidos foram os textos do *Attente de Dieu*, porque neles encontramos reflexões muito íntimas e sinceras, as quais relatam as principais motivações que nortearam as escolhas dessa pensadora. Esses escritos são constituídos de cartas e pequenos opúsculos que possibilitam investigarmos se há uma conexão entre o pensamento e a vida de Simone Weil, tendo os conceitos *malheur* e graça como centrais, refletidos como categorias filosóficas articulando reflexão abstrata e experiência concreta.

A dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo tem uma finalidade propedêutica, pois visa preparar o leitor para a compreensão dos capítulos seguintes que apresentarão o resultado do estudo dos textos da obra *Attente de Dieu*. Também é propedêutico no conjunto da pesquisa, pois, ao apresentar uma compreensão ampla da vida e da obra de Simone Weil, fornece os elementos centrais para a compreensão dos textos que serão estudados de forma atenta. Isso possibilitará um diálogo de Simone Weil consigo mesma, já que teremos elementos suficientes para saber o que está por trás de suas palavras, tanto do ponto de vista histórico-biográfico como do ponto de vista filosófico-conceitual. Isso permite

perceber se há conexão entre vida e reflexão filosófica, que é a hipótese a ser comprovada ou não, partindo-se dos conceitos de graça e *malheur*.

Nos dois próximos capítulos serão discutidos os textos de Simone Weil contidos na obra *Attente de Dieu*, procurando neles as formas como se articulam os conceitos de graça e de *malheur*, a fim de se perceber a íntima e fundamental relação entre vida e reflexão filosófica em Simone. O estudo dos textos de *Attente de Dieu* foi dividido segundo o critério utilizado na própria organização do livro, dividido em cartas e opúsculos. O segundo capítulo abordará as cartas, e o terceiro os opúsculos.

O capítulo segundo versará exclusivamente sobre as cartas de Simone Weil escritas ao Pe. Perrin, no período em que esteve em Marselha, entre os anos de 1940 e 1942. São elas: *Hésitations devant le baptême*, *Meême sujet*, *A propos de son départ*, *Autobiographie spirituelle*, *Sa vocation intellectuelle* e *Dernières pensées*. Essas cartas são textos muito íntimos de Simone, nas quais escreve com grande liberdade sobre algumas de suas posições filosóficas, teológicas e existenciais. Nelas, a filósofa também recorda fatos importantes de sua vida, e sua caminhada filosófica em busca da verdade que a levou ao encontro com Cristo. Nessas cartas Simone apresenta o seu itinerário espiritual, o que permite perceber sua filosofia como um “progresso espiritual”. São textos carregados de relatos místicos, os quais apresentam sua experiência de *malheur* e seu encontro com Cristo, isto é, a experiência da graça.

Esses textos serão comentados de forma o mais original possível, ou seja, buscaremos compreendê-los a partir de seu universo interior, considerando o conjunto da obra de Simone Weil, já conhecida por meio do estudo feito para a confecção do primeiro capítulo. Evidentemente, serão levados em consideração os comentadores importantes desses textos, porém mantendo com eles um diálogo crítico, para sermos cada vez mais fiéis à autora.

No último capítulo, seguiremos o mesmo método utilizado no anterior, isto é, o de comentar os textos buscando ser o mais fiel possível ao pensamento da autora, porém mantendo um diálogo crítico com seus comentadores.

Os textos que compõem a segunda parte do livro *Attente de Dieu* são mais densos e de conteúdo mais filosófico. Não são cartas, mas, sim, pequenos ensaios, portanto possuem outro estilo literário e exigem uma atenção diferente na leitura. Devido a essa dificuldade, ficaremos restritos a três opúsculos, dos cinco contidos

no livro e porque eles permitem alcançarmos o nosso objetivo. São eles: *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*, *L'amour de Dieu et le malheur* e *Formes de l'amour implicite de Dieu*, que foram escritos de forma muito livre, pois vêm da experiência concreta de Simone Weil com o *malheur* e do encontro com a graça. Se, por um lado, estão intimamente ligados à existência de Simone, por outro, também trazem um grande repertório filosófico, já que não são textos que contam suas experiências, mas reflexões filosóficas feitas a partir do dado real e com a bagagem filosófica que possuía. Ao comentar esses ensaios, consideraremos o repertório filosófico de Simone Weil e veremos como os conceitos de *malheur* e graça se articulam.

CAPÍTULO I

UM ESPÍRITO INQUIETO EM BUSCA DA VERDADE

SIMONE WEIL: FILÓSOFA, MILITANTE E MÍSTICA

A busca incansável pela verdade foi o norte de toda vida e pensamento de Simone Weil. Busca incessante que a levou para caminhos diversos, tortuosos, sofridos, contraditórios e místicos. Manter-se na trilha que levaria à verdade, não era apenas uma opção, mas uma vocação semelhante a um mandato divino, o qual não poderia recusar, apenas obedecer. Obediência levada às últimas consequências para não ser infiel à missão de encontrar a verdade.

Todo bom filósofo tem a verdade como horizonte do seu pensamento. Encontrar a verdade talvez seja o que todos nós queremos e não apenas as pessoas que se enlaçam nos duros caminhos do conhecimento, na aventura da *Odisséia Oceânica* do pensar. Desde os gregos, que buscavam a *arqué*, isto é, a origem de todas as coisas, até os nossos contemporâneos, que decifram o genoma humano e querem encontrar a origem de tudo numa grande explosão, a verdade é almejada. A verdade da nossa origem seria o porto seguro a nos conduzir na nebulosa jornada da existência e nos aliviar do medo da finitude? Mas a verdade da origem é a mesma que conduz a existência?

Os gregos queriam o *logos*, que era meio e fim ao mesmo tempo, meio para exercitar o espírito e chegar a *logos aletheia*, para a fundamentação da *práxis*. Nesse exercício, Platão chega ao bem e anseia pela justiça mas, ainda assim, fica sem resposta diante da morte de Sócrates.³ Então o justo é sofredor pois a justiça, proveniente do bem, não é compreendida e o justo é levado ao flagelo.⁴ Aristóteles também fez desse exercício espiritual seu caminho de compreensão do mundo em busca da verdade. Para ele há algo imóvel que move tudo existente no universo. O bem é uma verdade ética, a qual tem como norte a justiça, principal virtude. Pelo

³ Cf. PLATÃO. *Fédon*. Atenas Editora: São Paulo, 1957, p.120-140

⁴ Cf. PLATÃO. *República II*. Martins Fontes: São Paulo, 2006, p. 47-86.

hábito pode ser adquirida e chegar ao objetivo da vida humana: a *eudaimonia*.⁵ O *logos* também está no princípio dessa articulação entre o existir e o exercício da razão em busca da verdade.

Para o cristianismo o *logos*⁶ se fez carne e habitou entre os seres humanos. O mesmo *logos* que os gregos procuravam, mas, como disse Santo Agostinho, quando se revelou não o reconheceram.⁷ Quem o reconheceu primeiro foram os pequenos, em insignificantes vilarejos de Israel. Os cristãos também queriam a verdade e a encontraram, ou melhor, ela se deixou encontrar ao se auto-revelar. Restou a eles compreendê-la de forma mais profunda para poder viver segundo a sua luz, processo ocorrido ao longo da história.

Simone Weil colocou toda sua força na busca da verdade. Inserida na tradição filosófica, não hesitou em nenhum momento em colocar a busca pela verdade como a luz que orientaria a vida e o exercício do pensamento. Dos gregos aos cristãos, passando por outras tradições, sempre sua reflexão foi orientada pela fidelidade inquietante de quem deseja encontrar a verdade. Assim, não foi preconceituosa, leu de tudo: textos gregos, cristãos, hindus, egípcios etc. Buscou ver as sementes da verdade em tudo que leu e conheceu, mas essa busca a levou ao encontro com o *logos* encarnado dos cristãos. Para ela, a autêntica busca pela verdade, mais cedo ou mais tarde, leva a encontrar-se com Cristo.⁸ Encontrando a verdade, Cristo, encontra-se também a sua cruz. O *logos* encarnado, ao viver a justiça na verdade - como já dizia Platão e também Isaías em relação ao justo, textos que Simone relacionava, pois tratam do mesmo princípio - não foi compreendido nem aceito, foi flagelado, açoitado, abandonado e morto na cruz. A verdade foi crucificada.

⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro II.

⁶ Há uma discussão sobre a questão do *logos*, que aparece no texto do Evangelho de João. Os primeiros Padres da Igreja interpretaram à luz da tradição grega o *logos* joanino, sendo ele o mesmo *logos* procurado pelos filósofos. No entanto, pesquisas bíblicas recentes questionam essa interpretação, pois o Evangelho de João não foi escrito no espírito filosófico grego e, sim, no semita, portanto o *logos* ao qual o Evangelho se refere é a Sabedoria da tradição hebraica contida no Antigo Testamento. De acordo com essa visão, a concepção de verdade e encarnação tem outro sabor, pois fica enraizada na perspectiva hebraica que é mais vivencial e histórica, do que a grega, marcada pela busca do ser. Sobre essa nova interpretação ver: DODD, Charles H. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica, 2003. Simone Weil interpreta o *logos* na ótica dos primeiros Padres, pois vê no espírito grego elementos da verdade cristã e não desassocia a busca dos filósofos clássicos dos primeiros cristãos. Entre eles não há uma ruptura, mas progresso em direção a verdade.

⁷ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*. Livro VII.

⁸ Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 77.

Em Simone Weil há uma inseparável relação entre vida e pensamento. Não é possível compreender seus escritos sem conhecer sua trajetória existencial. Sua busca pela verdade passava por um profundo exercício da razão, do trabalho intelectual, sobre o qual ela diz ser sua vocação,⁹ e pelo reflexo coerente disso na sua vida prática, isto é, em todas as decisões, atitudes e caminhos que trilhava. Pensamento e vida deveriam estar em perfeita harmonia, no sentido pitagórico, pois a escola pitagórica definia esse conceito como “unidade entre os contrários”.¹⁰ Não podemos estudar textos de Simone Weil sem termos conhecimento de fatos fundamentais da sua vida, sobretudo os textos de caráter místico, os propostos por nós para ser objeto de estudo.

Apesar de íntima conexão entre pensamento e vida em Simone Weil, podemos dizer que essa conexão forma uma unidade entre os vários aspectos contraditórios da sua jornada existencial e intelectual. Conhecer sua biografia é verdadeiramente fascinante, encanta tanto que facilmente pode nos levar a ficarmos apenas com seus dados biográficos e deixarmos de lado a sua reflexão filosófica, que é complexa, erudita, audaciosa, original e com muitos elementos contraditórios. Isso causa uma grande dificuldade, porque essa menina, podemos tomar a liberdade de chamá-la assim, pois morreu com apenas 34 anos, conhecia profundamente a tradição filosófica e teve a coragem de enfrentar todos os cânones de como se fazia filosofia na sua época. Criticava tudo que julgava ser demasiado obsoleto por se distanciar da busca pela verdade e, sempre fiel a essa busca, faz uma reflexão nova, original, diferente de tudo que se dizia no seu contexto. E, o mais interessante, consciente disso.

Num contexto, Sorbonne – primeira metade do século XX - marcado pelo agnosticismo, o qual Simone chegou a assumir, onde convidar o cristianismo ou qualquer outra tradição religiosa para o debate era uma heresia acadêmica (não muito diferente dos nossos tempos), essa menina, obediente a sua vocação intelectual de nunca abandonar a busca pela verdade, custasse o que custasse, relacionava tradição filosófica e as tradições religiosas para mostrar que todas têm sementes da verdade e não são excludentes. Assim chegou a afirmar a existência de intuições cristãs na Grécia e que Platão foi um místico semelhante a um místico

⁹ Cf. AD. *Sa vocation intellectuelle*. p. 94

¹⁰ WEIL. *Oeuvre*. p. 602.

cristão.¹¹ Disse que a busca fiel e autêntica da verdade leva a Cristo: “depois disso, sentir que Platão era um místico, que toda a Ilíada está banhada de luz cristã e que Dionísio e Osíris são, em certo sentido, o mesmo Cristo, o meu amor tornou-se duas vezes maior”.¹² Uma frase como essa é muito audaciosa no ambiente filosófico, no qual temos uma reflexão como a de Nietzsche sobre a Grécia antiga num senso totalmente diferente interpretando a tragédia grega. Para ele, as forças dionisíaca e apolínea¹³ são forças da moral no seu contexto e não é possível fazer relação alguma com qualquer elemento do cristianismo. Simone Weil questiona que talvez essa interpretação da Grécia não esteja correta, acha ser totalmente outra coisa e apresenta a sua interpretação.

Ela quis descobrir a verdade presente no mundo e constatou que, desde os tempos mais remotos, há uma presença da marca do logo que se encarnou,¹⁴ entre outras marcas. O logo sempre esteve presente no belo e no bem, portanto o bem platônico tem a marca de Cristo e quando Platão fala da contemplação do bem, quem é contemplado é o Cristo presente no bem.

Seu pensamento é complexo e tem a contradição em seu bojo, pois é um pensamento livre, corajoso, paradoxal e uma construção inacabada. Ela tinha consciência disso. A contradição, certamente um dos elementos mais odiados por qualquer filósofo, sobretudo por aqueles ansiosos em construir um sistema, não é problema para Simone, que sabe da sua contradição e até a aprecia, pois a inteligência não tem como cume responder a todos os problemas e resolver as contradições; ela tem como ponto alto, se for honesta a si mesmo, chegar à contradição,¹⁵ que é uma característica de Deus ao ser uno e trino, humano e divino, por exemplo. “As contradições com que o espírito se choca, únicas realidades, critérios do real”.¹⁶

A liberdade e audácia de Simone ao desenvolver seu pensamento, a profunda relação com a sua vida, o comprometimento consigo em ser fiel, também na prática, àquilo que escreve - a levaram para junto dos pobres e necessitados, ou como ela diz, para junto dos desgraçados - e as contradições que encontramos tornam o estudo de sua obra algo muito difícil. A rigor, não deveria ser chamada de

¹¹ Cf. WEIL. *La grecia e la intuizini precristiane*. p. 45-47.

¹² AD. *Autobiographie Spirituelle*. p. 77.

¹³ Cf. NIETZSCHER. *Nascimento da Tragédia Grega*.

¹⁴ Cf. DI NICOLA; DANESE. *Abismos e ápices*. p. 261.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 309.

¹⁶ WEIL. *La pasanteur et la grâce*. p. 169.

obra, no sentido de sistema filosófico, mas de reflexões filosófico-transcendentais preocupadas com o mundo e o sofrimento humano.

Apesar das contradições e da consciência de que não está elaborando um sistema, pois não é o seu desejo, Simone Weil tem um pensamento coerente, feito por conexões orgânicas, como diz Miklos Vetö que, no seu livro: *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, buscou decifrar tais conexões a partir de conceitos-chaves dos textos de Simone, como: descrição, atenção, desejo, sofrimento, malheur, bem.¹⁷ Mas ele mesmo diz que a melhor maneira para se estudar Simone é não conceber seus textos como parte de uma grande exposição sistemática, mas uma reflexão marcada por paradoxos que faz parte de um todo orgânico e lógico, com contradições internas irredutíveis. Em vez de tentar reconciliar os paradoxos e as contradições, Vetö disse para buscar ver as bases metafísicas que perpassam suas idéias, estudando texto por texto e observando que as idéias apresentadas compõem um conjunto coerente, não como parte de um sistema, mas de um contexto que une.¹⁸ Essas bases metafísicas permitem as conexões orgânicas e possibilitam falarmos de coerência no seu pensamento.

Simone Weil viveu intensamente o que se propôs. Quando não foi impedida por circunstâncias alheias a sua vontade, mergulhou profundamente nas experiências do viver na história situações limites da existência humana; mergulhou na realidade concreta, nas questões do mundo, sendo solidária com os que sofriam as dores da injustiça e nas entranhas do seu íntimo, por meio do exercício do espírito pensante na busca da verdade e da transcendência. Por tudo isso, não podemos ler Simone sem considerar a íntima conexão do seu pensamento com sua existência concreta, nas experiências realizadas e vividas intensamente. “Nós estamos convencidos de que qualquer um que ignore as circunstâncias da sua vida não conseguirá compreender verdadeiramente o pensamento de Simone Weil”.¹⁹

Um exemplo claro dessa vital conexão entre vida e filosofia é o objeto central da nossa dissertação: a *malheur* e a *experiência da graça*. A *malheur* dos outros entrou na sua vida de forma marcante, assim como a sua própria experiência de *malheur* a deixou aberta para fazer a experiência da graça e descobrir o cristianismo

¹⁷ Cf. VETÖ. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*.

¹⁸ Cf. Ibid., p. 10-11.

¹⁹ Ibid., p. 10.

como religião dos escravos e que a ela, deveria aderir junto com eles.²⁰ Isso reconfigurou a sua maneira de pensar e compreender o cristianismo.²¹ Experiências que a fazem rever a sua própria filosofia, concebida como um *work in progress*.²² Ela não teve medo de rever sua leitura de Platão, primeiramente marcada pelo agnosticismo, para lê-lo a partir do *malheur* e do encontro com a graça, elementos fundamentais da sua especulação metafísica e mística, “único exemplo de especulação mística platônica e cristã do nosso tempo”.²³

Faz-se necessário apresentarmos alguns elementos importantes da vida de Simone Weil, seu itinerário existencial, acadêmico e espiritual, para podermos compreender melhor os textos que nos propusemos estudar nessa pesquisa. Ela foi uma mulher que navegou por muitos campos do saber, elaborou reflexões filosóficas sobre a ciência e sua origem, comentou vários filósofos, sobretudo os gregos; fez análises da conjuntura da época, dos riscos do comunismo e do capitalismo, dos regimes totalitários como o nazismo; escreveu sobre o cristianismo e outras religiões; ousou ao propor a existência de relações entre a presença de verdade entre as religiões e também delas com a filosofia e mitologia grega; foi discípula, professora, agnóstica, operária, militante e anarquista revolucionária; encontrou com Cristo, aproximou-se da Igreja, apaixonou-se pela Eucaristia, mas recusou o batismo até o último instante; foi mística e amou os sofredores a ponto de sofrer com eles apenas sendo solidária, quando não existia mais alternativa além da dor. Levou até as últimas consequências a sua honestidade e coerência entre atividade intelectual e prática existencial, mostrando a força que pode ter a fraqueza do amor e morreu abandonada.

Estes são apenas alguns flashes da intensa e dramática jornada terrestre de Simone Weil que precisamos conhecer um pouco para podermos compreender seu pensamento. Nos próximos tópicos deste capítulo, veremos fatos e acontecimentos que não podemos deixar de mencionar antes de entrar no estudo mais específico dos textos contidos no *Attente de Dieu*. Convidamos o leitor agora a fazer um passeio pela vida de Simone Weil e um voo sobre sua obra, por meio de elementos chaves da sua jornada existencial e pelos principais filósofos com quem Simone

²⁰ Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 74-75.

²¹ Cf. GUIMARÃES, M. A. Perfil de Simone Weil. In: DI NICOLA; BINGEMER (orgs.). Simone Weil: *ação e contemplação*. p. 31-32.

²² Cf. ESTELRICH, B. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. In. BINGEMER (org.). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. p. 39.

²³ VETÖ. *op. cit.*, p. 148

dialoga. Com isso pretendemos oferecer elementos propedêuticos para compreendermos melhor nosso objeto e já irmos respondendo às questões que temos de fundo; a íntima e vital ligação entre o pensamento filosófico e a prática existencial em Simone Weil, compreendida a partir dos conceitos de *malheur* e de graça.

1.1 Uma busca incessante pela verdade: dos bancos da academia à experiência da graça

Não pretendemos aqui expor um estudo biográfico de Simone Weil e, com isso, mostrarmos as minúcias de uma existência curta, mas profundamente vivida. Isso já foi feito brilhantemente por inúmeros biógrafos e estudiosos de Simone Weil.²⁴ Nosso interesse aqui é apresentar elementos marcantes da sua vida para podermos compreender o texto-objeto de nossa pesquisa e mostrar que os conceitos de graça e *malheur* trabalhados por ela estão enraizados na sua experiência concreta.

Simone Weil não fala apenas a partir da sua experiência particular, seja a do *malheur* ou a da graça, mas olha para as circunstâncias históricas do seu tempo;

²⁴ Para ter conhecimento mais detalhado da vida de Simone Weil, a obra de Simone de Pétremet continua sendo ainda o melhor texto. Pétremet foi amiga de S. Weil, estudaram juntas no Liceu Henri IV e na Sorbonne. Anos depois da morte da amiga, Pétremet iniciou uma investigação colhendo materiais e depoimentos de pessoas que a conheceram e da sua família. O resultado disso foi uma excelente biografia publicada em dois volumes em 1973, sob o título *La vie de Simone Weil*. Nós lemos esse texto na sua edição espanhola: Vida de Simone Weil. Madrid: Trotta, 1997. Outras biografias foram publicadas antes e depois de escrita por Pétremet, mas nenhuma com a mesma riqueza de informações. Entre outras, recordamos: PERRIN, J-M; THIBON, G. *Simone Weil: telle que nous l'avons connue*. Paris: La Colombe, 1953; DAVY, M-M. *Simone Weil*. Paris: Editions Universitaires, 1956; HOURDIN, G. *Simone Weil*. Paris: La Découverte, 1989; PERRIN, J-M. *Mon dialogue avec Simone Weil*. Paris: Nouvelle Cité, 1984; REVILLA, C. et al. *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*. Madrid: Trotta, 1995; FIORI, G. *Simone Weil: una donna assoluta*. Milano: La Tartaruga, 2009; ADELER, L. *L'indomabile: Simone Weil*. Milano: Jaca Book, 2009. Infelizmente em português ainda temos pouca coisa, o melhor livro que temos é uma tradução do italiano publicado pela Loyola: DI NICOLA, G. P.; DENESE, A. *Abismos e ápices: percursos espirituais e místicos em Simone Weil*. São Paulo, 2003. Temos também o livro de Maria Clara Bingemer: *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro: Roco, 2007 e dois livros que reúnem textos de vários comentadores: DI NICOLA, G. P.; BINGEMER, M. C. (orgs.). *Simone Weil: ação e contemplação*. Bauru: Edusc, 2005; BINGEMER, M. C. (org.). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. São Paulo: Paulinas, 2009. No Brasil, os estudos sobre Simone Weil são ainda muito iniciais. Ela ainda é uma ilustre desconhecida no universo acadêmico brasileiro. O maior interesse por Simone Weil ainda gira em torno da sua vida. Falta maior interesse em aprofundar temas pertinentes do seu pensamento. Acreditamos que estamos em um processo no qual os estudos sobre a filosofia de Simone Weil tendem a aumentar, e que essa grande busca para se conhecer a vida dela faz parte de um processo de amadurecimento no aprofundamento de uma pensadora que não pode ser compreendida sem que se conheça seu percurso existencial prático.

para a situação de opressão que muitas pessoas eram submetidas, especialmente os operários; para os totalitarismos políticos; compreende profundamente a pura experiência da graça feita em meio ao sofrimento e é uma fina filósofa, que lê a tradição, assume Platão como uma das bases fundamentais do seu pensamento e, com essa base, juntamente com sua experiência sem mediação de encontro com Cristo,²⁵ dialoga com a teologia católica,²⁶ com as outras tradições religiosas e com o mundo.

Apresentaremos elementos da biografia de Simone Weil em um recorte a partir de três olhares: 1ª olharemos brevemente a sua trajetória de vida, da casa dos seus pais a sua morte em Londres; 2ª mostraremos a sua relação com a filosofia, os autores que mais estudou, com quem dialogou e quem a influenciou; 3ª veremos a sua experiência mística, isto é, o seu encontro com Cristo. Acreditamos que, com esses três elementos da vida de Simone Weil, temos material suficiente para compreendermos o nosso objeto material, os textos contidos no *Attente de Dieu*, e o nosso objeto formal, o *malheur* e a experiência da graça, conceitos que comprovam a conexão intrínseca entre pensamento e vida nessa jovem.

1.2 Uma vida inquieta e apaixonada pelo exercício intelectual, pelo mundo, pelo próximo e por Deus

Simone Weil viveu de forma apaixonada e inquieta todas as etapas e decisões da sua curta passagem pelo mundo dos mortais. Nasceu em Paris no dia 03 de fevereiro de 1909 numa família de judeus não praticantes. Seu pai, Bernard

²⁵ A própria Simone Weil fala que Deus a conduziu pelas mãos para proporcionar uma experiência direta com Ele, sem a necessidade da mediação da Igreja nem de nenhuma outra pessoa, pois seu diretor espiritual era o próprio Deus. Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*, p. 80. Experiência direta de Deus é o que chamamos de mística, que acontece no instante, na relação com o Transcendente, sem a necessidade de mediação. Trabalharemos melhor o conceito de mística, pois ele é um conceito chave para entendermos Simone Weil. Sobre mística como experiência direta de Deus ver: MCGINN, B. *The foundations of mysticism: origins to the fifty century*. New York: Crossroad, 1991 (Cap. I).

²⁶ O catolicismo é o seu principal interlocutor no diálogo com a teologia, pois ela se reconhece íntima da cruz de Cristo e uma católica de direito e não de fato, pois não aceita ser batizada ao sentir que sua missão é para ficar fora da Igreja Católica. Lê outras tradições religiosas e sente que dialoga com ela também, pois vê nela verdades que não poder ser negadas. Essa grande abertura para outras tradições faz com que muitos pensadores a interpretem como uma pioneira no diálogo inter-religioso, pois ela busca a “verdade que habita cada tradição religiosa e as relações entre as religiões” (TEIXEIRA, Faustino. Simone Weil: uma paixão sem fronteira. In: *Convergência*. p. 321.). Sobre isso ver também: BINGEMER, M. C. Simone Weil: pioneira do diálogo inter-religioso. p. 235-253. GABELLIERI, E. Enraizamento e Encarnação: dimensões do diálogo inter-religioso em Simone Weil. p. 107-126. Ambos os texto em: BINGEMER, M. C. (org). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*.

Weil, natural de Strasburg, era médico e atuou como tal na I Guerra Mundial. Sua mãe era de origem russa, chamava Selma Weil e se encarregou de oferecer o que tinha de melhor para educar os filhos. Além de Simone, os Weils tiveram outro filho, André Weil, mais velho que Simone 04 anos e que logo se destacou com uma inteligência acima do normal para a matemática.

André e Simone, apesar das idas e vindas da família devido aos turbulentos anos da I Guerra, receberam o que existia de melhor na formação educacional, de aulas de piano a aulas de latim e grego.²⁷ Desde muito cedo, Simone Weil já se mostrava apaixonada por poesias e textos clássicos, enquanto seu irmão se dedicava a responder a equações de álgebra.²⁸ Realmente os dois irmãos se mostravam com muitos talentos para as ciências e humanidades.

A solidariedade, que mais tarde a levaria para juntos dos oprimidos, também despontou em Simone Weil precocemente. Aos cinco anos fez-se madrinha de um soldado na guerra, privava-se dos doces e guloseimas para enviá-los para o soldado na frente de batalha. Também acolheu, em sua casa, uma prima que sofria muito devido ao falecimento da mãe. Outro fato marcante foi quando Simone via sua avó com 79 anos agonizar e sofrer com o câncer que a levou à morte. A neta, com 20 anos, preocupava-se em ajudar a avó. Esta, apesar de receosa em sentir certo ceticismo na garota, e com grande dúvida em relação ao seu caráter, sentiu-se profundamente compreendida na sua dor. Simone lia *Os miseráveis* para consolá-la. Sua mãe testemunhou que a filha ajudou a avó a aceitar à ideia da morte.²⁹ Nesse mesmo ano, 1929, Simone decidiu ir trabalhar com os camponeses durante as férias de verão na colheita de batatas.³⁰ Ela já tinha em mente o projeto que mais tarde a levaria para o trabalho como operária em uma fábrica.

Inteligência para o estudo dos clássicos e compreensão do mundo, somada à compaixão com o sofrimento alheio, foram características que despontaram em Simone logo cedo e a acompanharam ao longo de toda sua vida. Mas ela não

²⁷ Simone Weil teve um encanto especial pelas línguas, tanto que para ela não se deveria estudar um texto se não fosse no original. Pelo grego vai ter um gosto ainda mais especial, pois com ele pode ler os filósofos clássicos gregos no original e fazer traduções próprias. Em grego também lê o Novo Testamento, que ela disse ser a última maravilha do espírito grego, e vai perceber a beleza da recitação do Pai-Nosso, o qual aprende de cor e adquire o hábito de rezá-lo diariamente, algo até então impensável, pois não se sentia motivada a rezar diariamente. Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 78.

²⁸ Cf. PÉTREMENT. *Vida de Simone Weil*. p. 29.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 108-109.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 118.

apenas partilhou o sofrimento do próximo surpreendentemente de forma prematura e sofreu com a sua própria dor. Ela mesma disse que, aos 14 anos, teve uma crise tão grande que chegou a pensar em se matar, pois se julgava muito inferior ao seu irmão, cujos dotes matemáticos eram comparáveis a Pascal. Ela qualificou esse momento como um “desespero profundo” pois, por se achar medíocre intelectualmente, pensava que não poderia habitar o reino transcendente onde vive a verdade. “Preferia morrer a viver sem ela”.³¹ Mas percebeu que, para alcançar esse reino reservado aos gênios, é preciso fazer um esforço imenso de atenção para alcançar a verdade, único desejo válido.³²

Simone Weil entrou em crise, na verdade, não porque achava que o irmão era um gênio e tinha inveja dele, mas, por se achar com faculdades intelectuais medíocres, sentia-se longe do caminho da verdade e por isso sofria muito. Por este motivo, a busca pela verdade, juntamente com o sofrimento, despertou Simone para o caminho que a levaria para o encontro com Deus e a ser fiel a essa busca, verdade como único desejo para o qual toda a atenção deve estar voltada, até encontrá-la e saciar a sede da alma. À procura por Deus começou por se manter firme e fiel no caminho da busca pela verdade, uma luz sem a qual viver torna-se insuportável. Procura dada desde o início pela via da inteligência.³³

Quando foi para o Liceu Henri IV e lá se encontrou com Alain, notável professor de Filosofia da época, escolheu, como área de formação, a filosofia e Alain seu mestre. Aqui, e mais precisamente na Faculdade de Filosofia, Simone Weil iniciou sua trajetória intelectual centrada na verdade e na compaixão. “A trajetória intelectual que começa quando ela sai do colégio e dá início aos estudos de filosofia, já é marcada pela compaixão ardente que configura toda sua vida e que a levará pelos caminhos da política, do engajamento intelectual e da mística”.³⁴

Simone Weil foi fiel ao estudo e ao próximo. Tinha tanta compaixão pela dor do outro, que era descuidada consigo mesma. Por isso, muitos a ridicularizavam na Universidade, antes de ela se tornar a Simone Weil famosa, como a conhecemos, algo que veio postumamente graças ao trabalho dos amigos como Pe. Perrin e

³¹ AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 72.

³² Cf. *Ibid.*, p. 72.

³³ Cf. DI NICOLA; DANESE. *Abismos e ápices*. p. 28.

³⁴ BINGEMER. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. p. 17.

Gustave Thibon, responsáveis pelas primeiras publicações de livros de Simone.³⁵ Depois ela caiu nas graças de pensadores ilustres, destaque para Albert Camus, que se encantou pelos seus textos promovendo assim a primeira publicação de *L'Enracinement* e colaborou para a publicação das suas obras completas.³⁶ Hoje ela é admirada por todos que têm contato com sua obra ou conhecem sua vida. Porém, para muitos dos seus contemporâneos, ela era uma figura frágil, instigante e irritante. Houdin dizia que Simone Weil tinha uma “notoriedade irritante” por considerarem-na uma figura parcial, excessiva, contraditória, provocante e extravagante.³⁷ E isso foi confirmado por algumas pessoas que a conheceram como Lèvi-Strauss, seu contemporâneo na Sorbonne. Ele disse, numa entrevista em 1989, que Simone Weil o irritava por ser totalmente segura de ter razão, mas não duvidava dos seus dotes intelectuais.³⁸

A postura extravagante, excessivamente simples na maneira de vestir, a compaixão, a ponto de sofrer quando sabia que alguém sofria, e a inteligência acima do normal irritavam muitos dos colegas de Simone no tempo da Faculdade de Filosofia, mas, ao mesmo tempo, essa radicalidade, recheada de intelectualidade e solidariedade, também fascinava. Um exemplo de ambiguidade ao olhar para Simone Weil é a Simone de Beauvoir.³⁹ As duas tinham praticamente a mesma idade, uma nasceu em 1909 e a outra em 1908. Estudaram juntas, mas seguiram caminhos diferentes. Beauvoir conheceu Sartre e assumiu o feminismo, tornando-se famosa ainda em vida e ícone desse movimento. Weil se dizia não feminista,⁴⁰ morreu jovem, sozinha e seus textos apenas ganharam reconhecimento depois da morte. Simone de Beauvoir deu alguns depoimentos sobre Simone Weil e até se

³⁵ A G. Thibon Simone Weil confiou alguns de seus cadernos antes de partir para os EUA. Desses cadernos, ele retirou alguns fragmentos e publicou sob o título de *La pesanteur et grâce*. Ao Pe. Perrin confiou outros escritos e foi destinatário de algumas cartas. Pe. Perrin reuniu esses textos e publicou o livro *Attende de Dieu*.

³⁶ Albert Camus se apaixonou pelo pensamento de Simone Weil no *L'Enracinement* e expressou: “para mim é impossível imaginar para a Europa um renascimento que não contemple as exigências que Simone Weil define no *L'Enracinement*”. A. Camus, “Simone Weil”, *Bulletin de La NFR*, juin, 1949. In: WEIL, S. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1999, p. 1264.

³⁷ Cf. HOURDIN, G. *Simone Weil*. p. 8

³⁸ Cf. FARINA, P. Simone Weil: razoável loucura do amor. In: BINGEMER (org.). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. p. 337.

³⁹ As duas Simones foram contemporâneas na Sorbonne. Tiveram como orientador no trabalho para obtenção do *agrégation* em Filosofia o mesmo professor, Leon Brunschwing, mas Weil estudou Descartes ao passo que Beauvoir estudou Leibniz. Em 1927 abre-se na França a possibilidade de mulheres poderem fazer parte do corpo de professores. As duas figuram na lista universitária para o exame de Filosofia Geral e Lógica, S. Weil ficou em primeiro e S. de Beauvoir em segundo. Cf. PÉTREMENT. *Vida de Simone Weil*. p. 98-100; DI NICOLA; DANESE. *Abismos e Ápices*. p. 35.

⁴⁰ Cf. PÉTREMENT. *op. cit.*, p. 95

queixou de que sua obstinação pelas questões metafísicas e o pouco interesse pelos problemas sociais a impediram de aproveitar os raros encontros que teve com a Weil. “Essa obstinação me impediu de tirar proveito do meu encontro com Simone Weil. Ficava confusa devido à sua grande reputação de inteligência e de sua extravagante maneira de se vestir”.⁴¹

Não era apenas a reputação de inteligência e a maneira de se vestir que despertava em S. de Beauvoir interesse por S. Weil. Sua compaixão pelo sofrimento alheio também era algo que a questionava. Mas a simpatia de Beauvoir por Weil não era recíproca.

“Uma grande fome acabara de devastar a China e tinham me contado que sabendo dessa notícia, Simone tinha chorado: essas lágrimas forçaram meu respeito, mais que seus dons filosóficos. Invejava um coração capaz de bater por meio do universo inteiro”.⁴² Essa admiração pela capacidade de amar o mundo e sofrer com suas dores, fez com que Beauvoir buscasse aproximar-se de S. Weil, mas o contato não foi dos mais agradáveis porque Weil não teve medo de dizer que S. Beauvoir falava de questões secundárias e não se aprofundava nas questões mais latentes da vida humana. É interessante percebermos isso, porque quem fez esse comentário foi a própria Beauvoir:

Um dia consegui aproximar-me dela. Não sei como a conversa se deu; ela disse num tom cortante que uma só coisa contava hoje sobre a Terra: a Revolução que daria de comer a todos no mundo. Eu retruquei, de maneira não menos categórica, que o problema não era fazer a felicidade dos homens, mas encontrar um sentido para sua existência. Ela me cortou: ‘bem se vê que você jamais sentiu fome’, disse. Nossas relações pararam aí. Compreendi que ela me havia classificado como ‘uma pequena burguesa espiritualista’ e isso me irritou.⁴³

Simone Weil nunca se preocupou em falar coisas para agradar as pessoas, fossem elas quem fossem. Sua preocupação era unicamente com a verdade e, nela, socorrer os necessitados. Assim foi no tempo de estudante na Sorbonne, como professora e como ativista política. Apesar das palavras duras da colega, Beauvoir não deixa de sentir admiração por S. Weil, não é simpática a muitas das suas posturas, mas era afetada por certo fascínio ao saber que Simone Weil, ao se tornar professora, vivia numa grande simplicidade e ascetismo; que trabalhava duro com

⁴¹ BEAUVOIR, S. *Mémoires d'une jeune fille range*. p. 236.

⁴² *Ibid.*, p. 236-237.

⁴³ *Ibid.*

os operários, dando aulas de graça para eles; tinha um total compromisso com sua causa e coragem pura. Esses elementos eram dignos de respeito.⁴⁴ “Embora sem grande simpatia, a existência dessa estrangeira me perturbava (...). Seu ascetismo, seu extremismo, sua coragem me inspiravam admiração e eu sabia que se ela tivesse me conhecido não teria sentido o mesmo por mim”.⁴⁵

Além dos comentários de Simone de Beauvoir sobre a colega, alguns comentadores dedicaram partes de seus estudos para estabelecer um paralelo entre as duas.⁴⁶ De acordo com Hellman, S. de Beauvoir e S. Weil seguiram por caminhos diferentes mas, na preocupação com o próximo, chegaram ao mesmo ponto. O caminho da Beauvoir inicia-se na rebeldia com a família e a religião católica, ambiente no qual nasceu. Interessou-se sempre pela independência, pela liberdade e o sentido da sua existência e dos outros, o que a levou ao compromisso com o ser humano. S. Weil nunca foi rebelde com a família e não precisou romper com a religião, pois nasceu num ambiente secularizado. A agnóstica tornou-se cristã. Sempre foi uma pessoa altruísta, seu compromisso com o outro precedia qualquer ação e isso foi tomado como senso da sua vida, chegando a chamar sua condição de obediência de escravidão, que a levou a viver radicalmente esse compromisso.⁴⁷ Porém no engajamento dessa preocupação, elas tiveram posturas diferentes, porque Simone Weil levou até o fim esse engajamento, foi fazer uma experiência com os oprimidos, sofreu com eles e por eles, viveu de forma totalmente desgarrada e simples. Ao passo que Beauvoir não teve essa atitude existencial.

Por meio desse nosso comentário sobre a relação entre S. de Beauvoir e S. Weil, podemos perceber como esta era vista e se comportava no tempo de estudante de Filosofia na *École Normale Supérieure*. Contudo é importante dizermos algumas palavras sobre o tempo em que Simone Weil fez liceu e

⁴⁴ Cf. HELLMAN, J. *Simone Weil: in introduction to her thought*. p. 13.

⁴⁵ BEAUVOIR, S. *La force de l'âge*. p. 132.

⁴⁶ Ao se ensaiar um paralelismo entre as duas Simones, muitos pontos em comuns foram encontrados, mas divergências também. Sobre essa tentativa de paralelo ver: HELLMAN, John. *Simone Weil: in introduction to her thought*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. Ele dedica um capítulo do livro para esse paralelo. Ver também DI NICOLA; DANESE. *Abismos e ápices*. p. 35-38, que dedica algumas páginas nessa relação.

⁴⁷ Cf. HELLMAN. *op. cit.*, p. 14-16. Hellman conclui seu paralelismo entre as duas Simones dizendo: “Simone de Beauvoir pode ter acabado, em retrospecto, onde Simone Weil começou. Mas, paradoxalmente como pode parecer, poderia dizer também que Simone Weil acabou onde Simone de Beauvoir começou – no que um amigo de Sartre chamava: ‘que religião de escravos bestial’, Catolicismo”.

participava da aula de Filosofia de Alain.⁴⁸ Simone Weil encantava-se com as aulas de Alain no Liceu Henri IV entre anos de 1925-1928 e o escolheu para ser o seu mestre. Nesse tempo ela começou a se interessar pelas questões sociais e teve sua primeira aproximação com sindicatos e partidos políticos. “As questões da justiça social, da liberdade democrática, da revolução eram parte de seu cotidiano, ao mesmo tempo em que o estudo dos grandes filósofos propostos pelo mestre Alain”.⁴⁹ Mas era pacifista⁵⁰ como o mestre, que influenciava todos seus alunos com essa postura.

O objetivo de Simone Weil no liceu era se preparar para entrar no *École Normale Supérieure*, prestigiada instituição universitária francesa, em que seu irmão André tinha entrado para se tornar um brilhante matemático. No tempo de liceu, Simone Weil escreveu textos que foram corrigidos por Alain, o qual teceu comentários discretos e elogiosos. É nesse tempo que Simone Weil escreve seu primeiro texto importante: *Le Beau et le Bien*, em fevereiro de 1926. Nesse texto ela apresenta um fato da história de Alexandre Magno, quando ele, em uma batalha, está com os seus soldados todos sedentos. Ele tem água apenas para si e a derrama. Simone comenta isso como algo ligado ao bem e ao mal, pois o bem de Alexandre, que seria beber a água, o separaria dos soldados.⁵¹

Antes de entrar no Liceu Henri IV, Simone estudou no Liceu Duruy, onde teve aulas com o professor René Le Senne.⁵² Mesmo depois de deixar esse liceu, ela solicitou continuar a assistir às aulas de Le Senne. Simone de Prétremont não acha que Simone Weil tinha Le Senne como seu mestre e que ele tenha influenciado de forma significativa o seu pensamento como Alain. Se há alguma relação entre o

⁴⁸ Alain, pseudônimo de Émile Chartier, famoso filósofo e professor do Liceu Henri IV, onde SW Estudou. Ele foi um dos responsáveis por formar praticamente toda uma geração de pensadores franceses. Em suas aulas ensinavam basicamente Platão, Descartes, Hegel, Kant e falava de religião. Ousava no método de ensino, pois exigia audácia e originalidade de seus alunos. A sua filosofia não era caracterizada pela construção de um sistema, mas por um método e no centro do seu pensamento tinha a ideia do bem como a ideia suprema, de onde nascem todas as outras, e a questão da vontade, que leva em si toda a vida do espírito, pois é na vontade que está o princípio da moral. Cf. PÉTREMENT. *op.cit.* p. 60-61. Em português temos traduzido um livro do Alain que é basicamente o curso de filosofia que dava no Liceu e certamente Simone Weil ouviu muito dos conteúdos dessa obra: ALAIN. *Ideias*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

⁴⁹ BINGEMER. *Simone Weil: a força e a franqueza do amor*. p. 19.

⁵⁰ Pacifismo que SW vai renunciar mais tarde em meio às atrocidades da II Guerra mundial, pois ela percebeu que apenas com o pacifismo não conseguiria vencer a força e a violência do nazismo.

⁵¹ Cf. WEIL. *Oeuvres*. p. 43.

⁵² Filósofo idealista crítico e psicólogo. Viveu entre 1883-1954. Ele aborda o tema da contradição como um obstáculo importante para a inteligência, pois a obriga a romper seu caminho linear, fazendo-a refletir intensamente em busca de novas soluções.

pensamento de Le Senne e Simone Weil para Prêtrement, é de forma indireta, pois as conclusões alcançadas por Weil, semelhantes às do professor, foram obtidas por si mesmo e não porque quis resgatar algumas idéias dele.⁵³ Porém há comentadores de Simone Weil que pensam um pouco diferente, pois um dos pontos chaves do pensamento de Le Senne era a questão da contradição e, graças ao seu ensino, Simone pode dar atenção e importância à problemática das contradições, vendo-as como critério de verificação da falsidade ou da validade de todo real. “Contradição como critério do real”.⁵⁴ Falou de contradições que se impõem como evidentes e atormentam o espírito humano com a necessidade de se pesar dois extremos juntos e não de contradições aparentes, nas quais há uma exclusão mútua.⁵⁵ Se há uma relação direta entre a reflexão de Le Senne e a de Simone sobre contradição, precisaríamos aprofundar melhor essa possível relação. Mas quando Simone falou da contradição certamente teve por base pontos refletidos durante as aulas de Le Senne e isso não implica que ela quisesse resgatar o pensamento dele e dar continuidade.

Sem dúvida alguma Alain marcou a formação de Simone Weil. No tempo do Sorbonne, Simone continuou a frequentar as aulas de Alain no liceu, até quando foi impedida pela direção da escola. Na *École Normale Supérieure* teve pouco interesse pela religião e por Deus, sua postura era de uma pensadora agnóstica. Ela mesma disse, recordando esse tempo, que não achava possível um contato pessoal entre Deus e o ser humano, não poderia haver relação direta.⁵⁶ Sua preocupação voltava-se para as questões do mundo e se inseria nas problemáticas do seu tempo. Prêtrement recorda as palavras da amiga afirmando que da religião surge o amor, mas o direito, o respeito à pessoa e à igualdade surgem do trabalho, e será ele, não a religião, a fundar a paz.⁵⁷ Sendo sempre muito crítica das questões sociais, em especial das relações de trabalho e dos governos totalitários, participou de movimentos e manifestações durante a universidade, mas sua postura era de pacifista, valor assimilado de Alain. Chegou até a fazer parte de um grupo de

⁵³ Cf. PÉTREMENT. *op. cit.*, p. 53.

⁵⁴ WEIL. *La pasanteur et la grâce*. p. 169.

⁵⁵ Cf. DI NICOLA; DENESE. *Abismos e ápices*. p. 29-30.

⁵⁶ Cf. AD. *Autobiographie spiriuelle*. p. 76.

⁵⁷ Cf. PÉTREMENT. *op. cit.*, p. 101.

pacifistas, com o qual participou de uma manifestação que exigia o desarmamento total e imediato das nações.⁵⁸

Ainda como estudante de filosofia publicou seus primeiros artigos em 1929, *De la perception ou l'aventure protégée e Du temps*⁵⁹, no periódico *Libres Propos* de Alain. Simone Weil tinha um grande interesse pela percepção. Nesse primeiro texto questiona sobre a ação no trabalho manual, a percepção da razão e do porquê da ação. Percepção foi um conceito sobre o qual ela muito refletiu, sobretudo ao falar da atenção. A percepção e a origem da ciência foi o primeiro grande tema trabalhado por Simone, pois foi o tema da sua dissertação⁶⁰ para obter a *agrégation* em Filosofia, que a habilitou para ser professora em liceu. Nessa dissertação buscou a origem da ciência moderna e a encontra em Descartes. A seu trabalho deu o título de: *Science et perception dans Descartes*. Aqui Simone fez um grande esforço de pensamento no anseio de compreender a verdade. Sua questão era se a ciência podia mostrar para o ser humano a igualdade e a liberdade ou se veio para trazer um novo tipo de escravidão. Para responder a esse questionamento, Simone voltou ao início da ciência moderna, que pensava estar em Descartes. Como Alain, ela acha que a ciência vai além do pensamento comum, mas esse saber deve ser compreendido por todos e não ficar restrito a um grupo de intelectuais. Alain e Simone Weil são defensores da igualdade, rejeitam qualquer tipo de privilégios dados aos acadêmicos e a “tirania” dos sábios.⁶¹

Alain e Simone defendiam uma democracia do conhecimento científico. Reconheciam esse saber como superior ao saber comum, que precisava ser buscado, mas ele não poderia ser trancando na universidade, apenas nas mãos daqueles que os compreendem cientificamente. Para Simone alguém deveria fazer a tradução do saber científico de forma compreensível a todos, especialmente aos mais simples como os operários, que faziam girar uma economia de progresso, mas não sabiam nada da máquina que operavam e da função socioeconômica do seu trabalho manual no conjunto da sociedade. Simone, quando terminou a faculdade de filosofia, foi ser professora no liceu de Puy (1931) e foi sempre muito atormentada

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 102

⁵⁹ Esse trabalho sobre o tempo certamente foi redigido ainda quando ela era aluna de Alain, um exercício de classe para o professor. Alain provavelmente o corrigiu. Cf. PÉTREMENT. *op. cit.*, p. 115.

