

Universidade Federal de Ouro Preto

Instituto de Filosofia, Artes e Cultura

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação

**O MALHEUR E A VERDADE
EM SIMONE WEIL:
Uma Interpretação do
Sofrimento Humano**

Cristina de Oliveira Figueiredo

Ouro Preto
2021



UFOP

CRISTINA DE OLIVEIRA FIGUEIREDO

O *MALHEUR* E A VERDADE EM SIMONE WEIL:

Uma Interpretação do Sofrimento Humano

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto, como exigência parcial em obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Guilherme Domingues da Motta e sob a co-orientação da Prof. Dr^a Venúncia Emília Coelho.

OURO PRETO

2021

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

F475m Figueiredo, Cristina de Oliveira .
O Malheur e a verdade em Simone Weil [manuscrito]: uma interpretação do sofrimento humano. / Cristina de Oliveira Figueiredo. - 2021.
109 f.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Domingues da Motta.
Coorientadora: Profa. Dra. Venúncia Emília Coelho.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Weil, Simone . 2. Verdade. 3. Mística. 4. Deus. I. Coelho, Venúncia Emília. II. Motta, Guilherme Domingues da. III. Universidade Federal de Ouro Preto. IV. Título.

CDU 111.852(043.2)

Bibliotecário(a) Responsável: Paulo Vitor Oliveira - CRB6 / 2551



FOLHA DE APROVAÇÃO

Cristina de Oliveira Figueiredo

O malheur e a verdade em Simone Weil: uma análise do sofrimento humano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Aprovada em 23 de março de 2021

Membros da banca

Professor Doutor Guilherme Domingues da Motta - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto
Professora Doutora Venúncia Emília Coelho - Coorientadora - Instituto Federal Minas Gerais
Professor Doutor Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira - Universidade Católica de Petrópolis
Professor Doutor Douglas Garcia Alves Júnior - Universidade Federal de Ouro Preto

Professor Doutor Guilherme Domingues da Motta, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 20/04/2021



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Domingues da Motta**, CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA/IFAC, em 27/07/2021, às 13:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0198588** e o código CRC **6EAE069D**.

Para minha irmã,
cujas palavras sábias foram ditas no mais profundo silêncio.

AGRADECIMENTOS

À minha irmã, Marcela de Oliveira, que nunca deixou de amar; à minha mãe, Isabel Cristina, que sempre permitiu os meus sonhos; aos meus avós, Wilson de Oliveira e Maria Almeida – que agora moram em meu coração e em minha memória – pela sabedoria e amor; à Yasmin Lucas, por ser o meu porto seguro e minha musa; à Eliane Michel, pelo incentivo, carinho, afago, sabedoria, poesia e vinho; à Ayeska Branca de Oliveira Farias, pelo saudoso Armazém de Arte, onde a chama da filosofia se precipitou; à Michele Ribeiro, pelos mimos nas férias; à tia Lúcia Cavalcante, pelos conselhos e palavras de conforto; aos meus irmãos de alma: Talita Cavalcante, Camila Costa, Carlos Renato, Wesley Tiago e Jhonatan Luís, por sempre acreditarem em mim e me fazerem rir quando eu não mais conseguia. À avó que a vida me deu: dona Geralda, por sempre alimentar o meu estômago e o meu coração. Ao meu orientador, professor Guilherme Motta, pelo estímulo, entusiasmo e carinho ao me ensinar; à minha co-orientadora, professora Venúncia Coelho, pelas orientações e conversas; à professora Patrícia Pedrosa que mesmo eu não seguindo a carreira na economia, sempre incentivou os meus estudos em filosofia; ao professor Desidério Murcho, pelos ensinamentos e conselhos; ao professor Walter Vieira por ser um exemplo de educador; à professora Viviane Moreira, pelas correções das citações em francês. À minha eterna professora de inglês: Mirelle Nascimento. Agradeço, também, aos meus grandes amigos: Rogério Diniz, Evaldo Rosa, Maria Cristina, Beatriz Coimbra, Ramon Mazzini, Larissa Lino, Thassianna Maia, Aline Alves, Diego Mazala, Bianca Mota, Giseli da Silva, Alexandre Arantes e Viviane Barcellos. Aos meninos a quem tive oportunidade de dar aulas no programa de tutoria no DEFIL, aos alunos que tive no departamento de Biologia da UFOP e aos meus meninos do CERP. Aos funcionários do DEFIL: Edmilson Fernandes, Ângela Guilmarães, Antônio Margarida da Silva (Toninho) e Claudineia Guimarães pelo carinho e gentileza. Agradeço à Universidade Federal de Ouro Preto pelo incentivo à pesquisa. Nas palavras de Maria Bethânia: “Agradecer, ter o que agradecer, louvar e abraçar”.