⁶⁰ Algo mais ou menos semelhante ao Trabalho de Conclusão de Curso, que os estudantes brasileiros precisam fazer quando chegam ao fim de uma graduação.

⁶¹ Cf. PÉTREMENT. *op. cit.*, p. 120-121.

pelo anseio de querer levar o conhecimento a todos, a começar pelos operários, a classe mais oprimida e mantida na ignorância do seu contexto. Nos momentos de folga, ia para o meio dos operários ensiná-los gratuitamente. Acreditava que a falta de conhecimento dos operários era um meio de fazer com que eles fossem mais dominados e aceitassem a opressão sem grandes questionamentos, pois lhes restava apenas trabalhar mecanicamente para sobreviver. Todo um mundo e mercado econômico dependentes do trabalho deles eram desconhecidos pelos próprios operários. Então, Simone trabalhou duro para democratizar o conhecimento e retirar da alienação os trabalhadores.

Já em Puy teve o desejo de unir trabalho intelectual e trabalho manual. Começou a pensar em como poderia fazer uma experiência concreta de trabalho manual. Queria participar da vida operária.⁶² Nas suas férias lançou-se em alto mar com pescadores para trabalhar com eles. Na embarcação dava aulas para eles.

Sua carreira como professora, desde o início, foi atribulada, ou melhor, carreira que não teve, pois seu desejo certamente nunca foi o de ser uma professora famosa, mas o de poder levar o conhecimento a todos. Prova disso era a satisfação que sentia ao dar aulas aos operários.

Em Puy, Simone tem seus primeiros contatos diretos com os sindicatos. Chegou a fazer parte do Sindicato Nacional dos Professores (CGT) e tinha grande solidariedade com os desempregados evidenciada pelas ações concretas como a de contribuir financeiramente para o “Fundo de Solidariedade dos Mineiros de Saint-Étienne”. Participou de manifestações juntamente com os desempregados. Certa vez foi até a Prefeitura de Puy para exigir a criação de um fundo de ajuda aos desempregados e discursou a favor disso. A consequência foi sua transferência do Liceu de Puy, procedida pelo reitor que atende à solicitação dos pais dos alunos ao se queixarem do envolvimento de Simone Weil nas greves e por ter aulas demasiadamente complicadas.⁶³

Simone Weil tinha muita esperança nos sindicatos e não acreditava nos partidos políticos que, para ela, estavam corrompidos pelo uso da propaganda. Também participou do sindicato CCTU, que era assumidamente comunista e propunha a junção dos sindicatos para unir os trabalhadores. Publicou artigos no

⁶² Cf. DI NICOLA; DANESE. *op. cit.*, p. 37-38

⁶³ Cf. WEIL. *Oeuvres*. p. 59-50. PÉTREMENT. *op. cit.*, p. 144-146.

L'Effort criticando os partidos políticos, afirmando que um partido revolucionário não traria a revolução, mas a união dos operários.

A experiência tem demonstrado que um partido revolucionário pode sim, segundo a fórmula de Marx, conquistar a máquina burocrática e militar, mas não rompê-la. Para o poder passar para as mãos dos trabalhadores, esses devem unir-se, não por meio do vínculo imaginário que cria a comunidade de opiniões, mas por meio do vínculo real que cria a comunidade da função produtora.⁶⁴

Simone Weil mantinha certo apreço pelo marxismo, mas de forma crítica.⁶⁵ Aproximou-se do comunismo, mas tinha certeza de que o comunismo soviético de Stalin era tão opressor como qualquer regime capitalista. Critica Stalin por criar uma máquina burocrática e um Estado que não libertou os trabalhadores, mas apenas trocou de mãos a opressão.

No verão de 1932, ela viajou para a Alemanha e teve contato com os Partido Comunista Alemão, do qual se aproximou por indicação de um amigo. Ficou decepcionada com a passividade do PC alemão diante do crescente perigo nazista. Esse país estava próximo de ver a ascensão de Hitler. Nessa viagem Simone Weil percebeu que o caminho trilhado pela Alemanha a levaria ao totalitarismo e o PC contribuía para isso. Ela foi profética nessa questão. Quando retornou à França disse que os operários alemães eram incapazes de lutar pela revolução e de impedir a ascensão do nazismo.⁶⁶ Publicou, então, no *L'effort* o texto *URSS et Amérique* e no *La Revolution Proletarienne, L'Allemagne en attente*. Nesse último ela fez uma brilhante descrição da Alemanha e previu que Hitler no poder iria desaguar no totalitarismo. Tem uma intensa atividade de produção crítica e de análise das causas de opressão e do totalitarismo nesse período. Em 1933 escreveu: *Alons-nous vers la révolution prolétarienne?*, criticando, de forma violenta, a União Soviética e o PC alemão. E quando foi professora no Liceu de Roanne, tempo em que exerceu atividades sindicais em Saint-Etienne, escreveu seu primeiro grande texto: *Réflexions sur les cause de la liberté et de l'oppression sociale*.

⁶⁴ WEIL. "Tras la muerte Del comité de los 22", em *L'Effort*, 2 de janeiro de 1932. In: PÉTREMENT. *op. cit.*, p. 145.

⁶⁵ Em 1930 escreve um pequeno artigo, *D'une antinomie du Droit*, em que percebemos a sua influência marxista, mas em 1934 e 1938 ela escreve dois textos apontando os limites e as contradições do marxismo: *Le marxisme...* e *Sur les contradictions du marxismo*. Cf. WEIL. *Oeuvre*. p. 349-364.

⁶⁶ WEIL. *Oeuvre*. p. 53.

Simone Weil foi professora em mais outros liceus⁶⁷ e sempre encontrou dificuldade para exercer o seu magistério, ora porque estava muito envolvida com as questões sociais em defesa dos operários e na militância sindical, ora por ser demasiadamente complicada e estranha (devido a sua grande simplicidade e desleixo com a aparência),⁶⁸ o que fazia as alunas compreenderem pouco as aulas e ter poucas aprovações no exame de *baccalauréat*. Certamente ensinar na sala de aula, em nível médio, não era o seu maior desejo nesse momento tenso da história. Queria estar junto dos menores da sociedade; fazer uma experiência de vida pequeníssima como operária e de todas as consequências que isso poderia trazer. Esse desejo a fez se afastar do liceu de Roanne no final de 1934 para ir trabalhar em uma fábrica e viver desse trabalho.

O caminho intelectual vivido por Simone Weil foi um processo entrelaçado sempre mais com a realidade de injustiça e opressão, a qual gerou grande violência sobre inúmeras vítimas, especialmente os homens e as mulheres que vivem no trabalho operário, como se vivessem em um submundo de dor. Eles sabem exercer muito bem sua função e têm um conhecimento grande, uma sabedoria que foi esmagada pela situação e as exigências do trabalho. Assim ficavam na ignorância, desconhecendo a sabedoria que possuem fora do trabalho. Na busca pela verdade, Simone percebeu a existência de uma face sombria: o saber pode ser usado para oprimir. Para encontrar a verdade não é suficiente ficar apenas no exercício da razão, é preciso fazer experiências concretas fora do ambiente da academia. Dessa forma, “a compaixão que habita seu coração desde a mais tenra idade começa a alargar-se, sem fronteiras, nas dimensões de todo o universo”.⁶⁹ Alargamento que a levou para junto dos operários, pois acreditava que nada poderia aprender enquanto não se colocasse ao lado dos oprimidos e sentisse a dor que sentem no mesmo ambiente e condições.⁷⁰

⁶⁷ Além de Puy, SW foi professora nos liceus de Auxerre (1932-1932), de Roanne (1933-1934), de Bourges (1935-1936), de Saint-Quentin (1937-1938). Em cada liceu, ela não passou mais do que um ano letivo. Nos dois últimos precisou pedir licença por motivos de saúde. SW tinha uma saúde muito fragilizada. Sua aparência era muito fraca e sentia fortes dores de cabeça. Para saber mais sobre a atividade de SW nos liceus ver: PÉTREMENT. *op. cit.*, p. 143-330; 381-407; 457-490.

⁶⁸ A grande simplicidade de Simone Weil, ao mesmo tempo em que a sua honestidade em não omitir seu pensamento, sempre chamava a atenção. Uma aluna, Anne Reynaud, expressou isso na introdução do livro que organizou a partir das anotações das aulas de Weil no Liceu de Roanne. Cf. WEIL. *Aulas de filosofia*. Campinas: Papyrus, 2002.

⁶⁹ BINGEMER. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. p. 24-25.

⁷⁰ Cf. BOSI, E. *Simone Weil: a razão dos vencidos*. p. 39.

A fragilidade do corpo e as fortes dores de cabeças que sentia, desde os tempos do liceu de Puy, não foram impedimentos para Simone solicitar licença do magistério em fins do ano de 1934 para procurar emprego em uma fábrica. Porém, pela sua fragilidade, dificilmente conseguiria um emprego num campo que exigia muita força física. Um amigo, Boris Souvarine,⁷¹ intercedeu para ajudar Simone a conseguir emprego na fábrica da Alsthom junto a um conhecido que era administrador da companhia.

Essa primeira experiência de trabalho operário foi terrível. Simone sofria muito com dores de cabeça, no corpo e a fadiga a dominava. Frágil e desajeitada não conseguia acompanhar o ritmo dos demais operários nem corresponder às exigências dos patrões. Feriu-se várias vezes, sentia-se como uma coisa insignificante, apenas uma força de trabalho para gerar produção. As horas contínuas de trabalho levaram-na a sentir que havia perdido a sua dignidade, pois nem pensar podia, algo terrível e inconcebível.⁷² O trabalho, para manter o ritmo exigido de produção, obrigava ações mecânicas, sem o uso do pensar para saber o que iria fazer. Percebeu assim que a opressão também vem pelo impedimento do exercício do pensar imposto pela rotina do trabalho. A intuição - de que para libertar realmente os trabalhadores era necessário unir trabalho manual e intelectual para fazer brotar neles a sabedoria que possuem e retirá-los da alienação - foi comprovada na prática. Os diários escritos na fábrica expressam a dor proveniente da separação entre o pensar e o operar rápido e eficientemente as máquinas. Isso faz perder a dignidade e aceitar a opressão, pois resta apenas trabalhar para sobreviver.⁷³ Perdia-se até a consciência de que se estava em situação desumana, pois era preciso suportar e nada mais restava fazer. As pessoas se resignavam a ponto de acharem não possuírem mais direitos.⁷⁴

A experiência na fábrica foi muito mais dura do que esperava. O esgotamento enorme a fazia esquecer as reais motivações que a levaram para lá e

⁷¹ Um dos fundadores do Partido Comunista Francês, que foi expulso do partido por suas críticas aos bolchevistas e a Stalin. Ele animava o Círculo Comunista Democrático, que Simone Weil deve contado e apreciava, e dirigiu a revista *La Critique Sociale*, onde SW publicou artigos criticando o stalinismo. Souvarine e Simone tinham afinidades em relação às críticas feitas a opressão promovida pelo comunismo russo e pelos rumos que esse movimento tomava na França. A ele Simone Weil escreveu uma carta em 1922. Cf. Vie et oeuvre. In: WEIL. *Oeuvre*. p. 54-55.

⁷² Disse Simone Weil: "sinto profundamente a humilhação deste vazio imposto ao pensamento". BOSI, E. (org.). *Simone Weil: Condição Operária e outros estudos sobre a opressão*. p. 99.

⁷³ Cf. BOSI, E. (org.). *SW: Condição Operária e outros estudos sobre a opressão*. p.107-114,

⁷⁴ Cf. DI NICOLA; DANESE. *op. cit.*, p. 47.

lhe dava forte dores. Dizia ela: “o esgotamento acaba por me fazer esquecer os verdadeiros motivos de minha estadia na fábrica, torna quase invencível para mim a tentação mais forte que esta vida inclui: a de não pensar mais, o único meio de não sofrer com ela”.⁷⁵ Apesar dessa dureza, Simone Weil relata que não faltavam gestos de solidariedade e de amizade entre os operários e isso lhe dava alguma alegria.⁷⁶ Diz ela que, nesse ambiente de muita dor, qualquer mínimo sorriso tinha um valor imenso: “só se sabe aí o que é fraternidade humana”.⁷⁷

Simone Weil não resiste por muito tempo na Alsthom e acaba pedindo demissão. Procura emprego em outra fábrica, consegue na Carnoud, para trabalhar na produção de metal. Mas esse emprego não vai muito à frente, é demitida. Mais uma vez fica desempregada. Nesse período passou por inúmeras dificuldades, pois não queria voltar para o magistério e pretendia arrumar outro emprego como operária. Desempregada, aproximou-se daqueles em situação semelhante. Depois de idas e vindas à procura de emprego, ela foi contratada como fresadora na Renault. Também nessa fábrica teve uma experiência desgastante e sofrida. Não resistiu por muito tempo e pediu demissão em 22 de agosto de 1935, convencida da sua incapacidade de suportar tal tipo de trabalho. Ao todo, ficou menos de um ano trabalhando como operária, mas foi tempo suficiente para marcar profundamente a vida dessa jovem e levar sua reflexão para junto das esferas concretas do sofrimento, pois foi ferida de uma vez por todas pela malheur dos outros e a sua própria.

Dessa experiência na fábrica ela escreveu à amiga Albertine Thévenon, uma colega dos tempos de Sindicato dos Professores (CGT): “lentamente, no sofrimento, reconquistei, através da escravidão, o sentimento da minha dignidade de ser humano, um sentimento que, desta vez não se apoiava em nada exterior, e sempre acompanhado da consciência de não ter nenhum direito a nada, de que cada momento livre de sofrimento e de humilhações devia ser recebido como uma graça, como o simples efeito de acasos favoráveis”.⁷⁸

⁷⁵ BOSI, E. *op. cit.* p. 96. Bingemer comenta que as suas verdadeiras motivações para estar na fábrica eram: “perceber como se pode realizar a libertação dos trabalhadores a partir do seu próprio lugar de trabalho, antes de tudo. Por isso, ela deseja estar nesse lugar, para poder ajudar os trabalhadores a alcançarem sua vida mais humana” (BINGEMER. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. p. 38).

⁷⁶ Cf. BOSI, E. *op. cit.*, p. 97.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁷⁸ WEIL. Carta a Albertine Thévenon. In. BOSI, E. (org.) *Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre a opressão*. p. 79.

A experiência de *malheur* na fábrica marcou Simone Weil de uma vez por todas como o ferro da escravidão. Em meio a esse aniquilamento, ela se abriu para a experiência da graça no encontro com Cristo, percebendo que o cristianismo é a religião dos escravos. Aguardemos um pouco mais para falarmos da sua experiência mística, pois esse encontro está no centro do nosso objeto e será explorado de forma intensa posteriormente, sobretudo quando entrarmos na análise dos textos do *Attende de Dieu*.

Em 1936 Simone Weil foi à Espanha para participar da guerra civil espanhola junto aos anarquistas de Durruti. Entrou na Espanha como jornalista e se juntou aos anarquistas, pois achava que eles estavam lutando para defender o povo contra a opressão. Com essa atitude ela renuncia ao pacifismo, pois chegou a pegar no fuzil, apesar de não ter habilidade para manuseá-lo. Desmotivou-se ao perceber que o combate tinha se tornado uma guerra de conflitos entre Rússia, Alemanha e Itália.⁷⁹ Levar a justiça para o povo espanhol não estava em primeiro lugar. Desajeitada que era, feriu-se em um acidente bobo ao pisar em um balde com óleo fervente. Precisou ser internada. Seus pais a socorreram e a levaram de volta para Paris.⁸⁰

“A experiência da Espanha representa para Simone um forte impacto com o mal mediante a maldade dos homens, que toma forma de guerra”.⁸¹ A falta de piedade dos anarquistas e do próprio Durruti mostrou o horror da violência. A carta que escreveu a Georges Bernanos relata as atrocidades presenciadas durante o tempo junto aos anarquistas de Durruti e sua frustração com esse movimento.⁸²

Em 1937 ela voltou a ser professora, agora no liceu de Sant-Quentin e foi se aproximando cada vez mais do cristianismo, em especial da Igreja Católica. Daí para frente ela fez inúmeras reflexões tendo, como ponto de alicerce para seu pensamento, a experiência que teve do *malheur* e do encontro com Cristo, para ela uma vítima do império da força. Teve um desencanto total com a política, começou a se afastar do marxismo, apontando suas contradições e erros. Evidenciou a opressão presente no movimento socialista, pois este continuava a serviço de um

⁷⁹ Cf. PÉTREMENT. *op. cit.*, p. 292. Ver também o comentário de BINGEMER. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. p. 51.

⁸⁰ Cf. WEIL. Carta a Georges Bernanos. In: BINGEMER. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. p. 292, (anexo).

⁸¹ DI NICOLA; DANESE. *op. cit.*, p. 49.

⁸² Cf. WEIL. Carta a Georges Bernanos. In: BINGEMER. *op. cit.*, p.291-296.

progresso ilimitado da história (noção que criticou duramente) na mesma ótica de produção do sistema capitalista.⁸³

A explosão da II Grande Guerra começou a ser preparada. Hitler começou a organizar suas tropas para invadir a Polônia e outras terras. Simone Weil, ouvindo os boatos da iminência da guerra, escreveu artigos ainda na linha pacifista, à qual parecia ter renunciado quando pegou no fuzil na Espanha, mas renunciou durante a II Guerra ao perceber a falta de possibilidade de parar Hitler sem o uso da força.⁸⁴ Em setembro de 1939 a Alemanha invadiu a Polônia, iniciou a guerra e, em junho de 1940, a França caiu, com a tomada de Paris. A França, uma das mais antigas defensoras da democracia como um regime político mais adequado, marcada por divisões internas e à beira de um colapso, rende-se ao domínio das forças de Hitler.⁸⁵

Com a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha e com a guerra, a perseguição aos judeus tornou-se acirrada e sem escrúpulos. Simone, que era judia de nascimento, e toda sua família sofreram muito com isso. Eles precisaram sair de Paris. Foram para o sul da França, Marselha em outubro de 1940 e ficaram até 1942, quando partiram para New York.

Em Marselha ela fez novos amigos, entre eles Gustave Thibon e o Pe. Perrin. Fez contatos com os *Cahiers du Sud*, revista mais importante da zona livre francesa. Neles publicou alguns artigos e sua magistral reflexão sobre a força a partir da Ilíada de Homero: *L'Iliade ou Le poème de la force*.⁸⁶ O tempo em Marselha foi extremamente produtivo para Simone, pois ela estudou textos de outras tradições religiosas, leu os cátaros e os gnósticos, participou de reuniões da Juventude Operária Católica, ajudou os expatriados e os judeus perseguidos e teve uma grande produção de textos, que estão nos seus *Cahiers* e no *Attente de Dieu*. Foi profundamente solidária com as pessoas que sofriam na guerra e tinha dificuldade até de comer ao saber das necessidades dessas muitas pessoas. Seu desejo era de partilhar a vida dos infelizes que sofriam com as atrocidades da guerra e queria ir para a Inglaterra para se juntar ao movimento de resistência francesa a fim de

⁸³ Cf. WEIL. *Opressão e liberdade*.

⁸⁴ Em março de 1939, Simon Weil abandona seu pacifismo, mudando radicalmente sua postura no texto *Réflexions en vue d'un bilan*. WEIL. *Oeuvres*. p. 509-526.

⁸⁵ Cf. BLAINEY, G. *Uma breve história do século XX*. p. 139-140.

⁸⁶ Cf. WEIL. *Oeuvres*. p. 557.

conseguir retornar a Paris, onde poderia realmente participar da vida dos infelizes e mostrar a “força da fraqueza do amor”.⁸⁷

Simone Weil não desejava ir para os EUA, mas aceitou para poder deixar sua família em segurança e depois seguir para a Inglaterra. Disse ao Pe. Perrin não ter desejo de partir e, por isso, partia com angústia. Ficar seria estar ao lado de Cristo e poder partilhar da sua cruz. Isso seria um grande privilégio e uma graça.⁸⁸ Mesmo sem desejar partir, ela foi, mas com esperança de conseguir voltar à França via Inglaterra. Deixou Marselha em 14 de maio e não pisou mais em terras francesas definitivamente. Na viagem fez uma escala no Norte da África, permanecendo 17 dias em Casablanca, de onde escreveu cartas ao Pe. Perrin e a Thibon, e iniciou os *Cahiers d'Amérique*, que foram completados no navio durante a viagem aos EUA e estão no *La connaissance surnaturelle*.⁸⁹

Chegou a New York no final de junho e lá permaneceu até novembro, quando finalmente conseguiu embarcar para a Inglaterra. O tempo em New York foi de muita angústia, sentindo-se amarrada por não fazer nada e por não estar sofrendo junto com as pessoas que lutavam contra a força hitleriana ou eram vítimas da guerra. Contudo ela não ficou parada, enquanto esperava a primeira oportunidade para retornar. Soube muito bem aproveitar esse tempo de “retiro”. Trabalhou em uma biblioteca, estudou teologia, leu textos de tradições religiosas não cristãs, frequentou igrejas, inclusive uma batista e participava da missa diariamente.⁹⁰ Ela fez um curso de primeiros socorros, pois seu desejo era executar o “projeto de enfermeiras de primeira linha” que certamente começou a escrever antes de chegar aos EUA. Quando o finalizou, enviou-o para antigos amigos que estavam em Londres junto ao grupo do *France Libre* a fim de apresentarem ao líder da resistência, o general Charles de Gaulle, para que ele permitisse a execução do projeto quando estivesse de volta à Europa.

Conheceu o Pe. Couturier, dominicano francês que vivia no EUA, com quem ela teve algumas conversas e a quem destinou uma carta na qual explica o porquê das suas posições, entre elas o de não aceitar ser batizada na Igreja católica.⁹¹ Esse

⁸⁷ Cf. BINGEMER. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. p. 61-63.

⁸⁸ Cf. AD. *A propos de son départ*. p.65.

⁸⁹ Cf. WEIL. *Oeuvres Complètes VI: Cahiers 4*.

⁹⁰ Cf. BINGEMER. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. p. 67.

⁹¹ Cf. PÉTREMENT. *op. cit.*, p. 666.

texto ficou conhecido como *Lettre à un religieux*.⁹² Escreveu muito para seus amigos em Londres, especialmente para Maurice Schumann, antigo colega de liceu Henri IV. Prétrement diz que Simone Weil chegou a enviar 30 cartas para Schumann, nas quais solicitava ajuda para entrar na Inglaterra.⁹³ Graças à ajuda desse amigo, que intercedeu junto a Andre Philip, comissário do Interior e do Trabalho do comitê nacional do *France Libre*, Simone embarcou para Londres em 10 de novembro de 1942.

Em Londres, Simone Weil juntou-se ao grupo da resistência francesa e foi trabalhar em um pequeno escritório. A sua principal função era elaborar projetos para a reorganização da França após a guerra. Mas Simone não queria ficar apenas no serviço estratégico de pensar no pós guerra, queria ajudar a acabar com o conflito, indo para o front de batalha. Estava disposta a morrer para executar o projeto das enfermeiras de primeira linha. Charles de Gaulle impediu a concretização desse projeto, pois o considerava uma loucura. Ele chegou a chamar Simone de louca, por querer tão arriscada e impossível façanha. Simone então foi “convidada a refletir e a escrever sobre a reforma das estruturas econômicas, políticas e culturais que a libertação deveria promover”.⁹⁴ Depois de um trabalho fatigante, pois estava com a saúde muito frágil, Simone Weil apresenta uma obra a qual chamou *L'Enracinement*, que coincide com os últimos meses da sua vida. Este é o único texto sistemático escrito por ela, certamente um dos mais importantes. Nele Simone apresenta as armadilhas do “capitalismo ocidental e do estatismo soviético, traçando ao mesmo tempo as grandes linhas da sua doutrina entre contraideológica e utópica”.⁹⁵

No exílio londrino, Simone Weil viveu o drama de não poder colaborar com a resistência e o fim da guerra como gostaria. Apesar do seu trabalho intelectual, sua compaixão impulsionava a querer partilhar do sofrimento das pessoas que estavam em meio às batalhas e a escassez da guerra. Sofrer com eles, a ponto de entregar sua vida para ser um testemunho da força que a sua fraqueza poderia ter diante da força grotesca nazista, era o seu desejo. A compaixão de Simone era tão grande que não conseguia se alimentar direito, sabendo da existência de muitos outros

⁹² Cf. WEIL. *Oeuvres*. p. 981-1016

⁹³ Cf. PÉTREMENT. *op. cit.*, p. 656.

⁹⁴ BOSI, A. Simone Weil: a inteligência libertadora e suas formas. In: BINGEMER (org.). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. p. 15.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

seres humanos famintos devido à atrocidade da guerra. Desde os EUA ela já se alimentava muito pouco e isso foi se acentuando cada vez mais em Londres. Já de saúde frágil, com essa atitude, Simone foi perdendo forças continuamente e ficando cada vez mais doente. Em 15 de abril de 1943 uma amiga a encontrou desmaiada no chão da casa onde morava e levou-a para o hospital de Middlesex. “Simone dizia que não podia saciar sua fome sabendo que seu povo sofria”.⁹⁶ Muito doente foi transferida para o Sanatório de Ashford, onde morreu sozinha e abandonada na noite de 24 de agosto de 1943, por insuficiência cardíaca devido ao seu estado geral de grave desnutrição. No seu enterro estavam apenas sete pessoas, entre eles Maurice Schumann, que acabou lendo a Oração dos Mortos, pois o padre chamado para a cerimônia perdeu o trem e não foi.⁹⁷

Para Emmanuel Gabellieri a morte de Simone Weil foi a concretização da sua mística eucarística, de se tornar alimento para os desgraçados, sendo mediação entre o céu e a terra por meio da graça de Deus. Sua morte foi uma mostra cabal de que ela viveu em coerência com seu pensamento e assumiu as conseqüências do amar a cruz de Cristo e os desgraçados.

Se é verdade que a santidade, assim como a filosofia, não culmina em um ‘saber’, mas na ‘caridade que ultrapassa qualquer conhecimento’, a redatora do *France Libre*, morrendo solitária no hospital de Ashford em 1943, realizava assim na própria carne o que havia escrito na aula de Alain mais de 15 anos antes: ‘todo santo recusou qualquer felicidade que o separaria do sofrimento dos homens’. Recusar-se a ficar separado do sofrimento dos homens e ser eucaristia para outrem não é a mediação por excelência, a própria mediação realizada por Deus na figura do Cristo Mediador?⁹⁸

Simone Weil queria voltar para a França ainda em guerra para ser um testemunho da verdade e da força da fraqueza do amor mas, depois da sua partida de Marselha, nunca mais pisou no seu país. Ofereceu humildemente sua vida em prol da vida dos desgraçados do seu povo sofrendo na guerra. Assim ela acreditava estar sendo uma fiel seguidora de Cristo e da sua cruz. Se tivesse voltado à França, talvez não tivesse realizado a verdadeira experiência do abandono da cruz, como Cristo e Jó fizeram no sentido retratado por ela mesma na *Autobiografia Espiritual*.⁹⁹ Como ela morreu completamente abandonada, sem reconhecimento algum, foi de

⁹⁶ BINGEMER. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. p. 70.

⁹⁷ Para mais detalhes sobre a morte de Simone Weil ver PÉTREMEN. *op. cit.*, p. 716-722; DI NICOLA; DANESE. *op. cit.*, p. 110-113.

⁹⁸ GABELLIERI. Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom. In. DI NICOLA; BINGEMER (orgs.). *Simone Weil: ação e contemplação*. p. 213-314.

⁹⁹ Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 75-76.

fato uma morte eucarística na profunda experiência do *malheur* em configuração com a cruz de Cristo.

1.3 Simone Weil: uma filosofia do exercício transcendental do espírito

Ler os textos de Simone Weil não é algo muito fácil, pois eles possuem uma complexidade diferente das normalmente encontradas pelos leitores contemporâneos. Como outrora falamos, Simone não deixou um tratado nem uma obra sistemática, escreveu de forma livre, original e foi audaciosa. Tal postura pode ser percebida nos seus textos ao vermos o modo como ela interpreta os filósofos gregos, diferente de todos os cânones da interpretação filosófica do seu tempo. A aluna de Alain, que motivava seus alunos a lerem os textos clássicos da filosofia diretamente, sem interpretações intermediárias, vai aos clássicos gregos para compreendê-los sem os vícios colocados pelos comentadores.

Muitas dificuldades são encontradas ao iniciarmos uma leitura de Simone Weil, mas, além das já mencionadas, destacamos mais outras duas. Primeiro: ela concebeu sua filosofia como uma “obra em progresso”, isto é, estava sendo construída paulatinamente. No próprio estilo em que se encontra a maioria dos textos, percebemos uma espécie de “canteiro de obras”, pois são anotações, fragmentos, pensamentos soltos, pequenos comentários e aforismos.¹⁰⁰ Essa obra não chegou ao fim, o material recolhido para a construção do edifício filosófico foi reunido, a arquiteta construiu os alicerces e, quanto avançava para a edificação, a morte impediu. A precocidade da morte de Simone, aos 34 anos, interrompeu demasiadamente cedo a sua carreira filosófica. Sobrou para os estudiosos do seu pensamento e os apaixonados pela sua vida apenas o material da obra. Uma matéria-prima de fina qualidade. Ao ler os textos de Simone, precisamos ter presente essa dificuldade, que torna difícil o trabalho, mas, ao mesmo tempo,

¹⁰⁰ Ela também escreve textos mais organizados sistematicamente, prova disso são os artigos que publicou e o seu último livro, *L'Enracinement*. Contudo a maior riqueza dos escritos de Simone Weil está contida nos *Cahiers*, que são anotações bem pessoais e livres. Neles podemos perceber, de forma mais clara, a originalidade e a audácia de SW e são a chave de leitura para poder compreender todo seu pensamento. Miklos Vetö acredita não ser possível compreender adequadamente o pensamento de Simone Weil se não estudar os *Cahiers* e ter eles, juntamente com a *La Connaissance Surnaturelle* (que é proveniente dos *Cahiers* de Londres), como ponto de partida. Cf. VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. p. 10.

permite entrarmos numa reflexão pura, feita na intimidade e livre de qualquer tipo de censura.

A segunda dificuldade encontrada e a ser considerada ao estudar Simone Weil é a presença constante da experiência do *malheur* e de Deus. Essas experiências dão um novo tom para sua reflexão e à interpretação dos conceitos da filosofia antiga. Elas fazem Simone se identificar profundamente com Cristo; conseqüentemente ela incorpora e interpreta, de forma geralmente muito livre, elementos da tradição cristã católica dentro da sua filosofia como criação, encarnação, redenção, trindade, crucificação... A incorporação da tradição cristã não vem, em primeiro lugar, por um estudo sistemático (ou até mesmo catequético) de toda produção filosófica, teológica e doutrinal da Igreja Católica, mas é proveniente da experiência que teve de Cristo e da sua cruz e graça. Depois sim, ela foi estudar essa tradição e ler à luz da sua experiência particular. Como resultado dessa leitura, Simone volta a estudar os filósofos clássicos e fez ligações entre as duas tradições, que para ela são apenas uma continuidade, na qual o Evangelho é a última maravilha do espírito grego e Platão é um místico como os místicos cristãos de forma intuitiva.¹⁰¹ Esse modo de proceder na reflexão especulativa faz com que muitos comentadores caracterizem Simone como exemplo de mística especulativa, de mística platônica e cristã do século XX.¹⁰² Essa relação entre os conceitos da teologia cristã com a filosofia grega de matriz platônica faz o seu pensamento ser bem diferente das filosofias surgidas na primeira metade do século XX.¹⁰³

¹⁰¹ Cf. WEIL. *La Grecia e le intuizioni precristiane*. p. 45-47.

¹⁰² O primeiro a afirmar isso foi Miklo Vetö no seu livro *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*. Com ele outros comentadores concordam, entre eles o americano Bartolomeu Esterich. Podemos conferir essa afirmação no artigo *Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot* publicado em BINGEMER (org). *Simone Weil e o Encontro entre as culturas*, e também Emmanuel Gabellieri no livro *Simone Weil*, publicado em Paris.

¹⁰³ Simone Weil não foi original ao fazer a relação entre a fé cristã à filosofia grega. Essa relação é o próprio cristianismo e vem sendo feita desde o início do movimento cristão com os primeiros Padres da Igreja. Eles usaram do conhecimento filosófico, especialmente as suas categorias, para expressar a fé cristã dentro de uma lógica racional especulativa. Com isso os Padres da patrística elaboraram uma síntese entre a fé abraâmica com o dado revelado por Jesus e o pensamento filosófico grego. Em outras palavras, eles traduzem a fé cristã por meio de categorias gregas; é na base lógica grega que está fundamentada a teologia e a doutrina católica. Alguns nomes que colaboraram para essa síntese foram: Irineu de Lyon, Orígenes, João Crisóstomo, Basílio de Cesareia, Agostinho de Hipona etc. Textos desses Padres podem ser lidos em português na Coleção Patrística, Paulus Editora, que está publicando paulatinamente textos dos Pais da Igreja. O encontro entre a fé revelada abraâmica, na qual Deus vem até um povo e revela o conhecimento e a verdade, num movimento de *katábasis*, e o logo grego, no qual buscava o conhecimento e a verdade por meio de um movimento de *anábasis* do espírito, é o cristianismo, uma síntese entre experiência histórica revelada e interpretação filosófica no movimento de transcendência. Sobre essa síntese ver: VAZ. *Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica*. In: *Síntese* p. 443-460. Simone Weil tem

Essas dificuldades encontradas, ao mergulharmos nos textos de Simone Weil, precisam ser enfrentadas e, ao mesmo tempo, concebidas como pano de fundo do seu pensamento. Não podemos conceber essas dificuldades como um entrave para a leitura dos textos, pois elas fazem parte da riqueza e originalidade da jovem filósofa, que estudou com liberdade, embasada na experiência própria e no estudo da tradição, apaixonada pela cruz de Cristo e orientada pela busca da verdade.

Filosofia para Simone Weil é uma virtude voltada para a busca honesta e incessante pela verdade. Uma virtude transcendental, pois o verdadeiro filósofo é aquele que trabalha no exercício do espírito, na especulação dos valores transcendentais. A filosofia não se resume à especulação. A reflexão apenas nesse âmbito não é uma filosofia, mas uma boa interpretação da realidade. Filosofia é uma maneira de agir e viver, por isso uma virtude.

A filosofia, busca da sabedoria, é uma virtude. É trabalho do eu. Uma transformação do ser. (transforma toda a alma). (...) Uma filosofia é alguma maneira de projetar o mundo, os homens e si mesmo. Mas uma maneira de projetar implica uma maneira de sentir e de agir (...) em todos os instantes, em todas as circunstâncias da vida, das mais vulgares como as mais dramáticas.¹⁰⁴

Filosofia é um estado de vida, exige amor à verdade e obediência. Poderíamos dizer: coerência entre teoria e prática, mesmo com todas as consequências indesejadas. Simone Weil viveu assim, fiel e obediente à verdade, que encontrou ao se entregar nos braços de Cristo crucificado. Sabedoria prática e exercício do espírito é a filosofia para Simone Weil. Ela se coloca no caminho da definição grega de filosofia. Não é puramente teórica, mas também ato e prática, isto é, *theoretikos* e *ethikós*. Ela apontou a filosofia como uma unidade entre pensamento e vida.¹⁰⁵ Nesse sentido poucos eram filósofos para essa jovem francesa. Ficou apenas com os clássicos, nem todos, mas na filiação dos pitagóricos, de Sócrates, Platão e Marcos Aurélio. Nem Aristóteles foi tido como um verdadeiro filósofo, pois ele, assim como Hegel, construiu uma bela representação do universo como queria e não estava orientado para a salvação, tem apenas uma

consciência dessa tradição e dessa síntese que deu o próprio cristianismo. Sua originalidade está na maneira de proceder nessa relação: partindo da sua experiência pessoal de malheur e do encontro com a graça e não de conceitos. Usa da sua experiência para ler os conceitos gregos e os da teologia católica. E vai longe ao ver intuições cristãs nos filósofos antigos.

¹⁰⁴ WEIL. *Oeuvre complètes VI: Cahiers 1*. p. 174-176.

¹⁰⁵ Cf. GABELLIERI. *Simone Weil*. p. 07.

beleza poética. Filósofos, como Aristóteles e Hegel, não seguem o verdadeiro método, o socrático platônico, pois “as filosofias que seguem este método estão todas orientadas para a salvação”.¹⁰⁶ Simone foi dura ao escolher quem entrava e quem saía do seu “Pantheon filosófico”. Além dos citados, ela lia e apreciava Descartes, Spinoza e Kant. Encontramos também citações de Rousseau e raras referências a Leibniz. Dos contemporâneos apreciava Husserl, que conheceu tardiamente e não teve oportunidade para se aprofundar em seu estudo, mas o reconheceu como um grande filósofo. Ele fez parte da sua tríade de pensadores contemporâneos apreciados juntamente com Alain e Lagneau.¹⁰⁷

Toda tradição da autêntica filosofia para Simone Weil vem de Platão. Este foi o grande filósofo e mestre da jovem aluna de Alain. As aulas de Alain eram instigantes. Ele não apresentava comentadores de filósofos, ia diretamente à fonte. Lia os textos dos filósofos de perto junto com os alunos; indo ao detalhe, repensava e comentava os conceitos. Instigava os alunos a colocar os filósofos para dialogarem. Nas aulas de Alain “os grandes filósofos são convidados a se unir uns com outros; assiste-se então ao nascimento de temas filosóficos que parecem novos, originais”.¹⁰⁸ Simone se encantou com esse método de ler os filósofos e assim vai fazer seus estudos dos grandes pensadores. Um dos primeiros temas a encantar foi o tema da percepção, do qual quis estudar seu desenvolvimento em Descartes, Kant e Platão, síntese de toda teoria. Para ela a filosofia não tem um desenvolvimento cronológico, pois Platão foi mais longe que o realismo cartesiano e a crítica kantiana.¹⁰⁹

No primeiro grande estudo, Simone Weil estudou a percepção e a ciência em Descartes, seu objeto de estudo frequentemente exposto à luz de Platão e Kant. Ler um autor à luz de outro foi o método usado por Simone, pois assim aprendeu com Alain. Quando leu Marx, que ela muito apreciou, mas, por ser honesta em sua busca pela verdade, não lhe poupou críticas, usou Descartes para fazer isso. No texto *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression social*, depois de integrar as idéias de Marx, Simone chamou Descartes para o debate para que ele contribuísse para a construção de bases epistemológicas.

¹⁰⁶ WEIL. *Oeuvres complètes V : Questions politiques et religieuses* 1. p. 120.

¹⁰⁷ Cf. VETÖ, M. *Simone Weil e a história da filosofia*. (no prelo).

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Cf. WEIL. *Oeuvres complètes VI: Cahiers* 1. p. 133.

A relação de Simone Weil com Marx é muito interessante, pois ela leu o marxismo com muita lucidez. Apresentou suas contribuições, sobretudo no que diz respeito às relações de trabalho, mas não teve medo de fazer críticas a Marx que, segundo ela, apresentou muito bem os mecanismos de opressão, mas esqueceu de perceber que apenas transportar os meios de produção dos capitalistas para o domínio do Estado não garantia a libertação dos operários. Marx não compreendeu que opressão está na radical separação entre trabalho manual e reflexão. Para fundamentar essa crítica, Simone usou Descartes que, ao falar do *Cogito*,¹¹⁰ defendeu a presença integral do espírito em cada ação. Transformar o mundo não é levá-lo para uma nova forma de opressão, sair das mãos dos capitalistas e colocar nas mãos da burocracia do Estado. Para sair da opressão o pensamento precisa transformar o mundo. Descartes e Marx pensavam assim, mas Marx se esqueceu de dizer da integração do espírito na ação e confiou demais no Estado, enquanto Descartes defendia um ensino capaz de levar todos a fazer a integração entre espírito racional e ação num movimento contínuo e ininterrupto do pensar.¹¹¹ Ele pensava na igualdade dos espíritos que poderia ser alcançada de fato pelo ensino e pela prática das ciências. Assim, para Simone, chega-se uma forma alta de pensamento, uma intuição de conjunto entre espírito e ação.¹¹² Talvez Descartes desejasse fundar uma universidade operária se vivesse no século XX. Ela seguiu isso de perto e tentou pôr em prática, foi para o meio dos operários para ensiná-los e depois para fazer a experiência que eles faziam no trabalho manual.

Descartes foi o primeiro grande filósofo presente nas reflexões de Simone Weil. Ele forneceu elementos importantes para a sua reflexão sobre a relação entre o trabalho manual e o do espírito e, assim, permitiu a sua crítica sobre a opressão gerada pelo trabalho, especialmente a produção em série, pois ela extirpa racionalidade do agir e impede a realização da liberdade humana. Essa cisão entre agir racional e agir manual inverteu a lógica meios e fins. O homem de fim passou a ser meio, isso é um mal que já se lê nas *Réflexions* de Descartes.¹¹³ As máquinas passaram a exercer o papel do homem e o homem passou a ser coisa, meio para fazer as máquinas produzirem e gerar mais lucro.¹¹⁴

¹¹⁰ Cf. Descartes. *Discurso sobre o método*. p. 65-70.

¹¹¹ Cf. Descartes. *Regras para a direção do espírito. Regra III*.

¹¹² Cf. VETÔ. (no prelo)

¹¹³ Cf. WEIL. *Oeuvres complètes II: L'expérience ouvrière et l' adieu à la révolution*, 2. p. 58.

¹¹⁴ Cf. VETÔ. (no prelo).

A liberdade humana era um valor fundamental para Simone Weil, chegando a radicalizar esse valor em todas as dimensões da existência. O ser humano deve ser livre até do seu próprio “eu”.¹¹⁵ Para ocorrer liberdade, o espírito precisa estar presente em toda ação manual. Isso deve acontecer no trabalho, pois ele é a alta realização do existir humano, portanto, quando exercido, é necessário ter o ser humano completo, num todo. Isso não acontece se o espírito não estiver presente na ação. A integração espírito e ação foi chamada de “ação não-ativa” inspirando na “ação metódica” proposta por Descartes. Nesse momento Simone Weil avança na sua reflexão e assume elemento da filosofia de Kant, em especial a questão da “finalidade sem fim”.¹¹⁶ A ação não-ativa é aquela ação na qual se chegou ao método, como última formulação do espírito e ele é aplicado na prática sem a necessidade de concebê-lo, pois o método foi totalmente absorvido pelo ser humano, que o concebeu no movimento do espírito, da inteligência. Isso se aproxima da reflexão sobre a moral de Kant na questão do agir *conforme a lei* e em *respeito à lei*.¹¹⁷ Na primeira não há uma assimilação da lei moral, age porque tem algo obrigando. Enquanto na segunda há uma profunda identificação com a lei pelo espírito, o que fez a ação ser espontânea e livre. Na ação não-ativa há essa espontaneidade, pois o ser humano está presente de modo integrado no agir. No fundo do agir não-ativo está a atenção, desprovida de todo ativismo e faz o agir se realizar em um espírito de obediência ao agir e não ao interesse por trás da ação. Uma ação desinteressada, sem uma finalidade formal. Uma finalidade desprovida de um fim na instância particular de um objeto e de uma ação.

A finalidade sem fim proposta por Kant liberta da finalidade objetiva, matemática, particular para deixar apenas a finalidade formal presente em todas as coisas, de forma eidética. Essa finalidade sem fim está presente em todas as instâncias particulares e apenas ela deve estar no horizonte, para tornar a ação e a relação com os objetos livres dos interesses egocêntricos, objetivos e verificáveis, orientando para a finalidade subjetiva e transcendental. Para Kant o enigma do gozo ao se contemplar o belo é o exemplo mais forte de finalidade sem fim. O encontro do espírito com o belo está desprovido de qualquer estrutura conceitual e de

¹¹⁵ Cf. WEIL. *La pasanteur et la grâce*. p. 73.

¹¹⁶ Cf. KANT. *Crítica de la faculté de Juger. passim*.

¹¹⁷ Cf. KANT. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. p. 15-31.

referências a sua utilidade. O belo é percebido e o prazer sentido pelo espírito não é descrito objetivamente, pois é proveniente da finalidade sem fim.

A crítica concebeu o filosofema da finalidade sem fim para explicar o prazer que o espírito experimenta diante da ordem e da harmonia das coisas, ao passo que com Simone Weil o conceito serve para explicar uma motivação e uma ação moral, independentemente do interesse do indivíduo que age.¹¹⁸

Simone Weil aproveita desse filosofema de Kant para falar da ação não-ativa, da ação desinteressada e avança na reflexão, trazendo para o debate a sua experiência de encontro com Deus, com a qual apresenta a existência de uma necessidade, presente na criação ao ser criação e não Criador. Como criatura deve se consentir tal carência¹¹⁹ e, com ela, a obediência à vontade de Deus. Em uma palavra, isso é o que Simone chama de *Descriação*, noção na qual o “eu” é descariado fazendo com que as motivações egoístas sejam destruídas.¹²⁰ Para ela existe um fim verdadeiro, que se manifesta na ordem do mundo, e os fins particulares são um obstáculo para chegar ao verdadeiro fim. São obstáculos porque atraem nossos desejos, os quais precisam estar livres de um objeto desejado, pois no íntimo do desejo há apenas uma força, a qual não deve ser gasta à procura de satisfazer desejos particulares, mas aproveitar sua energia para orientar à verdadeira finalidade.

Quando Simone Weil fez essa reflexão de renúncia dos desejos para acontecer a *descriação*, onde apenas a atenção fica voltada para o bem não representável, estamos nos seus escritos metafísicos da maturidade. Assim ela leu Kant a partir de Platão e da sua experiência de encontro com Cristo. A obra dela caminhou em direção a uma filosofia em busca de salvação e da harmonia entre razão e mistério.¹²¹ Essa característica está em Platão e é o critério que utiliza para dizer se uma reflexão é uma filosofia verdadeira ou não. É nesse sentido que

¹¹⁸ VETÖ. (no prelo)

¹¹⁹ Simone Weil não chega a dizer categoricamente qual seria essa necessidade. Há uma necessidade, que deve compreendida no plano metafísico-existencial, de carência da natureza contingente e finita do ser. Poderíamos dizer que essa necessidade é de algo maior, do ser necessitado do Ser ou, em termos religiosos, do ser criado que necessita do ser Criador, do homem que anseia por Deus. Acharmos que é isso, pois ela fala da graça como algo que contempla essa necessidade e da *malheur* com algo que faz a necessidade pesar e lança o ser humano aos pés da cruz de Cristo. Sobre isso ver *La pesanteur e la grâce* e a seu opúsculo *L'Amour de Dieu et le malheur* no livro AD.

¹²⁰ Cf. VETÖ. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. p. 19-21.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, p. 11-12.

despreza a filosofia de Aristóteles, pois ele ficou apenas com a razão e não contemplou o mistério, como seu mestre Platão ao falar do bem.

Apaixonada pela filosofia grega antiga, e tendo Platão como o filósofo por excelência, Simone Weil alicerça seus principais conceitos metafísicos em Platão, mas também nos pitagóricos e no estoicismo. Assim ela elabora uma filosofia da mediação e do dom dentro de uma progressão espiritual. Filosofia é uma progressão do espírito em direção a sua libertação e salvação.

Vale a pena passarmos rapidamente por essa progressão do espírito de acordo com Simone Weil no exercício filosófico, pois isso nos ajudará mais à frente a compreendermos quando fala da busca da verdade que a levou para os braços da graça, e que na cruz encontrou a verdade, encontrou Cristo.

O filósofo brasileiro Henrique de Lima Vaz, na sua antropologia filosófica,¹²² nos diz que há no indivíduo um único movimento de mediação entre o sujeito e sua relação com os conceitos de estrutura, as estruturas somática, psíquica e espiritual, com os conceitos de relação, objetividade, inter-subjetividade e transcendência (relação com o mundo, com outro e com o absoluto), e os conceitos de unidade, realização e essência. Para compreender o ser humano seria necessário passar por esses tipos de conceitos, cada um sendo mediado por um tipo de mediação: a empírica, observação e experiência da natureza; a abstrata, compreensão explicativa; e a transcendental, que é a compreensão filosófica. Nessa terceira mediação, encontramos a filosofia como um exercício transcendental do espírito no qual o sujeito elabora conceito e os articula em discursos.¹²³

A filosofia clássica tenta compreender o ser humano por meio do exercício do espírito fazendo uso de um método epistemológico ontológico. Ela tem dois paradigmas, que se separam na explicação da união da inteligência e do inteligível no *nous* humano, mas ambos têm como pressuposto a transcendência do *nous*, isto é, o espírito.¹²⁴ O primeiro paradigma é platônico, da intuição noética, isto é, a

¹²² Cf. *Antropologia filosófica*. v. I e II. São Paulo: Loyola.

¹²³ Cf. VAZ. *Antropologia filosófica I*. cap. I.

¹²⁴ Para os clássicos o próprio do ser humano é a vida no espírito que se realiza em um duplo movimento de acolhimento do ser: a inteligência e a liberdade. Aqui temos uma pulsão dos atos mais elevados do espírito: a intuição intelectual na sua operação suprema que é a contemplação e leva a verdade; ato da liberdade cuja operação suprema é o ágape e leva a bondade. A simbiose entre inteligência e amor constitui o ponto alto da vida no espírito. Sobre Isso ver: VAZ. *Antropologia filosófica I*. cap. IV.

intuição do inteligível em contemplação e ato. O segundo é o aristotélico, da atividade intelectual que opera na apreensão do sensível.

A vida da razão e da liberdade permite uma ascensão do espírito e, ao mesmo tempo, participam da inteligência e do amor perfeitos do Espírito infinito. Simone compreendeu filosofia nesse sentido, mas ficou apenas com o platonismo, pois acha que Aristóteles não faz esse movimento supremo do espírito de contemplação do bem e da verdade noética, ficando apenas na descrição da natureza a partir dela mesma. Ele não se permitiu ser tocado pelo Espírito infinito como aconteceu com Platão ao falar da contemplação do bem. Talvez Simone não tenha compreendido bem Aristóteles e não percebeu que sua reflexão é um movimento do espírito, mas a partir de outro ponto, não a partir da contemplação do bem para o sensível, mas do exercício de apreensão e de compreensão do sensível para se chegar ao inteligível superior. Há certa proximidade, mesmo de maneira oposta, entre esses dois paradigmas, não percebida por Simone ao renunciar Aristóteles. O Pe. Vaz expressa essa proximidade assim: “o ritmo da inteligência espiritual pode ser representado, portanto, como oscilando entre a necessária circulação do sensível ao inteligível e do retorno ao sensível, de um lado, e o ‘élan’ para a plena intuição intelectual, do outro”.¹²⁵

O espírito é uma categoria da antropologia que possibilita ao discurso filosófico um elo conceptual entre a antropologia filosófica e a metafísica. O discurso de Simone Weil está inserido nessa compreensão clássica do exercício racional noético, embasado fundamentalmente no platonismo. No seu horizonte está a verdade, a bondade e a justiça. Assim ela colocou em interrelação três discursos: o dialético, com o qual argumenta sobre a verdade; o cosmológico, sobre a beleza; e o ético, sobre a justiça. Pela inteligência o homem deve ser definido como *ser-para-a-verdade* e como *ser-para-o-bem* do ponto de vista da liberdade. Assim temos o espírito teórico e o espírito prático como definiu São Tomás de Aquino.¹²⁶ Simone seguiu sua filosofia nesse movimento do espírito para a verdade e a bondade, mas distinguindo didaticamente o discurso sobre justiça do discurso da bondade para mostrar que a justiça quando vem ao mundo não é reconhecida. O justo não é aceito e sofre todo tipo de humilhação. Essa concepção ela trouxe da sua leitura do livro II da *Republica* de Platão, quando apresenta o justo sofrendor, para ela presente em

¹²⁵ VAZ. *Antropologia filosófica I*. p. 227.

¹²⁶ Cf. VAZ. *Antropologia filosófica II*. p. 197-198.

várias culturas; para fundamentar isso apresenta o texto do servo sofredor de Isaías, proveniente da cultura semítica, e coloca Jesus como a encarnação da justiça, o justo que foi morto na cruz. Com isso ela ligou a filosofia grega de Platão com o cristianismo, mas não usando as categorias gregas para fundamentar a teologia cristã, como fizeram os Padres da Igreja. Ela mostrou que na Grécia há elementos da verdade cristã, ainda como intuições, verdade que é revelada e encarnada em Jesus Cristo.¹²⁷

A junção entre a filosofia do espírito transcendental com a encarnação do logos faz o pensamento de Simone Weil ser uma reflexão audaciosa do espírito em busca da sua transcendência e da sua salvação. A sistematização da categoria do espírito feita pelo Pe. Vaz ajuda a compreendermos essa amplitude transcendental salvífica de Simone Weil.

Em sua estrutura espiritual ou noético-pneumática, o homem se abre, enquanto inteligência (nous), à amplitude transcendental da verdade, e, enquanto liberdade (pneuma), à amplitude transcendental do bem: como espírito ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: 'capax entis'.¹²⁸

Para Simone Weil o Ser pode ser acolhido como dom, como graça. O homem é realmente *capax entis*, mas, para acontecer esse acolhimento, é necessário passar por um progresso espiritual, no qual os desejos particulares vão sendo extirpados para dar espaço para o desapego até chegar a descreiação. Simone distinguiu o progresso espiritual em 04 etapas, a saber, desapego, atenção, harmonia e descreiação. Essas etapas são como categorias filosóficas da evolução transcendental do espírito e são fundamentadas no estoicismo, no platonismo e nos pitagóricos.¹²⁹

O desapego é o esforço humano para libertar dos objetos e dos elementos seculares de segurança para orientar a vida para a transcendência.¹³⁰ O que Simone Weil chama de desapego está bem próximo do que a tradição cristã chamou de *apathéia*. Atenção, conceito muito importante para a sua filosofia, consiste em suspender todo nosso pensamento para que ele fique no vazio e se oriente para a transcendência. A pessoa atenta se liberta do passado e da expectativa do futuro para perceber a intensidade do instante. Um estado de atividade-passiva num

¹²⁷ Cf. WEIL. *La Grecia e le intuizioni precristiane*.

¹²⁸ VAZ. *Antropologia filosófica I*. p. 182.

¹²⁹ Cf. ESTELRICH. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. In: BINGEMER (org). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. p. 39-57.

¹³⁰ Cf. WEIL. *La pesanteur et la grâce*. p. 56-57.

silêncio tão profundo que permite a descoberta da alma da conexão entre a realidade terrena e a transcendente.¹³¹ Pela atenção a alma torna-se capaz de contemplar o mundo e a condição humana sem ilusões, ela volta a suas raízes. Temos aqui algo próximo da *prosoche* estoica.¹³² A alma que descobre a beleza do mundo é atraída pelo bem transcendente. Com isso ela aprende a amar criação na sua amplitude.

Desapego e atenção permitem a harmonia, conceito trabalhado por Simone Weil a partir dos pitagóricos. Na harmonia há “uma união sobrenatural dos contrários”¹³³, como acontece com a Trindade e na relação de amizade ocorrida no estado de ação não-ativa, pois permite ao ser humano a orientação para a transcendência numa relação na qual ele é atraído pela beleza do mundo, único atributo de Deus encarnado no universo. Na presença de Deus o sujeito é devorado por essa presença do Absoluto e apreende o significado último da obediência. Chegando aqui é possível avançar para o último estágio do progresso espiritual: a descrição. Nele o homem entrega para Deus a única coisa realmente sua, o “eu”, para o Criador num processo de aniquilamento e autoesvaziamento de si para permitir uma profunda compreensão da realidade e transcender à espera do dom, do Ser.

Três pilares platônicos sustentam a reflexão de Simone Weil nessa relação entre o exercício filosófico transcendental no percurso de *ataraxia* e a abertura ao mistério do dom, isto é, a descrição e a graça. Esses pilares servem de mediações entre a experiência do mundo e o bem. São *metaxus* banhados da cruz de Cristo. As mediações são o amor, a ordem do mundo e o sofrimento do justo, simbolizados em Platão nos livros *Banquete*, *Timeu* e a figura do justo sofrendor na *República*.¹³⁴

Simone Weil recusa que as coisas tenham finalidades em si mesmas, mas são meios para se chegar ao bem, ou melhor, são intermediárias para Deus. “As coisas são por essência do ser intermediárias. Elas são os intermediários de uns com os outros e isso não tem o fim. Elas são os intermediários para Deus”.¹³⁵ Como *metaxus* todas as coisas devem ser experienciadas. Simone une a doutrina da

¹³¹ Cf. Ibid., p. 191-199.

¹³² Cf. ESTELRICH. *op. cit.*, p. 51-52.

¹³³ WEIL. AD. *Formes de l'Amour implicite de Dieu*. p. 193.

¹³⁴ Cf. WEIL. *La Grécia e le intuizioni precristiane. passim*. Aqui seguiremos a reflexão apresentada por GABELLIERI, E. Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom. In: DI NICOLA; BINGEMER. *Simone Weil : ação e contemplação*. p. 187-214.

¹³⁵ WEIL. *La pesanteur et la grâce*. p. 229

mediação dos pitagóricos com a mediação do cristianismo. A encarnação do *logos* é o cumprimento perfeito de toda mediação. Nessa encarnação, Jesus morto na cruz, temos o bem, o belo e a justiça que sofreu por não ter sido reconhecida e aceita. Em Cristo a justiça tornou-se injustiça ao levar o justo para o abandono e à morte na cruz.

O platonismo de Simone, que releu Platão à luz da encarnação do *logos*, tem três grandes momentos: o domínio da forma e da atenção coloca o espírito orientado para o Bem transcendente; a libertação da caverna platônica define dois eixos fundamentais para a revelação da verdade, desprendimento dos fins e o deixar-se iluminar pela luz do Bem. Isso vai corresponder às duas noites de São João da Cruz, do sentido e do espírito. Esse movimento de saída da caverna, que é sofrido e com a justiça não reconhecida, permite a revelação da autêntica realidade do mundo como *metaxus* para Deus.¹³⁶ Essa reflexão de Simone Weil acaba no reconhecimento do amor divino na criação, por meio da beleza (*Banquete*), da ordem do mundo (*Timeu*) e do justo sofrido (*República*). Jesus é a encarnação do amor divino pela criação e mediação perfeita “na alma do mundo” do *Timeu*. A cruz cortou a alma do mundo, que teve o demiurgo crucificado no tempo e no espaço. Cristo é a intersecção entre a pessoa divina e a matéria.¹³⁷ Com essa reflexão Simone Weil articula razão e amor; mediação, dom e transcendência dentro de uma “cristologia filosófica”.¹³⁸ Um cristocentrismo universal centrado na cruz como a verdade da aflição da necessidade presente no mundo. As três medições, beleza, sofrimento e ordem do mundo são modalidades do amor e figuras escondidas do Cristo mediador. Nesse sentido, a autêntica filosofia deve ser entendida como um desejo da transcendência da graça na experiência do ser como contemplação da relação do Amor divino mediado.

¹³⁶ Cf. GABELLIERI. *Simone Weil*. p. 20

¹³⁷ Cf. Idem., *Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom*. In: DI NICOLA; BINGEMER, (orgs.). *Simone Weil: ação e contemplação*. p. 201.

¹³⁸ Cf. GABELLIERI em *Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom*. In: DI NICOLA; BINGEMER, (orgs.). *Simone Weil: ação e contemplação*. p. 202. Simone Weil, após a sua experiência de encontro com Cristo, centra sua reflexão filosófica sobre o alicerce do *logos* encarnado. Assim poderíamos dizer que ela fez uma reflexão filosófica-teológica baseada na cristologia, essa, por sua vez, focada nos conceitos de encarnação e na experiência de *malheur* na cruz.

1.4 A descrição e a experiência da graça

Para falarmos da experiência de graça de Simone Weil, um dos temas centrais da nossa pesquisa, iniciamos apresentando a sua reflexão, o progresso espiritual da força material, que reina no mundo e domina o ser humano, a sua libertação com a descrição para deixar o caminho livre para a experiência da graça, isto é, para o encontro, sem mediação, com Deus, que é a experiência mística. Optamos aqui em não seguirmos o caminho biográfico da própria experiência mística de Simone Weil, pois veremos isso no capítulo seguinte ao estudarmos as cartas que escreveu ao Pe. Perrin, nas quais narra seu encontro com Cristo. Optamos por seguir a reflexão que fez nos seus *Cahiers* sobre esse progresso espiritual e assim mantemos consonância com o que dissemos anteriormente.

Os textos de Simone tomados como norteadores dessa reflexão são uma coletânea de fragmentos extraídos dos seus *Cahiers* deixados por ela a um amigo quando partia para os Estados Unidos, fugindo da perseguição Nazista aos judeus na França dominada. Esses *Cahiers* foram deixados com Gustave Thibon, em maio de 1942, que organizou a coletânea e publicou em 1947 sob o título de *La Pesanteur et la Grace*. Para uma compreensão mais profunda desse caminho espiritual seria necessário um estudo aprofundado de todos os *Cahiers*, mas para a nossa finalidade apenas essa coletânea nos é suficiente. Focamos nossa atenção apenas no texto organizado por Thibon, pois ele apresenta, ainda que de forma dispersa, os principais elementos da reflexão de Simone Weil no que diz respeito ao caminho do domínio da força da gravidade à libertação pela descrição e a graça. Sendo assim, apresentaremos esse caminho dando atenção aos conceitos fundamentais trabalhados por Weil.

O texto estudado por nós não faz uma reflexão sistemática na sua organização estilística, mas apresenta uma profunda coerência na elaboração das idéias, e nos permite perceber que Simone Weil traça um caminho de progresso espiritual dentro de uma construção filosófica. Parece chocante dizer isso de uma filósofa, mas é assim que Simone concebe a filosofia: um caminho espiritual de salvação. Como já vimos, há dois tipos de filósofos: aqueles que constroem uma representação do universo ao seu gosto fazendo fórmulas maravilhosas, entre esses ela coloca Aristóteles e Hegel; e há os verdadeiros filósofos que utilizam o método socrático-platônico, autênticos mestres do pensamento porque suas filosofias estão

orientadas para a salvação.¹³⁹ Sua filosofia vai se orientar para a salvação, seguindo em grandes passos o caminho dos filósofos antigos de tradição platônica. Mas vai beber em outra fonte: a sua profunda identificação com Cristo, o que vai permitir a interpretação de elementos da fé cristã, como a encarnação e a cruz, de forma muito livre e a partir da sua experiência de sofrimento e encontro com Cristo. Essas duas fontes, filosofia antiga e a identificação com Cristo, deixam o pensamento de Simone intrincado e de difícil compreensão.¹⁴⁰ Porém essa conjunção fez dela “o único exemplo da especulação cristã e platônica nesse século”.¹⁴¹

Compreender o caminho que Simone Weil nos conduz da libertação do domínio da gravidade à experiência da descrição, na qual o homem fica aberto para receber a graça, é navegar por essas duas fontes do seu pensamento e perceber como elas se entrelaçam de uma maneira nova e original dentro de uma reflexão feita por uma garota que apenas se aproximava dos 30 anos.

No mundo há uma lei central responsável por reger todos os movimentos naturais da alma: a *lei da pesanteur*¹⁴², que consiste em uma força semelhante à força da gravidade, a qual impulsiona o ser humano a buscar tudo que o possa conservar e acrescentar algo a fim de afirmar o seu próprio eu dentro de uma existência ameaçada. Por essa força o ser humano tenta se proteger, se afirmar e satisfazer desejos. Mas tudo isso é imaginário e impede o encontro com a verdadeira realidade de si mesmo e do mundo. Só há uma maneira de se libertar dessa força, pela graça, único movimento não regido pela lei da *pesanteur*.¹⁴³

A criação é marcada por um vazio colocado pela distância entre Deus e a criatura. Distância que é estabelecida pelo amor de Deus ao criar.¹⁴⁴ O Criador para poder criar algo precisou se despojar de si mesmo, diminuindo a si por amor para poder existir algo além dele (livre). Ele não precisava fazer isso, mas o fez por amor, aceitando não ser tudo para que fossemos algo.¹⁴⁵ Nessa distância encontra-se a matéria e o seu governo¹⁴⁶, no qual encontramos a lei central do mundo: a *pesanteur*, uma força que faz o ser humano buscar a se conservar e a ser mais, a

¹³⁹ Cf. WEIL. *Oeuvres complètes I: premiers écrits philosophiques*.

¹⁴⁰ Cf. ESTELRICH. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. In BENGEMER (org). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. p. 39.

¹⁴¹ VETÖ. *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*. p. 148.

¹⁴² Cf. WEIL. *La pesanteur et la grâce*. p. 41.

¹⁴³ Cf. Ibid.

¹⁴⁴ Cf. AD. *L'amour de Dieu et le malheur*. p. 133-134

¹⁴⁵ Cf. WEIL. *La pesanteur et la grâce*. p. 82.

¹⁴⁶ Cf. AD. *L'amour de Dieu et le malheur*. p. 133-134.

fim de exercer todo poder que é capaz. É a força *deifuga* por excelência, por um lado boa, pois senão tudo seria Deus¹⁴⁷, mas por outro, afasta o homem do real e “sustenta” sua vida na ilusão ou, nos termos weilianos na *imaginação preenchedora do vazio*.¹⁴⁸

Unicamente pela graça se escapa da *pesanteur*, num movimento de Deus ultrapassando todas as barreiras para tocar a alma no instante. Porém, e aqui vem a concretização da sua filosofia como um caminho espiritual ou como *work in progress*¹⁴⁹, para Deus ultrapassar as barreiras da criação, cuja existência Ele mesmo permitiu, e tocar a alma é preciso estar aberto para o toque da graça. Aí é necessário passar pelo caminho espiritual, um caminho de esvaziamento, de aceitação do vazio, de libertação da imaginação preenchedora e de descrição para estarmos disponíveis para sermos agraciados. Mas passar por esse processo não é garantia da graça, pois Deus tem total autonomia na decisão. A função do homem é aceitar o vazio, descreir-se e confiar na graça de Deus.

O homem possui um **vazio** dentro de si e busca preenchê-lo de todas as formas, pois está sob o regime da *pasanteur*. Simone Weil diz isso com exemplos muito práticos da vida ordinária: quando alguém sofre um mal provocado pela ação de outra pessoa, a primeira reação é de vingança. O mal recebido desequilibra a pessoa e faz com ela busque voltar ao equilíbrio pela vingança, uma maneira de preencher o vazio em si e fazê-lo se manifestar no outro. “A busca de equilíbrio é má porque é imaginária”.¹⁵⁰ Não preenche o vazio, nem sequer é percebido, pois ele é lançado para fora de si na medida em que tenta difundir o sofrimento, jogando-o para o outro, fazendo-o sofrer. O sofrimento é um elemento muito importante para Simone, ele precisa ser aceito assim como Cristo aceitou a cruz, pois o sofrer, chegando ao extremo de atingir a alma pelo *malheur*, pode descreir, nos colocando aos pés da cruz.

Por causa do vazio, a tendência é a busca de recompensas e satisfações para preencher esse espaço vazio. O homem direciona toda a força do seu desejo para conquistar objetos (entendido como tudo que é almejado para satisfazer a necessidade humana, pode ser algo material, poder, status, alguém...), confiando

¹⁴⁷ Cf. WEIL. *La pesanteur et la grâce*. p. 82.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 62.

¹⁴⁹ Cf. ESTELRICH. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. In: BENGEMER (org). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. p. 39.

¹⁵⁰ WEIL. *La pesanteur et la grâce*. p. 48.

que preencherá o vazio, mas isso é uma busca sem fim, pois não tem como preencher o vazio, senão pela graça. Essa tendência de ocupar o vazio faz parte da lei da natureza; é preciso ir contra ela, isto é, contra a lei da *pesanteur*. A necessidade de recompensa, a lei da natureza precisa ser violentada, ferida e isso acontece com a aceitação do vazio, para possibilitar a recompensa sobrenatural, pois se não há vazio não haverá espaço para a graça.

O movimento da graça já está presente no aceitar o vazio, pois ele foi feito por ela.¹⁵¹ “Aceitar o vazio dentro de si é sobrenatural”,¹⁵² liberta a pessoa, mas é como uma noite escura,¹⁵³ pois não há recompensa nesse tempo natural nem sobrenatural. Deve-se aceitar o vazio, sentir a ausência do sobrenatural e continuar a amar a verdade.

O **desapego** é o primeiro passo para se aceitar o vazio. O desapego exige muito da pessoa, pois ele é “um esforço humano que corta as ligações aos objetos e às seguranças seculares, e incentiva as pessoas a viver uma vida mais orientada para a transcendência”.¹⁵⁴ Para chegar ao total desapego é preciso passar por um *malheur* sem consolo e, como Cristo esvaziou-se da sua divindade, o ser homem deve esvaziar-se da sua ilusão de ser divino e “esvaziar-se do mundo. Revestir a natureza de um escravo. Reduzir-se ao ponto que ocupa no espaço e no tempo. A nada. Despojar-se da realidade imaginária do mundo. Solidão absoluta”.¹⁵⁵

O desapego deve ser total. Não ter nada nem desejar nada, nem mesmo a graça. “Renunciar a tudo o que não graça e não desejar a graça”.¹⁵⁶ Se for para querer algo, querer o vazio, para Deus poder preenchê-lo. “O Apego é fabricante de ilusões, e quem quiser viver no real deve estar desapegado”.¹⁵⁷ Não se iludir com algo e aceitar a miserabilidade da existência, que é maquiada pelos apegos para nos fazer ser mais. Não devemos ser mais e, sim, ser menos na perseverança no amor, mesmo na ausência de um objeto para ser amado.

¹⁵¹ Ibid., p. 53

¹⁵² Ibid., p. 54.

¹⁵³ Ibid.,

¹⁵⁴ ESTELRICH. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. In: BINGEMER (org). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. p. 48. Aqui está de fato o primeiro estágio do crescimento espiritual proposto por Simone Weil, que é constituído por mais três estágios: atenção, harmonia e descreiação.

¹⁵⁵ WEIL. *La pesanteur et la grâce*. p. 56. (aqui podemos observar a influência da filosofia antiga em Simone Weil, como a *atharaxia* dos estoicos e também o cristianismo antigo como o seu conceito de *aphateia*).

¹⁵⁶ Ibid., p. 57.

¹⁵⁷ Ibid., p. 59.

Quando há esse desapego, o vazio começa a se fazer sentir, Deus parece se retirar e há uma experiência da sua ausência. Contudo é preciso manter-se firme no amor a Deus, como se Ele estivesse ao lado, mesmo não estando, pois chegará o tempo que manifestará Sua existência. O perigo é de não suportar esse total desapego, não suportar o vazio e a ausência de Deus e buscar elementos para voltar a preencher o vazio. Simone Weil chama isso de *imaginação preenchedora do vazio*, essencialmente mentirosa. Essa imaginação - que pode ser a adoração a um grande herói, apego a compensações que poderão vir no futuro - impede de ver a realidade como ela é, faz passar por sofrimentos sem aprender nada com eles e não consegue amar o universo como ele é. É preciso aceitar o vazio indubitavelmente e suspender continuamente a força compensadora da imaginação, que impede de amar o universo como ele é (pois ela cria um universo como o “eu” deseja para poder suportá-lo), aceitar o outro como ele é (a imaginação também cria o outro ilusório para o “eu” ter expectativas compensadoras) e aceitar a si como se é (pois cria um “eu” que não existe, cria-se uma imagem irreal de si e impede de ver o ser real).

O tempo é criador de imaginação preenchedora do vazio. O passado e o futuro impedem de viver o presente e faz com que se crie a recompensa compensadora na nostalgia do passado ou na expectativa do futuro. Duas realidades não existentes, que priva de viver o instante e “entorpecem o efeito saudável do *malheur* oferecendo um campo ilimitado às construções imaginárias”.¹⁵⁸

Quando nós esperamos muito de algo por vir e quando o futuro se torna presente, sentimos uma desilusão porque não é bem o que esperávamos. Na verdade a expectativa nem é por aquilo que realmente se espera, mas o próprio futuro, quando ele chega, torna-se presente e não satisfaz, precisa de mais um futuro. Para satisfazer, o futuro deveria ser presente, estar conosco e continuar a ser futuro. Porém essa realidade só é possível na eternidade, onde só existe o instante. A eternidade não acontece na temporalidade da nossa existência. Por causa disso, Simone Weil disse para não buscarmos nem esperarmos por ela e, com isso, sairmos da caverna. Não orientar nosso desejo para a recompensa pertencente ao futuro. Simone propôs um modo para se purificar do apego a fins compensatórios: rezar para Deus como se Ele não existisse e, dessa forma, não rezar à espera de

¹⁵⁸ Ibid., p. 65.

uma recompensa, mas como uma orientação para a verdade de forma livre de tudo e no vazio.

Rezar para Deus como se Ele não existisse é como **desejar sem objeto**, algo fundamental no processo espiritual. “Descer à fonte dos desejos para arrancar a energia de seu objeto. É que os desejos são verdadeiros enquanto energia. O objeto é falso. Mas dilaceramento indizível da alma na separação de um desejo e seu objeto”.¹⁵⁹ Ela reconheceu a importância do desejo - seguindo aí a orientação do seu mestre Alain, que atribuía uma importância fundamental ao desejo humano, pois ele seria capaz de transformar a realidade, mas coloca algumas considerações nessa confiança que seu mestre tinha na força do desejo. Além de falar, em outro texto que Alain considerou o desejo, mas esqueceu do sofrimento¹⁶⁰, disse também que o desejo tem uma energia a ser aproveitada se o objeto do desejo for extirpado e ficarmos apenas com a sua energia. Geralmente o desejo tem o objeto de sua cobiça e coloca sua energia para conquistar esse objeto, que, em tese, satisfaria o desejo. É preciso descer à fonte desse desejo, eliminar todo e qualquer objeto a ser conquistado e ficar com a energia, pois essa é o verdadeiro desejo. A energia, quando presa a um objeto, direciona-se para algo falso, pois pertence à imaginação preenchedora do vazio. No interior, ao descartamos o objeto e ficarmos apenas com a energia, percebemos que já temos o desejo autêntico: a energia.

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

Criada todas essas condições para o vazio acontecer, falta dar o golpe final antes de chegar à descrição: desfazer-se do próprio “eu”.

Não possuímos nada no mundo, pois o azar pode tirar-nos tudo – senão o poder dizer “eu”. Isso é o que se deve dar a Deus, ou seja, destruí-lo. Não há absolutamente nenhum ato livre que nos seja permitido a não ser a destruição do eu.¹⁶¹

¹⁵⁹ Ibid., p. 68.

¹⁶⁰ Cf. PRÉTREMENT. *op. cit.*, p. 69.

¹⁶¹ WEIL. *La pesanteur et la grâce*. p. 73.

Nós apenas damos algo que é nosso. Nada material, nada circunstancial é nosso, pois tudo se perde e ficamos com as mãos vazias. Somente o eu é genuinamente de cada pessoa. Na relação com Deus, que por amor permitiu a nossa existência dando-nos o ser, podemos dispor do eu para dar a Deus. Com isso destruímos o nosso eu, num processo chamado pelos antigos de aniquilamento da alma.

Nada no mundo impede de dizermos “eu”, de acordo com Simone Weil, mas, então, como matá-lo para nos reduzirmos a nada e assim abrirmos caminho para a eternidade? Há duas maneiras de matar o eu: de dentro, pelo amor, e de fora, pelo *malheur*.

O extremo *malheur* destrói o eu de fora, produzindo um aniquilamento. O eu pode ser combatido por dentro, por amor a Deus para que seja destruído. Entre destruição de fora e de dentro há também uma convergência, pois o que vem de fora afeta o que está dentro do ser humano e o permanecer orientado para o amor é fundamental para ocorrer o aniquilamento do eu, que acontece de forma perfeita com o auxílio da graça, para dar espaço para Deus ocupar o lugar do eu. O *malheur* tem um papel fundamental nesse processo - aqui Simone Weil está enraizada na sua própria experiência do *malheur* que lhe permitiu ter um encontro com Cristo e perceber o cristianismo como a religião dos escravos à qual deveria aderir.¹⁶²

A destruição do eu exterior, pela cruz, pelo *malheur*, quando se chega à destruição do eu interior com o auxílio da graça, não pode mais acontecer, pois o eu já está morto, se ocorreu uma total destruição a partir do combate interior. Mas no plano exterior ao *malheur* afeta a pessoa, crava sua alma e produz um sentimento de ausência de Deus como o de Cristo ao gritar no alto da cruz: “Meu Deus, por que me abandonastes?” A ausência de Deus é produzida pelo extremo *malheur* na alma perfeita. Ocorre uma dor redentora que proporciona ao mal ocorrido a plenitude do ser. O mal é a ausência de Deus, ausência sentida, que é, paradoxalmente, presença divina.¹⁶³

Aqui é difícil compreender Simone Weil, pois ela está trabalhando a questão da destruição do eu, da presença da graça, da ausência de Deus e do *malheur* em dois planos que se misturam: o interior e o exterior.

¹⁶² Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 75.

¹⁶³ Cf. WEIL. *La pesanteur et la grâce*. p. 75-76..

Exteriormente acontece o *malheur* que afeta o eu drasticamente. Sente-se muita dor e sofrimento pela ausência de Deus nesse momento terrível, mas que é a maior presença de Deus: presença na ausência.

Interiormente é o eu afetado pela experiência do *malheur*, que é destruído não só pela força exterior, o *malheur*, mas com o auxílio da graça permitindo que Deus ocupe esse espaço. Deus está dentro de si, mas não se sabe, pois a experiência da sua ausência é mais forte, porém diz Weil:

Aquele que não tem Deus dentro de si não pode sentir sua ausência (...) A destruição puramente exterior do eu é uma dor quase infernal. A destruição exterior a que se associa a alma por amor, é dor expiadora. A produção de ausência de Deus na alma completamente esvaziada de si mesma por amor a Deus é dor redentora.¹⁶⁴

O *malheur*, que afeta o eu, não é suficiente para destruí-lo sem o auxílio da graça e da perseverança de manter-se orientado para Deus, para o amor, mesmo na profunda desolação de sentir sua total ausência. Essa orientação muda totalmente o sentido da dor, pois ela se torna uma dor redentora, como a dor sentida por Cristo na cruz, pois Ele faz a total experiência do abandono de Deus e continua orientado para o amor. Somente um gesto perfeito assim poderia ser uma ação redentora.

A humildade aqui é muito grande, pois, pela destruição do eu, percebe-se como o eu é impotente e não tem fonte de energia própria para se elevar e transcender-se. Uma humildade que leva a reconhecer como tudo é dom de Deus precioso em nós.

Com o eu aniquilado externa e internamente pelo *malheur* e pela perseverança no amor com o auxílio da graça, o homem assume o vazio e fica livre da imaginação preenchedora. Podemos dizer que a pessoa está entrando em um estado de harmonia, ecoando influências pitagóricas, na qual consiste numa unidade de mistura de muitos.¹⁶⁵ Agora o homem é chamado a fazer o processo inverso da criação, isto é, a descreiação.

A criação é um ato de amor perpétuo de Deus. Pelo mesmo amor Deus se retira de nós para podermos amá-lo. Com isso um véu é colocado entre Deus e o ser homem. É preciso retirar esse véu e deixarmos de ser. Para isso acontecer é necessário passar por todo o desenvolvimento espiritual que descrevemos até aqui e nos descriarmos.

¹⁶⁴ Ibid., p. 75.

¹⁶⁵ Cf. ESTELRICH. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. In: BINGEMER (org). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. p. 52..

Renúncia é uma palavra-chave. Renunciamos a tudo com desapego, aceitamos o vazio e matamos o eu. Agora precisamos, analogamente, fazer a renúncia feita por Deus para tudo existir. Deus renunciou a tudo para existir algo, nós devemos renunciar a ser algo para sermos nada e encontrarmos com o amor sobrenatural.

Simone Weil fala de três reciprocidades entre o homem e Deus na descrição: 1 – Deus deixa de ser tudo para existir algo, o homem deixa de ser algo para ser nada; 2 – Deus se faz matéria (comunhão) para podermos comê-Lo, o homem se faz matéria, pelo sofrimento – *malheur* – para Deus comê-lo; 3 – Deus esvaziou-se da sua divindade, o homem deve esvaziar-se da sua falsa divindade e perceber que não é nada.¹⁶⁶

A conversão é fundamental para nos descriarmos, que é renunciar ao pecado, no qual nascemos e vivemos, para voltar para Deus. Nisso o *malheur* tem a função de mostrar o quanto o ser humano é baixo e miserável. O *malheur*, se o homem não utilizar para mostrar o quanto é forte e resistente à dor, mostra a precariedade humana. O prazer também mostra esse estado de miséria humana, se reconhecermos que são elementos de fora, pois em nós mesmo não temos nada.

A descrição leva o homem a uma situação de extrema baixeza e com grande angústia o faz gritar como Jó e Cristo na cruz. Manter-se orientado para o amor na ausência de Deus é a possibilidade da experiência da graça (que é a graça na segunda potência, pois a da primeira potência estava junto a nós e fez aceitar o vazio).

A natureza humana é uma realidade muito baixa. “Para que o amor de Deus penetre tão baixo, é necessário que a natureza tenha sofrido a última violência. Jó. Cristo...”¹⁶⁷ O ser homem fica nu diante de Deus, uma morte que o coloca num estado instantâneo, indispensável para o acesso à eternidade, onde é permitido participar da alegria de Deus.

Deus presente na criação e na descrição, onde a cortina (a miséria humana) que nos impede de vermos o nosso próprio ser, é rasgada e percebe não ter ser próprio, pois esse está situado ao lado sobrenatural.

Aqui está o caminho espiritual da filosofia em direção à salvação. Mas ao chegar ao fim, o que resta ao homem é estar aberto à graça e confiar que Deus não

¹⁶⁶ Cf. WEIL. *La pesanteur et la grace*. p. 82-83.

¹⁶⁷ Ibid., p. 87.

irá desampará-lo. Nesse estado pode acontecer a experiência mística. Apenas depois da noite escura o sujeito fica apto, aberto para acolher o dom na experiência direta de contato com Deus. Viver assim é difícil, mas é a verdadeira existência e leva a um verdadeiro comprometimento com os desventurados do mundo.

CAPÍTULO II

SIMONE WEIL E A MÍSTICA DA MISERICÓRDIA: NO *MALHEUR*, A EXPERIÊNCIA DA GRAÇA

Depois do caminho que traçamos no primeiro capítulo, no qual fizemos um passeio pela vida e obra da jovem filósofa Simone Weil, saímos deste estudo voltado para o todo para entrarmos no específico, que é, na verdade o centro da nossa pesquisa. O caminho percorrido no capítulo anterior, que chamamos “capítulo propedêutico”, foi necessário, pois, sem ele, teríamos dificuldades para compreender os textos reunidos no livro *Attente de Dieu*.

Os textos que o Padre dominicano Joseph-Marie Perrin reuniu no *Attente de Dieu* são textos que ela escreveu do íntimo do seu ser, marcados pela sua profunda experiência existencial. Para compreendê-los fez-se necessário compreender o itinerário de Simone Weil, uma jornada existencial de entrega total ao propósito que colocou como objetivo da sua vida: a busca pela verdade. Em Simone Weil não existiu separação entre teoria e prática, discurso e ação, experiência transcendente e encontro com a dureza da realidade imanente. Nela há uma convergência entre reflexão, experiência da graça e ação a favor dos desfavorecidos. Conhecer esse caminho, que separamos didaticamente em três grandes eixos, a saber, o da filósofa, o da militante e o da mística, é fundamental para podermos compreender os textos de Simone Weil, quando neles entrarmos para uma análise próxima dos escritos, sem grandes formulações genéricas.

O estudo realizado no primeiro capítulo foi uma exigência natural da nossa pesquisa. Não tivemos como fugir. Ele permitiu também que o nosso leitor se encante, ao mesmo tempo em que se angustia, ou até se revolte em alguns momentos, com o breve, mas extremamente profundo e significativo, itinerário filosófico, militante e místico de Simone Weil. Acreditamos que essa primeira parte da nossa dissertação pôde exercer uma dupla função: uma primeira técnica-acadêmica, necessária porque apresenta uma compreensão do conjunto da obra de

Simone Weil e da sua vida para poder entrar no estudo de alguns dos seus textos, possibilitando entender e interpretá-los de forma mais fiel à pensadora. Aqui está o que chamamos de função propedêutica. Uma segunda função é mais de cunho subjetivo, pois diz respeito ao encantar-se com a vida e a obra de Simone Weil, isto é, o primeiro capítulo teve o potencial de levar os leitores a se encantarem com a jornada filosófica, militante e mística de Simone. Um encantamento passivo e/ou conflituoso, ou seja, pode-se maravilhar diante da curta vida dessa jovem e a produção do seu pensamento, o que pode levar o leitor a continuamente “brigar” com os textos decorrentes de uma angústia ao se deparar com aspectos do pensamento de Simone Weil e algumas de suas opções.

No primeiro capítulo foi possível perceber que há uma união entre o pensamento e a vida de Simone Weil, de tal forma que não é possível fazer um estudo de seus textos sem conhecer fatos marcantes da sua vida e as opções existenciais¹⁶⁸ que tomou ao longo dos seus breves anos. Isso mostra que há uma íntima união entre duas experiências, aparentemente contraditórias, mas talvez seja melhor dizer que são paradoxais, a do *malheur* e a da graça em Simone Weil. Podemos dizer que o *malheur* e a experiência da graça em Simone Weil, de forma muito clara, estão por traz de praticamente todos os seus escritos, em alguns momentos separados, mas geralmente vêm juntos, mesmo que implicitamente.

Malheur e graça em Simone Weil não são apenas duas experiências vivenciadas por ela (muitos também fazem a mesma experiência e ela escreve sobre o tema), mas são também dois conceitos muito bem trabalhados do ponto de vista filosófico e, podemos dizer, teológico (mesmo sabendo que ela não teve formação teológica no sentido técnico ou clássico). O interessante é notar que *malheur* e graça são conceitos que permitem fazer a conexão entre vida e pensamento dessa francesa. Não são conceitos consistentes apenas no mundo da reflexão abstrata. Eles estão enraizados na experiência concreta, na realidade de grande parte dos seres humanos, estão enraizados na própria experiência que Simone Weil fez com seu corpo e sua alma, isto é, com todo o seu ser. *Malheur* e graça tocam duas realidades da existência humana difíceis de serem negadas: a do sofrimento e a do

¹⁶⁸ Chamamos de “opções existenciais” as opções que Simone Weil tomou ao longo da sua vida, que para ela fez toda a diferença no seu caminho filosófico, militante e místico. Opções às vezes motivadas por fatos exteriores a ela e outras por moções interiores, tais como: a opção de deixar a docência para ir trabalhar em uma fábrica, a opção de assumir o cristianismo católico, mas permanecendo fora da Igreja, a opção de voltar para a França dominada pelos Nazistas a fim de estar ao lado daqueles que sofrem, etc...

transcender; uma mostra a nossa fragilidade e a outra mostra a nossa capacidade de continuar vivos em busca de algo que transcende a dor e nos dá um sentido para a vida.

Malheur e graça permitem percebermos que a sua reflexão, com todo o seu rigor filosófico, está ligada intimamente com a experiência humana do sofrimento e da busca de transcendê-lo; mais ainda, no encontro com a graça ao buscar a verdade fielmente, conseguida por ela ao encontrar-se com Jesus Cristo e sua cruz. O primeiro capítulo permitiu percebermos essa conexão ao vermos o itinerário de Simone nesses três eixos. Agora veremos como isso está presente no que ela escreve. Para isso escolhemos alguns escritos, pois não teríamos condições de realizar esse estudo de forma mais precisa em toda sua obra. Os textos escolhidos estão no *Attende de Dieu*. São cartas e pequenos ensaios que reúnem reflexões sinceras do seu pensamento. São textos, como diz o Pe. Perrin, mais do que as idéias de um autor, mas a expressão de uma alma.¹⁶⁹

2.1 Uma “cristã” no umbral da Igreja Católica

Um dos elementos que nos chama a atenção em Simone Weil é a fidelidade aos seus propósitos. Alguns desses são como metas escolhidas por ela e das quais não pode se desviar, é necessário ir até o fim, assumir as consequências e não se deixar desviar por qualquer contratempo ou outro interesse. Contudo, essas metas podem ser transformadas, mudadas e até excluídas, basta perceber sua falta de fundamentação e que elas não levam a promover o ser humano, especialmente os desfavorecidos. Isso porque essas metas fazem parte de alguns propósitos que estão submetidos a outros, superiores e que não dependem da escolha pessoal. Esses propósitos superiores não dependem de Simone Weil, mas se impõem a ela como uma vocação para a qual não pode dizer não. Nesse nível encontramos a sua busca pela verdade, algo irrenunciável ao qual manter-se fiel é exigente, mas necessário. Renunciar ao eu é uma das primeiras exigências para eliminar os desejos e ficar livre para o encontro da graça.¹⁷⁰

Na fidelidade à busca da verdade, Simone Weil foi extirpando os desejos que dominavam o seu eu, um processo espiritual de purificação do interior, para

¹⁶⁹ Cf. AD. *Intruduction*. p. 09.

¹⁷⁰ Cf. WEIL. *Pesanteur e la grâce*. p. 73-75

deixá-lo vazio para a possibilidade da graça se fazer presente. Esse processo, que ocorre de forma progressiva, encontramos nos seus *Cahiers*, como se não fosse com ela, parece algo distante, apenas teórico, mas, ao entramos na intimidade dos seus escritos, percebemos esse processo acontecendo em sua vida.

A experiência como operária em uma fábrica, onde vivenciou o *malheur* na sua carne veio completar esse processo de esvaziamento do eu e, quando se retira para refazer-se, tem um encontro pessoal, íntimo e profundamente iluminador com Jesus Cristo¹⁷¹, no qual percebe o cristianismo ser a religião dos escravos, dos oprimidos, dos marginalizados, dos injustiçados, enfim, de todos os pobres e sofredores. A fidelidade aos seus propósitos não deixa outra opção, senão, juntamente com todos esses desaventurados, aderir a Cristo.

Simone Weil encontra-se com Jesus Cristo, especialmente o Cristo crucificado presente no *malheur* vivido singularmente e no *malheur* dos oprimidos do seu tempo. A cabeça no chão, ferida e desconfigurada, certamente fez com que o ser de Simone Weil se abrisse para a possibilidade da experiência da graça. O vazio do eu é real, pois os poucos desejos que tinha, foram massacrados pela forte experiência de aniquilamento proveniente do *malheur*. A graça - a princípio uma possibilidade mesmo com o esvaziamento do eu, porque nada garante que Deus a concederá, pois depende da Sua bondade e não da vontade da pessoa – tomou Simone no encontro místico com “o caminho, a verdade e a vida” (cf. Jo 14, 6) o Cristo do Evangelho, especialmente com a cruz, como é apresentada pelo Evangelho de João, para quem a glória é justamente a cruz.

Parece que na experiência da graça tida por Simone Weil temos uma conversão, mas talvez não fosse esse o melhor termo para usarmos. Seria melhor dizer que temos um clarear da verdade sempre vivenciada. Assim ela pensava, ao expressar na sua *Autobiographie Spirituelle*, que sempre teve atitudes e inspirações cristãs, mesmo sem saber que eram cristãs.¹⁷²

O que se espera de uma conversão, no sentido estrito do termo, é a adesão à instituição religiosa responsável por difundir e promover o alicerce de uma verdade de fé. Mas isso não ocorre com Simone Weil, isto é, ela não adere formalmente à instituição Igreja Católica, mesmo se tornando íntima de Cristo e apreciando

¹⁷¹ Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 74.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p. 73.

elementos da Igreja como a sua liturgia¹⁷³ e amando a Eucaristia: “comunhão católica. Deus não se faz carne apenas uma vez, ele se faz matéria todos os dias para se dar ao homem para ser consumido”.¹⁷⁴

Como falamos no início, Simone era fiel aos seus propósitos, sobretudo àqueles superiores, pois eles não vinham da sua vontade, mas eram como uma imposição da verdade, à qual não podia renunciar. Era-lhe imposto, por força transcendente, ficar ao lado de todos os excluídos e marginalizados. Não poderia aderir a grupo algum que excluísse do seu meio o diferente ou negasse a esse a possibilidade de encontrar a verdade fora do seu ciclo. Isso ela percebia na Igreja Católica, que com sua noção de “pátria terrestre”¹⁷⁵ excluía muitos do seu meio e negava que esses pudessem ter sementes da verdade. Sendo assim, não se torna uma católica do ponto de vista institucional, pois não podia renunciar ao amor que sentia pelos não-católicos e às sementes da verdade presentes neles. Simone Weil tornou-se uma católica fora da Igreja ou no “umbral” da Igreja, como ela mesma fala¹⁷⁶, para permanecer também ao lado dos não-católicos, sobretudo dos oprimidos desse imenso grupo.

Pe. Perrin reconhece como autêntica a fé de Simone Weil e, por isso mesmo, propõe a ela o batismo. Ele teve alguns encontros com Simone, certamente testemunhou a sua fé, ouviu dela narrações de algumas de suas experiências místicas e como apreciava a liturgia católica, especialmente a grandeza sobrenatural dos sacramentos. Na cabeça do padre, uma pessoa que tem um encontro profundo com Jesus Cristo, apaixona-se por ele ao senti-lo profundamente em uma união mística e esse fato a leva a se aproximar do cristianismo católico e não do protestante. É mais que consequência desejar fazer parte da Igreja Católica, assumindo-a formalmente com o batismo e, assim, poder participar da graça sacramental de todos os sacramentos. Porém não é dessa forma que Simone vê o seu caminho e vocação. Simone Weil recusa receber o batismo e justifica o porquê da sua decisão.

Certamente Simone é questionada pelo padre se não é vontade de Deus que ela seja batizada, já que Ele (Deus) concedeu tamanha graça do encontro místico com Cristo. Simone Weil diz o que pensa sobre a vontade de Deus na carta

¹⁷³ Cf. AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 54.

¹⁷⁴ WEIL. *Pesanteur e la grâce*. p. 83.

¹⁷⁵ Cf. AD. *Même sujet*. p. 59

¹⁷⁶ Ela diz em francês: “ou seuil de l’Église”. Cf. AD. *Même sujet*. p. 58.

dirigida ao Pe. Perrin para justificar porque hesita em ser batizada, pois crê ser vontade de Deus que ela fique no umbral da Igreja. Inicia sua argumentação na carta destinada ao padre, chamada *Hésitations devant le baptême*, distinguindo três domínios do pensamento. Primeiro diz respeito a tudo que não depende de nós. Tudo o que é produzido é proveniente da vontade de Deus. “Nesse domínio tudo que se faz produzir, sem exceção alguma, é vontade de Deus”.¹⁷⁷ Dessa forma é preciso amar aquilo que existe sem distinção, pois vem de Deus, mas para isso ocorrer, sentir a presença de Deus em tudo é fundamental. Tudo está debaixo da vontade de Deus, inclusive o mal, diz Simone Weil, pois Deus permite que o mal exista e aconteça. Simone Weil diz que o mais impressionante não é a existência do mal, mas é a permissão dada por Deus para o *malheur*, que não deixa de ser um mal, domina todo o ser humano e o lança no mais profundo sentimento do abandono de Deus. Mesmo assim é preciso continuar buscando sentir a presença de Deus para a graça poder acontecer.¹⁷⁸ “É preciso sentir a realidade e a presença de Deus por meio de todas as coisa exteriores, sem exceção”.¹⁷⁹ Reconhecer que tudo depende da vontade de Deus é perceber a presença de Deus em todas as coisa exteriores¹⁸⁰, coisas que afetam o ser humano, de uma forma ou de outra, isto é, de forma negativa, podendo produzir um mal, ou positiva, que promove o humano.