RESUMO

A vida de Simone Weil foi marcada pelo comprometimento com as pessoas que viviam uma vida marginalizada socialmente e sob o signo da opressão. Em sua busca para compreender a dinâmica da alienação dos meios de produção, começou a trabalhar em fábricas e, a partir dessa experiência, trouxe a lume o seu conceito primordial do *malheur*. *Malheur* significa o ápice do sofrimento humano e afeta todas as dimensões existenciais do ser humano. Weil, em sua própria vivência da agonia do *malheur* e após sofrer a experiência mística da graça (*grâce*), levantou a hipótese teológica de que somente essa força é capaz de arrancar o ser humano dessa vivência miserável e conduzi-lo até a Verdade (*Verité*) ou a Deus (*Dieu*). A nossa dissertação busca compreender como estão relacionadas as categorias existenciais do *malheur* e da verdade. O que a análise dos textos fundamentais da autora e dos seus principais comentadores mostrou é que essas categorias existenciais do *malheur* e da verdade se entrelaçam no amor sobrenatural ao próximo (*l'amour surnaturel du prochain*), uma das formas do amor implícito ou indireto de Deus (*amour indirect ou implicite de Dieu*).

Palavras-chave: *malheur*; verdade; graça; mística; Deus

RÉSUMÉ

LE MALHEUR ET LA VÉRITÉ DE SIMONE WEIL: Une Interprétation de la Souffrance Humaine

La vie de Simone Weil a été marquée par l'engagement avec des personnes qui ont vécu une vie socialement marginalisée et sous le signe de l'oppression. Dans sa poursuite pour comprendre la dynamique de l'aliénation des moyens de production, elle a commencé à travailler dans les usines et, à partir de cette expérience, introduit son concept primordial du malheur. Malheur signifie l'apogée de la souffrance humaine et affecte toutes les dimensions existentielles de l'être humain. Weil, dans sa propre expérience de l'agonie du malheur et après souffrir l'expérience mystique de la grâce, a considérée l'hypothèse théologique qu'uniquement cette force est capable d'arracher l'être humain de cette misérable expérience et de le conduire à la Vérité ou à Dieu. Notre thèse de master désire de comprendre comment les catégories existentielles, le malheur et la vérité, sont liées. L'analyse des textes d'importance de l'auteur et de ses principaux commentateurs a montré que ces catégories existentielles du malheur et de la vérité s'entrelacent dans l'amour surnaturelle du prochain, une des formes de l'amour implicite ou indirect de Dieu.

Mots-clés: malheur; vérité; grâce; mystique; Dieu.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
-------------------------	-----------

CAPÍTULO 1

MALHEUR	17
1.1. A Personalidade Humana	17
1.2. Como Ler Simone Weil?	22
1.3. <i>Malheur</i>	24
1.3.1. <i>Malheur</i> e seus Conceitos Adjacentes	30
1.3.1.1. Criação	30
1.3.1.2. Vazio	33
1.3.1.3. Mal.....	34
1.3.1.4. Descrição.....	37
1.3.1.5. Atenção	39
1.3.1.5.1. Atenção ao <i>Malheureux</i>	43
1.3.1.5.2. O <i>Malheur</i> , a Pessoa e o Sagrado.....	44
1.3.1.5.3. Repulsa e Mudez Diante ao <i>Malheur</i>	46

CAPÍTULO 2

VERDADE	50
2.1. O Misticismo.....	52
2.2. Contradição, Incomensurabilidade e Mistério: O Uso das Palavras no Misticismo de Simone Weil	54
2.3. Dos Três Movimentos Filosóficos do Conceito da Graça.....	60
2.3.1. Do Primeiro Movimento da Graça: Necessidade x Bem.....	61
2.3.2. Do Segundo Movimento da Graça: Realidade Fora do Mundo x Realidade Daqui de Baixo	66
2.3.3. Do Terceiro Movimento da Graça: Deus x Criação.....	70
2.4. A Ponte até Deus.....	75

CAPÍTULO 3

A RELAÇÃO ENTRE O <i>MALHEUR</i> E A VERDADE.....	77
3.1. Deus Desce	82
3.1.1. A Impessoalidade e Pessoalidade Divina	82
3.1.2. Deus vai até à Pessoa.....	84
3.2. As Três Presenças Secretas de Deus	86
3.2.1. Das Formas do Amor Implícito de Deus: As Cerimônias Religiosas	87
3.2.2. Das Formas do Amor Implícito de Deus: A Beleza do Mundo	89
3.2.3. Das Formas do Amor Implícito de Deus: O Amor Sobrenatural ao Próximo	91
3.2.3.1. A Amizade	95
3.3. A Ponte que Conduz o <i>Malheureux</i> até Deus	97
4. CONCLUSÃO	100
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	106
5.1. Referências Bibliográficas Primárias	106
5.2. Referências Bibliográficas Secundárias	106

A poesia é um luxo, mas as pessoas precisam de poesia tanto quanto
precisam de pão.
Simone Weil

SIM, a Sabedoria.
Mas primeiramente respeitar o Mistério.
Priscilla Campo

INTRODUÇÃO

O tema proposto para esta dissertação é o da relação existente entre as categorias existenciais do *malheur* e da verdade na filosofia e em alguns aspectos da vivência de Simone Weil. A escolha pela filosofia weiliana para discutir o tema do sofrimento humano (*malheur*) deveu-se à percepção de que há, tanto em seus escritos, quanto em sua vida, uma preocupação com aqueles seres humanos que vivem uma vida oprimida. Weil constrói seu itinerário conceitual dando voz a pessoas emudecidas pela dor e pelas condições precárias de vida e o faz questionando, ao mesmo tempo, a existência humana e o mundo real, por meio da percepção da miséria e do sofrimento.

O que nos levou a escolher os escritos filosóficos de Simone Weil como objeto de pesquisa foi o espanto ocasionado ao ler os seus relatos biográficos. Ela nasceu em 1909 e faleceu em 1943 e a sua breve existência encontra-se situada em meio ao caos violento próprio da primeira metade do século XX. É nesse contexto que o seu fazer filosófico circunscreve-se: encarnado na miséria da existência humana, da barbárie da fome e do sofrimento derramado em seus ensaios, e, à vista desses horrores, Weil viveu uma vida restrita, uma vida visceral que se reflete em sua obra. Ela não fazia concessões para si: se o seu compatriota estava a passar fome, ela infligia o mesmo para si. Em sua necessidade de compreender a dinâmica da alienação dos meios fabris, foi trabalhar nas fábricas, pois desejava sentir na pele o sofrimento do outro, a solidariedade pelo outro. Esses exemplos são marcas profundas da jornada existencial traçada pela própria Simone Weil.

Dito isso, para compreendermos profundamente o tema do sofrimento humano e a saída filosófica proposta por Weil, nos apropriaremos de duas de suas obras como objetos de pesquisa, são elas: *Attente de Dieu* e *La Pesanteur et la Grâce*, pois, há na primeira obra, um conjunto de ensaios que serão fulcrais para a realização da nossa dissertação: *L'Amour de Dieu et le Malheur* e *Formes de l'Amour Implicite de Dieu*. Já o livro *La Pesanteur et la Grâce* abarca vários conceitos formulados por Weil que serão primordiais para a tessitura desta dissertação, como, por exemplo, os conceitos adjacentes ao *malheur* que serão trabalhados em nosso primeiro capítulo e que ecoarão por toda a extensão da nossa pesquisa.