No segundo domínio encontramos o que vem abaixo do império da vontade de Deus e consiste nos deveres naturais. É um domínio que precisa ser exercitado e onde encontramos a inteligência e a imaginação que podem representar as coisas naturais. Nele as coisas naturais podem ser organizadas, representadas, dispostas e combinadas em vista de um determinado objetivo. Aqui também encontramos o perigo do pecado, pois no desejo de organizar e representar as coisas naturais, algo como um dever, pode-se galgar, ultrapassar os limites da natureza para tentar pôr o infinito no finito por meio do dever pessoal. “Uma das formas mais perigosas do

¹⁷⁷ AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 48.

¹⁷⁸ Cf. AD. *L'amour de Dieu e le malheur*. p. 127-128.

¹⁷⁹ AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 49.

¹⁸⁰ Vela a pena uma pequena observação: Simone Weil reconhece a presença de Deus em todas as coisas, inclusive no mal, mas Deus não se confunde com elas, tudo ainda continua sendo criação. Aqui temos algo meio paradoxal no pensamento de Simone Weil, pois Deus, ao criar, se afasta da criação para que ela exista livre, mas, ao mesmo tempo, o movimento de ser humano é perceber a presença de Deus na criação, mesmo Deus tendo se afastado. De acordo com Simone, Deus se distanciou da criação para que o ser humano busque, na sua liberdade, aproximar-se novamente do Criador. Por isso perceber a presença de Deus em tudo é caminho que pode levar o ser humano a voltar-se para o Criador. Cf. AD. *L'amour de Dieu e le malheur*. p.133-134.

pecado, ou a mais perigosa, talvez consista em introduzir o ilimitado no domínio essencialmente finito”.¹⁸¹

Por fim há o domínio que escapa dos dois primeiros e é onde se encontram as coisas produzidas pelo esforço racional, como a reflexão, a cultura e a filosofia. Essa capacidade é como um dom dado por Deus e que pode evoluir mais e mais naqueles com alma voltada para Deus com atenção e amor. “Deus recompensa a alma que pensa Nele com atenção e amor e a recompensa exerce sobre ela uma coação rigorosa e matematicamente proporcional a essa atenção e amor”.¹⁸² Aqui a razão indica o caminho que leva à verdade, mas que, aberta à presença de Deus, sofre a força dessa presença no caminho a ser seguido. Cabe a pessoa deixar-se ser conduzida por essa força: a vontade de Deus. Temos uma convergência entre o primeiro domínio, no qual tudo é fruto da vontade de Deus, e do terceiro, onde Deus dá espaço para a criatividade humana, que deve levar, pelo exercício da razão, a Deus e, conseqüentemente, à submissão da vontade pessoal, à realização da vontade de Deus que acontece pela obediência, um conceito tão importante para Simone para quem tudo pode ser feito, menos desobedecer a Deus. Disse ainda nessa carta para ressaltar a importância da obediência: “se for plausível que alguém se condene obedecendo a Deus e se salve desobedecendo, eu escolheria a obediência”.¹⁸³

Nessa fala, Simone Weil vai estabelecendo os argumentos pelos quais não aceita receber o batismo. Ela reconhece o valor dos sacramentos, cujo valor consiste num mistério que implica um contato com Deus, um contato misterioso e, ao mesmo tempo, real. Mas há também nos sacramentos um valor puramente humano com seus símbolos e cerimônias. Participar dos sacramentos, das cerimônias sacramentais com seus símbolos e ritos é algo bom e saudável, mas ela ainda não se vê digna de tamanha honra, pois chegar a esse estágio é uma etapa posterior, a qual exige um nível superior de espiritualidade e não se sente ainda

¹⁸¹ AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 49.

¹⁸² Ibid., p. 49.

¹⁸³ Ibid., p. 52. Simone Weil exagera aqui no seu argumento para mostrar a importância de obedecer à vontade de Deus e que essa não pode ser descumprida. Por isso que, sendo vontade de Deus a sua permanência fora da Igreja com o não recebimento do batismo, que os católicos apresentavam como sendo necessário para a salvação, Simone mostra que a salvação está em obedecer a vontade de Deus e não exclusivamente no batismo. Pois Cristo não deixaria entregue à condenação a numerosa quantidade de pessoas não batizadas, mas que vivem o amor e o bem, isto é, fazem também a vontade de Deus. Entre esses, Simone encontra sementes da verdade, coisa que a Igreja Católica, no tempo dela, não reconhece.

nessa fase. “Creio que apenas aqueles que estão acima de certo nível de espiritualidade podem participar dos sacramentos”.¹⁸⁴ Ela sente-se abaixo desse nível: “isso me permite dizer que estou abaixo desse nível”.¹⁸⁵ O Pe. Perrin, por conhecer a forte fé e experiência de Deus de Simone, certamente a acusou de ser escrupulosa por se colocar muito indigna de receber os sacramentos. Ela lhe responde dizendo que não é escrúpulo, mas profunda consciência de que ainda tem muito a crescer na espiritualidade e na conjunção com a ordem da ação, onde vê cometer muitas faltas, pois um sentimento de miserabilidade e insuficiência a corrói. Não diz isso para parecer humilde, mas para mostrar a real circunstância existencial em que se sente encontrar: em um grande estado de imperfeição.¹⁸⁶

Sendo assim, essa jovem pensadora e mística decide ficar fora da Igreja oficialmente e apresenta argumentos diretos para a sua decisão: pelo seu estado de imperfeição, pela sua vocação e pela vontade de Deus que se opõem a sua entrada na Igreja. No primeiro caso, ela não podia se opor porque não é menos imperfeita. Apenas a ação da graça podia diminuir sua imperfeição. A graça era uma ajuda necessária para poder acontecer alguma mudança no estado de imperfeição em que Simone julgava se encontrar. Sem essa ajuda nada podia fazer, senão aceitar, pois seria essa a vontade de Deus. Ser batizada era desobedecer a Deus, algo fora de cogitação para Simone. “Para SW [...] a obediência a Deus era mais importante que a obediências aos homens ou a uma instituição”.¹⁸⁷ Obedecer a Deus é uma vocação para Simone Weil, chamado para o qual ela disse sim, pois dizia: “parece-me que a vontade de Deus não é que eu entre na Igreja atualmente”.¹⁸⁸ Ela não desprezava a Igreja Católica como instituição nem desmerecia os católicos batizados. Reconhecia que o caminho comum de salvação para todos que encontraram com Cristo era por meio do batismo e que não haveria razão alguma para ter um caminho diferente ou especial para obter a sua salvação, mas Deus a queria fora da Igreja formalmente, mesmo que a maioria dos seus pensamentos não fossem incompatíveis com a pertença à Igreja, algo reconhecido pelo Pe. Perrin, e no Espírito não seja uma estrangeira à Igreja. Sentia que Deus a chamava para ser

¹⁸⁴ Ibid., p. 50.

¹⁸⁵ Ibid., p. 51.

¹⁸⁶ Cf. DI NICOLA; DANESE. *Abismos e ápices*. p. 93.

¹⁸⁷ BINGEMER. Simone Weil e a Espera de Deus. In: TEIXEIRA. *Nas Teias da Delicadeza*. p. 210.

¹⁸⁸ AD. *Hésitation devant le baptême*. p. 52.

uma pessoa de Cristo num mundo onde a maioria das pessoas está entregue ao materialismo.

Simone Weil entregou-se a Cristo e, portanto, não é ela mais que vivia para si, mas é Cristo que vivia nela, para usarmos os termos de São Paulo (cf. Gl 2, 20). Aqui certamente encontramos concretamente o que ela fala da descrição. Simone não agiu segundo os seus desejos e vontades, mas de acordo com a vontade de Deus, pois o seu eu esvaziou-se e foi preenchido pela graça. Deus ou a graça é o impulso que fez Simone Weil agir. O agir é impulsionado para Deus e caminha em direção a Ele mesmo: “não é necessário fazer nada mais do que aquilo que é irresistivelmente impulsado, nem sequer em vista do bem”.¹⁸⁹ Quando alguém chega a esse estado, há uma habitação de Deus no ser da pessoa que a torna passiva ao conduzir da graça. Temos uma “ação não-reagente”, isto é, uma ação humana decorrente do impulso da graça e que não reage a esse impulso. Na linguagem teológica, essa seria o viver no Espírito Santo que, para Simone Weil, apenas é possível na descrição.

Trata-se da teoria da “ação não-agente”, que vela sobretudo no campo do Espírito e marca a transformação do indivíduo autocentrado num ser pelo qual passa o Bem do mundo. A ação não-agente supõe a “descrição”, pela qual o homem habitado pelo Espírito Santo renuncia a seu eu e se torna canal do amor divino.¹⁹⁰

A decorrência desse viver sob a força do impulso da graça é viver na obediência à vontade de Deus, mesmo que exija muitas renúncias e sempre exige. A vontade de Simone Weil era viver apenas da presença de Cristo na Igreja, mas Deus quer muito mais dela, quer que seja presença do Bem no mundo entre os que estão fora da Igreja. Mas se um dia a vontade de Deus a impulsionar para entrar na Igreja, na obediência entrará, mas isso acontecerá no momento preciso, que não é de acordo com a sua vontade nem com a do Pe. Perrin. “Se a vontade de Deus é que eu entre na Igreja, Ele me imporá essa vontade no momento preciso em que eu merecer que ele me imponha”.¹⁹¹

Ser batizada, na mente de Simone Weil, pode levá-la a se separar das pessoas não batizadas, algo indesejável. Sente dor ao pensar na possibilidade de se separar da “massa imensa e desventurada dos não crentes”.¹⁹² Não quer se separar

¹⁸⁹ Ibid., p. 50.

¹⁹⁰ DI NICOLA; DANESE. *Abismos e ápices*. p. 95.

¹⁹¹ AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 51.

¹⁹² Cf. AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 52.

de ninguém, precisa ser um entre todos da mesma forma, um igual, um par em todos os ambientes em que estiver. Sua vocação exige estar em qualquer meio humano e se confundir com ele, desaparecer em meio aos seres humanos comuns de qualquer ambiente, como uma anônima. Dessa forma ela pode conhecer e amar as pessoas como elas são, e não por falsas imagens ou posturas, ao tratá-las como um diferente. Deseja amar as pessoas como elas são, pois apenas assim o amor é verdadeiro. Dizia: “desejo conhecê-los a fim de amá-los como são. Pois se eu não os amo como são, não são eles que eu amo e meu amor não é verdadeiro”.¹⁹³ Tudo em Simone Weil é muito sincero e honesto, não é falso ou de aparência. Seu compromisso em amar o ser humano é para amá-lo como é e não uma aparência, que geralmente é a projeção de como gostaríamos que fosse. Para isso não pode ser diferente dos outros para não se separar do comum da vida humana, um postura fundamental.¹⁹⁴

Nesse texto em que Simone Weil apresenta os motivos porque não aceita ser batizada, percebemos a importância da ação da graça em sua vida e a sua preocupação com a dor do outro. Assumir a dor do outro é nela uma disposição natural que, ao mesmo tempo, é algo bom, pois leva à solidariedade, e a algo perigoso e doloroso. Uma disposição natural que apenas pode servir ao bem com a ajuda da graça e é uma vocação. Corresponder a esse chamado implica, de certa forma, permanecer anônima “apta para mesclar-se a qualquer momento com a massa da humanidade comum”.¹⁹⁵

Separação entre as pessoas, distinção de categorias para colocar uns acima de outros é algo totalmente repudiado por Simone Weil. Ela tem um profundo amor à humanidade comum, pois todos são comuns e iguais, do ponto de vista existencial e de dignidade. Não há aceção de pessoas. Essa postura de Simone é profundamente cristã na sua origem, pois dessa maneira Jesus tratava as pessoas, amando e servido a todos. Mas a Igreja, como instituição no decorrer da história, especialmente quando se encontra com o mundo romano e vai para a corte do imperador, segue por outras veredas e distingue as pessoas. A separação mais forte

¹⁹³ AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 51.

¹⁹⁴ Nessa parte do texto em que Simone Weil fala de não se separar da massa dos comuns, encontramos algo até cômico, pois ela diz que não seria uma freira por uma razão simples: pelo hábito religioso. A simples maneira de vestir diferente do comum de todas as pessoas a tornaria diferente entre os demais e isso a impediria de se misturar no comum da vida da sociedade humana e seria tratada diferente. Cf. AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 52-53.

¹⁹⁵ AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 53.

é entre clero e leigos. A separação entre católicos e não-católicos, ou mesmo dentro do universo da Igreja, entre os praticantes e os não praticantes criou barreiras, as quais Simone quer ultrapassar, no serviço ao outro, pelo impulso da graça, anonimamente no comum da humanidade e sem glórias.¹⁹⁶

Como já falamos, Simone Weil amava a fé católica: da liturgia, passando pelos santos, aos católicos autênticos, mas não aceitava o posicionamento da Igreja de colocar fora do universo da salvação aqueles que não estavam cercados pelo seu redil.

Toda Beleza do mundo a encantava e seduzia. Não conseguia entender e aceitar o posicionamento tradicional da Igreja que desconhecia os valores das diversas tradições religiosas e mantinha-se cerrada pela visão de que fora Igreja não há salvação.¹⁹⁷

Isso faz Simone amar aquilo que a Igreja ama, mas não a Igreja institucionalmente. Ama as coisas que estão na Igreja como a liturgia, os símbolos, os cantos e os santos, mas não ama a instituição e suas atitudes como tal. Admira aqueles que conseguem amar a Igreja com tudo, distinguindo uma coisa da outra e não se angustiando com as atitudes com as quais não concordam, mas não experimenta isso pois, para chegar a esse amor, é preciso passar por um “progresso espiritual”, que um dia deseja alcançar.¹⁹⁸

Há uma abertura para o batismo. Simone não está totalmente fechada para recebê-lo, mas isso dependerá do impulso da graça, algo silencioso, secreto e que acontece no coração. Apenas a ação da graça poderá fazer Simone Weil ser

¹⁹⁶ A profunda compaixão que Simone Weil tinha para com os excluídos e oprimidos do seu tempo foi, de acordo com o comentário de Martine Leibovice, um dos fatores que a levou a não a ser batizada. Essa solidariedade a levou para juntos dos operários e todas as pessoas em alguma situação de perigo. Não podia se separar desses. O batismo a separaria daqueles que não eram batizados. Cf. LEIBOVICE, M. Le baptême et la judéité. In: DALSOL. *Simone Weil*. p. 510.

¹⁹⁷ TEIXEIRA. Simone Weil: uma paixão sem fronteiras. In: *Convergência*, p. 324. Simone Weil viveu em um tempo de grande dureza da reflexão teológica católica, voltada apenas para si. Ela não viveu para ver a grande abertura do Concílio Vaticano II (1962-1965), que resgatou a antiga concepção teológica do *logos spermatikos* de São Justino, que reconhecia a presença de sementes da verdade fora da Igreja católica e que essas, assim como a ação boa de homens de bem, podem levar à salvação estando fora da Igreja. Simone Weil fala de verdades presentes em outras tradições religiosas. Isso é um dos fatores que a impedem de entrar numa instituição que recusava aceitar essa tese. Sobre o Vaticano II ver: CONCILIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000 (mais especificamente a Constituição Dogmática *Gaudium et spes* n. 268 e 340 e a Decreto *Ad Gentes* n. 879).

¹⁹⁸ Cf. AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 54. Aqui podemos perguntar se esse progresso espiritual que a levaria a amar a Igreja com tudo nela, seria algo que aconteceria apenas com Simone ou precisaria acontecer também na Igreja, isto é, a Igreja passaria por um progresso espiritual que a levaria a não se afastar dos não-cristãos nem excluí-los da possibilidade de encontrar a verdade e de serem salvos. A linha de raciocínio de Simone Weil leva-nos a pensar em ambos os progressos espirituais: da Simone que a colocaria dentro da Igreja, e da Igreja institucional que se abriria para o diferente.

batizada.¹⁹⁹ Percebemos mais uma vez como essa questão é presente na vida e no pensamento do Simone Weil. No seu argumento, é a vontade de Deus, a força da graça que a mantém no umbral da Igreja sem receber o batismo e assim será sempre se a mesma força não a impulsionar para recebê-lo. A graça condiciona toda ação quando se faz presente, se aceita pela pessoa que não tem outra opção, senão aceitar. Esse processo passa pelo esvaziamento do eu e de descrição, seja pelo esforço pessoal interior ou pela ação externa do *malheur*, que é imperativa. A graça, tomando conta do eu, é imperativa, deixando para o ser humano apenas a opção de obedecer. Porém, nesse processo é importante a atenção para perceber a ação da graça e a sua exigência.

Para Simone aceitar ser batizada, Deus julga se ela é digna, não por seus méritos, mas unicamente pela sua graça. Enquanto isso não acontece, não precisa pensar em si própria ou na sua salvação, mas esperar e pensar em Deus e, a partir Dele, nos outros, para onde o seu foco deve se voltar. Nela Deus pensa, pois é Ele que irá decidir se será batizada ou não.²⁰⁰ A atitude de espera é realmente a postura de Simone Weil. O ser humano se prepara para receber a graça, preparação que acontece no processo de esvaziamento do eu, e espera num estado de *hypoméné*.

Simone Weil continua em outra carta seus argumentos para não receber o batismo. Se na primeira carta ela apresentou argumentos de cunho mais interiores e ligados à questão da graça e da vontade de Deus, nessa segunda traz argumentos ligados ao aspecto social da Igreja. Simone, que se acha uma pessoa facilmente influenciável pelos outros, especialmente por grupos sociais, diz ter medo da Igreja enquanto “coisa social”. Percebe existir entre os membros da Igreja um certo “patriotismo eclesial” com um sentimento de que a Igreja seja uma “pátria celeste”.

¹⁹⁹ Muitos vão dizer que Simone Weil não foi batizada porque não teve tempo para completar o seu caminho, interrompido precocemente aos 34 anos de idade. Cf. DI NICOLA, DANESE. *Abismos e ápices*. p. 94. Há um testemunho de que Simone teria sido batizada por uma amiga judia no fim da vida. Simone, sabendo que qualquer pessoa, mesmo não sendo católica, poderia batizar outra pessoa em situação de emergência devido ao risco da morte, teria pedido a sua amiga Simone Deitz para pronunciar as palavras do batismo (“eu te batismo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”) e derramar sobre ela um pouco de água, pouco antes de morrer. Simone Deitz guardou esse segredo por quase 50 anos, mas decidiu revelar antes da sua morte. Cf. HOURDIN. *Simone Weil*. p. 223. Aqui temos um tema que para muitos é bem polêmico. Simone Weil foi batizada ou não? Muitos não aceitam esse testemunho, mas é um testemunho que vale a pena ser escutado e reconhecido. Contudo, percebemos que, em suas cartas, ela se debate muito com a questão do seu batismo, não pelo batismo em si como sacramento, mas porque ele também sela a pertença à Igreja institucional, o seu grande impasse. Ela reconhece o batismo, mas não o aceita por ter dificuldade em reconhecer a autoridade da Igreja. Sendo assim é bastante plausível que no fim da vida, Simone Weil, de uma maneira nada institucional, quisesse ser batizada.

²⁰⁰ Cf. AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 54.

“Eu tenho medo desse patriotismo da Igreja que existe entre os meios católicos”.²⁰¹ Simone tem várias objeções em relação a qualquer sentimento de pátria que pessoas sentem ao pertencer a determinado grupo, não apenas em relação ao grupo Igreja, mas a qualquer coletivo. Diz o mesmo em relação aos partidos políticos. Para ela a pátria é o Universo, morada comum para todos. Sem distinção, todos vivem nessa pátria. Sentimento de pátria ao pertencer a determinado meio social pode levar à exclusão de muitos e à violência em guerras contra os que se colocam fora dessa “pátria terrestre”. Isso ocorreu na Igreja e ela lembra das Cruzadas e da Inquisição. Recusar esse sentimento é para Simone um objeção de consciência: “eu não posso recusar a luz da consciência”.²⁰²

A Igreja, enquanto coisa social, é algo muito poderoso e pode cegar, como cegou os cruzados que achavam estar fazendo a coisa correta. Simone se acha muito vulnerável a esse poder das influências sociais, por isso prefere se manter longe. O social e o seu poder são coisas do diabo, diz Simone fazendo referência ao texto de Lc 4, 57, no qual o diabo propõe a Jesus dar-lhe todos os reinos se ele se prostrar diante dele.²⁰³ Mas Jesus recusa esse poder “majestoso”. A coisa social e o poder produzem uma falsa imagem do divino. Jesus, que é a imagem do divino, ou melhor, o próprio divino em meios aos homens, recusa o poder e o social. A Igreja, no entanto, não tem como deixar de ser uma coisa social enquanto se relaciona com a cidade e a sociedade, mas ela pode deixar de ser enquanto sentimento de coletividade, que leva a excluir o diferente e pode produzir violência. Numa linguagem mais popular, a Igreja, por estar na sociedade civil, é uma coisa social, mas ela não pode formar um gueto. Ela tem uma função de transmitir e conservar sua tradição e verdade, mas se isto é realizado em gueto, torna-se algo perigoso, sobretudo para quem é vulnerável a influências como Simone.

²⁰¹ AD. *Même sujet*. p. 59.

²⁰² Ibid., p. 59. Vale uma pergunta, sendo a sua consciência que diz para ela não aderir a grupo algum com sentimento de “pátria terrestre”, pois esse sentimento pode levar à violência, a luz que clareia o seu pensar não seria já um tipo de conhecimento *noético* fruto da experiência de graça e do *malheur*, esse muitas vezes consequência da própria violência? Nessa carta ela não diz nada a respeito disso claramente, mas essa afirmação pode ser feita tendo por base a sua experiência existencial de encontro com Deus – que, em termos platônicos, é uma experiência *noética*. Isso implica dizer que gera um conhecimento esclarecedor no *nous* da pessoa e que a consciência se rende. A pessoa terá esse conhecimento claro porque será a sua própria consciência a dizer por onde andar. Também pela experiência do *malheur* pessoal ao ser testemunha do *malheur* de outros, como resultado de uma pessoa que se acha superior, portanto, o exclui do seu meio e o oprime.

²⁰³ Cf. AD. *Même sujet*. p. 60

Crítica a noção de “nós” que a Igreja promove e está disposta a acolher todos os desejosos para fazer parte desse “nós”. Simone gostaria de fazer parte desse “nós”, mas sua vocação não lhe permite, portanto sente ser necessário permanecer como estrangeira, exilada em qualquer meio humano, sem exceção. Isso também a coloca fora da Igreja. Simone não quer ser um “nós”, mas disse na primeira carta²⁰⁴ da sua vontade de ser anônima na humanidade. Parece uma contradição. Encontramos uma diferença no sentido entre o anônima na humanidade e formar um “nós” em um determinado grupo.

Isso parece estar em contradição com o que eu escrevi sobre minha necessidade de me fundir com qualquer meio humano onde eu passo, de desaparecer nele, mas na realidade é o mesmo pensamento; desaparecer não é formar parte, é a capacidade de confundir-me com todos, implica que eu não faço parte de nenhum.²⁰⁵

O ser anônima se refere a não querer destaque e ser diferente, mas a passar despercebida por todos os meios humanos como um simples mortal ou um membro comum do meio. Isso permite viver com qualquer grupo humano a sua autêntica experiência. O “nós” refere-se ao “nós” de um grupo que se fecha sobre si mesmo e vai contra os outros. Esse tipo de grupo apaga a individualidade de cada pessoa, pois cada individualidade é suprida pelo grupo que se torna um indivíduo com destaque e poder. Simone percebe que na Igreja acontece esse “nós”.

Quando a religião é confundida com a exaltação da cultura e do grupo a que se pertence, ela é “fato social”; a exaltação do eu não é extinta, mas sublimada na identidade compacta da coletividade, cujas diretrizes são percebidas como espiritualmente vinculadoras, até se tornarem prejudiciais na relação com a verdade.²⁰⁶

O “nós” embriaga as pessoas, que não veem outra coisa senão essa identidade compacta da coletividade. Não há um esvaziamento do eu para ser preenchido pela graça, mas há um eu apagado pelo “nós” do coletivo. A verdade desaparece nesse meio porque ela é fantasiada pelo ideal do coletivo.

Sem ser batizada, Simone Weil fica privada de receber os sacramentos, dos quais ela aceita seu valor sobrenatural. Deseja os sacramentos mas aceita ficar distante deles, pois teme ter em si uma mistura do sobrenatural e do mal. Tudo que disse em relação à coisa social e sua objeção ao batismo se refere ao mundo e a

²⁰⁴ Cf. AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 52-43.

²⁰⁵ AD. *Même sujet*. p. 61.

²⁰⁶ DI NICOLA; DANESE. *Abismos e ápices*. p. 167.

seu estado de miserabilidade, sobretudo se comparado com o caráter sobrenatural dos sacramentos. “O desejo e a privação dos sacramentos podem se constituir um contato mais puro que a participação”.²⁰⁷ Essa frase de Simone Weil revela uma profunda relação de amor e contemplação dos sacramentos. Ama-os, mas por se achar em um grande estado de impureza, optou em ficar de longe apenas contemplando. Ter consciência do seu estado de impureza e aceitar passivamente se privar os sacramentos é um ato de pureza.

O Pe. Perrin achou certo escrúpulo de Simone nesse aspecto. Ela reconhece ser excepcional, mas isso não significa ser superior. “Mas a característica excepcional pode muito bem proceder não de uma superioridade, mas de uma inferioridade em relação aos outros. Eu penso que esse é meu caso”.²⁰⁸ Ainda não é possível contato algum com os sacramentos, mas um dia pode ser possível, mais uma vez sua atitude é de *hypoméné* e de obediência à vontade de Deus. A obediência é a via de salvação para Simone Weil. “Não desejo outra coisa, senão a obediência por ela mesma na sua totalidade, isto é, até a cruz”.²⁰⁹

O caminho que leva à cruz é sempre o caminho escolhido por Simone. Ficar fora da Igreja institucionalmente não é uma cruz para Simone, mas se privar dos sacramentos sim. Se, porém, essa privação vem em decorrência da sua obediência a Deus, viver a cruz é uma grande graça, que também estará presente quando toma decisões que não gostaria de tomar, mas decide em vista do bem do outro. Foi assim quando teve que partir para os EUA com sua família. Não queria ir, pois seu desejo era sofrer as dores da guerra, mas aceitou ir por causa da segurança da sua família e porque, ficando, estaria fazendo a sua vontade, realizando o desejo de seu eu, e seu maior anseio era: “perder não somente toda vontade, mas todo ser próprio”.²¹⁰ Na carta em que apresenta os motivos pelos quais foi para os EUA, encontramos seu amor explícito pela cruz, que chama de “bom porto”. “Ter estado ao lado de Cristo e no mesmo estado durante a crucificação, parece-me um privilégio muito mais invejável que estar à sua direita, na sua glória”.²¹¹

Por amor à cruz, Simone Weil aceita se privar dos sacramentos ficando no umbral da Igreja. Por amor à cruz não deixa de estar sempre ao lado dos desvalidos

²⁰⁷ AD. *Même sujet*. p. 62.

²⁰⁸ Ibid., p. 61.

²⁰⁹ Ibid., p. 62-63.

²¹⁰ AD. *A propos de son départ*. p. 65.

²¹¹ Ibid., p. 66.

e sofredores do seu tempo. Amor à cruz que é o resultado da sua obediência à vontade Deus e à ação da graça.

2.2 Na busca pela verdade e na solidariedade sofre o *malheur* e se encontra com Cristo na religião dos escravos

A fidelidade à sua vocação, de uma pessoa que fez filosofia para encontrar a verdade e foi para junto dos sofredores em uma grande e autêntica solidariedade, fez com que Simone Weil trilhasse por caminhos difíceis, mas profundamente significativos. Talvez ela pensasse nunca conseguir chegar até uma religião e aderir a ela de forma intensa e paradoxal, em constante conflito com a instituição.

Simone Weil não teve formação religiosa. Nasceu em família judia, mas nunca foi uma judia religiosa, pois seu ambiente familiar era secularizado, porém desde criança nutria um grande espírito de solidariedade para com as pessoas em sofrimento e, ao mesmo tempo, uma inquietude na busca pelo conhecimento. Encantou-se pelo mundo da filosofia, de forma especial pela filosofia de Platão, e se preocupava apenas com os problemas existentes na terra, não se permitia colocar a questão de Deus, pois achava que não existiam dados suficientes para resolver essa questão. Então era melhor não mexer com ela para evitar dar respostas falsas.²¹² Não pensava em problemas de outra ordem, como o que ocorreria depois da morte, pois essa era para ela uma norma natural da vida. Porém essa jovem sempre teve uma atitude cristã, mesmo sem saber. Disse ela: “sempre adotei como atitude possível a cristã. Por assim dizer, eu nasci, cresci e permaneci sempre na inspiração cristã”.²¹³ Ela era uma cristã de fé implícita e foi por isso que escreveu a carta *Autobiographie spirituelle*, para mostrar ao Pe. Perrin um exemplo concreto e certo de fé implícita.²¹⁴

O que era implícito vai se tornado explícito na medida em que Simone Weil não deixa a autêntica busca da verdade e é solidária com os sofredores. Ela encontra no cristianismo aquilo que sempre a motivou a viver segundo a sua vocação de filósofa e servidora dos mais desfavorecidos. Na carta citada acima, Simone Weil conta com muita intimidade esse seu caminho de progresso espiritual

²¹² Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 71.

²¹³ AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 71.

²¹⁴ Cf. AD. *Dernières pensées*. p. 100.

que a levou para os braços de Cristo onde a verdade se revelou nua e pura. Esse texto testemunha a “unidade profunda da experiência e da reflexão de Simone Weil, os episódios principais da sua existência e os momentos essenciais do seu pensamento”.²¹⁵

Chegar à verdade não depende da moral comum, do esforço comum de cada um. Ela deve ser buscada, mas não será encontrada como resultado dessa busca. É uma busca que deixa a pessoa atenta e em um estado imóvel, de *hypomené*, para poder acolher a verdade quando ela for revelada, no instante em que ultrapassa o tempo e o espaço. Simone Weil compara esse momento com o instante da morte e depende da sucessão de acontecimentos.

Eu pensava que, para aqueles que vivem como convém, é o instante (da morte), onde por uma fração infinitesimal de tempo, a verdade pura, nua, certa e eterna entra na alma. Eu podia dizer que jamais eu desejaria por mim outro bem. Eu pensava que a vida que leva a esse bem não se define somente pela moral comum, mas que para cada um consiste em uma sucessão de atos e acontecimentos que são rigorosamente pessoais e tão obrigatórios que aqueles que passam ao lado faltam o fim. Tal para mim a noção de vocação.²¹⁶

Simone liga a questão verdade, que se revela nua e pura, com a morte. No instante da nudez da morte há a revelação da verdade nua. Para alcançar a verdade sem roupagens antes do instante da morte, é preciso uma revelação vinda do alto, um “conhecimento sobrenatural”, impossível para a natureza humana alcançar por si mesma. O tema da morte apresentado por Simone é um tema clássico da filosofia. Filosofar é aprender a morrer, como percebemos no Fédon de Platão. Porém Simone não se interessa pela morte como estado, mas como o instante que “uniria, durante uma fração infinitesimal de tempo, o tempo (o instante é ainda no tempo) e a eternidade (a verdade pura, nua, certa e eterna)”.²¹⁷

Nesse instante acontece a experiência da graça, isto é, o encontro místico com a verdade. Isso aparece em praticamente todos os místicos que falam da união mística entre Deus e o ser humano, uma união no instante, que gera um conhecimento *noético*, chamado por Simone de *connaissance surnaturelle* – conhecimento sobrenatural – possível apenas por revelação na graça. Tem-se um acesso à verdade em um contato direto e, no retornar desse encontro, há uma iluminação da realidade. Esse contato é uma penetração da verdade na alma e

²¹⁵ LEIBOVICI. Le baptême et la judéite. In: DELSOL. *Simone Weil*. p. 521.

²¹⁶ AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 71.

²¹⁷ Cf. LEIBOVICI. *op. cit.*, p. 515-516.

supõe o contato entre duas ordens: a da experiência humana, presa no tempo, e a da ordem do eterno, que se torna presente e real. Esse contato com a verdade é imediato e imprevisível, como ocorreu com Simone ao ser tomada por Cristo. O indivíduo é tomado pela verdade, por força única da graça.

Para acontecer essa união entre o temporal, da realidade humana, e eterno, da ordem da graça, é preciso ser esperado e desejado como resultado do processo de esvaziamento do eu, que coloca o indivíduo em um estado de pureza, como uma virgem à espera do noivo para o momento nupcial. Um estado de atenção e espera, ou de desprendimento, ou morte filosófica. Para chegar à imobilidade da virgem, de *hypoméné*, o caminho é longo e, na maioria das vezes, doloroso.

A vocação de Simone Weil à verdade e à solidariedade a colocou no caminho do esvaziamento do eu na medida em que ela seguiu os impulsos provenientes dessa vocação. Esses impulsos são essencialmente diferentes dos que procedem da sensibilidade ou da razão. Ser desobediente a eles era para Simone o maior dos *malheur*.²¹⁸ Ela colocou esses impulsos à prova quando foi trabalhar na fábrica e foi afetada pelo *malheur*. Obedeceu aos impulsos, não se permitindo ter outra opção para escolher. “A mais bela vida possível me pareceu sempre ser aquela onde tudo está determinado, seja pelo constrangimento das circunstâncias, seja por tais impulsos e onde não há lugar para escolha alguma”.²¹⁹ Foi obediente a sua vocação, para ela uma dádiva que a colocou em contato com o *malheur* abrindo-a para o encontro com a verdade.

Todo esse movimento que acontece em Simone Weil é, de acordo com ela mesma, um movimento cristão, pois ela tinha coisas e atitudes cristãs, mesmo sem ler o Evangelho. Enumera cinco coisas cristãs nela: 1 - desejo pela verdade e pelo bem. Dizia que, se deseja a verdade, já a tem, a primeira graça que a impulsiona a ter esse desejo. Quem deseja a verdade não recebe o contrário, como o filho que deseja pão e o pai não lhe dá pedras. Simone se refere a Jesus que ensina a pedir ao Pai do céu e Ele concederá, pois ‘se um pai não dá pedras para o filho que pede pão, imagine o Pai com sua eterna bondade’ (cf. Mt 7, 7-12). 2 - sempre teve o espírito de pobreza, mas meio débil devido a sua imperfeição. Era encantada com a vida de São Francisco e sempre quis ir para a pobreza. 3 - tinha desde criança a caridade cristã, que chamava de justiça. 4 - aceitava a vontade de Deus numa

²¹⁸ AD. *Autobiographie spirituelle*. p.71

²¹⁹ Ibid., p. 72.

obediência aos fatos que aconteciam, amor ao que ocorre e ao destino. O *amor fati* estóico. 5 - a noção de pureza tinha se imposto sobre ela desde a sua adolescência. “Eu sabia muito bem que minha concepção de vida era cristã. É por isso que jamais vinha no espírito que eu poderia entrar no cristianismo. Tinha a impressão de ter nascido no seu interior”.²²⁰ Sendo assim, ela não precisaria se tornar cristã, pois já o era desde muito cedo, pois vivia segundo valores cristãos.²²¹

Essa inspiração cristã de busca pela verdade, de espírito de pobreza, de viver a caridade, de obediência aos fatos e de pureza levou Simone à fábrica, onde ela teve pela primeira vez, um contato extremamente forte com o *malheur*, sendo afetada em todas as suas dimensões da vida, inclusive a intelectual e a social. O contato com o *malheur* dos outros e a experiência na própria carne a marcaram definitivamente, destruíram o seu eu e ela se abriu para a experiência da graça colocando-se em contato com o cristianismo, onde encontra a verdade. Descobre então que o cristianismo é a religião dos escravos.

Estando nesse estado de espírito e em um estado físico miserável, eu entrei em uma pequena vila portuguesa, que era muito miserável também, sozinha, à noite, sob a lua cheia, no dia da festa do padroeiro. Era à beira do mar. As mulheres dos pescadores, em procissão, faziam em torno dos barcos, carregando velas e cantando cantigas certamente muito antigas, de uma tristeza agonizante. Não podia fazer idéia do que era. Eu nunca escutei nada mais comovente, senão os cantos dos barqueiros de Volga. Lá eu tive de repente a convicção de que o cristianismo era por excelência a religião dos escravos, que os escravos não podem não aderir a ele e eu entre eles.²²²

Simone estava marcada pelo *malheur* de uma vez por todas, na carne e na alma. E não esperava mais nada. No instante da experiência mística, ela é tomada por Cristo e o seu retorno tem um claro novo conhecimento, que o cristianismo é a

²²⁰ AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 73.

²²¹ Martine Leibovici acha que as razões para Simone Weil não ter aceitado o batismo são de cunho filosófico e que ela foi incapaz filosoficamente de elaborar sua filiação, de origem judaica e depois claramente cristã, e a sua subjetividade com a sua filosofia. Esse comentador acha que Simone Weil, por ser filósofa, encontrou no cristianismo uma convergência entre experiência cristã e filosofia. Algo que ela não encontrou no judaísmo. Isso seria um dos motivos pelos quais negou o judaísmo. Cf. LEIBOVICI. *Le baptême et la judéité*. In: DELSOL. *Simone Weil*. p. 510-512. A filosofia é, sem dúvida, o que fundamenta a recusa de Simone em receber o batismo, mas há também razões de cunho social e institucional que a levam ter essa postura. Não aceitava a postura exclusivista e dona da verdade que a Igreja como instituição tinha. Também tem uma razão de amor aos excluídos. Entrar na Igreja formalmente era se afastar da imensa massa de pessoas que são de outras tradições. Quanto a Simone Weil não ter encontrado no judaísmo a convergência com a sua filosofia e sim no cristianismo, ela mesma disse que nunca foi judia, não era judia e se tornou cristã. Seu caminho de vida e sua experiência sempre ocorreram dentro do universo de valores da fé cristã, mesmo que de forma implícita. Em um momento isso torna explícito com a clarear da graça ao ser tomada por Cristo.

²²² AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 75.

religião dos escravos, dos pobres e dos infelizes. Simone Weil passa a perceber que toda a sua vida voltada para os desfavorecidos era uma atitude cristã, era solidária com os sofredores na caridade cristã, que chamava de justiça. Ao mesmo tempo, a verdade se torna clara pela revelação da graça.

A contemplação da conaturalidade dos pobres deste mundo com o cristianismo [...] é sentida por SW, marcada como ferro em brasa da escravidão em sua experiência na fábrica, como o seu lugar de pertença. Estar ao lado dos últimos deste mundo, de todos os que são desprezados e considerados insignificantes, ali está o Cristianismo, ali devia estar também ela.²²³

Trabalhar em uma fábrica foi um profundo gesto de amor e solidariedade de Simone Weil com os operários que sofriam em uma vida de servidão. Esse gesto fazia parte do seu projeto da separação entre trabalho manual e trabalho intelectual. Era também fruto de uma opção de vida coerente com o pensamento. Mas essa experiência foi demasiadamente dura para Simone Weil, uma jovem de saúde frágil e com poucos dotes para o trabalho manual. Na solidariedade com os sofredores, torna-se um deles, partilhando a mesma dor. Nesse sofrimento, que não é algo meramente físico ou psíquico, mas é um *malheur*, pois afeta todas as dimensões da existência humana e a despedaça, encontra-se com a verdade em Cristo, que “ama aquele que prefere a verdade, pois antes de ser Cristo, ele é a verdade”.²²⁴ A verdade revelada no instante do além do tempo e do espaço leva Simone a se voltar ainda com mais força para os desvalidos, pois com eles está Cristo e ela também deve continuar. Simone Weil, a partir desse momento consciente da luz que a guia, ama ainda mais os *malheureuse*, isto é os “desventurados”.²²⁵ O encontro com Cristo coloca Simone Weil ainda mais próxima dos desventurados, marginalizados, excluídos, pobres e sofredores. Percebemos a questão da experiência da graça e da pobreza se encontrando. O encontro com Cristo, leva a amar Deus e se dar conta que esse amor se concretiza e se completa no amor ao próximo, especialmente os pobres.

²²³ BINGEMER. A desventura e a opção pelos pobres. In. *REB* 69. p. 782.

²²⁴ AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 77.

²²⁵ Maria Clara Bingemer, ao fazer um paralelo entre a Teologia da Libertação, que colocou a opção pelos pobres como fundamental para se fazer justiça, e Simone Weil, diz que desventurado é o nome weiliano para pobres. Simone não dissociou o amor a Cristo com o compromisso com os desventurados. “Depois de sua aproximação ao Cristianismo, o amor profundo ao Cristo Crucificado, ao Deus Pai de Jesus Cristo nunca se dissociaram da consciência da urgência da justiça e do compromisso com os pobres e desventurados”. BINGEMER. A desventura e a opção pelos pobres. In: *REB* 69. p. 786-787.

2.3 Uma mística da cruz e do *malheur*

Talvez não seja possível dizer em que consiste uma experiência mística, pois essa é até mesmo complicada para quem a tem, imagine para quem a olha de fora. Sabemos da existência de muitas pessoas que relataram ter vivido algo, tido na história como experiências místicas. Elas falam de algo tão grande e profundo, que a linguagem humana está muito aquém desse contato com uma realidade transcendente. A nossa função fica reservada apenas a tentar compreender os relatos que expressam por meio da linguagem, geralmente de modo figurado e aquém da real experiência, o ocorrido na mística. Simone Weil é uma dessas pessoas que, mesmo com toda a sua formação filosófica e a preocupação conceitual, não conseguiu fugir das limitações dos recursos humanos para expressar a experiência mística. De fato ela não parece se preocupar com isso, não pretende dizer algo exato nem esgotar o tema da mística com uma reflexão. Sua pretensão é relatar a experiência vivida no contato com a graça de Deus, na qual encontra o seu horizonte de sentido, a verdade e o seu fundamento para o amor aos pobres. Simone descreve sua experiência de encontro pessoal com Jesus Cristo, a qual gera um conhecimento sobrenatural com uma incisão concreta na realidade da pessoa. Dessa forma, ela reflete sobre o processo vivido pela pessoa que a torna apta para ter esse contato com o divino - dando profunda importância para a experiência do sofrimento, pois é nele que se encontra intimamente com Cristo pela primeira vez e se apaixona pela sua cruz - e a decorrência da experiência mística na vida concreta, sobretudo nos seus impulsos que levam a se compromissar com os pobres e sofredores ou, como ela mesma chama, com os *malheureuse*, traduzido livremente por nós como desventurados.

Vimos anteriormente o primeiro relato de encontro com Cristo em uma experiência mística de Simone Weil, que ocorreu em um povoado de Portugal, provavelmente em setembro de 1935, na qual descobre o cristianismo como a religião dos escravos. Mas, antes de avançarmos na mística de Simone Weil é importante fazermos um esclarecimento do que entendemos por mística e em que tradição nos situamos, ou melhor, encontramos Simone. Para isso recorreremos ao estudo sobre a experiência mística no ocidente realizado por Henrique C. de Lima Vaz. Pe. Vaz, como é conhecido, jesuíta e filósofo brasileiro da Universidade Federal de Minas Gerais, falecido em 2002, publicou um livrinho, diminutivo usado não pela

sua profundidade, mas pelo seu formato de bolso, no início do novo milênio e pouco antes de falecer, intitulado “Experiência mística e filosofia na tradição ocidental”²²⁶, no qual trata de como a mística foi vivida e interpretada ao longo da história no ocidente, junto com a filosofia. Simone Weil encontra-se nessa tradição mística filosófica (e também teológica) que reivindica como seu principal patrono Platão.

Mística é um termo altamente complexo, pois possui um conteúdo de significados muito vasto nos tempos atuais. O mesmo vale para o termo experiência e a questão se complica quando falamos de *experiência mística*. Essa dificuldade com os termos mostram que a expansão de significados leva a um esvaziamento semântico acarretando a perda da “nobre significação original”,²²⁷ Isso gera um grande problema quando utilizado o termo mística, pois todos alegam compreender seu sentido, mas não sabemos qual o sentido que o interlocutor tem consigo para estar compreendendo o significado de x ou y. Na tradição filosófico-teológica ocidental, mística não é um mero termo utilizado em qualquer esquina, mas um conceito e é isso que vamos compreender agora.²²⁸

O sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo *mística* e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional - não aquém, mas além da razão -, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo.²²⁹

A categoria mística foi se construindo ao longo dos anos e sua origem vem da filosofia grega clássica. Platão é o primeiro a falar dessa experiência que ultrapassa o plano da realidade temporal e espacial para ter acesso à ideia do bem. Plotino, que tem como base a filosofia platônica, sendo o principal neoplatônico, dá mais corpo para essa experiência ao dizer do contato com o Uno na realidade

²²⁶ São Paulo: Loyola, 2002. O texto do Pe. Vaz é muito amplo, profundo e rico em informações, o que mereceria um estudo à parte. Nossa intenção é apenas extrair elementos desse texto, respeitando o sentido real do autor, que nos fornece uma visão ampla da tradição na qual Simone Weil se situa e, ao mesmo tempo, a que nós estamos situados, pois falamos de mística apenas dentro de uma tradição específica e não entraremos em outras para não nos dispersarmos com as tradições orientais, mas sem nenhum desmerecimento por essas tradições. Dentro desse recorte, o Pe. Vaz fornece elementos para compreendermos melhor a experiência mística vivida por Simone Weil e o seu discurso.

²²⁷ VAZ. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. p. 09.

²²⁸ Na nota 24 apresentamos que utilizamos o termo mística no sentido de experiência direta de Deus que acontece no instante, em referência ao sentido apresentado pelo historiador da mística Bernard McGinn. Esse é o sentido básico que está por trás de toda nossa dissertação e é o sentido utilizado por Simone Weil. Agora vamos aprofundar essa conceituação, pois o momento do desenvolvimento da nossa pesquisa o exige, para compreendermos melhor os próprios textos místicos de Simone.

²²⁹ VAZ. *op. cit.*, p. 09.

transcendente. Na mística, todas as energias do indivíduo são reunidas e integradas, juntamente com a própria integridade humana, e o elevam para as mais altas formas de amor e conhecimento possíveis de serem alcançadas nessa vida. Pela experiência mística, a pessoa humana ultrapassa as barreiras que a limitam no tempo e no espaço, próprios da condição humana de ser vivente nos limites do *ser-no-mundo*, e transcende para outro plano, onde cessa o discurso da razão, pois esse plano é transracional.

Na mística temos uma experiência inefável do Absoluto na ponta fina do espírito, que arrasta para si toda a energia pulsional da alma. A razão humana comum cessa, pois ela é ultrapassada pela convergência entre inteligência e amor, pela qual se chega a outro nível de saber, o saber do espírito, ou como dizia Agostinho, a *inteligência do coração*. Essa experiência é única, pessoal e singular, como tal não pode ser partilhada, mas a razão humana empenha um esforço dialogal para possibilitar o consenso racional entre os indivíduos. Toda essa experiência acontece numa transcendência real, mas é a-histórica, portanto não se desenvolve na relatividade da história como a experiência política²³⁰, mas aquele que teve a experiência mística é afetado profundamente por ela e isso acarreta uma mudança no seu agir histórico, pois a mística, como uma experiência profunda de transcendência, dá o horizonte de sentido da existência. Em outro estudo que fizemos dizíamos:

A experiência transcendente rompe com a ordem histórico-temporal pela relação ontológica do *ser* na participação com o *ser* transcendente. Isso não pode ser transmitido categoricamente pela linguagem porque ela é limitada pela ordem histórico-temporal. Daí nasce o simbolismo presente nas tradições religiosas, pois ele expressa algo além daquilo que são concretamente e na relação das pessoas com o símbolo é possível à experiência de transcendência.²³¹

²³⁰ Cf. Ibid., p. 09-12.

²³¹ MARTINS. Antropologia integral e holística: cuidar do ser e a busca de sentido. In: *Bioethikos*, p.97.. Nesse estudo, nós também dialogamos com a Pe. Vaz em um texto que apresenta a síntese que o cristianismo fez entre a experiência sinaítica do Absoluto por revelação e a experiência do Absoluto por ascensão da razão no exercício do espírito na tradição grega. Essas experiências levam a transcender, no sentido to termos latino *trans* – *acendere*, isto é, *subir ir além de*. Ele diz que rejeitam essa antropologia com a transcendência incluída na sua base. Tem dificuldade para manter-se em tal negação, pois para algo ser negado verdadeiramente é preciso ter conhecimento da realidade que se deseja negar, porque se não existisse não seria necessária nem a negação. A busca pela transcendência é a busca humana de sentido para sua existência, um sentido capaz de sustentá-lo diante da tragicidade da vida. Cf. VAZ. Transcendência experiência histórica e interpretação filosófico-teológico. In: *Síntese nova fase*. p. 443-460.