A grande maioria dos escritos de Weil vieram a lume após a sua morte. Apesar de uma intensa produção filosófica, o silêncio sobre a sua obra ainda se faz perceptível. Apesar de notarmos um crescente debruçar sobre a sua filosofia nas produções acadêmicas brasileiras, precisamos pensar com veemência como podemos retirar as obras weilianas do desconhecimento e concedermos a ela a devida visibilidade. Isso nos faz propor o seguinte questionamento: é possível pensar que os escritos de Simone Weil não são tão difundidos

devido a uma tradição que pouco favorece a liberdade intelectual e a escrita da mulher? Isto posto, trazemos à luz hipóteses defendidas por Virginia Woolf no ensaio *Um Teto Todo Seu*, publicado em 1929, sobre as possíveis causas do silenciamento das escritoras literárias. Nesse ensaio, Woolf traça um panorama histórico das mulheres na literatura e, segundo ela, se uma mulher quisesse produzir intelectualmente, era necessário, conforme os seus próprios termos, quinhentas libras e um teto todo seu, isto é, condições financeiras adequadas e privacidade para a escrita. Por outro lado, Woolf, nesse ensaio, cria uma situação hipotética que nos faz pensar em Simone Weil: e se Shakespeare tivesse uma irmã tão talentosa quanto ele? Essa irmã teria o mesmo caminho que o dele? Muito provável que não; a sua voz seria castrada, ela não conseguiria exprimir-se no século XVI. Assim como muitas mulheres que não conseguiram e não conseguem fazer com que o seu intelecto venha à luz e são castradas pela tradição. Vozes silenciadas e escritas sufocadas. Leiamos, agora, a letra de Virginia Woolf:

Eu disse a vocês no decorrer deste ensaio que Shakespeare tinha uma irmã; mas não procurem por ela na vida do poeta escrita por Sir Sidney Lee. Ela morreu cedo, pobrezinha, nunca escreveu uma linha. Está enterrada no local onde hoje os ônibus fazem parada, em frente a *Elephant and Castle*. Mas acredito que essa poeta que nunca escreveu uma linha e foi enterrada no cruzamento ainda está viva. Ela está viva em você e em mim, e em muitas outras mulheres que não estão aqui esta noite, porque estão lavando a louça ou colocando os filhos na cama. Mas ela está viva, pois os grandes poetas nunca morrem; são presenças duradouras, precisam apenas de uma oportunidade para andar entre nós em carne e osso. Essa oportunidade, acredito, está agora ao alcance de vocês. Pois acredito que se vivermos por mais um século – estou falando da vida comum que é a vida real, não das vidinhas isoladas que levamos como indivíduos – e tivermos quinhentas libras por ano e um espaço próprio; se cultivarmos o hábito da liberdade e a coragem de escrever exatamente o que pensamos; se fugirmos um pouco das salas de visitas e enxergarmos o ser humano não apenas em relação aos outros, mas em relação à realidade, ao céu, às árvores ou a qualquer coisa que possa existir em si mesma; se olharmos além do fantasma de Milton, porque nenhum ser humano deveria bloquear nossa visão; se encararmos o fato, porque é um fato, de que não há em quem se apoiar, e de que seguimos sozinhas e nossa relação é com o mundo da realidade e não só com o mundo de homens e mulheres, então a oportunidade surgirá, e a poeta morta que era a irmã de Shakespeare encarnará no corpo que tantas vezes ela sacrificou. Extraindo sua vida da vida das desconhecidas que foram suas antepassadas, como seu irmão fez antes dela, ela nascerá. Quanto à sua vinda sem essa preparação, sem esse esforço de nossa parte, sem a certeza de que, quando ela renascer, poderá viver e escrever sua poesia, isso não podemos esperar, porque seria impossível. Mas insisto que ela virá se trabalharmos por ela, e que esse trabalho, seja na pobreza, seja na obscuridade, vale a pena (WOOLF, 2014, 109-110).

Nós que escrevemos essas linhas e vós que as leem, Weil está viva em ti e em mim. Weil precisa que sejamos capazes de dar o primeiro passo, para que a sua presença seja duradoura entre nós. Nenhuma tradição, e mais ainda, pelo simples fato de ser mulher, deve bloquear as nossas visões para a importância da produção da obra filosófica de Simone Weil e, sobretudo, a sua dedicação para com os oprimidos, os miseráveis e os socialmente marginalizados de sua época. Com esse esforço de nossa parte, e mesmo que ainda sem a certeza, Weil renascerá e poderá viver entre as nossas discussões e análises: “Mas insisto que ela virá se trabalharmos por ela, e que esse trabalho, seja na pobreza, seja na obscuridade, vale a pena” (WOOLF, 2014, 109-110).