A experiência mística é a relação com o Absoluto, diferente da experiência política que é a relação com o outro. Simone Weil, ao ter esse encontro com o Absoluto, descobre que Ele a lança novamente para a história a fim de viver intensamente a sua relação com o outro, onde vê resplandecer a face do Absoluto, que é a face de Cristo na cruz presente nos indivíduos desventurados. “Quando uma alma está disposta ao consentimento, mesmo sendo a última, a mais miserável, a mais disforme, Deus desce sobre ela com o seu poder e, por meio dela, olha e escuta os desventurados”.²³² O olhar de Deus, por meio da pessoa humana agraciada, faz a própria pessoa ver com os olhos de Deus, por meio da inteligência do coração, que aponta para o outro que sofre, aponta para o outro na cruz, pois nele está mais uma vez Cristo sendo crucificado.

A experiência mística é um fenômeno totalizante, que integra todos os aspectos da complexa realidade humana.²³³ Ela tem um dado antropológico fundamental, mas que navega na profundidade do mais íntimo de nós mesmos no nível ontológico mais elevado do nosso espírito para, no fundo da imanência, manifestar o Absoluto como absoluta transcendência. No *interior intimo* se manifesta o *superior summo*. A mística é a atividade mais alta da inteligência espiritual, pois nela o espírito humano é elevado no seu mais alto cume.²³⁴ Para Simone, filosofia é exercício espiritual em busca da verdade. Toda boa filosofia levaria a esse ponto alto da inteligência espiritual, no qual o *nous* se abre para receber o conhecimento noético. Isso ocorreu com ela, na busca autêntica da verdade, em meio ao *malheur*, caindo nos braços de Cristo crucificado. Em Simone, pela busca filosófica e a forte experiência do *malheur*, acontece o progresso espiritual que a colocou em contato com a realidade transcendente de Deus, mas não com Deus na sua glória triunfante e, sim, com Deus glorificado na cruz. Uma experiência direta, sem preparação catequética, mas preparada pela obediência às circunstâncias, que a levaram à fábrica e a ter contato com o *malheur*, e pelo exercício transcendente do espírito, na prática filosófica. Se ela dizia que ainda não chegara a um nível de progresso espiritual para receber os sacramentos²³⁵, ela chegou a um nível de progresso filosófico, e diríamos também antropológico de esvaziamento do eu e reconhecimento da sua miséria humana, da elevação de espírito até a sua ponta fina

²³² AD. *Formes de l'amour implicite de Dieu*. p. 155.

²³³ Cf. VAZ. *op. cit.*, p. 15.

²³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 19.

²³⁵ Cf. AD. *Hésitations devant le baptême*. p. 50-51.

e foi agraciada pelo contato direto com a realidade transcendente Absoluta. Um detalhe fundamental em Simone é que isso não acontece no gozo da virgem que encontra o amado (Deus) para o prazer nupcial, mas na dor da virgem que é penetrada pelo amado, pois o encontro se deu em meio ao sofrimento da cruz, tanto que para Simone a cruz era o suficiente para acreditar em Cristo como Deus, não precisava da ressurreição: “se o Evangelho omitisse toda menção da ressurreição de Cristo, a fé seria mais fácil para mim. A Cruz é suficiente para mim”.²³⁶

A experiência mística está situada no lugar antropológico, em um espaço intencional na passagem dialética das categorias de estrutura para as categorias de relação. O sujeito vai do seu *ser-em-si* para o seu *ser-para-o-outro*, chegando ao Outro Absoluto. Essa passagem articula o ser humano ontologicamente e torna possível a integração de todas as suas categorias no nível do espírito. Um processo de abertura do ser humano para o mundo, pelas categorias de objetividade, para o outro e a história, pelas categorias de intersubjetividade e, movido pelo seu desejo de ir além das relações dadas no tempo e no espaço, abre-se para o Absoluto num nível elevado de relação, expressa pela categoria relacional de transcendência.²³⁷ É com base nas categorias de relação, num caminho processual de sempre buscar ir além da experiência ainda marcada pela finitude, que encontramos o movimento que leva ao encontro com o Absoluto. “É no curso desse movimento ou desse duplo movimento, *para-si*, *para-o-outro* – que a experiência mística tem propriamente seu *lugar antropológico*”.²³⁸

Em Simone Weil, tudo que é ligado ao mundo é regido por uma força que ela chama de *pesanteur*, uma força que prende o ser humano em meio a sua realidade material como parte da materialidade do mundo. A única exceção para essa força é a graça. “Todos os movimentos naturais da alma são regidos por leis análogas à *pesanteur* material. Somente a graça faz exceção”.²³⁹ Essa força faz parte da criação e rege tudo o que foi criado. O ser humano entregue à *pesanteur* não avança em direção ao clareamento da verdade nem no preenchimento do vazio interior que as relações consigo, com as coisas e com o outro ainda deixam. Para poder transcender é fundamental eliminar o eu, deixando o ser livre dos falsos preenchimentos do vazio. O transcender acontecerá na entrega da única coisa que é

²³⁶ WEIL. *Letter to a Priest*. p. 34.

²³⁷ Cf. VAZ. *op. cit.*, p. 23-24

²³⁸ VAZ. *op. cit.*, p. 25.

²³⁹ WEIL. *La pesanteur et la grâce*. p. 41.

realmente do ser humano, o seu eu. Entregar o eu e ficar completamente no vazio depende, como primeiro passo, da intenção, mas o *malheur* pode também destruí-lo de fora. “Nada no mundo pode remover de nós o poder de dizer ‘eu’. Nada salvo o extremo *malheur*. Nada é pior do que o extremo *malheur* que de fora destrói o eu, pois então já não pode destruir-se a si mesmo”.²⁴⁰ Simone fala do processo ontológico do mergulho em si mesmo para poder se esvaziar e oferecer para o Absoluto aquilo genuinamente humano, isto é, o eu. Temos um lugar antropológico dialético *em-si* na transposição *para-o-Outro* que, por parte da pessoa, apenas chega até um ponto e fica no vazio à espera do Outro que desce. Um movimento de ascensão e descensão para o encontro acontecer na realidade transcendente, além da realidade espacial e temporal, mas um pouco antes da eterna realidade divina. Simone Weil expressa isso ao dizer do movimento de Deus de se esvaziar da sua divindade com a encarnação do Verbo. Da nossa parte, para encontrá-Lo na experiência mística, se exige um movimento de ascensão que, paradoxalmente, é um movimento de rebaixamento da falsa nobreza humana, isto é, um aniquilamento do eu por meio da descrição. “Ele se esvaziou da sua divindade. Nós devemos esvaziar-nos da falsa divindade da qual nascemos”.²⁴¹ Deus deixa de ser tudo para existir a criação e sai da sua realidade divinal para habitar entre os homens, uma dupla humilhação divina: a criação e a encarnação. Cabe ao homem deixar de ser algo para ser nada na transcendência em Deus. Cristo, verbo de Deus encarnado, se faz matéria para ser consumido – a Eucaristia – o homem, pelo sofrimento, se faz matéria para ser consumido por Deus.²⁴²

Na apresentação do Pe. Vaz sobre experiência mística como um movimento dialético das categorias de estrutura para as de relação, chegando ao nível alto na relação de transcendência, lugar antropológico da experiência mística, ele não traz um elemento que para Simone Weil é fundamental: o sofrimento, ou melhor, o *malheur* que, assim como a experiência mística é algo totalizante na integridade do ser humano. O *malheur*, mais do que o sofrimento, também é totalizante. O *malheur* vem como uma irrupção no processo de progressão espiritual que, pelo dilaceramento do ser, faz o indivíduo perder todas as suas falsas sustentações existenciais, aniquilando o seu eu. Abre para a manifestação de Deus em meio ao

²⁴⁰ Ibid., p. 73.

²⁴¹ Ibid., p. 84.

²⁴² Cf. Ibid., p. 83-84.

sofrimento e à dor. A experiência mística acontece e integra aquilo que o *malheur* despedaçou. Simone relatou a sua própria experiência de ser tomada pela presença de Deus em meio à dor.²⁴³ Talvez seja por isso que ela ama tanto a cruz de Cristo, pois ela, presente no *malheur*, não dá espaço para imaginação preenchedora do vazio e é a beleza e possibilidade da fé. Bingemer interpreta isso da seguinte forma:

é também a cruz que permite ao ser humano olhar com verdade para Deus e medir a distância que o separa do ser divino. Como olhar para a cruz é olhar para baixo, a imaginação não corre o risco de misturar-se e iludir o homem. [...] A majestade e a glória de Deus na qual ela acreditava do fundo de seu coração só lhe pareciam atingíveis na cruz.²⁴⁴

O Absoluto se revela em meio ao sofrimento, pois ele, quando é dilacerador, isto é, quando é *malheur*, abre a pessoa para a transcendência. A fragilidade manifesta a sua força capaz de ultrapassar o domínio da *pesanteur* e encontrar-se com a graça de Deus.

No estudo do Pe. Vaz, ainda encontramos algo importantíssimo da experiência mística na tradição ocidental, as suas formas, divididas por ela em três: a *mística especulativa*, a *mística mistérica* e a *mística profética*. Essa divisão não é absoluta, pois há relação entre as formas.²⁴⁵ Na verdade, as místicas especulativa e mistérica chegam a se confundir e a mística profética, que faz parte da síntese realizada pelo cristianismo entre a experiência abraâmica e a racionalidade grega, contém as duas místicas anteriores. Vejamos brevemente cada uma delas.

A mística especulativa é uma profunda intensidade experiencial no prolongamento da experiência metafísica. Nela o pensamento filosófico mergulha profundamente nos mistérios do Ser, um mergulho em profundidades insondáveis e inefáveis para além das fronteiras do pensamento humano na busca do que é mais verdadeiro e eterno. Um exercício espiritual ontológico dentro do caminho do *logos*. “A mística especulativa é, portanto, o esforço mais audaz – na mística natural – e o apelo mais radical – na mística sobrenatural – para que o espírito humano, seguindo o roteiro do *logo*, penetre no domínio do *translógico*”.²⁴⁶ Temos uma mística do conhecimento, pois o indivíduo, por meio da sua intenção de querer ultrapassar a

²⁴³ Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 75.

²⁴⁴ BINGEMER. Violência e não violência: força e sofrimento no pensamento de Simone Weil. In: DI NICOLA; BINGEMER. *Simone Weil: ação e contemplação*. p. 144;150.

²⁴⁵ “As duas primeiras são comuns aos misticismos grego e cristão, levando-se em conta a profunda diferença do conteúdo doutrinal nas duas tradições. Já a mística profética é própria da tradição cristã, sendo essencialmente uma mística cristológica”. VAZ. *op. cit.*, p. 30.

²⁴⁶ VAZ. *op. cit.*, p. 30.

realidade imanente, busca a verdadeira realidade na transcendência. Um esforço do *nous* em elevar o seu potencial inteligível até a ponta mais alta do espírito, onde encontrará a conhecimento noético. Para o Pe. Vaz essa mística se funda basicamente no alicerce platônico, pois é sobre o “patrocínio de Platão que mística e filosofia se unirão por estreitos laços na tradição do Ocidente”.²⁴⁷ Essa mística se sustenta em dois eixos, o subjetivo, que orienta as atividades cognoscitivas da *psyché* e as formas de inteligência para o seu ato mais elevado no *nous*. Um exercício que abre o ser humano para o Absoluto, tornando-o capaz de ter um contato com um conhecimento suprarracional, junção perfeita do amor e da inteligência que ultrapassa os limites da razão discursiva. O segundo eixo é o objetivo, pois se o homem é capaz de conhecer e amar o Absoluto, chegando até a um conhecimento além do discurso racional, há uma realidade objetiva desse Absoluto, o qual se quer amar e conhecer. A mística especulativa se desenvolve nesses dois eixos dentro de um quadro paradoxal entre o esforço humano de mergulho no ser para elevar a inteligência ao seu ponto mais alto, cuja união entre amor e conhecimento acontece e produz um saber noético, além do discurso da razão, e a distância que é preciso tomar para poder mergulhar profundamente no insondável do Absoluto, para além de qualquer intuição e esforço. No cristianismo essa mística terá um longo e complexo itinerário, constituindo como uma mística do conhecimento de forma elevada, isto é, o conhecimento contemplativo. Em todo o fato místico há a mística especulativa, pois sempre a experiência mística produzirá um conhecimento noético impossível de ser abarcado pela nossa linguagem.

A mística mistérica vem da experiência decorrente do contato com o mistério, atribuído geralmente a mistério divino. Mística e mistério etimologicamente tem a mesma raiz, mas aqui essa nomenclatura serve para diferenciar a experiência mística de contato com o divino por meio de cultos e ritos iniciáticos, que floresceu na tradição grega e facilmente foi transportada para o contexto cristão da experiência de Deus no mistério litúrgico-sacramental.

Trata-se, pois, de uma forma de mística que se distingue da mística especulativa, na medida em que o espaço intencional onde se desenrola a experiência de Deus não é o espaço interior do sujeito ordenado segundo a estrutura vertical do espírito, mas o espaço sagrado de um rito de iniciação – os recém-batizados eram denominados na liturgia oriental de *mýsteis*, ou seja, “iniciados”,

²⁴⁷ Ibid., p. 31.

donde o nome de *Catequeses mistagógicas* dado à instrução que recebiam após o batismo – ou de um culto.²⁴⁸

Nessa forma de mística a pessoa vive uma experiência da consciência – na qual também une inteligência e amor – não de elevação de espírito para a sua “ponta fina” no encontro com o Absoluto, mas para o conteúdo objetivo do mistério contido na liturgia. Mística especulativa e mística mistérica são duas experiências de Deus por caminhos e orientações diferentes, pela experiência reflexiva e pela experiência litúrgica.

A última forma mística é a profética, que se constituiu em torno da revelação de Deus pela Palavra e traz como elemento fundamental a audição dessa Palavra. A mística profética se constituiu ao longo da tradição bíblico-cristã de escuta e obediência à Palavra de Deus e esse é o elemento original da mística cristã, que tem sua origem na tradição veterotestamentária.

Assim como a mística do conhecimento – saber e contemplação, *gnosis* e *theoria* – a mística mistérica é uma mística da vida – assimilação e divinização, *homoíosis* e *theíosis* –, a mística profética é uma mística da audição da Palavra – fé e caridade, *pístis* e *agape* –, ou seja, é uma mística que floresce no terreno da Palavra de Deus, ouvida e obedecida, que cresce até alcançar o caminho mais perfeito, que dá realidade e consistência a todos os outros caminhos: o caminho da ágape.²⁴⁹

A mística profética tem seu fundamento na Palavra de Deus revelada nas Sagradas Escrituras, particularmente o Novo Testamento e é considerada como o fruto maduro da vida nova, na qual a pessoa foi inserida como resultado da sua transformação pela fé e pelo seu renascimento pelas águas do batismo. É uma mística também da ação, pois a escuta da Palavra leva à obediência, isto é, a viver segundo o que a Palavra ensina, cuja orientação é para a vivência do *ágape* segundo o dom do Espírito de Deus. Dessa forma a mística profética eleva a mística especulativa e a mística mistérica, pois faz o ser humano participar da “sabedoria de Deus” com os frutos provenientes dos dons do Espírito. É uma mística que articula fé e Palavra, na escuta atenta e na obediência, e vai da contemplação à ação, tendo como única mediação Jesus Cristo, a Palavra substancial de Deus revelada, onde se concentra a totalidade do Mistério. Da única mediação três aspectos sobressaem: a *mediação criatural*, que coloca o ser humano na dependência do seu Criador; a *mediação da graça*, na qual a iniciativa da experiência cristã sempre é de Deus, mas

²⁴⁸ Ibid., p. 47.

²⁴⁹ Ibid., p. 57.

de sua infinita gratuidade que possibilita a experiência mística, fruto da graça; e a *mediação histórica*, pois tudo ocorre na história, mas o plano salvífico de Deus é meta-histórico e o evento histórico da Encarnação do Verbo situa-se entre a criação e a graça. Temos uma questão de tempo, pois a experiência cristã é histórica, situa-se no plano criatural mas também ultrapassa o tempo, pois a graça leva ao encontro do Mistério de Deus na realidade transcendente atemporal.

Simone Weil navega dentro dessas três formas de experiências místicas da tradição ocidental, mas não fica dentro dos “cânones da ortodoxia mística”, se podemos dizer metaforicamente. Apesar desse esclarecimento e classificação da experiência mística realizada pelo Pe. Vaz, vale lembrar que uma das características da mística é romper com as barreiras de qualquer ortodoxia religiosa. Mesmo a experiência mística situada no universo de uma tradição, com caráter institucional ou não, não tem preocupação em seguir o comum a todos, pois é sempre algo novo na relação de intimidade entre Deus e a pessoa. Simone Weil expressa isso ao dizer que a linguagem mística é a linguagem do individual, diferente da linguagem do coletivo.

A experiência de encontro íntimo com o Absoluto remete para o contato com uma realidade transcendente, na qual há uma revelação também íntima para o indivíduo em relação mística com o Absoluto. Essa revelação na intimidade de dois amantes é um saber, *noesis*, inteligível aos amantes, mas intransmissível para terceiros. Nas três formas de experiências místicas descritas pelo Pe. Vaz encontramos a relação de intimidade com Absoluto na transcendência ontológica do ser e a obtenção de saber maior do que a nossa linguagem consegue expressar. Mesmo na mística mistérica, que é caracterizada por acontecer em meio à celebração litúrgica geralmente marcada por algo mais institucional, a pessoa une-se a Deus na proximidade nupcial e o conhecimento revelado é para a pessoa e não à comunidade. Simone Weil apresenta isso de forma muito precisa ao falar que Deus faz uso de duas linguagens para se comunicar com o ser humano. A primeira é a “linguagem coletiva”, que é a da praça pública, comum a todos e normalmente tem um guardião responsável por manter a tradição e transmiti-la. A Igreja católica é portadora dessa linguagem e tem até o direito de vigiá-la para ninguém distorcer publicamente o ensino daí proveniente. Simone, porém ressalta que a Igreja pode corrigir os erros públicos, mas não pode querer entrar na consciência das pessoas (e infelizmente às vezes tenta e consegue) e condicionar ou impedir a sua

inteligência de pensar e se exercitar com liberdade para não formarem ideias diferentes das oficiais. A Igreja não pode privar dos sacramentos aqueles que pensam diferente por força da inteligência e da consciência. A Igreja, como coletividade, é guardiã dos dogmas, mas esses são objetos de contemplação, amor, fé e de inteligência, todos faculdades individuais, portanto, com liberdade para fruir de modo diferente, no íntimo do ser e da experiência com o Absoluto, do estabelecido oficialmente.²⁵⁰

A segunda linguagem é a “linguagem individual”, que é a do quarto nupcial, isto é, a linguagem mística. É por meio dessa linguagem que o espírito humano recebe a comunicação do Absoluto no ponto alto da união ontológica transcendental e obtém um novo saber, a inteligência do coração, noesis. Para Simone Weil, o Espírito de Deus faz uso das duas linguagens, a coletiva e a individual, para elevar o ser humano na sua orientação para a verdade, mas é na individual que Deus permite a experiência mística e revela algo diretamente ao coração, sem mediação terrena, mas na “intimidade do face a face”.²⁵¹ Simone fundamenta sua fala na relação de Jesus com o público em geral, falava de uma forma, e a relação com o discípulo amado, falava na intimidade de dois amigos.

O próprio Cristo, que é a verdade mesma, se fala diante de uma assembleia, tal como um concílio, não usará a linguagem que usa face a face com seu discípulo amado e, sem dúvida, confrontando frases poderá, com veracidade, o acusar de contradição e de engano. Pois por uma dessas leis da natureza que Deus respeita, posto que o deseja desde toda eternidade, há duas linguagens completamente distintas, ainda que compostas das mesmas palavras, a linguagem coletiva e a linguagem individual. O consolador que o Cristo nos envia, o Espírito da verdade, fala segundo a ocasião uma outra linguagem e, por necessidade da natureza, não há concordância.²⁵²

A linguagem individual faz parte da mística especulativa e ela não é a mesma da doutrina, que é pública, por isso desentoam às vezes. Simone Weil apresenta Mestre Eckart como um amigo autêntico de Deus que recebeu a revelação da linguagem individual durante a união de amor. A compreensão acontece no secreto e no silêncio do ser. Destoa do ensino oficial da Igreja, como

²⁵⁰ Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 84-85. A Igreja católica no Vaticano II teve uma reflexão que levou essa tese da Simone Weil a cabo, isto é, colocou a consciência do indivíduo como um imperativo, um lugar sagrado, no qual ninguém pode entrar e desrespeitar, pois a consciência, na linguagem do Concílio, é inviolável. (cf. CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. n. 248, 268, 1536 e 1540).

²⁵¹ Ou como ela diz em francês: *L'intimité du tête-à-tête*. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 86.

²⁵² AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 85.

aconteceu com Eckart, mas simplesmente porque a linguagem da praça pública não é a mesma do quarto nupcial.²⁵³

Deus está no secreto, pois sua Palavra é secreta e fala ao coração quando há a união entre amor e inteligência no mergulho profundo do ser. Se ainda não ouviu essa Palavra, mesmo aderindo e vivendo toda a doutrina, o contato com a verdade não aconteceu. Veja que a mística profética está presente em Simone Weil no ouvir do coração a Palavra revelada na intimidade nupcial. Essa experiência traz consigo a mística especulativa, pois em Simone não há distinção entre o alcançar a verdade por meio do exercício filosófico do espírito e ouvir a Palavra revelada. Quando se chega ao quarto nupcial a Palavra é ouvida, compreendida pelos amantes, inaudita para terceiro, mas ela transborda na ação, isto é, na vivência do amor. É o ouvir Deus, mesmo sem conhecer os dogmas ou a linguagem do coletivo, que garante o contato com a verdade. A Igreja tem a função correta de manter o dogma no coletivo, mas comete um grande erro se obriga o amor e a inteligência a usarem a linguagem do coletivo como norma para a experiência de intimidade entre o indivíduo e Deus. Para Simone, esse tipo de imposição é abuso de poder e não vem de Deus, mas deriva da tendência natural de toda coletividade de abusar do poder.²⁵⁴

Na mística mistérica, o Pe. Vaz destaca a questão da experiência ocorrida com a consciência voltada para um objetivo contido no culto ou na liturgia-sacramental. Ele lembra a importância do batismo nessa vivência do mistério. Importância também para a mística profética, que é o fruto maduro da fé e o renascimento pelas águas do batismo. A experiência de Simone tem os elementos vivências e místicos dessas duas formas da experiência mística, mas não tem o elemento batismo, do qual Simone sempre manteve certa distância devido a sua relação conflituosa com a Igreja Católica como instituição. Simone Weil renasce, mas não pela via do batismo e sim pelo encontro direto com Cristo, encontro com a verdade, resultado do seu autêntico caminho filosófico de busca pela verdade e, ao mesmo tempo, da espera pela sua revelação, na conjunção da sua experiência do *malheur*. Na honestidade aos seus princípios filosóficos e em meio ao *malheur*, encontrou Cristo, escutou sua Palavra e recebeu um conhecimento que transborda na ação em favor dos desventurados, aos quais já servia, mas agora sabe porque os

²⁵³ Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 85-86.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 86.

serve, porque é obediente à Palavra de Deus. “A mística é o desfecho e o ritmo do seu viver amor-serviço”.²⁵⁵

Percebemos em Simone Weil experiências místicas mistericas e também proféticas. Talvez estas sejam as que mais caracterizam a vivência de Simone, pois ela foi marcada pela obediência a Deus, sempre a levando para junto dos necessitados para amá-los mesmo com as suas dores. Porém tudo ocorre no umbral da Igreja, numa relação paradoxal com os sacramentos, de quem os ama, os deseja, mas apenas os contempla de longe, da porta e com a marca da cruz.

Deus é impositivo, não deixa outra opção para Simone seguir, senão obedecer e amar a cruz. Quando entra em uma capela para rezar em Assis, no ano de 1937, sente-se tomada por Deus que a obriga a se por de joelhos pela primeira vez na vida. Esse foi o segundo contato que teve com Cristo e a religião católica.²⁵⁶

O sofrimento acompanhou todo percurso místico de Simone Weil e a foi levando a se unir cada vez mais a Cristo e, a partir dessa união, amar e servir sempre mais os desventurados. Em sua experiência de *malheur* pessoal e junto aos sofredores, Simone foi jogada aos pés da cruz, mas conseguiu, pela graça, erguer a cabeça para contemplar o amor crucificado e fez a experiência da misericórdia. No sofrimento, ela teve um forte encontro com o Amor-Deus também numa Semana Santa. Ela relata a experiência do Amor, mesmo no *malheur*.

Em 1938, passei dez dias em Solesmes, do domingo de Ramos a terça-feira de Páscoa, seguindo todos os ofícios. Eu tinha intensas dores de cabeça, cada som doía como um golpe, um extremo esforço de atenção me permitia sair dessa carne miserável para deixá-la sofrer sozinha, abandonada num canto e achar uma alegria pura e perfeita na beleza inaudita dos cantos e palavras. Essa experiência me permitiu, pelo menos por analogia, compreender a possibilidade de amar o amor divino por meio da desventura. Evidentemente, durante os ofícios, a Paixão de Cristo entrou em mim de uma vez por todas.

Existia ali um jovem católico inglês que me deu pela primeira vez a ideia de uma virtude sobrenatural dos sacramentos, pelo resplendor realmente angélico com que parecia revestido depois de ter comungado. O acaso – pois prefiro dizer o acaso e não a Providência – fez dele um verdadeiro mensageiro para mim. Pois ele fez com que eu conhecesse esses poetas ingleses do século XVII que chamavam de metafísicos. Mais tarde, lendo-os, eu descobri um poema que eu li para o senhor, uma tradução desgraçadamente insuficiente, que é

²⁵⁵ GUIMARÃES. Perfil de Simone Weil. In: DI NICOLA; BINGEMER. *Simone Weil: ação e contemplação*. p. 35

²⁵⁶ Cf. AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 75. O primeiro contato de Simone com Cristo, vimos no ponto anterior a esse, quando descobre o cristianismo como religião dos escravos.

intitulado de *Amor*.²⁵⁷ Aprendi esse poema de cor. Frequentemente, nos momentos culminantes de crises violentas de dor de cabeça, eu me colocava a recitar esse poema e aplicava toda minha atenção e aderindo com toda minha alma à ternura que incluí. Eu acreditava recitá-lo somente como um belo poema, mas, sem saber, essa recitação tinha a virtude de uma oração. No decorrer de uma dessas recitações, como já escrevi, o próprio Cristo desceu e me arrebatou.

Em meus raciocínios sobre a insolubilidade de Deus, eu não previa a possibilidade de um contado real, de pessoa a pessoa, aqui na terra, entre um ser humano e Deus.²⁵⁸

Em meio a sua dor, Simone Weil é tomada pela presença arrebatadora de Deus. Quando pensava estar dizendo palavras de um belo poema, na verdade já estava imersa nos braços de Cristo. Ela tem uma experiência no instante num encontro íntimo de duas pessoas, uma que se abaixa e outra que se eleva para que, no entremeio da realidade humana (temporal e espacial) e a divina, a união transcendental acontecesse de forma avassaladora. Não tem como fugir, pois também não quer fugir. Na verdade quer ficar para sempre nesse momento, apenas presente, mas não é possível. É preciso voltar para a realidade dos mortais, pois a união mística é apenas um pequeno instante no qual Deus se manifesta e toca no ser do agraciado fora da história. Porém a história é atingida indiretamente, pois o

²⁵⁷ Nessa carta Simone Weil fala do poema, mas não o cita diretamente. O poema se chama *Love* e é de Geoge Herbert (1593-1633). Segue o poema e uma tradução livre:

Love

*Love bade me welcome: yet my soul Drew back,
Guilty of dust and sin.
But quick-ey'd Love, observing me grow slack
From my first entrance in
Drew nearer to me, sweetly questioning.*

If I lack'd any thing.

A guest, I answer'd, worthy to be here:

Love said, You shall be he.

I the unkinde, ungretefull? Ah my deare,

I cannot look on thee.

Love took my hand and smiling did reply:

Who made the eys but I?

*Truth Lord, but I have marr'd them. Let my
shame.*

Go where it doth deserve.

*And know you not, says Love, who bore the
blame?*

My deare, then I will serve.

*You must sit down says Love, and taste my
meat:*

So I did seat and eat.

Amor

O amor me convidou, mas a minha alma retrocedeu,

Como a culpa do pó e do pecado.

Mas clarividente, o Amor, ao me ver hesitar

Desde o meu primeiro passo,

Aproximou-se de mim e me perguntou com doçura

Se me faltava alguma coisa.

Um convidado, respondi, digo está aqui.

O Amor disse: "serás esse convidado".

Eu, o mau, o ingrato? Ah! Meu dileto,

Não posso olhar para ti.

O Amor me tomou pela mão e, sorridente, respondeu:

"Quem fez esses olhos, senão eu?"

"É verdade, Senhor, mas eu os manchei; que vá minha vergonha para onde merece".

"E não sabes", disse o Amor, "quem assumiu a censura sobre si?"

"Meu dileto, então servirei".

"Convém que te sentes", disse o Amor, "para provares meu alimento"

"Foi assim que sentei e comi".

²⁵⁸ AD. *Autobiographie spirituelle*. p.75-76.

agraciado volta transformado e seu modo de viver temporalmente passa a ser regido pela experiência da graça, ou, em termos mais weilianos, pela vontade de Deus.

A atenção é um elemento importante para a experiência mística, de acordo com Simone. Manter-se firme na atenção, que aparentemente parece uma atenção voltada para nada existente, mesmo com dor e sofrimento que fazem querer desistir do exercício. A atenção não pode ser desviada daquilo que se está fazendo. Simone Weil sentia dores de cabeça e, em meio a esse tormento, aplicava toda sua atenção sobre o poema que lia e, enquanto achava recitá-lo, já rezava. Temos nessa questão um movimento da mística especulativa, pois ter atenção é uma atividade do *logos*, mas ela precisa ser alimentada pelo esforço do *pathos*, ou seja, é preciso desejar para manter-se atenta. Atenção para Simone tem a capacidade de integrar o ser humano e elevá-lo até a ponta fina do espírito, onde não há mais distinção entre razão e emoção, mas há uma integração ontológica de todas as faculdades humanas e as forças que alimentam o desejo, (nesse estágio tem apenas as forças por trás dos desejos, pois os desejos não existem mais, foram mortos no processo de esvaziamento do eu – *finalidade sem fim*) desejo este que faz a pessoa ascender no movimento do espírito, levando consigo um ser que receberá o esplendor da luz da graça do Ser transcendente. Uma experiência de união mística com dupla revelação: da verdade, que está no Ser, e da verdadeira condição humana, contida no ser criatura frágil e finita.

Simone Weil relata esse movimento do espírito até a união com Deus no exercício da oração. Ela sempre foi avessa a fórmulas oracionais em que se repete, mas um dia aprendeu o Pai-Nosso em grego, encantou-se com o texto e sempre o repetia como oração diária. Recitava geralmente pela manhã, antes de ir trabalhar e colocava toda sua atenção nesse ato. Uma prática virtuosa que leva a experiências extraordinárias e a colocou em contato íntimo com Deus.

Às vezes as primeiras palavras arrancam meu pensamento do meu corpo e o transportam para um lugar fora do espaço, onde não há nem perspectiva nem ponto de vista. O espaço se abre. A infinitude do espaço ordinário da percepção é substituída por uma infinitude a segunda e, algumas vezes, a terceira potência. Ao mesmo tempo essa infinitude de infinitude se enche totalmente de silêncio que não é uma ausência de som, que é o objeto da sensação positiva, mais positiva que essa de um som, os barulhos, se os há, não me chegam antes de ter atravessado esse silêncio.²⁵⁹

²⁵⁹ AD. *Autobiographie spirituelle*. p. 79.

A citação é difícil de ser entendida, pois são palavras colocadas juntas que parecem não querer estarem juntas no conjunto da frase. Isto se deve de fato de a linguagem não conseguir dizer realmente a profundidade do encontro com Deus, que aqui ocorreu a partir da Palavra revelada, mas também num movimento de elevação do ser na ponta fina do espírito. Uma experiência mística profética, própria da vivência cristã do encontro com a Palavra. Também podemos dizer que é uma experiência da presença do inefável como Ser pessoal, pois Deus se revela como pessoa. “Durante essa recitação, ou em outros momentos, o Cristo está presente em pessoa, mas em uma presença infinitamente mais real, mais empolgante, mais clara e mais plena de amor que a primeira vez em que onde ele me tocou”.²⁶⁰ Com essa fala percebemos que Simone Weil está de fato no interior da mais autêntica experiência cristã de encontro com um Deus pessoal, que permite proximidade e intimidade.

Para finalizar esse capítulo é preciso dizer que toda a experiência mística de Simone Weil é uma experiência da misericórdia de Deus. Misericórdia que ela sente ardentemente porque é “manifestada tanto no *malheur* como na alegria”.²⁶¹ Na última carta dirigida ao Pe. Perrin, Simone dedica parte do seu texto para falar da misericórdia de Deus e o seu contado com ela, um contato íntimo e revelador, no qual a sente em suas mãos. “Eu não preciso de nenhuma esperança, de nenhuma promessa para crer que Deus é rico em misericórdia. Eu conheço essa riqueza com a certeza da experiência. Eu a toquei”.²⁶² A relação de Simone com Deus é estabelecida na gratuidade e no dom. Simone não espera nada, Deus não precisa provar sua compaixão. O *malheur* está aí, destrói a pessoa, mas Deus não precisa provar mais nada para retirar seus filhos desse sofrimento, pois Ele já está presente com a sua compaixão. Os efeitos exteriores do *malheur* testemunham os efeitos da misericórdia divina, que resplandece em meio ao ser mutilado pelo pior dos sofrimentos. Isso é paradoxal e difícil de ser aceito, pois a tendência é vermos Deus como aquele que retira a dor e proporciona o bem. Mas para Simone, Deus está junto com a pessoa que sofre e isso já seria o suficiente, mas Ele manifesta sua compaixão e misericórdia. Mostra seu amor sobrenatural que foi revelado por Cristo na cruz que não foi poupado do *malheur*.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ AD. *Dernières pensées*. p. 96.

²⁶² Ibid.

O caminho seguido por Simone Weil, da formação filosófica e sua vivência do *malheur*, a conduziu à identificação da plenitude do ser com ao amor sobrenatural revelado por Cristo crucificado.²⁶³

O conhecimento dessa presença de Deus não consola, não retira nada do horrível da amargura do *malheur*, não sara a mutilação da alma. Mas sabemos de um modo correto que o amor de Deus por nós é a substância mesma dessa amargura e dessa mutilação.²⁶⁴

Tudo é sustentado por Deus, ou melhor, pela misericórdia de Deus que está presente em toda terra. Então tudo que acontece, mesmo o *malheur*, tem a presença da misericórdia de Deus. O contato com o mal, com o *malheur* não é bom nem desejado, fere profundamente e faz com que a pessoa não sinta a presença de Deus. A própria Simone disse que, por um tempo, achava impossível o amor de Deus.²⁶⁵ A ausência de Deus faz a dor ser ainda maior e o grito sai com força e choro, como o de Jó e também o de Jesus no alto da cruz. O Pai o abandonou. Mas o convite é para perseverar no amor com atenção firme, pois não terá objeto para amar, mas não deixe de amar para encontrar a misericórdia de Deus, pois Ele ama infinitamente a sua criatura.

A experiência mística de Simone Weil mostra um Deus que deixa o *malheur* acontecer, algo misterioso e sem resposta do porquê, que é sustentado pela sua misericórdia e que mostra o sentido e a origem da compaixão, que vem de Cristo e atinge os seus discípulos para chegar até os desventurados. A experiência mística é um contato transcendente *ahistórico* com o amor de Deus (compaixão e misericórdia revelados em Cristo), que transborda para a história no agir com amor em favor dos desventurados.

²⁶³ Cf. GABELLIERI. Pensar a *kenosis*: filosofia e teologia da misericórdia em Simone Weil. In: *REB* 69, p. 794.

²⁶⁴ AD. *Dernières pensées*. p. 96.

²⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 98.

CAPÍTULO III

O MALHEUR E A EXPERIÊNCIA DA GRAÇA: ARTICULAÇÃO FILOSÓFICA E EXISTÊNCIA REAL

Simone Weil, com já dissemos, foi uma pensadora que teve sua filosofia enraizada na sua experiência concreta de contato com o *malheur* e com a graça. Porém não foi uma filosofia feita de elucubrações abstratas fundadas apenas em sentenças elaboradas puramente a partir da experiência particular. Ela foi de fato uma filósofa e não uma mera pensadora romântica do sensível. Seu fazer filosófico se deu no diálogo constante com a tradição que veio da Grécia, em especial a de matriz platônica. Por conta desse diálogo encontrou na vida real muitas das próprias sentenças que formulou. Se, por um lado, Simone foi uma jovem que teve uma reflexão marcada pela sua experiência de contato com o *malheur* e com a graça, por outro, ela refletiu filosoficamente essa experiência. *Malheur* e graça não são apenas algo sentido na carne, mas são conceitos pensados e articulados entre si e em relação a outros. Dessa forma *malheur* e graça se tornam categorias filosóficas provenientes do espírito transcendental e, ao mesmo tempo, vão além da abstração, pois estão fincadas no concreto da existência humana.

No capítulo anterior, estudamos algumas cartas escritas por Simone Weil. Textos muito íntimos que relatam o contato tido com o *malheur* e a graça. São textos pessoais e místicos, mas banhados de uma reflexão abstrata conceitual chamada filosofia. Às vezes é difícil percebermos tal filosofia e tendemos a ficar apenas com o relato de uma experiência, pois é mais agradável e cativa facilmente. Porém, por trás de aparentes palavras ingênuas há um debate em torno da existência humana e muitas categorias, em especial as de *malheur* e graça. Tentamos mostrar isso ao observar de perto as cartas e dialogar com elas. Ao fazer isso, percebemos mais uma vez a profunda intimidade entre a vida de Simone e a sua reflexão, com uma coerência impressionante e, às vezes, até revoltante, pois para ser coerente com o que escrevia, Simone assumia todas as conseqüências, sem medo e confiante, pois

o caminho que seguia não era um caminho qualquer, mas o da obediência à vontade de Deus.

Agora, neste terceiro e último capítulo, veremos de perto outros três textos de Simone Weil, também contidos na obra organizada pelo Pe. Perrin: *Attente de Dieu*. Os textos são: *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*; *L'amour de Dieu et le malheur*; *Formes de l'amour implicite de Dieu*. O gênero é outro. São três ensaios nos quais encontramos elementos fundamentais sobre o pensamento de Simone a cerca do *malheur* e da graça que, em outras palavras, são pensamentos sobre o amor de Deus. Não são reflexões feitas unicamente de impressões resultantes de experiências pessoais. Mas, são sim, uma reflexão conceitual sobre questões pertinentes da filosofia e seu olhar sobre a existência humana.²⁶⁶

Esses três pequenos ensaios, pequenos apenas na quantidade de páginas, são de conteúdo mais denso e filosófico do que as cartas. Isso exige uma maior atenção na leitura e mais cuidado ao comentá-los. Nosso objetivo ao comentar esses textos é perceber como os conceitos de *malheur* e graça estão articulados, como Simone trabalha esses conceitos dentro da relação entre a experiência real e a argumentação filosófica. Para fazer isso, Simone utiliza outros conceitos importantes dentro de um caminho, isto é, um conceito que leva a chegar a outro, até chegar à experiência da graça e o encontro com a verdade. Isso ocorre por que, como já vimos, sua obra é *work progress*, inserida em um processo do movimento do espírito. O contato com o *malheur* vem como que uma flecha transversal, passando por toda sua reflexão. Talvez o *malheur*, ou a questão do sofrimento para usar um termo corrente em nossa língua, seja o grande tema de Simone, o que faz sua obra ter originalidade ao refletir conceitos filosóficos abstratamente e, ao mesmo tempo, enraizados no trágico da existência. Muitos podem dizer: mas isso não seria original, pois inúmeros outros filósofos pensaram e escreveram sobre o sofrimento.

²⁶⁶ Dois textos, que completam a obra *Attente de Dieu*, ficaram de fora desse nosso estudo, são eles: *A propos do Pater* e *Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilization méditerranéennse*. Optamos em não entrar neles por dois motivos: primeiro, não foi necessário entrar nesses textos para comprovar a hipótese que tínhamos no início da pesquisa, isto é, que os conceitos de *malheur* e de graça são categorias fundamentais no pensamento filosófico-religioso de Simone Weil e que eles permitem fazer uma conexão entre experiência religiosa, conhecimento filosófico e prática existencial no pensamento e vida dessa autora. Segundo: falta de um maior tempo para realizar a pesquisa que permitisse uma leitura mais aprofundada desses textos. Sem dúvida alguma, a nossa dissertação ficaria mais rica se tivéssemos conseguido estudar profundamente esses textos também, mas correríamos o risco de não fazermos um estudo adequado e, com isso, não mostrarmos de fato o que esses textos desejam transmitir.

É verdade, mas não como Simone fez nem, ousamos dizer, com a liberdade, em relação aos padrões da tida “boa filosofia”, com que ela fez, tampouco com sua espontaneidade. E, diferente de muitos outros pensadores, Simone não ficou restrita à abstração conceitual do pensamento filosófico, ela acreditou nas suas sentenças e as viveu, mesmo tendo que pagar um alto preço por elas. Esse viver também abriu as portas para crescer no caminho de pensadora amante dos clássicos e dos desventurados.

As questões do sofrimento e de Deus são clássicas na filosofia. Muitos filósofos, sejam eles ateus, cristãos ou agnósticos, as enfrentaram seriamente e transmitiram suas sentenças ou impressões. Quem se aproximou mais da verdade? Certamente esse não é o maior problema aqui, mas, sim, compreender o esforço de cada um. Simone Weil entra nesse quadro e nosso esforço é tentar compreendê-la. Se ela está com a verdade no seu pensamento, essa não é a nossa preocupação imediata, mas sim que suas sentenças vêm do real e têm incidência nesse próprio real, isto é, elas não estão apenas amarradas na história da filosofia, mas também na vida concreta do mais pequenino ser humano que luta todos os dias para sobreviver. E a verdade, onde ela está? Continua sendo uma boa questão. Verdade, no sentido escolástico, é *adaequatio*, ou seja, se dizemos: “o pobre está sofrendo” e olhamos para esse pobre e vemos o seu sofrimento, então é uma verdade. Simone soube olhar muito bem para essa verdade dos desventurados, que geralmente poucos veem. E a verdade metafísica, essa existe? Busca pela verdade foi o que norteou o caminho dessa jovem francesa. Se ela encontrou a verdade que os filósofos querem, não podemos afirmar, nem ela afirmou, mas encontrou a verdade no encontro com a graça crucificada, na qual uniu *malheur* e graça no rosto dilacerado do Jesus abandonado na cruz.

Vamos ao texto de Simone Weil e veremos sua reflexão sobre a graça de Deus em meio ao sofrimento, como consequência da perseverança no amor, na atenção, na entrega descreiativa e na obediência.

3.1 A atenção em vista do amor de Deus

Simone Weil, antes de partir para os Estados Unidos, quis deixar um texto para ajudar os estudantes católicos no seu caminho de busca do conhecimento e de encontro com Deus. Estudar para obter saber é geralmente alimentado pela vontade

de encontrar a verdade. Lançar-se nessas veredas não é muito fácil e exige dedicação, perseverança e atenção. Essas exigências estão presentes também na busca pelo encontro com Deus, uma busca cujo objetivo a ser alcançado, diferente do anterior, muitas vezes não está explícito, ou seja, deseja-se Deus e nem se sabe que se deseja. Simone Weil liga uma coisa a outra, pois tanto o estudo, meio pelo qual se chega ao conhecimento, como a oração, que leva a Deus, têm algo em comum, unindo-os no processo e na meta. No processo temos a atenção e na meta, a verdade, que sempre é a mesma: o encontro com a graça de Deus.

Nesse texto temos uma grande reflexão sobre o processo interior da pessoa até a sua abertura para receber, como dom gratuito, o amor de Deus, a sua graça. O conceito chave trabalhado por Simone aqui é o de *atenção*, fundamental para a vida de estudos e a vida de oração, indispensável para encontrar-se com a graça e perceber os desventurados na sua dor, indo além do *malheur* pessoal. Simone, no dizer do Pe. Perrin, fez uma grande descoberta sobre a vida interior, a vida do espírito, na qual se exercita a razão e se encontra com Deus. Ela estava encantada com tal descoberta e a colocou como caminho por excelência para a experiência da graça. De acordo com o padre, Simone torna absoluto seu ponto de vista interior como caminho para o encontro com a graça de Deus e se esquece de outros caminhos possíveis.²⁶⁷ Certamente Pe. Perrin tinha razão na sua crítica, pois não há um único meio para se chegar a Deus e, se a graça sempre depende de Deus e não necessariamente do esforço humano, sempre podem existir outros meios para a revelação do amor de Deus. Os textos de Simone, porém, não negam isso, pois ressaltam o imperativo da vontade de Deus. Aqui ela deseja apresentar que é possível a pessoa entrar em um processo de purificação dos desejos até a descrição, quando fica pronta para receber a graça, prontidão que não garante nada, pois sempre caberá a Deus decidir.

Em termos conceituais é importante dizermos que o conceito graça nem sempre aparece nos textos de Simone Weil com esse termo. Amor de Deus é também uma forma para ela se referir à graça, isto é, ao mesmo conceito. Veremos constantemente Simone referir-se à graça como Amor de Deus, pois a experiência da graça é a presença sentida e vivida do amor de Deus.

²⁶⁷ AD. *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*. p. 113 (introdução do Pe. Perrin).

Não é possível a experiência da graça e da contemplação sem a morte do eu, algo muito claro para Simone.²⁶⁸ Um caminho para a morte do eu, resultado da descrição, é o *malheur* externo, que vem e destrói toda a pessoa sem pedir licença; outro é pela perseverança naquilo que se faz, na atenção da vida interior para se libertar de todas as finalidades almejadas pelo desejo no mundo material. Uma atenção para ir limpando o desejo dos seus objetos para um desejo livre de metas de conquistas, no qual irá expurgar do eu tudo que o aprisiona na ilusão para ser apenas eu, única coisa realmente nossa para entregarmos a Deus: descrição.

Simone percebeu que a atenção era uma das virtudes mais importantes para um bom desenvolvimento nos estudos. A mesma atenção, sem a qual a contemplação de Deus, na oração, não é possível. Une estudo e oração porque ambos precisam da mesma virtude e querem chegar à contemplação do conhecimento e de Deus, isto é, da verdade. Escreveu esse texto no intuito de ajudar os estudantes católicos a não separarem uma coisa da outra e mostrar que a “chave da concepção cristã dos estudos é que a oração é feita na atenção”.²⁶⁹ Vida intelectual abstrata e vida de oração estão unidas, pois fazem o mesmo movimento em direção à contemplação.

Para a graça acontecer é necessário chegar a um estado elevado de atenção, no qual o desejo não tem mais um fim e a pessoa fica em um estado de consentimento, à espera da graça. “Apenas a parte mais alta da atenção entra em contato com Deus”.²⁷⁰ Os exercícios dos estudos escolares desenvolvem a atenção e possibilitam sua elevação na oração, que é chegar à descrição. Um processo exigente, difícil e penoso. Exige morte do eu para entregá-lo a Deus – descrição – para poder contemplar toda a realidade até chegar a uma contemplação fundada no

²⁶⁸ O tema da morte é um tema que despertou interesse em Simone Weil, mas não a morte como estado, isto é, o fim da existência, mas a morte como instante que uniria o tempo e a eternidade para a revelação do conhecimento sobrenatural. Filosofar é aprender a morrer para ficar em estado de espera para a revelação da verdade. Filósofo que faz esse caminho não é apenas um filósofo, mas um místico, pois busca chegar a um estado de morte para tudo e permanecer na espera da revelação do verdadeiro conhecimento pela contemplação. Isso faz Simone ver Platão como um místico da contemplação. Percebemos fortemente a influência platônica, especialmente no aspecto do conhecimento contemplativo, e do estoicismo na busca de chegar ao estado de não ser mais afetado pelo desejo por coisas exteriores, estado de *ataraxia*. Esse pensamento filosófico de Simone Weil encontrou respaldo no cristianismo, que bebeu na mesma fonte filosófica, mas tendo Jesus Cristo como a verdade e a fonte do *logos*. Para mais sobre essa questão ver: LEIBOVICI. Le baptême et la judéité. In: DELSOL. *Simone Weil*, p. 513-521,

²⁶⁹ AD. *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*, p. 114.

²⁷⁰ Ibid., p. 114.

consentimento, espera e não deseja. Atenção e desejo são as faculdades humanas que estão vinculadas a atitudes fundamentais de contemplação e consentimento.²⁷¹

Esse ensaio de Simone Weil coloca a atenção como fundamental para o processo de descrição para se chegar a um estado de espera da infusão do amor de Deus, da graça que transforma e dá a verdadeira liberdade do ser humano: viver a obediência à vontade de Deus. Atenção une virtudes intelectuais e morais num único processo de integração do ser e do agir humano, necessários para a sua elevação até a ponta fina do espírito para esperar e consentir a graça. Atenção e espera, numa orientação para o acontecer que é ausente. Uma imobilização para a penetração do verdadeiro conhecimento. Isso é a morte filosófica.²⁷²

Ao falar da atenção, Simone apresenta também a questão do desejo, pois a atenção não pode ficar dependente do gostar, que é um elemento do desejo e da afetividade. O desejo deve se libertar do objeto material, geralmente algo querido do qual se gosta e dá prazer momentâneo. A atenção precisa não estar vinculada ao um objeto material de apreço pessoal afetivo, o gostar. Aqui Simone segue com a doutrina estoica de morte para os desejos, no estado de *ataraxia*. Atenção é um exercício do espírito que vai se aperfeiçoando na medida em que é constantemente aplicada em tudo, especialmente em cima de objeto de que não gostamos. Portanto se diz que, nos estudos, não devemos apenas ter atenção às disciplinas das quais gostamos, mas amar todas as disciplinas e aplicar a atenção também naquelas com que não temos tanta afinidade e prazer ao estudá-las. Usar a atenção nas disciplinas de que não gostamos é uma oportunidade favorável para o desenvolvimento da atenção.²⁷³

Qualquer esforço de atenção é válido, mesmo que não se encontre solução para o problema que se tenta resolver com o estudo. Há sempre uma eficácia intelectual e, sobretudo, espiritual, pois toda luz vinda do espiritual ilumina a inteligência. A atenção exigida no exercício intelectual favorece a oração e esta tem a capacidade de iluminar a inteligência.²⁷⁴

No decorrer do estudo da mística de Simone no capítulo anterior, tínhamos percebido que a experiência da graça gera um conhecimento *noético* que irá incidir diretamente no intelecto da pessoa e na sua vida histórica. Agora percebemos mais

²⁷¹ Cf. VETÖ. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. p. 47.

²⁷² Cf. LEBOVICI. op. cit., p. 516.

²⁷³ Cf. AD. *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*. p. 114-115.

²⁷⁴ Cf. Ibid., p. 115.

uma vez esse movimento, mas ainda antes da experiência da graça propriamente dita. O esforço do intelecto em ter atenção favorece o espírito na sua oração que anseia pela transcendência. Uma oração atenta, por sua vez, favorecerá o intelecto a ter luz para continuar sua investigação. Há uma interface entre espírito intelectual e espírito orante, que não são dois movimentos, mas duas faces do mesmo caminho contemplativo do espírito transcendental do ser humano que avança numa “dimensão muito misteriosa”²⁷⁵ pelo uso da atenção dentro de um esforço que traz luzes para a alma com frutos encontrados na oração. Pela atenção “o fruto se encontrará um dia, mais tarde, na oração. Ele se encontrará sem dúvida também em algum setor da inteligência, talvez estranho à matemática”.²⁷⁶

A questão aqui, diz Simone, é que não se veem esses frutos imediatamente e parece termos uma atenção sem sentido, pois nada resulta dela. “Atenção é um esforço de concentração do espírito que pode afetar a qualidade da percepção, mas sem impacto decisivo sobre nossa relação com a realidade”.²⁷⁷ Não se vê uma relação direta entre esforço da atenção e a realidade vivida da pessoa. Perseverança é fundamental e fé também, fé que vai chegar à contemplação, encontra-se com a graça e a sua luz será emitida sobre a inteligência. A atenção é a “chave para uma relação autêntica com o real e se vê da mesma forma associada às questões cognitivas, espirituais, éticas e políticas”.²⁷⁸ A pessoa tende a se apegar às regras, métodos que levam a conquistar objetivos, mas aqui esses objetivos não são conquistados apenas por seguir regras. É importante não ter objetivos, pois esses são resultantes dos desejos materiais, para se ter uma autêntica relação com a realidade das coisas e da razão. Não se apegar às regras, apenas ter fé confiante em que se chegará a algum lugar e, lá, algo vai receber. “Uma fé, primeiramente, tenebrosa e sem luz nunca a transformará em certeza. A fé é a condição indispensável”.²⁷⁹

O desejo na atenção deve ser voltado para o único desejo verdadeiro: a verdade. Se ele está direcionado para essa luz, a atenção aumenta sua capacidade, mesmo sem receber frutos visíveis. “Se há verdadeiro desejo, se o objeto de desejo é verdadeiramente a luz, o desejo da luz produz a luz. Há verdadeiro desejo quando

²⁷⁵ Cf. Ibid.

²⁷⁶ Ibid., p. 115.

²⁷⁷ JANIAUD. Simone Weil et l'attention. DELSOL. *Simone Weil*. p. 169.

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ AD. *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*. p. 115.

há esforço de atenção. É verdadeiramente a luz que está desejando se qualquer outro motivo é ausente”.²⁸⁰ A atenção necessita estar vazia de objeto material, dos desejos materiais e superficiais, para assim deixar o vazio ser preenchido pela verdade. Temos um paradoxo, pois ter atenção é voltar-se para algo particular de forma intensa, mas para ela ser eficaz realmente é necessário esvaziar-se do particular. Ter uma atenção a alguma coisa é ter atenção ao vazio. O objeto existe, mas há atenção vazia da presença material desse objeto para se chegar a uma atitude de espera para que o objeto se manifeste por revelação.²⁸¹

Joël Janiaud, em um artigo sobre a atenção em Simone Weil, diz que há três paradoxos da atenção. O primeiro é em relação à vontade. Atenção é um ato da vontade. “A vontade dirige a atenção”.²⁸² Mas ela não pode ser guiada pela vontade, conseqüentemente pelo desejo, pois impede a passividade da atenção e seu estado de espera pela revelação da verdadeira realidade dos objetos. Sendo assim, é necessária uma atenção passiva e espontânea não dirigida pela vontade, que “deve ser substituída por uma atenção ativa”.²⁸³ Se a atenção é dirigida pela vontade, torna-se desvirtuada e não autêntica, portanto deve acontecer sem um ato da vontade. Aproveita-se a força da vontade para se manter atento, uma força utilizada apenas no meio, por ele mesmo, e não como um meio para se chegar a um fim.²⁸⁴ Para Janiaud a atenção contém um mistério que a torna livre da vontade, para ser uma atenção pura que leva à ação não-agente, livre de todo objeto de desejo e finalidade.

O segundo paradoxo é justamente sobre a atenção pura. Esse grau de atenção é quando se chega à atenção ao vazio. Ultrapassando a vontade e o desejo, chega-se ao vazio e a atenção se volta totalmente para ele numa ação não-agente. Temos um paradoxo, porque, se há atenção, é sobre alguma coisa, mas Simone diz que esse tipo de atenção comum impede de abrir-se para a realidade das coisas. A atenção precisa estar sempre aberta para receber a revelação e, para isso acontecer, é preciso atenção ao vazio.²⁸⁵ A atenção é uma dimensão espiritual e mediativa, pela qual se fica aberto para aceitar o real e se libertar das ilusões.

²⁸⁰ Ibid., p. 116.

²⁸¹ Cf. VETÖ. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. p. 46.

²⁸² JANIAUD. *op. cit.*, p. 173.

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ Cf. AD. *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*. p. 116.

²⁸⁵ De acordo com Janiaud, vazio é uma noção espiritual e metafísica que Simone Weil absorveu dos ensinamentos da Índia e da China. (Cf. JANIAUD. *op. cit.*, p. 175). Certamente Simone, ao ler textos

A atenção é uma dimensão criativa. Esse é o terceiro paradoxo. Tudo na criação existe independente de nós mas, pela nossa criatividade, alteramos e inventamos muitas coisas dentro da realidade. Nosso espírito tem uma imensa capacidade de construir representações do mundo. A atenção, sendo criativa e parte da nossa inteligibilidade, é responsável por muitas das construções que fazemos. Simone Weil recomenda desconstruirmos as nossas projeções e encontrarmos a realidade como ela é. A atenção desvela as falsas imagens do mundo e ajuda o sujeito a perceber a verdadeira realidade exterior e isso o torna capaz de ver coisas antes passadas despercebidas, como os desventurados.²⁸⁶

Sem a atenção nos seus paradoxos, nunca se perceberá o desventurado caído ao lado. A reflexão sobre a atenção de Simone Weil é uma reflexão sobre a percepção e sobre a ação. Percepção de verdadeira realidade, especialmente das pessoas necessitadas, e ação em prol dessas pessoas, isto é, o transbordar da experiência do amor de Deus no serviço aos desventurados. Mais uma vez temos a união do exercício intelectual e da oração em vista da vivência do amor. “A atenção, em seu mais alto nível, é a mesma coisa que rezar. Ela supõe a fé e o amor”.²⁸⁷

O uso da atenção no estudo e na oração, ou as duas coisas unidas, levantam a questão da inteligência e do amor. A inteligência do exercício intelectual para se resolver uma questão e obter um conhecimento e o amor que faz consentir a presença do próprio amor. Simone aproxima inteligência e amor. Eles não têm fim em si mesmo e são orientados na mesma direção: o bem.²⁸⁸ Temos duas atenções, ou duas faces da mesma: a atenção intelectual e a atenção superior. A primeira é utilizada para encontrar o conhecimento e “apenas pode ser conduzida pelo desejo”.²⁸⁹ Ela, utilizada nos estudos, é como uma preparação para o uso da atenção na oração. “Esse é o papel do desejo nos estudos, que permite fazer uma

orientais, teve contato com a noção de vazio, que é muito presente nesses textos. Mas vazio não é um conceito estranho à filosofia, sobretudo no sentido trabalhado por Simone ligado ao libertar-se dos desejos. Quando o estoicismo fala de *ataraxia*, que é chegar a um estado de imobilidade diante da vontade e do desejo, temos aí uma noção de vazio interior. O cristianismo também trabalha muito essa questão, sobretudo os místicos, para o quais é preciso uma expurgação e catarse interior para receber a graça de Deus. Isso tudo é bem presente em Simone, que fala do vazio num estado de espera para contemplar e receber a revelação da realidade das coisas, que é algo muito próximo do Platão.

²⁸⁶ Cf. JANIAUD. *op. cit.*, p. 173-176.

²⁸⁷ WEIL. *La pesanteur et la grâce.*, p. 192.

²⁸⁸ Cf. VETÔ. *La métaphysique religieuse de Simone Weil.* p. 47.

²⁸⁹ AD. *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu.* p. 118.

preparação para a vida espiritual”,²⁹⁰ e, por meio dela, chegar à atenção superior, “que é o amor e o consentimento livre, que se encontra unido ao sobrenatural”.²⁹¹

Na vida espiritual, com o uso da atenção superior ou pura, encontramos o vazio. A vontade, que ainda estava presente quando utilizava a atenção nos estudos, deixa de ditar caminhos e o sujeito fica à espera da vinda de Deus.

A atenção consiste em suspender o pensamento para deixá-lo disponível, vazio e penetrável pelo objeto, para manter em si mesmo próximos do pensamento, mas em um nível inferior e sem contato com ele, os diversos conhecimentos adquiridos que são necessários utilizar. O pensamento deve ser, em relação a todos os pensamentos particulares e já formados, como um homem sob uma montanha que vê diante de si e percebe ao mesmo tempo, mas sem ver, mais do que florestas e planícies. Sobretudo o pensamento deve estar vazio, em espera, nada busca, mas estar pronto para receber a verdade nua do objeto que o irá penetrar.²⁹²

Chegar ao estado de espera para consentir a revelação da verdade, esse é o objetivo da atenção. Não se chega a esse estado sem passar pelo vazio, consequência da descrição e da morte do eu. O eu do ser humano tem uma força, vinda do desejo, de expansão.²⁹³ Simone Weil propõe o caminho contrário: renunciar a essa força em prol do esvaziamento do eu para se chegar a um estado de espera. Uma renúncia difícil de ser realizada, mas necessária para a atenção passar do estado intelectual para o estado superior ou sobrenatural, na qual não há busca, apenas espera. “Os bens mais precisos não devem ser buscado, mas esperados”.²⁹⁴

Na reflexão sobre a atenção em Simone encontramos elementos fundamentais da sua *epistemologia*, de como se dá o conhecimento intelectual e o caminho que leva ao verdadeiro saber, o conhecimento sobrenatural.²⁹⁵ Todo conhecimento meramente intelectual, responsável por moldar o mundo, é impreciso. Não traz em si a verdadeira substancialidade dos objetos nem sua realidade autêntica. Ele permanece à sombra do real, que ainda é envolta pelas ilusões criadas pela força do desejo de expansão do eu. Libertar-se disso é possível apenas

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ VETÖ. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. p. 47.

²⁹² AD. *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*. p. 119.

²⁹³ Cf. VETÖ. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. p. 51.

²⁹⁴ AD. *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*. p. 120.

²⁹⁵ Conhecimento sobrenatural, em francês *la connaissance surnaturelle*, termo muito utilizado por Simone Weil em seus cadernos. Esse é o verdadeiro conhecimento, o qual não é obtido apenas por esforço intelectual do sujeito, mas por revelação proveniente do alto, ou seja, do amor de Deus. Há um conjunto de textos que Simone escreveu entre New York e Londres, provavelmente entre julho de 1942 e julho de 1943, nos quais ela reflete muito sobre o conhecimento sobrenatural. Sobre esse assunto ver: WEIL. *Oeuvres complètes VI: La connaissance surnaturelle*.

pelo o esvaziamento do eu e a descrição. Atenção é uma categoria do espírito que contribui nesse processo de caminho para o conhecimento sobrenatural. Esse não pode ser adquirido pelo mero exercício da razão intelectual, mas precisa ser revelado e consentido em um estado de espera. Contempla-se o conhecimento sobrenatural e o consente. Uma experiência mística contemplativa. Uma epistemologia do *nous* que alcança o estado total de imobilidade e espera pela revelação da verdade. Nesse estado, a atenção é transmutada em espera e se torna uma virtude transcendental de possibilidade do êxtase místico contemplativo, que não depende mais do sujeito, mas da verdade que se permite desvelar de forma nua.²⁹⁶

O uso da atenção nos estudos auxilia a encontrar soluções para problemas, conhecimento intelectual. Encontro com fragmentos da verdade e não com a verdade, pois temos conhecimentos apenas vindos do esforço do exercício intelectual, importante, mas é “ele mesmo um bem precioso”.²⁹⁷ A verdade única para Simone é revelada e ela é Jesus Cristo. “Um pequeno fragmento da verdade particular, ela é uma imagem pura da Verdade única, eterna e viva, essa Verdade dita um dia por uma voz humana: ‘Eu sou a Verdade’”.²⁹⁸ Esses fragmentos têm um grande valor, pois eles são como sacramentos. “Pensando assim, todo exercício escolar se assemelha a um sacramento”.²⁹⁹ Simone elabora uma epistemologia que une o conhecimento intelectual e os estados para adquiri-lo com a experiência da contemplação da verdade que se deixa conhecer por revelação que, em outras palavras, é a revelação do *logos* encarnado em Jesus Cristo.

Simone ultrapassa os limites da razão moderna, sobretudo os limites que foram dados a partir de Kant e o fim da metafísica. Com isso, resgata elementos da epistemologia platônica da contemplação das ideias e do cristianismo dos primeiros padres de que o *logos* desejado pelos gregos se fez carne e habitou entre os humanos. Do ponto de vista do catolicismo, Simone também ultrapassa os limites fixados pela Igreja para a experiência de Deus e do *logos*. Dizer que estudar com atenção é como um sacramento e apresentar a atenção como a mesma substância

²⁹⁶ Vetö diz que quando a atenção é transmutada em espera é porque chegou verdadeiramente ao vazio e se torna possível a capacidade do êxtase. O intelecto fica vazio à espera da revelação da verdade da realidade exterior. Se não acontecer isso, a inteligência não se tornará aberta para a receptividade da verdade. Cf. VETÖ. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. p. 49-50.

²⁹⁷ AD. *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*. p. 120.

²⁹⁸ Ibid.

²⁹⁹ Ibid.

do estudo e da oração é, sem dúvida, revolucionário para o período que a Igreja vivia. A atenção deve levar aqueles que rezam e/ou estudam ao mesmo estado de espera, para receber a revelação da verdade e contemplá-la. Um método que deve ser ensinado pelos professores e também pelo guias espirituais. “Esses devem ser colocar em plena luz, em uma luz deslumbrante, a analogia entre a atitude da inteligência em cada exercício e a situação da alma que, como uma lamparina cheia de óleo, espera seu esposo com confiança e desejo”.³⁰⁰

Espera e prontidão para servir são frutos do uso da atenção. Simone também faz outra analogia para explicar essas atitudes. O escravo que, sem motivo algum para tal decisão, espera a chegada do seu senhor vindo de uma festa. Quando o seu senhor chega, encontra o escravo em estado de prontidão para servi-lo. Mas o senhor tem uma atitude de ternura e leva o seu escravo para a mesa de jantar e lhe serve a refeição. “Apenas essa espera, essa atenção que pode obrigar o mestre a um excesso de ternura”.³⁰¹ Vigiar, esperar e ter atenção pode levar o mestre a servir o escravo. Deus que se dobra diante da atitude da pessoa que se esvaziou, permanecendo imóvel para contemplá-Lo.

Os estudantes que usam a atenção e esperam pela revelação da verdade aproximam-se de Deus e fazem uma verdadeira oração. Esse é um caminho para se aproximar de Deus, mas não os tornam mais próximos do que pessoas simples, os trabalhadores que sofrem na sua labuta diária, pois esses estão próximos de Deus pelo sabor da pobreza. Deus concede um privilégio para os desventurados. Cabe aos outros, que se valem da atenção para se aproximarem de Deus, usá-la também para perceber os desventurados e se aproximar deles. A epistemologia da atenção em Simone Weil leva a uma ética de socorro aos necessitados. Dito em outros termos: o amor de Deus leva ao amor ao próximo cuja substância é a mesma: a atenção. “Não é apenas o amor de Deus que tem por substância a atenção. O amor ao próximo, que nós sabemos que é o mesmo amor, é feito da mesma substância. Os desventurados não têm necessidade de outra coisa nesse mundo além de homens capazes de prestar atenção neles”.³⁰²

³⁰⁰ Ibid., p. 121. Ela recorda o texto de Mt 25, 1-13 das virgens prudentes que esperam pelo noivo para entrarem com ele no quarto nupcial. As virgens somos todos nós que chegamos a esse estado de espera e o noivo é Deus. Simone liga a atitude do texto do Evangelho com a atitude de quem estuda, sendo a atenção o óleo que mantém a luz acesa para poder está receptível e pronta para receber o noivo, a verdade: Jesus Cristo.

³⁰¹ Ibid., p. 121.

³⁰² Ibid., p. 122.

Prestar atenção nos desventurados é muito difícil e uma rara virtude. Para isso acontecer é necessária a atenção que conduz a um esvaziamento do eu e dos seus desejos de expansão egoísta. Amar o próximo implica reconhecê-lo e saber que ele é um desventurado ferido pelo *malheur*. Olhar o pobre e ver como ele realmente é e não apenas ver as imagens criadas pela ilusão dos nossos preconceitos. “Esse olhar é primeiramente um ver atento, no qual a alma se esvazia de todo conteúdo próprio para olhar por si mesma o ser que vê tal como ele é, em toda a sua verdade. Apenas é capaz disso aquele que é capaz de atenção”.³⁰³

Simone Weil conclui esse ensaio sobre a atenção chegando à ética do ver e do amor ao próximo ferido pelo *malheur*. Conhecendo o caminho existencial dessa pensadora não poderíamos esperar outra conclusão. A graça é um conceito fincado em uma epistemologia da atenção, de um conhecimento intelectual para o sobrenatural, e que tem uma incisão direta na realidade histórica no perceber e no amor ao desventurado.

3.2 O amor de Deus como graça e *malheur*: toda existência humana é afetada no *malheur* e pode ser pela graça

A condição humana é marcada pelo sofrimento, algo inevitável dentro da nossa situação de seres temporais e finitos. Mas o sofrimento é ainda uma parte da condição indubitável e inegável de seres que buscam satisfazer desejos e a objetividade, mas vivem imersos na sua insatisfação e na subjetividade. Na profundidade do ser humano há algo muito maior do que o sofrimento, parte essencial da sua contingência e situação no mundo, que Simone Weil chamou de *malheur*. Nossa atenção agora volta mais precisamente para a questão do *malheur*

³⁰³ Ibid., p. 122.

a partir do opúsculo *L'amour de Dieu et le malheur*,³⁰⁴ um texto, de acordo com Bingemer, “essencial para conhecer o pensamento de Simone Weil”.³⁰⁵

Malheur é diferente do sofrimento, mas os dois estão juntos. No *malheur* encontra-se também o sofrimento, mas o contrário não é verdadeiro. “O *malheur* é inseparável do sofrimento físico, no entanto é totalmente distinto”.³⁰⁶ É distinto porque o sofrimento, como também dor física, é ainda pouco para afetar a alma do ser humano. O *malheur* afeta a alma de forma profunda e faz a pessoa sentir-se sem as raízes que sustentam a sua própria existência, desorientada com uma ferida que, mesmo curada, deixará uma marca nunca apagada. “O *malheur* é um desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, que se torna irresistivelmente presente na alma pelo alcance ou a apreensão imediatamente da dor física”.³⁰⁷ A dor física é presente no *malheur*, que afeta o ser humano em toda a sua estrutura existencial, física e ontológica.

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

Há apenas verdadeiro *malheur* se um evento que se agarrou a uma vida e a desenraiza, alcança direta e indiretamente todas as suas partes, social, psicológica, física. O fator social é essencial. Não há verdadeiro *malheur* se não há uma forma qualquer de degradação social ou a apreensão de tal degradação.³⁰⁸

Ter todas as dimensões da existência afetadas é condição para acontecer o *malheur*. Ele não fica restrito à dimensão psicológica nem à física, mas as duas são

³⁰⁴ Esse opúsculo, Simone Weil escreveu em Marselha em 1942, mas não teve tempo de concluir antes de sua partida os EUA. Deixou com o Pe. Perrin o que tinha escrito, quase a totalidade do texto. É essa versão que está no *Attente de Dieu*. Na parada que fez em Casablanca, Simone retoma esse texto e o conclui. Não apresenta nenhuma ideia nova, pois o conteúdo dessa parte final, ela já tinha anunciado no texto anterior. A versão completa foi publicada em 1962 (dezesesseis anos depois do *Attente de Dieu*) junto com outros textos com o título de *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, pela Gallimard na Coleção *Espoir*. Mas recentemente, em 2008, o texto completo foi publicado nas Obras completas de Simone Weil no Tomo IV, v. 1. (Cf. WEIL. *Oeuvres complètes IV: écrits de Marseille* 1. Paris: Gallimard, 2008, p. 347-374).

³⁰⁵ BINGEMER, Simone Weil e a espera de Deus. In: TEIXEIRA (org.). *Nas teias da delicadeza*. p. 228.

³⁰⁶ AD. *L'amour de Dieu et le malheur*. p. 124.

³⁰⁷ Ibid., p. 125.

³⁰⁸ Ibid., p. 126.

afetadas dentro de uma degradação social, responsável por colocar a pessoa numa existência angustiada e humilhada. Nesse sentido, o fator social também é essencial e é importante ter consciência dessa condição. Tudo isso torna o *malheur* presente, muito maior do que o sofrimento porque a alma é ferida e o pensamento reconhece a sua presença.

O reconhecimento da presença do *malheur* é importante para a sua instalação, pois é por meio desse reconhecimento que a consciência também é afetada. A alma ferida faz o ser humano sentir, em toda a sua existência, as consequências do *malheur*, de uma vida com um cravo fincado em seu ser, nunca mais retirado durante a existência terrena. A degradação social pode ser sentida na própria pele ou apreendida por meio do ver o outro que sofre nessa situação. Esta é uma questão importante, pois Simone, na sua própria experiência, foi afetada primeiramente pelo *malheur* do outro ao ver o sofrimento dos desventurados do seu tempo. Depois ela foi afetada pelo seu próprio *malheur* ao ir, movida pela compaixão e solidariedade, viver com esses desventurados para ter a mesma experiência. Uma pessoa que, pela atenção, consegue ver o próximo no seu sofrimento é também afetada pelo *malheur* como um despertar para essa condição humana essencial.

Há dois tipos de *malheur*, um que faz parte da essência da condição humana e as formas acidentais.³⁰⁹ O *malheur* essencial é próprio da nossa condição criatural. A todo o momento ele é combatido e negado, pois a pessoa deixa-se dominar pelos seus desejos e a busca pelos objetos capazes de satisfazê-los, vive-se na ilusão e não se reconhece a verdadeira condição ontológica e histórica da existência humana. Esse *malheur* é reconhecido quando, no movimento de atenção, consegue olhar para o desventurado e percebe sua degradação social; ao voltar-se para si, toma-se conta de que também há nele essa situação desventurada. O *malheur* acidental é provocado por outro, pela violência, pela guerra, pela opressão, enfim por qualquer forma de força que leva o mais vulnerável a se degradar socialmente de tal forma que todas as dimensões da sua existência são afetadas, tornando-o um desventurado com a alma ferida pelo *malheur*. Esse segundo *malheur* precisa ser combatido e eliminado, mas a eliminação do *malheur* essencial não é possível, pois é parte da nossa condição.³¹⁰

³⁰⁹ Quem faz essa diferenciação ao ler e comentar o pensamento de Simone Weil é André Devaux no artigo "Malheur et compassion chez Simone Weil", publicado em 1985 nos *Cahiers SW*.

³¹⁰ Cf. DEVAUX. Malheur et compassion chez Simone Weil. In: *Cahiers SW*. dez. 1985, p. 390-391.

Malheur foi o termo escolhido por Simone para expressar essa situação da condição humana. Nós não o traduzimos, pois não encontramos palavra alguma em português com equivalência adequada. A própria Simone achava que não há boa tradução para essa palavra, sobretudo para conseguir abarcar o conceito que expressa. “*Malheur*, palavra admirável, sem equivalentes em outras línguas”.³¹¹ Alguns leitores de Simone Weil no Brasil traduzem por “desgraça”, mas *malheur* é diferente do que todos chamam por desgraça no cotidiano, por exemplo, quando acontece uma tragédia e dizem: “que desgraça!!”. *Malheur* é utilizado como um conceito filosófico-existencial, dentro de uma reflexão com forte marca metafísica. Um conceito ontológico para expressar a própria condição do ser e capaz de afetar a existência profundamente, pois fere o ser humano não apenas no corpo, mas também na sua alma. Contudo, pode ocorrer uma continuidade entre o que chamamos de desgraça até chegar ao *malheur*. Da desgraça da vida cotidiana ao *malheur* da alma.

Simone Weil tentou entender *malheur* primeiramente pelo sentido fornecido pela etimologia da palavra. “O *malheur* é a má sorte, o destino mais vivenciado, o acaso desatroso, e não somente o sofrimento cotidiano”.³¹² Na dor e no sofrimento, por mais contraditório que possa parecer, ainda pode se obter algum prazer perverso com essas sensações, mas nada parecido com prazer pode acontecer no *malheur*. Ele é definido por Simone como “uma pulverização da alma pela brutalidade mecânica das circunstâncias”.³¹³ A alma é destruída pelo *malheur*, pois “não é um estado da alma”,³¹⁴ mas algo que a afeta profundamente, deixando marcas irremediáveis. Sua primeira caracterização é a degradação social, a perda e anulação de todo o prestígio social, joga a pessoa no chão da humilhação e da insignificância, de tal forma que parece macular a essência do ser humano, retirando dela o seu próprio ser, responsável de o tornar humano.

A pessoa no *malheur* é o *malheureux*, que livremente estamos chamando de desventurado. Essa é a pessoa que não é vista por ninguém, não existe mais aos olhos da sociedade e de seus sujeitos. Em situação alguma os desventurados são vistos. Por isso *malheur* é praticamente equivalente à morte. “O *malheur* é

³¹¹ WEIL. *Chaiers I*. p. 13.

³¹² DEBAUX. *op. cit.*, p. 387.

³¹³ WEIL, *Oeuvres complètes IV*: Écrits de Marseille. p. 369.

³¹⁴ Ibid.

essencialmente destruição da personalidade, passagem para o anonimato”.³¹⁵ Jesus Cristo é o grande exemplo de desventurado, pois como ninguém, sem prestígio e humilhado, morre na cruz num processo de esvaziamento para se entregar ao Deus-Pai. “Como o Cristo se esvazia da sua divindade por amor, o desventurado se esvazia da sua humanidade pela má sorte”.³¹⁶ Para ver um desventurado é preciso um longo caminho de esvaziamento do eu e de atenção voltada para o vazio, para receber a graça e poder olhar para quem é desventurado ao seu redor.

O sofrimento não foi algo que deixou Simone Weil presa em grande inquietação. Para ela, não é um enigma, o sofrimento. “O grande enigma da vida humana não é o sofrimento, é o *malheur*”.³¹⁷ A doença, a escravidão, a angústia, a dor, enfim, tudo o que pode fazer o homem sofrer é um absurdo e deve ser combatido em vista da construção de uma vida mais próxima do amor ao próximo, mas não foi a grande interrogação de Simone nem a fez se questionar sobre se há incompatibilidade com a existência de um Deus tido como Amor. No entanto, o *malheur* intrigou essa filósofa e a questionou profundamente porque Deus permite que o *malheur* se apodere da alma.

É surpreendente que Deus tenha dado ao *malheur* o poder de apoderar-se da alma do inocente e dominá-lo como um amo absoluto. No melhor dos casos, aquele que foi marcado pelo *malheur* não conservará mais do que a metade da sua alma.³¹⁸

Simone fez o grande questionamento do problema de Deus, que já encontramos lá no livro de Jó, texto muito querido por ela. Por que o justo sofre? Jó e Jesus, justos. Homens que Deus permitiu serem afetados na alma pelo *malheur* e sentiram a amargura da ausência de Deus. Em outro texto nós dizíamos sobre essa questão reavivada por Simone:

No malheur a pessoa sente-se só e é incapaz de ajudar alguém, o que nem deseja fazer. Nessa solidão, Deus torna-se completamente ausente por um tempo. Uma experiência semelhante à de Jó, que perde tudo, inclusive a saúde, e grita contra Deus. Jesus também fez a experiência do malheur quando suplica ser poupado no horto e quando crê estar abandonado pelo Pai no alto da cruz, soltando o grito: “Pai por que me abandonastes”. Jesus, mesmo querendo ser poupado, persevera no amor e é essa perseverança que S. Weil diz para o desventurado: mesmo sem desejar amar, manter-se firme para não se render ao domínio do próprio malheur, pois a alma pode

³¹⁵ Ibid., p. 366.

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ AD. *L'amour de Dieu et le malheur*. p. 126.

³¹⁸ Ibid., p. 126-127.

se tornar cúmplice *do malheur*, rendendo-se a *ele* e não querer mais lutar para se libertar.³¹⁹

O *malheur* obriga o justo a soltar o grito de raiva contra Deus. Jó soltou esse grito com muita veemência e Jesus clamou onde estava o Pai no momento da sua crucificação. Gritos autênticos que são tentativas para arrancar a dor. Para Simone o livro de Jó é a mais pura maravilha da verdade e da autenticidade com respeito ao *malheur*. E Jesus abandonado na cruz é o exemplo concreto de que Deus permite que o *malheur* domine a alma, esvazie a humanidade e a divindade da pessoa. No caso de Jesus, verdadeira humanidade e divindade; no caso do ser humano, verdadeira humanidade e falsa divindade, fruto da ilusão criada pelo sujeito no movimento de expansão do eu, em que o *malheur* coloca um fim quando o próprio movimento interno do ser não foi capaz.

Uma espécie de horror domina toda a alma no *malheur*, pois ele faz Deus ficar ausente por um tempo. Nessa ausência não há nada para amar, por isso não se consegue amar o desventurado. Contudo Simone ressalta a importância de não perder a virtude do amor. Perseverar no amor, como que uma finalidade para a qual não se tem fim. Ficar no amor sem o alvo do amor, pois nada parece digno do amor e tudo parece motivo para alimentar mais e mais a raiva e a dor. Amar o vazio.

É necessário que a alma continue amando o vazio, pelo menos desejando amar, ainda que seja com uma parte muito pequena. Então um dia Deus virá e se revelará a beleza do mundo, como ocorreu com Jó. Mas se a alma cessa de amar, ela cai na terra dentro de algo quase equivalente ao inferno.³²⁰

O amor é elemento fundamental para acontecer a revelação de Deus, que é a revelação do Seu amor, da sua graça responsável por tornar o mundo belo. Simone insiste nessa questão da perseverança do amor, mesmo no vazio, no qual se aproveita a força do amor porque ele está livre da retribuição almejada ao encontrar com o objeto amado e desejado. Esse amor ao vazio é a verdadeira gratuidade e a liberdade, a qual deixa a pessoa aberta para Deus vir ao seu encontro como aconteceu com a encarnação do Verbo. A Encarnação é um movimento de Deus que atravessa o infinito para vir ao encontro das pessoas desventuradas, sem esperar nada, em plena gratuidade. O amor encarnado sofre a

³¹⁹ MARTINS. O sofrimento e a desgraça em Simone Weil. In: *Religião e Cultura*. p. 74-75. As palavras em itálico foram mudança que fizemos agora em relação à publicação original do texto, pois usamos os termos *desgraça* e *desgraçado* para ser referir ao *malheur* e *desventurado*, termos que, por questões técnicas conceituais, optamos em manter nessa dissertação de mestrado.

³²⁰ AD. *L'amour de Dieu et le malheur*. p. 128.

mesma sorte dos desventurados, é afetado pelo *malheur*, mas torna real a redenção. Temos, nas palavras de Vetö, a “metafísica do paradoxo”, uma metafísica concreta realizada pela Encarnação que fecunda a realidade finita e culmina na morte da cruz e não na ressurreição.³²¹ O paradoxo entre a transcendência e o sofrimento, que o ser humano também passa e nele pode ser tocado pela graça de Deus, que mais uma vez atravessa a realidade infinita para vir ao encontro da pessoa aberta para receber a revelação da verdade, seja pelo movimento interno de esvaziamento e descreiação, seja pela descreiação como resultado do *malheur* e da perseverança no amor. Simone Weil assume esse paradoxo, a cruz e o amor crucificado abrem para a Redenção.

O caminho da imitação de Cristo é condição para o amor. Ele assume a cruz por amor gratuito ao outro, sobretudo aos desventurados. Uma entrega generosa e livre de qualquer retribuição. Perseverar no amor e assumir o outro na sua condição de desventurado, assumindo-o no seu *malheur*, pois Cristo habita na condição sofrida e no *malheur* dos pequeninos. Com isso a Encarnação é um gesto de humildade e humilhação com o qual Deus assume a nossa pobreza. É preciso encontrar o ser humano na sua realidade concreta, por mais dura que seja. Daí a importância do *malheur* e da cruz.³²²

Para seguir esse passo de imitação de Cristo é preciso ultrapassar o estado apático em que a pessoa fica no *malheur*, pois a alma pode se tornar cúmplice do *malheur* numa entrega total. A cumplicidade da alma deixa o desventurado travado, sem força para se libertar. Uma satisfação da pessoa entregue a essa situação, que pode levar a não buscar a libertação, e até a evitar os meios para se libertar. Isso seria uma rejeição da graça, pois apenas ela pode regatar do *malheur*. Contudo a graça não cura a natureza ferida pelo *malheur*, a marca gravada nunca é retirada. “Porém a graça de Deus não cura aqui na terra a natureza irremediavelmente ferida. O corpo glorioso de Cristo carregava em si as chagas”.³²³

Temos a impressão de que a marca do *malheur* é muito mais forte que a da graça, pois nem mesmo ela pode retirar a cicatriz deixada pelo *malheur*. Esses dois conceitos, geralmente caminham juntos na reflexão de Simone Weil e intrigam pela sua interação, pois eles estão ligados a Deus, *malheur*, resultado da *pesanteur* do

³²¹ Cf. VETÖ. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. p. 71-72.

³²² Cf. GUIMARÃES. Perfil de Simone Weil. In: DI NICOLA; BINGEMER (orgs.). *Ação e contemplação*. p. 42-43.

³²³ AD. *L'amour de Dieu et le malheur*. p. 130.

mundo, do qual Deus se afasta para poder existir liberdade e, com isso, permite que o *malheur* domine a alma. Em outras palavras, Deus permite o *malheur* e, paradoxalmente, assume os desventurados e os ama apenas por tal situação, revelando-se a eles na compaixão e na cruz. Isso nos faz questionar um Deus que permite sofrer para amar. A graça é fruto direto do amor Deus aos seus filhos. Ela é concedida por Deus segundo os Seus próprios critérios, mas aos desventurados, os quais foram feridos pelo *malheur*, os esvazia e os descreia, permanecendo no amor. Deus ultrapassa a barreira da distância infinita entre Ele e a criação para vir ao encontro de seu filho e lhe concede a graça. Temos aqui o sofrimento do desventurado que faz ir além das barreiras estabelecidas por Deus. A distância entre Deus e nós é vencida pelo desventurado tomado pelo amor misericordioso de Deus.³²⁴ Simone Weil mostra mais uma vez que sua reflexão caminha para um Deus da misericórdia e do amor aos desventurados, de forma preferencial, não por serem melhores do que qualquer outra pessoa, mas por estarem feridos pelo *malheur*, que os descreveu. Temos uma mística do *malheur* e da misericórdia de Deus.

Simone Weil reconhece que para criar o mundo Deus precisou estabelecer uma distância entre Ele e Ele mesmo. Algo estranho de se ouvir, mas ela refere que Deus cria num movimento de expansão de amor, em cujo começo e fim Ele está e no meio há a criação estabelecida pelo movimento do amor. Nós somos um ponto dentro dessa distância. Deus se ausenta da criação para ela poder se autogovernar, mas deixa a graça que pode penetrar o ser humano e iluminar o seu ser. Um irromper possível da graça, isto é, de Deus na criação, que não fere as leis do autogoverno da natureza. A matéria criada é essa distância entre Deus e Deus geridas por “leis mecânicas cegas”, termo da própria Simone, mas a substância da matéria bruta é a obediência às leis e, em última instância, a vontade de Deus. O ser humano está imerso nessa condição, mas ele tem a consciência para reconhecê-la ou viver dentro da “imaginação preenchedora do vazio”,³²⁵ que o impede de reconhecer a obediência à vontade de Deus como a verdadeira vida na liberdade. Dessa forma afasta-se de Deus e entrega-se a *pesanteur*.³²⁶

A criação foi um gesto de humilhação de Deus, pois Ele se rebaixou para permitir a existência de algo muitíssimo inferior. Como se não fosse pouco esse

³²⁴ Cf. VETÖ. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. p. 72.

³²⁵ Cf. WEIL. *La pesanteur et la grâce*. p. 62,

³²⁶ Cf. AD. *L'amour de Dieu et le malheur*. p. 133-134.

gesto amoroso de Deus, Ele se humilhou mais uma vez para resgatar a Sua criação. Criou, então, a maior distância possível entre Deus e Deus com a encarnação do Seu Verbo e Sua morte na cruz. A cruz é a maravilha do amor. “Essa distância infinita entre Deus e Deus, desapego supremo, dor na qual nenhuma outra se aproxima, maravilha do amor é a crucificação. Nada pode ser mais distante de Deus do que Ele ter se feito maldição”.³²⁷

Deus se fez maldição pela sua infinita misericórdia para com o ser humano. Maldição porque Ele se encarnou, humilhação divina, e aqui no nosso meio sofreu o *malheur* que se concretiza na cruz, amor palpável e concreto. O belo e o bem no rosto dilacerado do crucificado. O homem no *malheur* passa pela mesma experiência da cruz e da distância de Deus concretizada no sentimento de abandono que até mesmo Jesus sentiu no alto do madeiro. No *malheur* há um encontro entre o homem e a distância que Deus fez Dele na encarnação. Algo paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que o *malheur* é a maior distância entre homem e Deus, é também um encontro na cruz. Jesus no alto da cruz e o *malheur* que joga o ser humano aos pés dessa cruz. “Os homens feridos pelo *malheur* estão aos pés da cruz, quase na maior distância possível de Deus. Não necessitamos crer que o pecado seja uma grande distância. O pecado não é uma grande distância. Ele é uma orientação errada do olhar”.³²⁸

Simone diminui a força do pecado para afastar alguém de Deus. Talvez porque no pecado Deus exerce automaticamente a sua misericórdia e o ser humano não sente de forma tão profunda a sua ausência, mesmo que tenha dificuldade para aceitar o perdão oferecido. No *malheur* não há Deus presente, Ele se distanciou, ausentou. O homem fica só, aos pés da cruz com a cabeça baixa, entregue a uma força que puxa sua cabeça cada vez mais para baixo e o impede de olhar para cima para ver que o próprio Deus também está crucificado. Manter-se firme no amor, mesmo com essa força que cola a cabeça no chão da miséria humana ferida pelo *malheur*, permitirá o encontro entre os desventurados: Jesus no alto da cruz e o ser humano aos pés. Perseverar no amor é o esforço para erguer a cabeça, mesmo sem motivos para isso, para ver o belo e o bem mutilados no alto de um madeiro.

Isso que joga o homem aos pés da cruz, Simone chamou de “mecanismo cego”, responsável por pretender o ser humano no chão, o impede de ver e não leva

³²⁷ AD. *L'amour de Dieu et le malheur*. p. 130.

³²⁸ Ibid., p. 131.

em conta a perfeição espiritual. Apenas puxa sempre para baixo, cada vez mais aos pés da cruz. Só depende do homem manter os olhos voltados para Deus e se abrir para o amor a fim de sair de tal entrega. Mas se o mecanismo que joga aos pés da cruz não é cego, não acontece o *malheur*.³²⁹

O *malheur* priva o indivíduo da sua personalidade e a converte em coisa, entregue a força da *pesanteur*. Um total abandono, no qual não há nenhuma possibilidade de sair com algum ganho, abre para a recepção da graça no entrecruzamento de Jesus e o homem que gritam pela presença de Deus. “O abandono de Cristo faz com que a desventura humana penetre o interior da Trindade e se transforme em misteriosa fonte de unidade”.³³⁰ Paradoxalmente a maior distância entre Deus e o homem faz com que o desventurado penetre no mistério de Deus em meio ao seu total sofrimento e angústia.

Para acontecer o *malheur* não basta ter o sofrimento nem mesmo a morte pois, como já falamos, mesmo no sofrimento e na dor, pode se ter algum ganho perverso, porém a dor física está presente porque ela mostra para o homem que o *malheur* não é um farsa da imaginação.³³¹ Simone explica isso ao tecer no seu texto algumas palavras contra o martírio, pois nele, mesmo com toda a sua autêntica dor e até a morte, não temos o estabelecimento do *malheur*. Se alguém é perseguido por causa da fé, não é um desventurado. Tornar-se-á um, se esquecer a causa da perseguição e experimentar o abandono de Deus.³³² O heroísmo com a fé e pela fé não leva a um encontro agraciado com Deus. Na verdade, Simone rejeita atitudes heróicas, pois sua reflexão é em torno da vida comum anônima. Jesus não morreu como mártir ou herói, mas como um qualquer, um criminoso comum que sentiu arder em todo o seu ser a angústia do abandono de Deus e isso o tornou um desventurado. “O Cristo era um desventurado. Ele não morreu como um mártir. Morreu com um criminoso qualquer, entre os ladrões, ainda um pouco mais ridículo. Pois o *malheur* é ridículo”.³³³

Morrer como um qualquer, desamparado, abandonado por todos e até por Deus, como Jesus morreu, faz da sua morte um bem e participar dessa morte, por meio do *malheur*, é o maior bem que o ser humano pode ter pois, dessa forma, abre-

³²⁹ Cf. Ibid.

³³⁰ DI NICOLA; DANESE. *Abismos e ápices*, p. 225.

³³¹ DEVAUX. *Malheur et compassion chez Simone Weil*. p. 387.

³³² Cf. AD. *L'amour de Dieu et le malheur*. p. 131.

³³³ AD. *L'amour de Dieu et le malheur*. p. 131-132.

se espaço para que Deus venha unir-se ao espírito do seu Filho amado. Entrega do espírito do homem nas mãos de Deus, doação total da noiva ao seu amado no quarto nupcial do *malheur* e não em meio aos lençóis. Simone, ao refletir sobre o *malheur* e o amor de Deus, apresenta a possibilidade do encontro místico com Deus em meio ao sofrimento e não no prazer. Não apenas no sofrimento, que é parte do processo de purificação dos desejos e do esvaziamento do eu a fim de abrir a porta do quarto nupcial para a entrada do noivo, mas no *malheur*, degradação total do ser humano.

“Aqui na terra Deus não pode ser perfeitamente presente por causa da carne. Mas Ele pode nos ser no extremo *malheur* quase perfeitamente ausente. Para nós, sob a terra, a única possibilidade de perfeição. Por isso a Cruz é nossa única esperança”.³³⁴ No nosso ser Deus não pode ser perfeitamente presente, pois acabaria com a individualidade própria do ser, restando apenas o Ser de Deus. A ausência de Deus é quase perfeita. Faltou um pouquinho para ser perfeita ausência porque é nesse pouco faltante que encontramos a possibilidade da abertura para Deus romper as barreiras que O separam da realidade finita e proporcionar no instante, mesmo em meio ao *malheur*, a transcendência do encontro entre o finito e o infinito. Dessa forma, a cruz é símbolo do extremo *malheur*, pois foi pregado nela que o próprio Deus viveu o *malheur*. Torna-se a única esperança de sermos salvos mesmo sendo desventurados, sentindo a ausência de Deus e soltando um grito desesperado como os de Jó e de Jesus.

Tudo que existe é obediente a Deus, pois sua substância vem do Ser e a tal substância é a obediência.³³⁵ Deus, ao se distanciar do mundo, permitiu o tempo e um mecanismo que governa a matéria do mundo. Estamos nesse espaço e sob o jugo desse mecanismo, mas podemos nos libertar pela ação da graça. A criação é contingente, portanto, é sempre imperfeita e incompleta, isso faz com que ela tenha uma necessidade criacional. Cabe à natureza das coisas criadas, por ter na sua essência a obediência, converter essa necessidade em obediência e se submeter à vontade Deus. Todos os seres, exceto, o ser humano, são passivos a essa conversão. Para Simone, tudo o que acontece no mundo é pela vontade de Deus e, sendo assim, é por seu amor, portanto deve ser amado por nós. O ser humano pode rejeitar a obediência. Quando isso ocorre “se afasta de Deus e se entrega

³³⁴ Ibid., p. 133.