É necessário ressaltar os esforços feitos pelos tradutores em língua portuguesa das obras de Simone Weil. Os escritos encontrados já traduzidos foram: *A Condição Operária e Outros Escritos Sobre a Opressão*; *A Gravidade e a Graça*; *Espera de Deus*; *Pensamentos Desordenados Acerca do Amor de Deus*; *Aulas de Filosofia*; *O Enraizamento*; *Opressão e Liberdade*; *A Fonte Grega*; e, por fim, *Pela Supressão dos Partidos Políticos*.

À medida que lemos as páginas vindouras desta pesquisa, perceberemos que a escrita de Simone Weil, em muitos casos, é um diálogo por ela travado com os filósofos que está a ler naquele determinado texto aos quais, muitas das vezes, não faz menções e dos quais não faz citações. Isso torna o trabalho do comentador de suma importância. As suas anotações, aulas, notas e ensaios encarnam temas como: filosofia do mundo antigo, tragédias gregas, literatura, matemática e ciência. Em alguma de suas obras, Weil mescla essas diversas áreas do saber, o que dificulta ainda mais o processo de compreensão de sua filosofia. À vista disso, a forma de sua escrita não é sistemática e, por vezes, desorganizada. Talvez, para uma melhor compreensão de seus escritos, seja necessário um esforço hermenêutico de nossa parte, tanto para a parte das referências implícitas em suas obras quanto para a consonância que há entre vivência e pensamento. Contudo, se o leitor tiver uma visão do todo das obras weilianas, conseguirá captar um elemento que aparece constantemente em suas linhas, a saber: a preocupação com os seres humanos que vivem uma vida de opressão.

Essa preocupação pela vida precária do outro não se resumiu apenas em seus escritos filosóficos. Weil precisava sentir na pele o que significava a alienação dos meios de produção, a subserviência, o odor de uma vida entregue à infelicidade, o odor da morte que perambula por entre a vida; então, foi trabalhar nas fábricas. Em sua exegese sobre a *Ilíada* de Homero, cujo título é *L'Iliade ou le Poème de la Force*, ela traduz a vivência visceral dos meios fabris, isto é, a forma como a morte em vida fora cravada em seus poros. Além do mais, percebe-se nessa

exegese como os seus escritos são atravessados pelo corpo, pela vivência e a sua íntima ligação com a literatura.

Apesar da ausência de sistematicidade em seus textos e de que neles estão envolvidas áreas do conhecimento, há conceitos, como assevera Leslie Fiedler em sua introdução da obra de Weil em língua inglesa, cujo título é *Waiting for God*, que são centrais nas obras weiliana e que são sempre retomados: imagens-chaves que Weil estende ou varia, mas dos quais não consegue escapar. São metáforas conceituais que elucidam o âmago de seu comprometimento para com o outro ou para com aqueles que vivem uma vida de opressão, de sofrimento; as metáforas são: “comer [*manger*], olhar [*regarder*], caminhar em direção à [*marcher*]; gravidade [*pesanteur*] e luz [*lumière*]; escravidão [*esclavage*], nudez [*nudité*], miséria [*misère*] e descrição [*décréation*]” (FIEDLER, 1951, 34).

Feitas essas considerações iniciais sobre a obra de Simone Weil, temos como objetivo compreender como estão relacionados os conceitos de *malheur* e de verdade em seu pensamento. Para tanto, faremos uma análise conceitual do *malheur* e dos conceitos adjacentes a ele, tais como: criação (*création*), vazio (*le vide*), mal (*le mal*), descrição (*décréation*) e atenção (*l'attention*). Da mesma forma, usaremos a mesma metodologia ao nos debruçarmos sobre o conceito de verdade, isto é, uma análise de tal conceito. De outra parte, na tentativa de alcançar esse objetivo de mostrar como se dá a relação entre o *malheur* e a verdade, o nosso ponto de partida é verificar a hipótese de que a relação dessas categorias existenciais do *malheur* e da verdade encontra-se na experiência do amor de Deus.

A dissertação está dividida em três capítulos. Nossa pesquisa só pode ser compreendida num movimento de crescendo ou no seu desenvolvimento ponto a ponto, de modo que os capítulos são interdependentes, ou seja, o segundo depende do primeiro e o terceiro depende do segundo, pois é obrigatório passar pela experiência do *malheur* para compreender o amor divino.