³³⁵ Ibid., p. 138.

simplesmente à força da *pesanteur*".³³⁶ Contudo, ninguém, como nada criado, pode fugir da obediência a Deus. O homem, como ser livre e inteligente, pode desejar ou não, obedecer mas, mesmo que não queira, obedece de igual forma, pois nada acontece fora dessa obediência criacional. "O homem jamais pode escapar da obediência a Deus. Uma criatura não pode fazer outra coisa senão obedecer. A única escolha oferecida ao homem como criatura inteligente e livre é desejar a obediência ou não desejá-la".³³⁷

Aqueles que negam obedecer, na verdade apenas desejam não obedecer e acham que vivem fora da vontade de Deus. Enganam-se, pois estão sob essa vontade amarrada na raiz da sua existência impedida até mesmo de não querer ficar velho, por exemplo. Ficar velho e fraco acontece por obediência da natureza humana à vontade Deus. Racionalmente podemos pensar diferente, mas existencialmente não fugimos. O nosso crescimento e caminhar pelo mundo não dependem de nós, como a planta, isso é obedecer a Deus. A diferença entre a planta e nós é que podemos nos expor à luz (Deus) ou não, e nos tornarmos dóceis a ação da graça.³³⁸ Junto a isso, existe a necessidade do homem de querer ser mais e completo. A busca dessa satisfação da necessidade impede de expor a luz e de sentir a obediência. Perceber a obediência do universo é um aprendizado para amar tudo o que existe como o Criador ama. Simone Weil fala de aprendizado porque essa percepção da obediência pode ser adquirida pelo esforço, algo semelhante ao processo de aprendizado de leitura. Alguém analfabeto quando tem um texto em suas mãos, vê algo que não lhe diz nada. Depois que aprendeu a ler, vê a mesma coisa, mas tudo muda. Todos que lerem o texto encontrarão sempre a mesma harmonia.³³⁹ Aprender a ler o universo para perceber a obediência à vontade de Deus leva-nos a amar tudo vindo de Deus e a nos expor a sua luz.

Até mesmo as tragédias e o sofrimento estão sob a obediência a Deus. Perceber isso não nos impede de sofrer com os acontecimentos. O *malheur*, assim também como o sofrimento, em menor escala, ajuda a nos libertarmos da busca ilusória de saciar a nossa necessidade criacional. Para Simone, sempre que sofremos, se percebermos a obediência, não cairemos em desespero, pois saberemos que a obediência da criação a Deus entrou no nosso corpo. O desespero

³³⁶ Ibid., p. 134.

³³⁷ Ibid., p. 135.

³³⁸ Ibid., p. 136.

³³⁹ Ibid., p. 137.

torna-se bendizer o amor de Deus presente no mundo. Soa muito estranho alguém bendizer o mal que ocorre no mundo, mas para Simone não temos como não fazer isso, pois Deus é responsável por tudo e Seu amor está presente em tudo, até mesmo na tragédia. Não é que Deus seja o responsável pelo mal, isto é, não é Ele que provoca o mal, mas este, quando acontece, dentro das leis da natureza, não acontece fora da obediência e do amor de Deus.³⁴⁰ E do ponto de vista do homem, isso é bom que aconteça porque mostra a sua pequenez e miserabilidade. O ser humano precisa experienciar e reconhecer suas misérias para ficar aberto às virtudes sobrenaturais.³⁴¹

Simone Weil agora une a questão do *malheur*, fincado na dor e no sofrimento, com o amor de Deus. O sofrer está implicado no sentir e no reconhecer esse amor. Prazer e dor juntos, como acontece na vida de um trabalhador. Trabalhar pode ser algo sofrido, mas desejamos e gostamos de trabalhar, além de ser algo necessário para nossa sobrevivência no mundo como está organizado. Não podemos saborear a alegria e negar, ou rejeitar, a dor. Ambos devem ser degustados, pois vêm da obediência à vontade de Deus. A dor é o único contato com a necessidade que constitui o mundo e o prazer não acaba com isso. Podemos achar que acabou com a necessidade, mas é a mais pura ilusão. Apenas na mais alta sensibilidade somos capazes de perceber a necessidade na alegria, pois ela se converteu em obediência, temos um sentimento de belo.

Pela alegria, a beleza do mundo penetra nossa alma. Pela dor entra no nosso corpo. Somente com a alegria, nós não podemos nos tornar amigos de Deus. (...) Apenas uma parte mais elevada da sensibilidade é capaz de sentir a necessidade na alegria e unicamente por meio do sentimento do belo. Para que nosso ser se torne um dia sensível em tudo, de lado a lado, a essa obediência que é a substância da matéria, para que se forme em nós esse sentido novo que nos permite escutar o universo como sendo a vibração da palavra de Deus, a virtude transformadora da dor e da alegria são igualmente indispensáveis.³⁴²

³⁴⁰ Maria Clara Bingemer refere-se a esse momento do pensamento de Simone Weil afirmando que ela diz “que cada vez que sofremos uma dor podemos dizer-nos com verdade que é o universo, a ordem do mundo, a beleza do mundo, a obediência da criação a Deus que nos entram no corpo. Portanto, exclama ela, como não amar terna e reconhecidamente o Amor que nos envia esse dom? Por isso é preciso abrir-se igualmente à dor e à alegria, como a um mensageiro de quem amamos”. (BINGEMER, Simone Weil e a Espera de Deus. In: Teixeira (org.). *Nas teias da Delicadeza*. p. 232.). A parte que Bingemer se refere encontra-se em AD. *L’amour de Dieu et le malheur*. p. 137.

³⁴¹ Cf. DEVAUX. *op. cit.*, p. 388.

³⁴² AD. *L’amour de Dieu et le malheur*. p. 138.

É importante percebermos que Simone não despreza a dor física nem a alegria. Muitas vezes ela foi acusada de dolorista, como alguém que rejeita o prazer e a alegria, mas isso não é verdade, porém não nega a dor e o sofrimento, pois são inerentes, assim como o prazer, à condição humana. Tanto um com o outro provocam transformações e devem ser vistos como obedientes à vontade de Deus e, estando em um estado ou noutro, temos a presença do amor do Criador.

Ela se reporta à dor para voltar à questão do *malheur* e falar da sua superioridade em relação à situação na qual ele coloca o ser humano na sua real condição e em relação à possibilidade de encontrar-se com Deus. “O *malheur* não é a dor. O *malheur* é outra coisa, um procedimento da pedagogia de Deus”.³⁴³ O *malheur* rende a pessoa a si mesmo, separa-o dos outros desventurados com um abismo. Dessa forma o homem fica no “abrigo” do *malheur*, que, se de um lado o afasta dos outros desventurados, por outro o levará para junto deles colocando-o em igual condição.³⁴⁴ Nessa condição de miserável, Deus vem ao encontro da pessoa que, por força humana apenas, nunca conseguiria atingir o céu.

Na condição de desventurados, o imperativo da decisão é sempre da graça. O amor infinito de Deus vem sobre nós, podemos aceitar ou não. Se aceitamos, Deus coloca uma semente em nós, contudo, seu crescimento é doloroso. A semente cresce sozinha na alma, que agora com a centelha da graça presente, atravessa o universo finito para chegar a Deus que ama e é seu amigo.³⁴⁵ O ser humano nunca poderá chegar à realidade infinita e encontrar-se com Deus, mas Ele rompe com essa barreira e infunde na alma uma sementinha. “O Amor divino atravessa o infinitude do espaço e do tempo para ir de Deus a nós”.³⁴⁶ Temos assim uma parte divina em nós e é ela que deseja voltar para o seu dono, capaz de romper mais uma vez a barreira e encontrar-se com Deus, mas para isso é necessário a desciação. Destriuir toda a ilusão presente em nós e oferecer para o Criador a única coisa genuinamente nossa: o eu.

O *malheur* é essa semente colocada na alma. A semente é o amor de Deus colocado em nós como um prego cravado em uma madeira e está recebendo marteladas. *Malheur* é esse prego que Deus crava na alma.

³⁴³ Ibid., p. 138.

³⁴⁴ Cf. DEVAUX. *op. cit.*, p. 388.

³⁴⁵ Cf. AD. *L'amour de Dieu et le malheur*. p. 139.

³⁴⁶ Ibid.

O extremo *malheur*, que é a dor física, desamparo da alma e degradação social, constitui o prego. A ponta é aplicada no centro da alma. A cabeça do prego é toda necessidade derramada através da totalidade do espaço do tempo. A cabeça do prego é toda a necessidade espalhada na totalidade do tempo e do espaço. O *malheur* é uma maravilha da técnica divina. É um dispositivo simples e engenhoso que faz entrar na alma de uma criatura finita essa imensidade da força cega, bruta e fria. A distância infinita que separa Deus da criatura se reúne integralmente em um ponto para cravar o centro de uma alma.³⁴⁷

No início desse opúsculo Simone Weil questionava por que Deus permitia que o *malheur* dominasse a alma humana. Nesse momento do texto, parece que ela encontra a resposta. Deus permite porque é a única maneira de a distância infinita entre Deus e o homem ser superada, pois no *malheur*, momento de total ausência da presença de Deus, a alma, se não se entrega pela cumplicidade, abre-se para receber a semente da graça, parte de Deus no homem que irá buscar voltar para Deus. Dessa forma, o homem que sente sua cabeça a todo o momento ser puxada para baixo aos pés da cruz, a ergue para ver Deus crucificado e entregar o seu espírito nas mãos do Criador. Há uma única operação de Deus e, no meio do horror, a pessoa pode continuar amando, amor que levará ao encontro com a graça, única capaz de libertar do *malheur*. “O amor é uma orientação e não um estado da alma. Se o ignoramos, caímos no desespero no primeiro alcance do *malheur*”.³⁴⁸ Aquele que permanece com a alma orientada para o amor, enquanto a alma é cravada pelo prego que atravessa o universo infinito para ferir o seu centro, encontrará o amor de Deus, sua graça fora do tempo e do espaço. O *malheur* une o ser humano ao amor de Deus e a cruz é o ponto de encontro dessa união, onde o próprio amor foi crucificado.

3.3 Onde não aparece a graça explícita, o amor de Deus pode estar implícito

Chegamos ao último ensaio de Simone Weil que nos propusemos estudar nessa pesquisa. *Formes de l'amour implicite de Dieu* é um texto vasto e sistemático. É o maior texto contido no *Attente de Dieu*, mas não é um texto que traz ideias novas. Poderíamos terminar o corpo dessa dissertação sem entrar nesse texto, sobretudo porque, com tudo que estudamos e apresentamos até aqui, já foi possível

³⁴⁷ Ibid., p. 140.

³⁴⁸ Ibid., p. 140.

perceber que *malheur* e graça são duas categorias fundamentais do pensamento de Simone enraizadas na sua experiência e fundamentadas na argumentação filosófica, o que faz essas categorias serem trabalhadas de forma conceitual. Todavia decidimos estudar também esse texto e apresentamos um pouco da nossa leitura, pois ele fecha algumas reflexões que Simone fez ainda nas cartas destinada ao Pe. Perrin.

Nas cartas, percebemos que Simone expõe a questão de verdades presentes fora da tradição cristã, verdades tidas como sementes do Verbo de Deus, presença da graça. Esse foi um dos fatores pelos quais ela não aceitou ser batizada, pois a Igreja católica do seu tempo não aceitava teses como essa e, se fosse batizada, Simone Weil acreditava ficar distante de uma multidão de pessoas com sementes da verdade fora da Igreja. O que ela apenas mencionou nas cartas como um dos argumentos para justificar a sua permanência fora da Igreja institucionalmente, no ensaio sobre as formas implícitas do amor de Deus, é trabalhado de forma sistematizada. Com isso apresenta o conceito de graça em praticamente todo o texto e em alguns momentos menciona o conceito de *malheur*, como nós já conhecemos dos outros escritos.

Amor de Deus refere-se à graça, pois tudo que move o ser humano para o bem é a graça, mas nem sempre ela está explícita de forma consciente para quem caminha em direção ao bem e ao belo. Talvez uma frase atribuída a Agostinho, na qual afirma que *tudo é graça*, esteja presente no pensamento de Simone, mas em um sentido mais amplo. Se para Agostinho, dizer *tudo é graça* refere-se às boas ações e inclinações da pessoa para viver o bem e se aproximar de Jesus Cristo, e se alguém não vive isso é porque não tem a graça ou a recusou, para Simone *tudo é graça* significa dizer que, na base de qualquer atitude voltada para o próximo, qualquer prática religiosa, independente de ser cristã ou não, e a percepção da beleza do mundo têm a presença da graça operando. Aí está o amor de Deus, mesmo que a pessoa não tenha ou não aceite essa consciência. Ela vai além de Agostinho, pois reconhece a presença da operação da graça fora do cristianismo, algo talvez impensado para o santo católico. Essa graça leva a destinar o amor para objetos que não são Deus, mas Ele está presente.

“O amor anterior não pode ter Deus por objeto, pois Deus não está presente e nunca esteve. Ele tem outro objeto. No entanto está destinado a se tornar amor de

Deus. Podemos nomeá-lo amor indireto ou implícito de Deus”.³⁴⁹ Para Simone ama-se a Deus mesmo sem o saber, em três formas de amor voltado para outros objetos, ou seja, o amor ao próximo, às práticas religiosas e à beleza do mundo.

O amor implícito a Deus apenas pode ter três objetos imediatos, os três únicos objetos aqui em baixo onde Deus está realmente presente, embora secretamente. Esses objetos são as cerimônias religiosas, a beleza do mundo e o próximo. Constituem os três amores.³⁵⁰

A esses três amores, Simone também acrescenta a amizade, que sendo um amor ao próximo é diferente de caridade, à qual ela se refere quando fala do amor ao próximo. A amizade autêntica e pura, algo muito raro de se conseguir, é um amor implícito a Deus, pois reflete a amizade das pessoas da Trindade.

Nesse opúsculo, Simone é bem sistemática, pois ela apresenta já no início do texto sua tese, introduzindo o tema sobre o qual irá refletir e sua posição frente a ele. Depois divide o texto em quatro capítulos, nos quais aborda cada um dos amores: ao próximo, à beleza do mundo, às práticas religiosas e sobre a amizade. Por fim, há uma conclusão fechando sua argumentação sobre amor implícito e explícito a Deus. Simone mantém certa ordem estilística na redação do texto, apresentando argumentos para fundamentar sua tese. Na medida em que vai avançando, ela retoma conteúdos trabalhados anteriormente, proporcionando uma ligação entre uma forma de amor e outra. Porém isso faz o texto se alongar bastante e, em alguns momentos, o torna repetitivo. Para nós que já conhecemos um pouco da obra de Simone Weil, sobretudo a grande maioria dos textos contidos no *Attente de Dieu*, percebemos os elementos já expostos em outros textos, mas a grande diferença agora é: o que antes estava de forma fragmentada, assistemática e com argumentos muito centrados na experiência pessoal, agora tem uma argumentação discursiva, organizada e fundada em tese de outros filósofos. Ela faz referência direta a Platão no *Timeu* para falar de nos rendermos à força da contemplação da beleza do mundo,³⁵¹ a Kant para fundamentar que a beleza é a única finalidade, pois é uma finalidade sem fim,³⁵² aos pitagóricos, para dar o sentido em que usa o conceito harmonia ao se referir às práticas religiosas.³⁵³ Isso para citar alguns exemplos. É importante destacar que Simone usa esses filósofos com uma

³⁴⁹ AD. *Formes de l'amour implicite de Dieu*. p. 144.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Cf. AD. *Formes de l'amour implicite de Dieu*. p. 179.

³⁵² Cf. Ibid., p. 168.

³⁵³ Cf. Ibid., p. 188.

interpretação weiliana, isto é, ela não leu Platão, Kant e Pitágoras interpretando-os a partir de comentadores que davam a interpretação “oficial” da época. Ela foi direto à fonte e os interpretou livremente.

Mesmo sendo sistemática e em buscando filósofos para fundamentar a sua argumentação, Simone não abandonou sua experiência concreta, que não apresenta explicitamente mas, quem conhece um pouco da sua vida e dos seus textos mais pessoais, percebe facilmente, sobretudo ao se referir a Cristo e quando se aproxima de uma reflexão teológica. Faz essa aproximação não com base em uma teologia formal e, sim, a partir da sua experiência de encontro com Cristo crucificado em meio ao *malheur*. Percebemos isso quando ainda na introdução do texto diz: “cada uma dessas formas que pode tomar o amor no momento em que toca a alma tem a virtude de um sacramento”.³⁵⁴ Se por um lado Simone usa filósofos clássicos para dar corpo à sua argumentação, por outro ela usa da sua experiência de encontro com Cristo e os elementos da fé católica para dar concretude e mostrar a presença de Deus.

O amor ao próximo é a primeira forma implícita de amor a Deus. O amor na alma, que foi afetada pela graça e levou a ver o próximo, é a presença de Deus no início e no fim desse amor, mesmo que a pessoa não saiba durante toda a sua existência. Ao expor essa primeira forma de amor implícito a Deus é onde Simone mais se fundamenta na sua experiência de encontro com Cristo, na qual descobre o cristianismo como religião dos escravos, e na sua leitura do Evangelho, no qual descobre Cristo presente nos pequeninos: “o texto do Evangelho trata da única questão da presença de Cristo nos desventurados”.³⁵⁵ Para ela, socorrer a quem precisa, como dar um pão para o faminto, é como comungar a Eucaristia, por isso é um sacramento também. Quem ajuda os pequeninos é chamado de justo por Jesus. E não há distinção entre caridade e justiça, pois “somente a identificação absoluta entre justiça e amor torna possível, de um lado, a compaixão e a gratuidade, de outro, o respeito e a dignidade do *malheur* no desventurado por si mesmo e pelo outro”.³⁵⁶ Amar e promover o próximo é muito mais do que amar qualquer semelhante, mas é amar o desventurado. Isso permite fazermos uma relação com o que já lemos no ensaio anterior, no qual ela diz ser possível amar o desventurado

³⁵⁴ Ibid., p. 145.

³⁵⁵ Ibid., p. 145.

³⁵⁶ Ibid., p. 146.

apenas àquele que se esvaziou do seu eu com a descrição e foi tocado pela graça. Agora ela fala que esse esvaziar e o toque da graça não acontecem apenas em meio à consciência do sujeito, mas pode ocorrer de várias formas e, nós observadores, percebemos que isso ocorreu pela ação real em prol do necessitado. Pelo amor ao próximo deduzimos a presença da graça, mesmo aquele que serve não tendo consciência disso. Esse é o raciocínio de Simone.³⁵⁷

Praticamente não há distinção entre justiça e caridade. Colocá-las elas em universos e significados separados foi uma invenção nossa, o que de fato não existe para Simone Weil. Justiça e caridade precisam ter uma identificação para tornar possível a compaixão e a gratuidade em relação aos desventurados, caso contrário, eles sempre passarão despercebidos e serão alvos apenas de uma suposta justiça, quase irreal. “Somente a identificação absoluta entre justiça e amor torna possível, ao mesmo tempo, de um lado a compaixão e a gratuidade, e do outro o respeito da dignidade do *malheur* em cada desventurado por si mesmo e pelos outros”.³⁵⁸ Ela não faz a diferenciação geralmente feita entre justiça e caridade, na qual justiça é dar o que é do outro, o que lhe pertence por direito. Quando ele não tem, porque lhe é negado diretamente ou porque lhe faltam por motivos de exclusão ou opressão, temos uma situação de injustiça. Caridade é dar o que é próprio de quem dar, isto é, quando alguém vê outro precisando de algo, mesmo que não precisasse daquilo para sobreviver, mas é importante para o resgatar de uma situação deprimente, retira de si e doa ao outro. Ser solidário com um enfermo com sua presença fraterna, por exemplo, mesmo que o enfermo esteja sendo bem tratado tecnicamente, isso seria caridade. Nessa concepção, para alguém poder fazer a caridade é preciso existir a justiça. A caridade vai além da justiça. Simone Weil já parte dessa conclusão de que sem justiça não há caridade, por isso as duas não são distintas,

³⁵⁷ No contexto em que viveu Simone Weil, esse seu raciocínio chocou de frente com a Igreja católica, mas é muito aberto para acolher o diferente, isto é, o não-católico. Seu pensamento coloca Cristo presente sempre no outro não-cristão. Do ponto de vista dele (o outro) isso é muito duro de ser aceito, pois o faz ser cristão sem ser ou saber. Esse tipo de pensamento foi importante para a evolução dos debates sobre o diálogo interreligioso. Entretanto, atualmente, vive-se uma nova fase, na qual não se tenta encontrar Cristo presente nas outras religiões, mas aceitar o pluralismo de forma direta e buscar a convivência mesmo tendo diferença naquilo que é o princípio fundante e na expressão da fé. Simone Weil não avançou até esse ponto, mais foi pioneira no debate interreligioso. No entanto, quando ela fala da harmonia e toma o sentido pitagórico para fundamentar esse conceito, oferece algo importante para a atual tendência do diálogo interreligioso. Harmonia é junção e convivência dos contrários, onde um não exclui nem diminui o outro. Poderíamos encontrar aqui um princípio para uma possível convivência pacífica entre as religiões. Talvez uma utopia na prática, mas é um raciocínio lógico.

³⁵⁸ AD. *Formes de l'amour implicite de Dieu*. p. 146.

mas estão juntas. Diferentemente da concepção mais comum, Simone coloca as duas virtudes unidas desde o princípio, de tal forma que não lutamos pela justiça se não amamos e não amamos o próximo se não lutamos pela justiça.

Na justiça está envolvida a questão da igualdade entre as pessoas. Para Simone se uma pessoa tem mais poder do que a outra não pode existir justiça nem amor. Quem ajuda e quem é ajudado precisam estar em um mesmo nível de relação. O mais forte precisa se rebaixar e se por ao lado do mais fraco, para ambos sentirem a mesma necessidade. Caso contrário, fazer justiça será sempre de acordo com a cabeça do mais forte, pois ele, pela força, irá se impor. Para a justiça acontecer é preciso ter o amor ao próximo. Quando o forte trata o outro com justiça há uma beleza muito grande sentida na gratidão, por parte de quem é tratado com justiça. Amor de quem age com justiça e gratidão de quem a recebe, tornam a justiça uma virtude sobrenatural e um sacramento, pois contêm a presença de Deus.³⁵⁹

Quando alguém, sobretudo uma pessoa com mais poder, trata o outro como um igual, “ele reproduz a seu respeito à generosidade original do Criador. Essa virtude é a virtude cristã por excelência”.³⁶⁰ Apesar de ser uma virtude cristã, ela não está presente apenas no cristianismo. Simone Weil a encontrou em outras tradições, como no *Livro dos Mortos* dos egípcios.

Generosidade é elemento primordial da justiça e do amor. Deus precisou se diminuir para poder criar, um ato de profundo amor, que se doa em total generosidade.³⁶¹ Esse Deus generoso é o mesmo considerado todo-poderoso, mas que aceitou não comandar o mundo segundo a sua vontade, o deixou livre. Deus abre mão do seu poder para a liberdade da criação. Um rebaixamento por amor. O homem, tido como forte porque tem mais poder ou está em melhores condições do que outros, quando se esvazia e se rebaixa para promover o fraco ou o desventurado, tem uma virtude divina, pois ele vive de tal forma que permite acontecer a verdadeira justiça. Isso para Simone é uma virtude sobrenatural e é como ter fé no verdadeiro Deus, pois é o amor de Deus implícito no amor ao próximo. Se Deus vier a se tornar explícito, a virtude cresce ainda mais.

³⁵⁹ Cf. Ibid., p. 146-147.

³⁶⁰ Ibid., p. 149.

³⁶¹ Cf. Ibid., p. 150.

Apesar de Deus se ausentar do mundo para permitir a liberdade, Ele está presente de forma secreta. As religiões que reconhecem essa presença secreta de Deus são religiões verdadeiras, mesmo sem o reconhecimento do Verbo encarnado. O amor ao próximo é uma maneira de Deus estar presente no mundo. Isso faz a atitude ser verdadeira e ter a presença do amor de Deus. “Tratar os desventurados com amor é a mesma coisa que batizá-lo”.³⁶² De todo modo Simone reconhece Jesus Cristo presente nas outras religiões. Para ela é necessária a presença de Cristo, amor de Deus encarnado no mundo, mesmo que de forma implícita, para poder fazer a religião ser verdadeira. Isto é algo que a Igreja católica não aceitou e que as outras religiões teriam dificuldade de aceitar, pois elas teriam Cristo no fundamento da suas ações, mesmo sem saber. Esse pensamento foi um passo importante para a aceitação do outro no ambiente no qual Simone Weil viveu. A Igreja católica reconheceu isso mais tarde, no Concílio Vaticano II, não excluindo os não-cristãos da salvação.

Generosidade e compaixão são inseparáveis. O primeiro de quem recebe o amor e o segundo de quem dá o amor. Onde há isso há o amor de Deus. “A generosidade e a compaixão são inseparáveis e têm em uma e noutra o seu modelo em Deus, a saber, a criação e a Paixão”.³⁶³ Simone Weil, quando fala do amor ao próximo, não vai além da sua relação com a concepção cristã da criação e da encarnação de Deus.

Essa ação de amor ao próximo, que é em primeiríssimo lugar o próximo desventurado, implica a passagem pelo próprio *malheur*. Quem não passou pelo *malheur* não consegue ver o *malheur* dos outros. Esse é um pensamento que sempre volta nos textos de Simone e vimos anteriormente. Para amar o próximo é preciso percebê-lo e, para isso acontecer, é necessário o *malheur*, que destrói o eu, o esvaziando para a graça de Deus acontecer e fazer a pessoa voltar o seu olhar para o desventurado. Dessa forma “a gratidão pura e a compaixão pura são essencialmente o consentimento do *malheur*”.³⁶⁴ Para amar os pobres é necessário que Deus venha e tome a pessoa, descreia-a. Isso a torna sensível ao *malheur* do outro e passa a vê-lo. Quem passa por isso não precisa ter a consciência de que quem faz esse processo é Deus, mas sim de que onde os pobres são vistos, Deus

³⁶² Ibid., p. 151.

³⁶³ Ibid., p. 151.

³⁶⁴ Ibid., p. 153.

está presente. Mas Ele não está presente se serve os pobres por outro interesse, se não o amor. “No amor verdadeiro não somos nós que amamos os desventurados em Deus, é Deus em nós que ama os pobres”.³⁶⁵

Simone ainda retoma outros conceitos para falar do amor ao próximo como o de atenção, de pureza e de bondade. Mas não traz elementos novos em relação ao que apresentamos sobre esses conceitos a partir de outros textos dela. Ela conclui esse capítulo com uma fala sobre o mal, quando este recai sobre as pessoas. O mal é como Cristo entrando profundamente na alma de uma pessoa desventurada, que vive um mal ou foi tocada por ele. Aqui ela se perde um pouco na sua reflexão e não deixa as coisas claras. O texto fica truncado e paradoxal ou contraditório. Simone não explica por que as pedras lançadas nas pessoas (metáfora que usa para se referir ao mal que ataca alguém) fazem Cristo entrar na alma. Deixa no ar de onde vêm essas pedras e se é a pessoa que as busca ou pelo menos deveria buscá-las. Ela certamente dá continuidade à reflexão de que Deus está presente tanto no *malheur* como na alegria. No entanto, agora não parece expressar completamente o mesmo pensamento, não que Deus permite o *malheur*, mas Deus em Cristo faz o *malheur* acontecer e deseja que ele ocorra. Contudo, também fica a dúvida de que as pedras sejam provenientes do forte sobre o fraco. Sendo assim não é Deus a causa do *malheur*, mas a liberdade do homem forte, que não se descreiu e maltrata o pobre. Deus apenas permite, mas usa *malheur* para fazer acontecer a graça.

No segundo capítulo, ela trata da presença do amor de Deus no amor à ordem do mundo. O amor de Deus está implícito na beleza do mundo.

“Pelo amor ao próximo nós imitamos o amor divino que nos criou bem como nossos semelhantes. Pelo amor à ordem do mundo nós imitamos o amor divino que criou esse universo do qual nós fazemos parte”.³⁶⁶ Ela começa essa reflexão com muita influência da concepção cristã da criação, mas o que mais fundamenta seus argumentos nesse capítulo são filósofos, sobretudo Platão e Kant.

Ela utiliza Platão para fundamentar a necessidade do homem sair da ilusão que o impede de ver a beleza do universo e que nele há um Criador. Libertar-se da ilusão é o mesmo que o sair da caverna platônica. Um processo que acontece com o exercício da inteligência integrada com todo ser em busca da verdadeira luz.

³⁶⁵ Ibid., p. 156.

³⁶⁶ Ibid., p. 162.

“Estamos na irrealidade, em um sonho. Renunciar à nossa situação imaginária é renunciar não somente com a inteligência, mas também com a parte imaginativa da alma, é despertar para o real, para o eterno, ver a verdadeira luz, entender o verdadeiro silêncio”.³⁶⁷ O ser humano criou para si uma falsa divindade que escureceu toda a realidade e, nessa escuridão, não consegue mais ver a beleza do mundo; vive na sombra como Platão dizia no mito da caverna. É preciso se esvaziar da falsa divindade e consentir o amor que permite contemplar a beleza do mundo

Tradições antigas, religiosas e filosóficas, por meio da poesia e da arte, davam um lugar privilegiado à beleza do mundo. Ela cita o estoicismo, o cristianismo primitivo, livros do Antigo Testamento como Jó e Isaías, povos chineses e hindus.³⁶⁸ Ao longo dos tempos essa beleza foi perdendo espaço dentro do pensamento, perdendo a sensibilidade, mas é por meio da beleza da ordem do mundo que Deus pode voltar a penetrar os países que não O querem presente. Simone escreveu dentro de um contexto muito secularizado, o qual nega a presença de Deus no mundo e até uma possibilidade da existência de Deus. Ela é uma das poucas pessoas do meio filosófico da época que prega o contrário e acredita que “beleza do mundo é quase a única via através da qual se pode deixar penetrar Deus”.³⁶⁹ Simone não usa raça com sentido algum pejorativo, mas apenas para diferenciar o povo europeu, de maioria branca, de outros povos. Na verdade faz uma crítica aos europeus pela sua negação da presença de Deus, o que não acontecia entre outros povos.

De forma geral, ela utiliza o mesmo raciocínio que usou em relação ao amor ao próximo para expressar que o amor à beleza do mundo tem o amor de Deus. Um sentimento que vem de Deus e volta em Sua direção. Ter um desses dois amores, ou os dois, é como viver um sacramento, porque em ambos temos a presença de Deus e, se a pessoa não tem essa consciência, temos uma forma implícita do amor de Deus. “O amor a essa beleza procede de Deus que desceu em nossa alma, e vai em direção a Deus presente no universo. É algo assim como um sacramento”.³⁷⁰

“O amor à beleza é a única finalidade aqui em baixo”.³⁷¹ Amor à beleza do mundo é uma finalidade sem fim. Uma coisa bela sem objetivo para alcançar. A

³⁶⁷ Ibid., p. 163.

³⁶⁸ Cf. Ibid.

³⁶⁹ Ibid., p. 165.

³⁷⁰ Ibid., p. 167.

³⁷¹ Ibid., p. 168.

única coisa que a beleza do mundo nos oferece é a sua própria existência. Diferente de tudo na terra que é meio para se chegar a outra coisa, a beleza não é meio para se chegar a nada. Ela é meio e fim nela mesma. Para fundamentar essa concepção é que Simone recorre a Kant com sua noção de finalidade sem fim, conceito que ele mesmo fundamenta dando como exemplo a beleza, a qual podemos apenas olhar e, por mais que a desejemos possuir, dominar ou devorar, não podemos ultrapassar a contemplação do ver.³⁷²

Simone trabalha com duas ordens de beleza, a metafísica, que é a beleza do mundo propriamente dita, e a beleza contida nas artes, que é uma beleza secundária, pois não reflete a real beleza do universo, mas tem o seu valor por retratar a realidade em torno do artista. Na primeira ordem, que mais nos interessa, a beleza no mundo é sentida em tudo existente, até nas coisas tidas com desagradáveis como catástrofes e pobreza. É preciso ser livre de tudo que aprisiona o espírito humano para captar a beleza. Para captar a beleza, ser pobre é um privilégio que São Francisco de Assis escolheu e assumiu, diz Simone. A partir desse exemplo ela diz que Deus privilegia a pobreza para perceber a beleza do mundo. É como ter uma disposição natural e, se assim não fosse, seria uma contradição com o amor ao próximo. “A pobreza é um privilégio. Está nela uma disposição providencial sem a qual o amor à beleza do mundo estaria facilmente em contradição com o amor ao próximo”.³⁷³

Simone Weil une amor à beleza do mundo com amor ao próximo como tendo a mesma origem e voltado para o mesmo fim: o amor de Deus. Esses dois amores são suficientes para conduzir a alma para qualquer altura, isto é, para sempre mais próximo de Deus.³⁷⁴

No terceiro capítulo trabalha a questão do amor às práticas religiosas, como também uma presença implícita do amor de Deus. Onde há prática religiosa, seja ela qual for, que repete o nome do Senhor, independente da forma, simbólica ou lingüística, temos a presença da graça de Deus. Religião não é outra coisa senão o Senhor que tem “realmente a virtude de transformar a alma”.³⁷⁵ Na religião realiza essa promessa por meio das práticas religiosas.

³⁷² Cf. Ibid., p. 168-169.

³⁷³ Ibid., p. 170.

³⁷⁴ Cf. Ibid., p. 182.

³⁷⁵ Ibid., p. 183.

Todas as religiões estão aptas para dizer o nome do Senhor da sua forma e com a sua língua. Isso torna as religiões verdadeiras e a pessoa não deve abandonar a religião na qual nasceu. Simone Weil parece ser contra a troca de religiões, a não ser em casos extremos nos quais há uma imperfeição muito grande na religião natal.³⁷⁶

Nesse capítulo dois elementos importantes para o nosso estudo merecem ser destacados. O primeiro é sobre o contato com as praticas religiosas que possuem uma virtude que faz distanciar do mal por colocá-lo em contato com uma pureza. “A virtude das práticas religiosas consiste na eficácia do contato com aquilo que é perfeitamente puro para a destruição do mal”.³⁷⁷ Um contato constante com o puro leva a destruir o mal. Simone não chega a explicitar que mal é esse, mas supomos ser o *malheur* e o contato com a pureza presente nas práticas religiosas que leva a entrar no processo de esvaziamento do eu até a descrição, para que se torne presente a graça a fim de resgatar a pessoa do *malheur*. “De fato a pureza das coisas religiosas é quase sempre manifesta sob a forma da beleza do mundo, quando a fé e o amor não estão ausentes”.³⁷⁸ Nesse passar da pureza para a sua manifestação na beleza do mundo, temos o segundo elemento, o que chama de conversão; trabalhado por Simone de forma conceitual.

Conversão é tornar presente algo virtuoso e sobrenatural em outra coisa, que é material. Isso é o que ocorre com a Eucaristia. Ela não é apenas um símbolo da presença do corpo de Cristo, mas é o próprio corpo. “Cristo apenas pode estar presente em um tal objeto pela conversão”.³⁷⁹ Esse conceito de conversão permite que Deus esteja presente nos objetos sagrados das religiões, não como um presença apenas simbólica, mas real. Uma presença aqui em baixo real e, ao mesmo tempo, misteriosa e secreta.

Uma conversão real é uma harmonia sobrenatural, tomando harmonia no sentido pitagórico. Somente uma conversão pode ser aqui em baixo a perfeição da pureza, pois toda pureza não convertida é mais ou menos imperfeita. Quando uma conversão passa a ser real, é um milagre da misericórdia divina.³⁸⁰

Conversão é o conceito que Simone adota para poder expressar aquilo que permite a presença real de Deus nas praticas religiosas que repetem o Seu nome,

³⁷⁶ Cf. Ibid., p. 186.

³⁷⁷ Ibid., p. 186.

³⁷⁸ Ibid., p. 187.

³⁷⁹ Ibid., p. 188.

³⁸⁰ Ibid., p. 188.

que utilizam objetos com a presença do amor de Deus, como o pão e o vinho na tradição católica.

No último capítulo Simone trata da questão da amizade que, sendo autêntica e verdadeira, reflete a amizade de Deus com Ele mesmo ou a amizade das pessoas na Trindade. Dessa forma, a amizade é pura e reflete a amor de Deus.

“A amizade é uma harmonia sobrenatural, uma união de contrários”.³⁸¹ Os contrários unidos na amizade são a necessidade e a liberdade. Dois conceitos presentes no texto de Simone. A necessidade é própria da natureza humana incompleta que busca a sua realização. Pelo desejo, mas, sob o regime do *pesanteur*, a pessoa cria falsas satisfações, ficando na imaginação preenchidora do vazio. Na verdadeira busca do homem está o bem, mas acaba encontrando apenas necessidades, as quais procura preencher. Tem-se uma imaginação falsa do bem, onde há apenas necessidade. O *malheur* destrói essa ilusão, pois joga a pessoa para dentro da sua própria miséria.

Quando se está na ilusão e na necessidade, a pessoa fica presa em si mesmo e não vê a realidade. Não há, então, liberdade na relação consigo mesmo nem na relação com outro. Dessa forma não é possível uma autêntica amizade.

A amizade é “uma intervenção milagrosa do sobrenatural”.³⁸² Possibilita a união dos contrários: necessidade - que faz o homem ficar escravo da satisfação dos desejos e o coloca na ilusão - e liberdade, para viver acima de qualquer busca de satisfação pessoal. Dessa forma, entre dois amigos há liberdade e autonomia na relação das partes. Nem os desejos de não desagradar ou de agradar o outro existem. Há um respeito da distância existente entre um e outro, como aconteceu na Trindade quando Deus se distancia de Deus por meio da encarnação.

“A amizade é o milagre pelo qual um ser humano aceita olhar a distância, e sem se aproximar, o ser próprio de que ele precisa como alimento”.³⁸³ Significa que na amizade há um grande respeito pelo outro. Os dois se gostam por serem amigos, querem continuar nessa relação, que é tão importante para a vida, mas um não interfere na autonomia do outro. Isso a faz uma virtude sobrenatural, que suscita compaixão e gratuidade, portanto tem presente o amor de Deus.

³⁸¹ Ibid., p. 200.

³⁸² Ibid., p. 202.

³⁸³ Ibid., p. 203.

“Para essa virtude sobrenatural de respeito à autonomia humana, a amizade é semelhante às formas puras de compaixão e de gratuidade suscitada pelo *malheur*”.³⁸⁴ Se a amizade tenta fazer com que as duas pessoas envolvidas sejam uma, ela deixa de ser uma virtude porque acaba com a autonomia, a liberdade e fere a individualidade dos pares.

Tendo uma amizade pura, assim como no amor ao próximo, temos algo como um sacramento, pois há a presença de Deus. “A amizade pura é uma imagem da amizade original e perfeita que é aquela da Trindade e que é a essência própria de Deus”.³⁸⁵

Simone Weil conclui sua reflexão sobre as formas de amor implícito de Deus afirmando que na base do amor ao próximo, à beleza do mundo, às práticas religiosas e na amizade está a orientação da alma para bem. “Esses amores indiretos são apenas atitudes em relação aos seres e as coisas aqui em baixo da alma orientada em direção ao bem”.³⁸⁶

Nesse opúsculo Simone Weil expande sua reflexão sobre a graça de Deus ao falar da presença do amor divino em diferentes formas de amores. Nos amores ao próximo, à beleza do mundo, às práticas religiosas e na amizade há uma forte presença da graça de Deus. Simone não limita a presença da graça a um meio e a consciência dessa presença. Com isso, ela também coloca a graça de Deus para além dos muros cristãos. Contudo, quando se chega ao fim do texto, parece encontrarmos algo limitando um pouco o alcance da sua reflexão. O amor de Deus implícito, continuando dessa forma e não caminhando para tornar explícita a presença de Deus, ainda é algo incompleto e “meio real”. Tornar-se-á de fato real se acontecer um contato direto da alma com Deus. Simone finaliza aqui esse opúsculo e não diz como pode acontecer esse contato direto. Fica no ar se é preciso um contato consciente com a graça ou pode ocorrer algo implícito, como que uma experiência apenas conhecida pela alma, na qual a pessoa tem ciência de algo maior impulsionando, mas não o que seria isso, contudo vê o resultado prático no amor ao próximo, a beleza do mundo, as práticas religiosas e na amizade autêntica.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Ibid., p. 205-206.

³⁸⁶ Ibid., p. 207.

Malheur e graça são as duas categorias em torno das quais toda a reflexão de Simone Weil girou nesses textos que acabamos de apresentar. Mesmo quando ela parece se distanciar desses conceitos, consegue conduzir seu discurso para próximo da questão do *malheur* e da graça, que são conceitos de base e sobre os quais se fundam seu pensamento. Também são conceitos articuladores, pois eles fazem com que toda reflexão de Simone Weil esteja ligada e as aparentes contradições sejam superadas por uma coerência lógica discursiva de um pensamento centrado em dois conceitos com conteúdo abstrato e solidez existencial.

Conclusão

Chegamos ao fim desta dissertação e cabe dizermos algumas palavras conclusivas sobre tudo que escrevemos sobre a vida e o pensamento de Simone Weil. Na conclusão fechamos a ideia e a linha de raciocínio percorrida até chegarmos onde estamos agora. Não temos a menor pretensão de encerramos o assunto, mas apenas de tecer algumas considerações finais que tornam explícitos os resultados conquistados na pesquisa, de forma muito sintética, uma vez que eles estão contidos em todo corpo da dissertação. Com isso poderemos levantar alguns limites do nosso texto e apontar brechas para futuras pesquisas. Esses limites e brechas, por si mesmos, já têm limites próprios, pois são do ponto de vista nosso, de quem pesquisou e tem o fruto do seu trabalho em mãos. Quem leu o texto certamente pode ter encontrado outros. Algo bom, pois possibilita o diálogo e a investida em novas pesquisas.

Iniciamos essa pesquisa com o objetivo de estudar o pensamento de Simone Weil na busca de compreender as categorias de *malheur* e graça e como ela articulava essas categorias de forma filosófica e em conexão com a realidade concreta. Para isso escolhemos como objeto material os textos contidos no livro, organizado pelo Pe. Perrin, *Attente de Dieu*, tendo como objeto formal as citadas categorias. A escolha desses textos se deu porque neles Simone Weil apresenta seu pensamento de forma muito livre e íntima, articulando muito bem sua experiência pessoal de *malheur* e graça com a reflexão filosófica desses conceitos.

Tendo delimitado o objetivo e o objeto da pesquisa, por intuição, resultado de leitura prévia de muitos textos de Simone Weil, apresentamos a hipótese de que os conceitos de *malheur* e graça são fundamentais à sua reflexão e que eles permitem fazermos uma conexão entre prática existencial, experiência religiosa e conhecimento filosófico na interconexão pensamento e vida de Simone. Tínhamos como percepção que não poderíamos ler e compreender bem os textos de Simone Weil no *Attente de Dieu* se não considerarmos o seu enraizamento na própria experiência concreta de Simone de contato com o *malheur* e com a graça. Na leitura percebíamos uma fala sobre algo vivido na própria pele, descrito em forma de

discurso e que buscava entender utilizando-se da reflexão filosófica, tendo por base o platonismo e com forte cunho existencial.

Para podermos avançar na pesquisa, foram necessários estudos exigidos pelo próprio objeto, para melhor compreendê-lo. Estudos presentes no primeiro capítulo, chamado por nós de *propedêutico*, pois teve a função indispensável de conhecermos os principais momentos da vida de Simone Weil e as suas principais fontes e influências filosóficas. Nesse capítulo navegamos pela curta vida dessa jovem que morreu aos 34 anos, destacando momentos chaves dessa jornada existencial tais como o seu contato com o *malheur* de outras pessoas, sobretudo dos operários, principal grupo oprimido no seu contexto, e de vítimas da Segunda Guerra Mundial; a sua própria experiência de *malheur*, que a marcou profundamente até o final da vida; seu comprometimento com os mais fracos e oprimidos, os desventurados, como chamava; sua experiência de encontro com Cristo, isto é, com a graça.

Também navegamos pelo conjunto da obra de Simone Weil a fim de identificarmos os principais filósofos com quem dialoga e que utiliza para fundamentar o seu pensamento. Descobrimos um diálogo grande com a história da filosofia, mas ela leu os textos dos filósofos de forma livre e a seu modo, não tendo preocupação em obedecer aos parâmetros tidos como oficiais para ler e interpretar esse ou aquele pensador. Dessa forma, leu Platão, Kant e Descartes. Esses filósofos, juntamente com o pensamento pitagórico, são os que mais estão presentes em Simone, mas com um sobressair enorme de Platão, pois esse, sim, era “o filósofo” para a francesinha.

A busca pela verdade foi a grande busca que impulsionou Simone Weil, tanto do ponto de vista filosófico como do existencial. Teve uma vida inquieta e apaixonada pelo mundo, pelo exercício filosófico, pelo próximo em seu sofrimento e por Deus, Quem ela encontra ao buscar incansavelmente a verdade. A sua busca, e nesse caminho o encontro com o *malheur*, a levou para o encontro com Jesus Cristo, que atribui ser a verdade. Amou e serviu o próximo sempre, mas quando faz a experiência da graça em meio ao seu sofrimento, jogou-se ainda mais no mundo do outro que sofre para servi-lo em obediência à vontade de Deus, a verdade.

No primeiro capítulo percebemos que Simone Weil de fato foi uma filósofa, pois tinha o exercício do espírito transcendental em busca da verdade como ponto central do seu pensamento; foi militante, porque foi para o mundo dos

desventurados para servi-los e lutar por melhores condições e justiça; e foi mística, pois foi tocada pela graça de Deus no encontro nupcial com Jesus Cristo.

Compreendida toda essa trajetória filosófica, militante e mística de Simone Weil, poderíamos entrar no estudo mais detalhado dos textos do *Attente de Dieu* em busca de compreender o significado das categorias de *malheur* e graça. Nos capítulos II e III nos detivemos nesse trabalho, sendo um centrado na leitura e interpretação das cartas de Simone destinadas ao Pe. Perrin e o outro, em três opúsculos contidos nessa obra. O método utilizado para estudar esses textos foi tradicional e simples: leitura e compreensão dos textos, análise das principais sentenças e comentários dos momentos mais importantes dos textos em diálogos com outras pessoas que se detiveram a ler e comentar Simone Weil. Na redação da dissertação, priorizamos os nossos comentários deixando Simone falar por ela mesma em seus escritos. Evidentemente, aqui temos um primeiro limite em nosso estudo, pois, mesmo buscando ser bastante fiel ao pensamento de Simone e deixando-o falar por ele mesmo, não temos como fugir totalmente do elemento subjetivo, o que faz ser a nossa leitura de Simone Weil, suscetível a equívocos. Optamos por priorizar os nossos comentários, sendo o mais livre possível de outras interpretações, pois era assim que Simone lia e interpretava os filósofos que a influenciaram. Na tentativa de sermos menos subjetivo, não desprezamos totalmente os comentadores, eles estão presentes, mas em diálogo conosco e são citados quando ajudam a entender melhor o texto de Simone. Também fizemos uso de pensadores não comentadores ou que sequer tenham lido algo de Simone Weil, para nos ajudar a situar o pensamento dessa filósofa e a compreender de forma mais adequada, a fim de evitarmos os devaneios discursivos.

O capítulo II é marcado pela experiência da graça, isto é, nele sobressai a Simone Weil mística, que pensa, fala e escreve sobre mística situada dentro de uma tradição que há muitos séculos trata desse tema e está na base do discurso sobre a sua própria experiência mística, uma das características dessa tradição. Situamos bem ao que nos referimos quando falamos de experiência mística e o contexto do qual falamos, a tradição ocidental filosófica ligada à mística. Isso para evitar a confusão semântica, geralmente presente quando se utiliza esse termo, e ficarmos num genérico onde cabe tudo e o conceito se perde. E também para compreendermos melhor os relatos de Simone, parte de uma tradição. Dessa forma percebemos que Simone Weil tem uma clássica mística da misericórdia, de Deus

que vem ao seu encontro em meio ao *malheur* e de forte angústia proveniente do abandono e ausência de Deus. Vimos nos textos dirigidos ao padre dominicano os argumentos de Simone para não entrar na Igreja Católica oficialmente por meio do batismo, mesmo professando a fé em Cristo e na Trindade. Percebemos todo o progresso espiritual que, motivado pela busca da verdade, levou Simone a encontrar-se com Jesus, o qual tornou explícito o porquê amava tanto os desventurados e a colocou ainda para mais perto desses. Na experiência da graça, Simone encontrou em Jesus a verdade e a razão da solidariedade aos pobres. Por fim, apresentamos a mística da misericórdia de Simone Weil, como uma mística enraizada na experiência da cruz e do *malheur*. Jesus viveu profundamente a degradação do *malheur* e, por amor aos desventurados sendo um entre eles, acabou na cruz sozinho e abandonado por todos, até por Deus. A cruz é o ponto de intersecção entre o ser humano, que pelo *malheur* é descriado, e Deus, que ultrapassa a distância infinita entre Criador e criatura para possibilitar o contato com a Sua graça, dom proveniente da misericórdia de Deus.

No terceiro capítulo, dedicamo-nos à leitura, interpretação e comentários dos três primeiros opúsculos contidos no *Attente de Dieu*. A leitura desses textos foi mais exigente, pois são escritos mais sistemáticos e com um discurso filosófico mais caracterizado. Porém são marcados pela experiência concreta vivida por Simone Weil. Vimos categorias importantes para compreendermos os conceitos de *malheur* e graça, tais como atenção, vontade, desejo, inteligência, descrição, vazio e esvaziamento, conhecimento sobrenatural, sofrimento, dor, contemplação, obediência, amor implícito, amor explícito e amizade. Todas essas categorias estão em relação direta ou indireta com *malheur* e graça e foram importantes para compreendermos esses conceitos. Mostramos como esses conceitos estão articulados e como eles permitem percebermos um movimento único dentro dos textos de Simone Weil.

Malheur e graça não são conceitos que podem ser isolados um do outro nem recortados da obra de Simone Weil. Eles estão em conexão com praticamente tudo que ela escreveu e isso ficou claro na nossa pesquisa. Esses conceitos permitiram comprovar a nossa intuição inicial, de onde levantamos nossa hipótese, de que o pensamento e a vida de Simone estão dentro de uma grande unicidade, de tal forma que não é possível compreender seu pensamento sem levar em consideração sua existência, sobretudo no que diz respeito às suas reflexões sobre

o mundo dos desventurados e à experiência de contato com a graça. A filosofia de Simone Weil é resultado dessa conexão íntima e coerente entre vida concreta e movimento do espírito transcendental em busca da verdade, que é contemplada. Talvez não seja demais afirmarmos que não há filosofia para Simone Weil se não existir contemplação e o conhecimento noético (aqui ela não nega o seu platonismo) um conhecimento sobrenatural, que pode levar à contemplação de Deus e tem como decorrência a percepção dos desventurados para amá-los.

A experiência do *malheur* parece ser o lugar privilegiado para se contemplar Deus encontrando-se com Sua graça. Simone não nega que pode acontecer fora do *malheur*, mas parece quase impossível que aconteça, pois a condição humana é miserável e fraca. Portanto a questão do sofrimento está dada, por sua própria natureza contingente, e pode se tornar *malheur*. A graça é a única capaz de retirar o ser humano do domínio do *malheur*, mas a marca deixada por ele, nem mesmo a graça pode apagar enquanto viva a pessoa estiver.

Toda a reflexão de Simone Weil, por mais filosófica que tenta ser ou que nós queiramos que ela seja, é marcada pela sua experiência pessoal. Dificilmente conseguimos fugir disso. Mesmo buscando argumentos em filósofos para se fundamentar, Simone fez um discurso livre de parâmetros colocados por muitos para caracterizar um texto como sendo filosófico. Essa liberdade permitiu Simone caminhar pelas águas da teologia com base na sua experiência de fé e não a partir da teologia sistemática, formação a qual não teve. Isso faz seus textos ficarem entre a filosofia e a teologia, para nesse entremeio discursar sobre a condição do ser humano peregrina no tempo e no espaço em busca de algo maior que o sustente existencialmente.

Alguns limites encontramos ao chegar ao fim da pesquisa com o corpo da dissertação em mãos. Um primeiro limite é inerente a praticamente toda pesquisa e diz respeito à delimitação do objeto de estudo. Estudar um texto específico, dentro de uma vasta obra, pode fazer com que sejamos parciais na interpretação, ficando limitados a um único aspecto e projetando o específico para o todo. Tentamos amenizar essa dificuldade no primeiro capítulo ao mostrarmos que a obra de Simone Weil não se resume ao nosso objeto. Mencionamos elementos do seu pensamento que vão além da nossa proposta, pois ela é uma autora com grande amplitude de temas. Nós ficamos apenas com um, mas corremos o risco de fazer os leitores

verem Simone Weil a partir do nosso ponto de vista, unicamente da ótica do *malheur* e da graça. Aliás, esse é um risco que todo comentador corre.

A paixão pela obra de Simone Weil levou a dissertação a ter um caráter muito apaixonado pela autora, o que acarreta dois limites, ambos ligados à subjetividade. O primeiro diz respeito à indução que podemos provocar de levar os leitores a gostarem de Simone Weil. O segundo a não percepção de equívocos e falhas na argumentação e nos fundamentos da autora. Esses dois limites às vezes aparecem no texto e podem ter feito perdemos a objetividade interpretativa. A principal consequência disso pode ser falsearmos uma imagem de Simone Weil como “A grande filósofa” do século XX, profunda e sem equívocos. Apontamos alguns deslizes de Simone, mas poderíamos ser mais críticos em relação a isso. Porém o nosso texto buscou ser o mais fiel possível aos escritos estudados.

Filósofa, militante e mística foram as três palavras que escolhemos para resumir a vida de Simone Weil, pois não temos como negar que essas três experiências e ações marcaram o seu itinerário. Contudo não demos atenção igual para esses elementos. A filósofa e mística sobressaem com menções explícitas a todo momento, enquanto que a militante aparece no primeiro capítulo, mas depois parece desaparecer, ficando restrita apenas a referências ligadas ao seu comprometimento com os desventurados. Contudo, isso não significa que sua atividade militante em prol da justiça e dos desventurados seja menos importante que sua atividade filosófica e sua experiência mística.

Quanto ao aspecto filosófico da dissertação, procuramos manter o máximo dentro da reflexão filosófica como ela é entendida nos tempos modernos, mas nem sempre conseguimos. Em alguns momentos ficamos muito próximos da teologia, assumindo quase um tom de defesa dos pressupostos teológicos cristãos. Contudo essa proximidade da teologia reflete a própria proximidade de Simone Weil com esse saber, que não é de forma sistemática, mas existe e dificilmente podemos negar. Isso fez nosso texto ter um caráter filosófico-teológico, mais do que de filosofia de religião, nossa proposta inicial.

Por fim, um último limite percebido por nós é que poderíamos ter colocado os textos contidos no *Attente de Dieu* em diálogo com outros textos escritos por Simone para assim buscarmos em outros lugares elementos para ajudar a compreender o objeto central da pesquisa. Fizemos isso, mas de forma meio tímida. Um dos fatores que nos impediu de aprofundarmos nessas relações foi a dificuldade

de acesso à obra de Simone Weil, que já está toda publicada em francês pela Gallimard, mas com difícil acesso para nós aqui no Brasil. A mesma limitação vale em relação ao diálogo com os comentadores de Simone Weil. Poderíamos ter ido além do que fomos, mas encontramos algumas dificuldades. Tivemos acesso à vasta bibliográfica sobre Simone Weil e seu pensamento, texto importantes publicados na França, na Itália, nos EUA e no Brasil.

Toda pesquisa tem limites e, no caso de um estudo como o nosso, não temos a menor pretensão de esgotarmos o tema ou de dizer ser essa a interpretação mais correta dos escritos de Simone Weil no *Attente de Dieu*. Pretendíamos, sim, apresentar uma interpretação válida do ponto de vista lógico e dentro de certa coerência argumentativa. Com isso formamos um discurso e o apresentamos para o debate. Lacunas existem e elas não são por si apenas ruins, pois permitem o diálogo e abrem brechas para futuras pesquisas, nossas e de outros interessados em Simone Weil. Uma das lacunas que encontramos foi sobre a questão da verdade, mesmo como semente, em outras tradições que não a filosófica ocidental nem a cristã. Simone Weil sempre foi muito aberta para o diferente, tanto que vê neles elementos da verdade e não quer ficar distante. Almeja uma relação harmoniosa para o bem da convivência terrestre entre as diversas crenças. Aqui temos algo que mencionamos, mas que mereceria ser explorado com mais atenção e profundidade. Outra lacuna é sobre a influência de filósofos na reflexão de Simone. Falamos sobre isso, mas mereceria uma pesquisa para entendermos pontualmente em que propriamente Simone foi influenciada por Platão, por Kant e por Descartes. Faltou falar de outras influências como a de Espinosa e que deixamos de lado porque influencia outros aspectos do pensamento de Simone ultrapassando a nossa delimitação. Sobre a filosofia ainda, fica a abertura para estudarmos como Simone leu e interpretou esse ou aquele filósofo. Falamos muito da sua liberdade ao ler e interpretar pensadores, mas no que exatamente consistiu essa interpretação, o que Simone apresenta de novo. E aqui o nosso texto aponta para o estudo sobre qual é a interpretação de Simone Weil para afirmar que, em pensadores antes do cristianismo, já existiam intuições cristãs. Essas são algumas lacunas que se abrem para novos estudos sobre o pensamento de Simone Weil. Brechas apontadas pela nossa própria dissertação e se somam a muitos outros elementos a serem estudados sobre esta filósofa, uma autora ainda pouco conhecida no Brasil.

A obra de Simone Weil é vasta e com muitos elementos que merecem ser estudados tais como estudamos as categorias de *malheur* e graça em cartas e opúsculos reunidos no livro *Attente de Dieu*. Percebemos que essas categorias são dois conceitos trabalhados por Simone tendo por base e fundamento a sua experiência concreta e o seu exercício filosófico em busca da verdade. Dessa forma percebemos que o *malheur* e a graça estão enraizados na vida concreta de Simone Weil e são conceitos essenciais na articulação do seu pensamento.

ANEXO 1

O SOFRIMENTO E A DESGRAÇA EM SIMONE WEIL: ALGUMAS IDEIAS

INTRODUTÓRIAS³⁸⁷

O nosso texto pretende apresentar algumas ideias referentes ao pensamento de Simone Weil, filósofa francesa que, no ano de 2009, comemoramos 100 anos do seu nascimento. Ficaremos centrados apenas em um pequeno opúsculo dela intitulado *L'amour de Dieu et le malheur*³⁸⁸ (O amor de Deus e a desgraça), escrito provavelmente por volta do ano de 1942. Contudo, antes de entrarmos diretamente no texto de Simone Weil, vale a pena dizermos algumas palavras sobre essa pensadora, visto que ela infelizmente ainda é uma ilustre desconhecida por grande parte da academia brasileira.

Simone Weil, filha de judeus não observantes, nasceu em Paris aos 03 de fevereiro de 1909 e morreu abandonada em um sanatório em Ashfort – Inglaterra, aos 24 de agosto de 1934, por insuficiência cardíaca generalizada devido ao seu estado geral de grave desnutrição, ao qual chegou por se recusar a comer, em solidariedade às pessoas que estavam na II Grande Guerra, vivendo em cativeiros, como os campos de concentração ou em batalhas, e não tinham como se alimentar. Sua consciência a impedia de se alimentar normalmente enquanto outros nada tinham.

A solidariedade e a compaixão com os sofredores do seu tempo marcaram profundamente a curta vida dessa filósofa francesa que foi aluna do famoso professor Alain (pseudônimo de Émile Chartier), na Sorbonne, e deixou talvez uma brilhante carreira acadêmica para ir trabalhar como operária em uma fábrica da Renault, em 1934, para sentir na própria pele a dor e o sofrimento dos oprimidos do seu tempo. Essa experiência, como ela mesma diz, marcou profundamente a sua

³⁸⁷ Esse texto é um artigo que publicamos na *Revista Religião e Cultura*, v. VII, n. 16, jul/dez, 2009 do Departamento de Ciências da Religião da PUC-SP. Ele é o primeiro fruto do nosso estudo sobre a vida e o pensamento de Simone Weil, ocorrido dentro do desenvolvimento do mestrado. Por esse motivo decidimos apresentá-lo como anexo a nossa dissertação, depois de revisão.

³⁸⁸ In: WEIL, Simone. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950, p.124-141.

vida, como um ferro que marcava um escravo, um contato direto com a desgraça que “matou sua juventude”.³⁸⁹

Na sua infância, Simone Weil e seu irmão André Weil, notável matemático, receberam dos pais a melhor educação que uma criança poderia ter. Desde cedo ela teve contato com a cultura erudita. Aprendeu grego, latim e leu os clássicos. Na filosofia era encantada pelos gregos, sobretudo por Platão, que chamava de “o filósofo” e no qual foi buscar suas principais inspirações. Seus escritos têm um forte comprometimento social, sobretudo em defesa dos operários e oprimidos do seu tempo. Ela viveu num período de muita turbulência no mundo, pois nasceu pouco antes de iniciar a I Grande Guerra e morreu ainda muito jovem, durante a II Guerra Mundial. Seu pensamento encontra-se em meio a essas duas catástrofes mundiais.

Judia apenas de nascimento, Simone Weil se converteu ao cristianismo, mais precisamente ao catolicismo, mas não assumiu a fé católica formalmente, isto é, não aceitou receber o batismo. Apesar de assumir publicamente profunda fé em Jesus Cristo e apreciar a liturgia católica, sua grande abertura para a real presença de Deus em outros credos religiosos e sua solidariedade com aqueles que, na história, foram condenados pela instituição católica, não aceita o batismo pois, com isso, sentia-se obrigada a assumir a pesada estrutura institucional católica. Weil dizia que Deus a queria fora da Igreja formalmente, pois, assim, poderia promover seu amor para os diferentes, isto é, os não católicos.³⁹⁰

A profunda experiência religiosa de Simone Weil marca praticamente sua obra filosófica. Ela é uma filósofa, ou melhor, ousamos chamá-la de filósofa de primeira grandeza,³⁹¹ com um repertório e um pensamento religioso, não fugindo da tradição filosófica clássica, pois ela admirava o pensamento grego, com o qual mantinha constante diálogo nos seus textos.

A experiência de desgraça,³⁹² como a própria S. Weil irá conceituar posteriormente, também marca profundamente sua experiência humana, religiosa e

³⁸⁹ Ibid., p. 74.

³⁹⁰ Cf. WEIL, Simone. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950.

³⁹¹ É de se impressionar a grandeza e a profundidade das obras de Simone Weil escritas durante os poucos e difíceis anos de vida que teve entre os estudos na Sorbonne e a sua morte prematura. Essa obra está publicadas em 16 volumes pela Editora Gallimard.

³⁹² Em francês, o termo usado é *malheur*, que traduzimos por *desgraça*, seguindo a tradução de alguns comentadores brasileiros, mas é apenas uma tradução aproximativa, pois o termo *desgraça* não expressa com precisão o que deseja dizer S. Weil. Sobre isso, veja: BINGEMER, M. C.. Simone Weil e a espera de Deus. In: TEIXEIRA, F. (org). *Nas teias da delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 205-35.

social. O contato direto com a desgraça, isto é, com uma situação limite de sobrevivência como operária em uma fábrica, fez Weil perceber como isso fere a vida humana e, depois de ter um encontro místico com Deus, também percebeu que a religião de Jesus Cristo é a religião dos desgraçados.³⁹³ Para ela, todos aqueles que seguem a Jesus devem voltar-se para os desgraçados, ou, em linguagem nossa, para os pobres e oprimidos. Mas apenas quem experienciou a miséria humana realmente compreenderá a desgraça do outro e se lançará ao seu socorro.

A vida de Simone Weil foi marcada pela solidariedade com os sofredores e pela busca em socorrê-los. Foi assim também durante a II Guerra. Ela teve a oportunidade de fugir, tendo a oportunidade de se estabelecer nos EUA, para onde foi apenas para deixar sua família, mas voltou para a Europa com o desejo de ajudar seu povo, todos que sofriam nos campos de concentração. Porém ficou exilada em Londres e não conseguiu voltar para a França, que estava sob o domínio dos nazistas. Fragilizada pelas penitências que se auto-impunha, acabou doente em um sanatório, onde morreu com 34 anos, como já falamos. Simone tinha o desejo de voltar para a França com um grupo de enfermeiras de primeira linha, a fim de cuidar dos feridos de ambos os lados nas batalhas da guerra, um projeto que elaborou e enviou para o general Charles de Gaulle, líder da resistência francesa. Ele não permitiu a sua execução, pois era praticamente um suicídio, mas Simone Weil acreditava que, com isso, mostraria a “força da fraqueza”, capaz de minar a força da violência. Na Inglaterra, escreveu seu livro mais sistemático, *L'enracinement* (o enraizamento), no qual faz um “estudo sobre os direitos humanos e, entre eles, Simone reconhece a necessidade mais importante e menos conhecida da alma humana”,³⁹⁴ também estuda a questão do desenraizamento do operário e do camponês, as transformações econômicas que partem as suas raízes com a sua cultura e a importância de se voltar a essas raízes.

Feita essa breve apresentação da vida de Simone Weil, que não podíamos esquecer, mesmo por estarmos no centenário do seu nascimento, passamos ao objeto central do nosso texto, o opúsculo *L'amour de Dieu et le malheur*. Esse opúsculo, apesar de pequeno na sua quantidade de páginas, possui uma profunda

³⁹³ Cf. WEIL, Simone. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950, p. 75.

³⁹⁴ BOSI, Ecléa (org). *Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre a opressão*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 69.

reflexão sobre dois temas que são centrais no pensamento de S. Weil, expressos no próprio título. Visto que temos pouco espaço, para tratarmos melhor esses temas, restringiremo-nos apenas em apresentar um comentário de alguns pontos centrais ligados a *malheur*, que chamaremos *desgraça*, conscientes de que essa tradução é apenas aproximativa e não há uma correspondência exata.

Desgraça, para S. Weil, mais do que qualquer sentido possível a ser atribuído a esse termo, é um conceito filosoficamente bem situado e articulado dentro da existência humana e seus dramas. O texto começa falando da relação entre desgraça e sofrimento (*souffrance*), que estão bem próximos, mas a desgraça, apesar de estar no domínio do sofrimento, “é algo específico e irreduzível”.³⁹⁵ S. Weil, já no início do ensaio, deixa claro que sofrimento e desgraça estão juntos, mas a desgraça é totalmente diferente. “A desgraça é inseparável do sofrimento físico e, portanto, totalmente distinto”³⁹⁶. Pode existir sofrimento sem a desgraça, isto é, uma dor física ou moral que não afeta o ser humano no mais profundo seu ser. A desgraça é distinta porque, além do sofrimento e a dor física, afeta a alma da pessoa de maneira violenta. A dor física é essencial para a desgraça, mas ela não se resume a essa dor e afeta toda a existência humana como se a destruísse.

“A desgraça é um desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, entregue de modo irresistível presente na alma acometida ou apreendida imediatamente pela dor física”.³⁹⁷ Sem a dor física não há desgraça. Mesmo que a dor física seja leve, ela é fundamental para haver a desgraça, pois a dor não permite fuga. S. Weil usa um exemplo muito interessante para ilustrar alguém que não tem uma dor física muito grande, mas está diante de uma situação na qual seu pensamento é obrigado a reconhecer a presença da desgraça, produzindo um estado violento do ser e lançando a pessoa ao desespero: como alguém olhando para a guilhotina prestes a matá-lo.

Não há verdadeiramente a desgraça se todas as dimensões da existência humana não são afetadas, sobretudo a dimensão social. Há verdadeira desgraça quando ela se apodera da vida e um desenraizamento alcança, direta ou indiretamente, todas as partes da vida: social, psíquica e física. S. Weil diz que o fato social é essencial para ocorrer a desgraça e que “não há realmente a desgraça

³⁹⁵ WEIL, S. L'amour de Dieu et le malheur. In: WEIL, S. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950, p. 125. Daqui para frente, usaremos apenas a sigla **AD**. para nos referirmos a essa obra.

³⁹⁶ AD. p. 125.

³⁹⁷ AD. p. 125.

sem uma forma qualquer de degradação social e a apreensão de tal degradação”.³⁹⁸ Com tudo isso há desgraça porque a alma é ferida e o pensamento reconhece a sua presença. É muito maior que o sofrimento físico, pois não afeta apenas o corpo, mas a alma e, quando esta é afetada pela desgraça, uma marca é cravada de tal forma que nunca mais será sanada aqui na terra e não conseguirá conservar mais do que a metade da sua alma.

A desgraça é o grande enigma da vida humana e não o sofrimento. Simone Weil chega a dizer que não acha incrível a existência do sofrimento devido à enfermidade ou de uma pessoa que faz mal a outras, mas acha surpreendente que Deus tenha dado à desgraça o poder de se apoderar da alma do ser humano.

É surpreendente que Deus tenha dado à desgraça o poder de apoderar-se da alma mesma do inocente e dominá-la como um amo absoluto. No melhor dos casos, aquele que foi marcado pela desgraça não conservará mais do que a metade da sua alma.³⁹⁹

Na desgraça a pessoa sente-se só e é incapaz de ajudar alguém, o que nem deseja fazer. Nessa solidão, Deus torna-se completamente ausente por um tempo. Uma experiência semelhante à de Jó, que perde tudo, inclusive a saúde, e grita contra Deus. Jesus também fez a experiência da desgraça quando suplica ser poupado no horto e quando crê estar abandonado pelo Pai no alto da cruz, soltando o grito: “Pai, por que me abandonastes”. Jesus, mesmo querendo ser poupado, persevera no amor e é essa perseverança que S. Weil diz para o desgraçado: mesmo sem desejar amar, manter-se firme para não se render ao domínio da própria desgraça, pois a alma pode se tornar cúmplice da desgraça, rendendo-se a ela e não querer mais lutar para se libertar.

Deus, ausente na desgraça, faz com que uma espécie de horror domine a alma. Mesmo na ausência da presença de Deus:

é necessário que a alma continue amando o vazio, ou pelo menos desejando amor, ainda que não seja mais do que uma ínfima parte dela mesmo. Pois um dia Deus mesmo vem se mostrar e revelar a beleza do mundo como ocorreu com Jó. Mas se a alma deixa de amar, cai aqui em baixo em algo que se equivale ao inferno.⁴⁰⁰

Percebemos como o amor é importante para S. Weil. A pessoa mesmo na dor e sem motivo algum para amar, precisa manter-se firme no amor, pois só assim

³⁹⁸ AD. p. 126.

³⁹⁹ AD. p. 126-127.

⁴⁰⁰ AD. p. 128.

poderá encontrar-se com Deus. E esse encontro, que na verdade é o encontro com o Crucificado, é fundamental para amar os desgraçados como Jesus amou.

Parece que S. Weil descreve um processo: da desgraça ao encontro com Deus. Mas não é bem assim. Aquele que foi marcado pela desgraça nunca perderá essa marca, mesmo com a experiência da graça. É possível sair do domínio da desgraça, mas a marca que ela crava é para sempre e a graça não cura natureza ferida. Para entender isso melhor, S. Weil fala mais uma vez de Cristo, que, mesmo ressuscitado, carrega em si as marcas das chagas. “A graça mesmo de Deus não cura aqui em baixo a natureza irremediavelmente ferida. O corpo glorioso de Cristo possuía as chagas”⁴⁰¹.

Toda a reflexão de Simone Weil sobre a desgraça caminha junto com sua relação ao amor de Deus. Amor que tem a sua maravilha realizada na crucificação. Deus, por amor, criou a maior distância possível entre Deus e Deus. Nessa distância, Deus se fez maldição por nós (aqui S. Weil interpreta a frase de São Paulo: “ele se fez maldição por nós” Gl 3, 13) e se encarnou. Pela encarnação, sofre a desgraça, a maior distância possível de Deus, concretizada na cruz. O homem na desgraça faz a mesma experiência e fica distante de Deus o máximo possível. É na desgraça que o homem fica longe de Deus e não no pecado, pois esse “é uma má orientação do olhar”⁴⁰².

A criação é resultado do amor de Deus. Na distância entre Deus e Deus está todo o ser criado, que é sempre incompleto, pois não é o ser infinito. Portanto há uma necessidade que, no ser humano, S. Weil vai chamar de “necessidade cega”, um mecanismo que sacode o homem e o joga aos pés da cruz pela desgraça. Deste local cabe ao homem duas opções: manter-se de cabeça baixa ou erguê-la e olhar para o Crucificado. Aos pés da cruz, o ser humano está num ponto de distância extrema e intransponível de Deus, que apenas pode ser ultrapassando pelo próprio Deus e não pelo homem. Uma situação complicada e de completo abandono, que, ao mesmo tempo, é um privilégio, pois pela nossa miséria podemos participar da distância entre Deus e Deus, isto é, entre o Pai e o Filho.

Simone Weil mostra-nos ser um bem o desamparo de Cristo e poder participar dele é nosso maior bem. Sendo assim, a maior perfeição possível ao ser

⁴⁰¹ AD. p. 130.

⁴⁰² AD. p. 131.

humano é a perfeição da extrema desgraça, na qual temos o ponto máximo da ausência de Deus, que é a experiência da cruz, nossa esperança.

Deus aqui em baixo não pode nos ser perfeitamente presente, por causa da carne. Mas ele pode nos ser a extrema desgraça porque é perfeitamente ausente. Para nós, na terra, a única possibilidade de perfeição. Por isso a cruz é nossa única esperança⁴⁰³.

Trata-se de uma reflexão muito profunda e de dura aceitação, mas, do ponto de vista filosófico, tem muita lógica, pois nos mostra que o ser inferior por si mesmo não consegue abarcar perfeitamente o ser superior. A limitação própria do inferior o impede de alcançar perfeitamente o superior; figurada pela carne no texto de S. Weil. O ser inferior pode chegar à perfeição em relação ao superior pela via negativa, isto é, pela ausência desse.

A criação é a distância entre Deus e Deus, estabelecida pelo seu amor. Para S. Weil, somos um ponto dentro dessa distância e a graça foi deixada por Deus para poder penetrar o ser humano e iluminar seu ser, sem ferir as leis da natureza. Ao ser humano é permitido separar-se de Deus entregando-se totalmente a lei da gravidade (*pesanteur*),⁴⁰⁴ que é a “lei mecânica cega” responsável por governar o mundo. Na criação, a substância da matéria bruta é a obediência (a Deus). Somos cegos devido à própria cegueira da gravidade, mas podemos sair desse estado, pelo coração na força da graça, se sairmos do tempo e do espaço, que nos fará ver tudo de outra forma. Assim, a necessidade se converte à obediência à vontade de Deus, vendo a matéria de outra forma e amando-a como Deus, o seu dono, a ama.

Ninguém nem nada criado podem fugir da obediência a Deus. O homem, por ser livre e inteligente, pode desejar não obedecer a Deus. “O homem jamais pode escapar da obediência a Deus. Uma criatura não pode fazer outra coisa senão obedecer. A única escolha oferecida ao homem como criatura inteligente e livre é desejar a obediência ou não desejá-la”.⁴⁰⁵ Contudo, se deseja não obedecer, a sensação de ter desobedecido é algo falso, porque na verdade é apenas o desejo de desobedecer. A desobediência de fato nunca ocorre. Simone Weil explica isso de forma muito simples dizendo que o nosso crescimento e o caminhar pelo mundo não depende de nós. Mesmo que não queiramos, crescemos e vivemos como as plantas. Isso é o obedecer a Deus. Mas há algo fundamental que nos diferencia das

⁴⁰³ AD. p.133.

⁴⁰⁴ No texto que estamos estudando, Simone Weil apenas cita a *pesanteur*, mas não trabalha esse conceito, o que faz em outro texto que foi publicado sob o título: *La pesanteur et la grâce*.

⁴⁰⁵ AD. p. 135.

plantas: podemos, nessa obediência, expor-nos à luz (Deus) ou não. Expostos à luz, quando sentimos a obediência com todo nosso ser podemos ver a Deus. “A matéria não é bela quando obedece ao homem, somente quando obedece a Deus”.⁴⁰⁶

Perceber a obediência do universo a Deus é um aprendizado e requer um esforço. S. Weil usa a leitura como analogia para entendermos isso melhor. Quem não sabe ler, quando vê um texto escrito, vê algo que não lhe diz nada; quem sabe ler, vê a mesma coisa, mas tudo muda e aquilo diz muita coisa. Para todos que aprenderam a ler existe sempre a mesma harmonia. É a mesma vibração da Palavra de Deus no universo, na qual percebe a obediência, mas chegar a esse estágio, se assim podemos dizer, não significa não sofrer mais. Para ela “a dor é a cor de certos acontecimentos”.⁴⁰⁷ Cada vez que sofremos é a obediência da criação a Deus que entra no nosso corpo. Então, pergunta-se S. Weil: “como não bendizer isso se é o mais tenro amor de Deus?”⁴⁰⁸

A partir desse momento, ela une a questão da dor/sofrimento com o amor de Deus. Porque sentir e reconhecer o amor de Deus também implica sofrer, o que ela explica com uma metáfora sobre o trabalho. Trabalhar é algo sofrido. Dói. Mas gostamos do trabalho e o desejamos. Para S. Weil, alegria e dor devem ser saboreadas. “Pela alegria, a beleza do mundo penetra nossa alma. Pela dor entra no nosso corpo. Somente com a alegria, nós não podemos nos tornar amigos de Deus”.⁴⁰⁹

A dor coloca-nos em contato com a necessidade que constitui a ordem do mundo. S. Weil alerta-nos para o prazer, pois ter um momento de prazer não acaba com a necessidade do mundo, mas podemos nos iludir e ficar nisso. “Apenas uma parte mais elevada da sensibilidade é capaz de sentir a necessidade na alegria e unicamente por meio do sentimento do belo”.⁴¹⁰ Na necessidade sentimos a dor, que pode nos jogar aos pés da cruz, ferindo a alma, tornando-se desgraça. S. Weil vai muito longe falando da dor e, de repente, volta a falar de desgraça e diz uma coisa não ser a outra. Ela parece fazer um corte no seu texto e diz: “a desgraça não é a dor. A desgraça é bem outra coisa que um procedimento pedagógico de Deus”.⁴¹¹

⁴⁰⁶ AD. p. 136.

⁴⁰⁷ AD. p. 137.

⁴⁰⁸ AD. p. 137.

⁴⁰⁹ AD. p. 137.

⁴¹⁰ AD. p. 138.

⁴¹¹ AD. p. 138.

S. Weil, mesmo admitindo a importância do esforço na aprendizagem para reconhecer a obediência do universo a Deus, e o homem que sente isso com todo seu ser, ver Deus, mantém a lógica filosófica do seu raciocínio e diz: “não podemos dar um passo em direção aos céus. Deus atravessa o universo e chega até nós”⁴¹². É o amor infinito que vem sobre nós. Podemos aceitá-lo ou não. Se aceitamos, Deus coloca em nós uma semente, contudo seu crescimento é doloroso. A semente, que é o amor de Deus em nós, cresce sozinha (obediente a Deus), cresce na alma e depois atravessará o universo para chegar até Deus, que a ama e é o seu amigo. Essa é a parte de Deus em nós que alcança Deus. S. Weil deixa muito claro também que, para isso ocorrer, é preciso negar a si mesmo, o que ela vai chamar, em outro livro, de *matar o eu* num processo de *descrição*.⁴¹³ A nós resta apenas uma coisa: consentir o plantar da semente ou não.

A semente, isto é, o amor de Deus colocado em nós, é como um prego cravado no centro da alma recebendo marteladas. Uma imagem forte usada por S. Weil, expressando que, na experiência do amor, está também a experiência da cruz, da desgraça.

A extrema desgraça, que é a dor física, desamparo da alma e degradação social, constitui o prego. A ponta é aplicada no centro da alma. A cabeça do prego é toda necessidade derramada através da totalidade do espaço e do tempo. (...) A desgraça é a maravilha da técnica divina.⁴¹⁴

Deus, pela desgraça, crava a si mesmo no centro da alma. Quem opera é apenas Deus e no meio desse horror devemos continuar a amar. Amar, portanto, não é um estado de ânimo, no qual ficamos felizes e em júbilo. Amar é uma orientação da alma, que Deus nos faz conhecer. Ignorar essa orientação é o primeiro ataque da desgraça: cai-se no desespero.

Aquele que permanece com a alma orientada para Deus, enquanto ela é cravada pelo prego, que atravessou o centro do universo para ferir o centro da alma, continua a amar. É o verdadeiro centro, fora do tempo e do espaço, que é Deus. A alma se encontra em outra dimensão e chega à presença de Deus. Simone Weil finaliza este opúsculo dizendo que o ponto de intersecção é onde se cruzam os galhos da cruz. A cruz, pela qual S. Weil tinha grande paixão, sobretudo pelo

⁴¹² AD. p. 138.

⁴¹³ Cf. WEIL. *La pesanteur et la grâce*.

⁴¹⁴ AD. p. 140.

crucificado, é o ponto no qual se encontram - mesmo na dor da desgraça e no grito pela ausência de Deus - a criação com o Criador.

Terminamos nosso texto conscientes da sua limitação, pois nem todos os temas foram apresentados e, mesmo os que o foram, ainda merecem um maior aprofundamento. O Pe. Perrin, dominicano, que foi amigo de S. Weil e recebeu este texto dela, considera este ensaio como “o que há de mais profundo e mais pessoal nela, mas também de mais difícil e mais excepcional”.⁴¹⁵ Apresentamos um texto de Simone Weil e, com isso, esperamos ter mostrado um pouco da riqueza e profundidade do seu pensamento, além, é claro, de lhe prestar uma justa homenagem no centenário de seu nascimento.

⁴¹⁵ PERRIN, J. M. *Mon dialogue avec Simone Weil*. Paris: Nouvelle Cité, 1984, p. 128.

ANEXO 2

CRONOLOGIA

Apresentaremos aqui apenas os eventos e os escritos mais importantes da vida de Simone Weil.

1909: 3 de fevereiro: Simone Weil nasce em Paris.

1925-1928: Preparação para a *Ecole Normale Supérieure*. Ela é aluna de Alain. *Le Beau et Le Bien* (fevereiro de 1926)

1928-1931: *Ecole Normale Supérieure e Sorbonne*. Simone Weil segue as aulas de Alain. Primeira publicação: *De la Perception ou l'Aventure de Protée*. (20 V. 1929).

Ela publica esse texto para os *Libres Propos* de Alain em maio e *Du temps* em agosto.

Em outubro ela prepara sua dissertação para o Diploma de Estudos Superiores em Filosofia, sobre a direção de Léon Brunschvisg. *Science et perception dans Descartes*.

1930: terceiro ano na ENS e preparação para a *agrégation* de filosofia.

Escreve um “topo” intitulado: *D'une antinomie du Droit*, no qual se percebe a aparente influência do marxismo na sua concepção de trabalho.

1931: Julho: Simone Weil recebeu a *agrégation* (com 22 anos)

Simone Weil sua amiga S. de Prétement participam de uma manifestação organizada por estudantes pacifistas em honra de Aristide Briand, demonstração que degenera em confronto com a polícia.

1931-1932: professora no liceu de Puy. Primeiros contatos com o sindicalismo.

Adere ao Sindicato nacional dos professores (CGT).

Participa de uma manifestação com desempregados que enviam uma declaração ao prefeito de Puy e fala abertamente ao conselho municipal. Por causa disso foi convocado pelo reitor do liceu que a avisa que sua transferência foi solicitada.

1932: Verão: viaja para a Alemanha.

Em julho escreve: *URSS et Amérique*, para o *L'Effort*.

No *La Révolution prolétarienne* publica: *L'Allemagne en attente* (outubro).

1932-1933: Professora no liceu de Auxerre. Atividade sindicalista.

1932-1933: Julho: Congresso do C.G.T.U. Ela critica violentamente o Partido Comunista. Alemão e a União Soviética. *Allons-nous vers la révolution prolétarienne?* (verão de 1933)

1933-1934: Professora no liceu de Roanne. Atividades sindicais em Saint-Etienne. *Réflexions sur les cause de la liberte et de l'oppression sociale*. (1933).

1934: 4 de dezembro a 22 de agosto de 1935: ela trabalha em várias fábricas. *Journal d'Unine*.

Em Dezembro entra na fábrica da Alshom, graças a Auguste Detoef, administrador da sociedade, que atende a solicitação de Souvarine para facilitar a entrada de

Simone Weil (em abril ela deixa a fábrica)

Sofre terríveis dores de cabeça.

Nesse tempo Alain escreve algo sobre as reflexões de Simone Weil sobre o trabalho (14.jan). Ela lhe responde em 07 de maio (p. 64.)

Em 06 de junho ela entra na Renault e sai em...

1935: Setembro: férias em um pequeno vilarejo português de pescadores.

Experiência do “Cristianismo como a religião dos escravos”.

1935-1936: Professora no liceu de Bourges. *Lettres à un ingénieur directeur d'usine* (janeiro-junho de 1936).

1936: agosto-setembro: ela está em Barcelona e mais tarde no front de Aragon como os Anarquistas de Durruti.

Entra na Espanha como jornalista e vai se juntar aos anarquistas.

1936-1937: Ela tem um ano de licença por razões de saúde. Começa a participar das reuniões do círculo dos *Nouveaux Cahiers* (até 1940). *Ne recommençons pas la guerre de Troie* (primavera de 1937).

1937: primavera: viagem à Itália. Experiência religiosa em Assis na Santa Maria degli Angeli. *Cinque lettere a uno studente*.

1937: outubro-janeiro de 1938: professora no liceu de Saint-Quentin.

1938: a partir de janeiro: em licença por razões de saúde.

1938: de Domingo de Ramos a terça-feira de Páscoa: Solesmes.

1938: Junho-julho: estadia em Venise e Asolo.

1938: Outono: sua primeira experiência de Cristo.

1939: Primavera: melhora das suas dores de cabeça. *Réflexions en vue d'un bilan* (fevereiro de 1939). *Quelques réflexions sur les origines de l'hétlérisme* (1939-1940). *L'Iliade ou le poème de la force* (1940).

1940: Junho: ela deixa Paris.

1940: julho ou agosto-outubro: Vichy. Primeira versão de *Venise Sauvée*. *Cahiers* (verão de 1940 a maio de 1942).

1940: outubro a maio de 1942: Simone Weil está em Marselha. *Dieu dans Platon* (outubro de 1940 a novembro de 1942).

1940: Outono-Inverno: contatos com o grupo dos *Cahiers du Sud*.

1941: 30 de março: ela assiste a uma reunião da *Jeunesse Ouvrière Chrétienne*. *Conditions Premières d'un Travail non-servile* (Primavera ou Verão de 1941).

1941: junho: ela encontra o Pe. J. M. Perrin.

1941: 07 de agosto a outubro: Ela trabalha na fazenda de Gustave Thibon e mais tarde trabalha na colheita em outra fazenda. A *Propos du Pater* (outono de 1941).

1941-1942: Inverno: reuniões com o Pe. Perrin em seu círculo. *Lettres au Père Perrin et à Gustave Thibon. Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu* (primavera de 1942). *L'amour de Dieu et le malheur* (primavera de 1942). *Formes implicites de l'amour de Dieu* (primavera de 1942). *Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu* (primavera de 1942). *Descente de Dieu* em IP (novembro de 1941-26 maio de 1942).

1942: Páscoa: encontra com Loë Bousquet em Carcassonne. *Lettres à Loë Bousquet*.

1942: 14 de maio: Ela parte para a África do Norte. 17 dias em Casablanca. *Lettres au Père Perrin et à Gustave Thibon. Cahiers d'Amérique* em CS (maio-novembro de 1942)

1942: fim de junho a 10 de novembro: New York. *Lettre à un Religieux*.

1942: novembro a abril de 1943: ela trabalha em Londres para A França Livre. Em 15 de abril ela entra no Hospital Middlesex de Londres. Em 17 de agosto foi transferida para o Grosvenor Sanatorium, Ashford. Kent. *L'Enracinement. Notes écrites à Londres* em CS. *Théorie des Sacrements. Ecrits de Londres et dernières lettres* (com exceção das páginas 185-201).

1943: 24 de agosto: morre Simone Weil.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Simone Weil

WEIL, Simone. *Oeuvres*. Paris: Quarto Gallimard, 1999.

_____. *Oeuvres complètes I: premiers écrits philosophiques*. Paris: Gallimard, 1988.

_____. *Oeuvres complètes II: l'a expérience ouvrière et l'adieu à la révolution*. V. 2. Paris: Gallimard, 1991

_____. *Oeuvres complètes IV: Écrits de Marseille*. V. 1. Paris: Gallimard, 2008.

_____. *Oeuvres complètes IV: Écrits de Marseille*. V. 2. Paris: Gallimard, 2009.

_____. *Oeuvres complètes V: Questions politiques et religieuses*. V. 1. Gallimard: Paris, 2000

_____. *Oeuvres complètes VI: Cahiers*. V. 1. Paris: Gallimard, 2006.

_____. *Oeuvres complètes VI: Cahiers*. V. 4. Paris: Gallimard, 2006.

_____. *Cahiers*. Tome I. Paris: Plon, 1951.

_____. *Cahiers*. Tome II. Paris: Plon, 1951.

_____. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950.

_____. *Letter to a Priest*. London: Routledge, 2002.

_____. *O Enraizamento*. Bauru: Edusc, 2001.

_____. *Opressão e liberdade*. Bauru: Edusc, 2001.

_____. *La pesanteur et la Grace*. Paris: Plon, 2007.

_____. *La Grecia e le intuizioni precristiane*. Roma: Borla, 1984.

_____. *L'amore di Dio*. Roma: Borla, 1979.

Demais textos pesquisados

ADLER, Laure. *L'indomabile: Simone Weil*. Milano: Jaca Book, 2008.

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ALAIN. *Ideias*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ALLEWN, Diógenes. *Spirit, nature, and community: issues in the thought of Simone Weil*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BINGEMER, Maria Clara Luccheti. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- _____. Simone Weil e a espera de Deus. In: TEIXEIRA, F. (org). *Nas teias da delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 205-35.
- _____. Simone Weil: quando a palavra é ação e paixão. In: BINGEMER, M. C. L.; YUNES, E. (org). *Mulheres de palavra*. São Paulo: Loyola, 2003, pp.203-12.
- _____. A desventura e a opção pelos pobres: Simone Weil e a Teologia da Libertação latino-americana. In: *REB* 69, Fasc. 276, out/2009, pp. 772-791.
- _____. Simone Weil: quando a palavra é ação e paixão. In: BINGEMER, M. C. L.; YUNES, E. (orgs). *Mulheres de palavra*. São Paulo: Loyola, 2003, pp.203-12.
- BEAUVOIR, Simone. *Mémoires d'une jeune fille range*. Paris: Gallimard, 1958.
- _____. *La force de l'age*. Paris: Gallimard, 1960.
- BORDIN, Luigi. Entre política e mística a filosofia religiosa e a raiz judaica de Simone Weil. In: BINGEMER, M. C. L.; YUNES, E. (org). *Mulheres de palavra*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 185-202.
- BOSI, Ecléa (org). *Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre a opressão*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- _____. *Simone Weil: a razão dos vencidos*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CIPOLLA, Carla Martins. Simone Weil e os sinais da paixão. In: BINGEMER, M. C. L.; YUNES, E. (org). *Mulheres de palavra*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 163-71.
- CONCILIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DAVY, Marie-Magdeleine. *Simone Weil*. Paris: Editions Universitaires, 1956.
- DEBIDOUR, Victor-Henry. *Simone Weil ou la transparence*. Paris: Plon, 1963.

- DEL NOCE, Augusto. *Simone Weil, interprete del mondo di oggi*.
- DELSOL, Chantal (org.). *Simone Weil*. Paris: CERF, 2009.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. São Paulo: hemus, 1978.
- _____. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Estampa, 1971.
- DEVAUX. Malheur et compassion chez Simone Weil. In: *Cahiers Simone Weil*. dez., 1985, p. 386-402.
- _____. Malheur et compassion chez Simone Weil: In: *Cahiers Simone Weil*. mar., 1986, p. 75-86 (deuxieme partie).
- DI NICOLA, Guilia Paola; DANESE, A. *Abismos e ápices: percurso espirituais e místicos em Simone Weil*. São Paulo: Loyola, 2003.
- DI NICOLA, Giulia Paola; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs). *Simone Weil: ação e contemplação*. Bauru: Edusc, 2005.
- DICIONÁRIO DE MÍSTICA. São Paulo: Loyola, 2003.
- DICIONÁRIO DE FILOSOFIA. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DODD, Charles H. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica, 2003.
- FIORI. G. *Simone Weil: uma donna assoluta*. Milano: La Tartaruga, 2009.
- GABELLIERI, Emmanuel. *Simone Weil*. Paris: Ellipses, 2001.
- _____. Pensar a *kenosis*: filosofia e teologia da misericórdia em Simone Weil. In: *REB* 69, Fasc. 276, out/2009, p. 792-805.
- HELLEMAN, John. *Simone Weil: in introduction to her thought*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- HOULDIN, G. *Simone Weil*. Paris: La Découverte, 1989.
- IACOPINI, Beatrice ; MOSER, Sabina. *Uno sguardo nuovo : il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*. Milano : San Paulo, 2009.
- KANT, Emmanuel. *Crítica de la faculté de Jüger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- _____. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris: Bordas, 1988.

- LEITE, José Vieira. Simone Weil e a mística do trabalho. In: BINGEMER, M. C. L.; YUNES, E. (org). *Mulheres de palavra*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 173-84.
- McGINN, Bernard. *The foundations of mysticism*. v. I. New York: Grossarod, 2003.
- MARTINS, Alexandre A. O sofrimento e a desgraça em Simone Weil: algumas ideias introdutórias. In: *Religião e Cultura*. São Paulo; EDUC, v. VII, n. 16, jul/dez, 2009, p. 71-80 (Departamento de Ciências da Religião da PUC-SP).
- _____. . Antropologia integral e holística: cuidar do ser e a busca de sentido. In: *Bioethikos*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, v. 3, n. 1, jan/jun, 2009, p. 87-99.
- MORGAN, Vance G. *Weaving the world: Simone Weil on science, mathematics, and love*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.
- NAVA, Alexander. O Mistério do mal e o Deus escondido: algumas reflexões sobre Simone Weil acerca da teodicéia como teoria e prática. In: *Concilium*. Fascículos 274-278. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 92-104.
- NIETZSCHER, Friedrich. *Nascimento da Tragédia Grega*. São Paulo: Cia da Letras, 2007.
- PERRIN. J-M. *Mon dialogue avec Simone Weil*. Paris: Nouvelle Cité, 1984.
- PERRIN. J-M; THIBON, G. *Simone Weil: telle que nous l'avons connue*. Paris: La Colombe, 1953.
- PETREMENT, Simone. *Vida de Simone Weil*. Madrid: Trotta, 1997.
- PICCARD, Eulalie. *Simone Weil: essai biographique et critique suivi d'une anthologie raisonnée des oeuvres de Simone Weil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- PLATÃO. *Fédon*. Atenas Editora: São Paulo, 1957.
- _____. *Dioálogos: Timeu-Critias – O segundo Alcebídes – Hípias menor*. Belém: Editora Universitária da UFPA, 2001.
- _____. *República*. Martins Fontes: São Paulo, 2006, p. 47-86.
- REVILLA, Carmem et al. *Simone Weil: descifrar El silencio del mundo*. Madrid: Trotta, 1995.

- ROSA, Guglielmo F. *Simone Weil: política e mística*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2009.
- TEIXEIRA, Faustino. Simone Weil: uma paixão sem fronteira. In: *Convergência*. Ano XLII, n. 411, CRB: Rio de Janeiro, maio/2008, pp. 313-27.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica I*. 8 ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. In: *Síntese: nova fase*. V. 19, n. 59. out/nov. 1992. p. 443-60.
- _____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- VETÖ, Miklos. *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: Librairie Vrin, 1971.
- _____. *Simone Weil e a História da Filosofia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011 (no prelo).
- VVAA. *Simone Weil: le grande passage*. Gordes: Albin Michel, 1994.