O primeiro capítulo analisará o conceito do *malheur* e os seus conceitos adjacentes, uma vez que eles compõem a espinha dorsal que sustenta a argumentação weiliana sobre o sofrimento humano. Além do mais, esse capítulo possui um caráter propedêutico, já que prepara o leitor para a compreensão dos próximos capítulos. Simone Weil usa do termo francês *malheur*, em sua filosofia, para se referir à profunda experiência do sofrimento humano. Para ela, o *malheur* encontra-se em um estágio acima do sofrimento. Encontramos na literatura portuguesa algumas traduções do termo, tais como: desgraça, infelicidade e desventura. Todavia, optamo-nos por manter o termo em sua língua original, pois acreditamos que essas palavras não trazem à tona a mesma carga existencial do próprio *malheur*. Afinal, a própria

Weil apontou, em uma de suas passagens, a ausência dessa equivalência do termo em outras línguas (WEIL, 1988, 223).

O segundo capítulo versará sobre o conceito de verdade (*verité*). O conceito de verdade trava uma relação orgânica com a tratativa da graça (*grâce*) no espectro do misticismo da filosofia weiliana. Nas páginas iniciais deste capítulo, estará exposta uma análise de três conceitos que ecoam por toda a análise argumentativa da verdade; são eles: contradição (*contradiction*), incomensurabilidade (*incommensurabilité*) e mistério (*mystère*). Isso faz-se necessário, uma vez que Weil usa o termo contradição, muitas das vezes, ou como incomensurabilidade ou como mistério. Essa investigação é necessária, pois, para Weil, não há uma contradição, no sentido lógico, em conceber a coexistência de um mal cuja potência pode aniquilar o ser humano e a existência de Deus. De fato, para a autora, o *malheur* não se contrapõe à existência de Deus, mas é, sim, um mecanismo que ajuda a compreender o amor divino. Também no segundo capítulo será abordado o conceito trifásico da graça. Simone Weil estabelece três movimentos (*mouvements*) operados pela força da graça; são eles: necessidade (*nécessité*) e Bem (*Bien*); realidade fora do mundo (*réalité hors du monde*) e a realidade daqui de baixo (*réalité d'ici-bas*); e, por fim, Deus (*Dieu*) e a criação (*créacion*).

No último capítulo, nos debruçaremos sobre a relação entre o *malheur* e a verdade segundo a concepção weiliana. Perceberemos que tal relação acontece no amor divino, mais precisamente no amor sobrenatural ao próximo. Para que a discussão se torne a mais clara possível, investigaremos o conceito de amor na filosofia de Weil. Para tanto, nos apoiaremos na leitura do ensaio *Formes de l'Amour Implicite de Dieu* presente na obra *Attente de Dieu*. Nesse ensaio, Weil se coloca perante ao espetáculo que é o mundo e afirma que Deus está ausente da realidade daqui de baixo. Levanta, então, a hipótese teológica de que Deus não pode ser o objeto direto do amor e estabelece as três formas de amor implícito ou indireto a Deus (*amour indirect ou implicite de Dieu*); são elas: as cerimônias religiosas (*cérémonies religieuses*); a beleza do mundo (*la beauté du monde*); e, por fim, o amor sobrenatural ao próximo (*l'amour surnaturel du prochain*).

CAPÍTULO 1 - MALHEUR

A atração e o fascínio que ela [Simone Weil] costuma despertar se unem, em alguns casos, a uma negação ou indignação. É um personagem que não costuma deixar ninguém indiferente e que se torna incômoda por seu inconformismo e radicalidade - Emilia Bea Pérez

1.1. A PERSONALIDADE HUMANA

Simone Weil (Paris, 1909-1943) foi uma pensadora do século XX, filha de judeus agnósticos. Ela viveu entre os horrores das duas grandes guerras mundiais; viu a fome, a miséria, a coisificação, a morte, o desespero e várias outras coisas repulsivas e violentas que marcaram seu século. As próximas páginas serão dedicadas a uma breve apresentação da vida de Simone Weil, pela qual se verá a importância de se viver daquilo que se pensa, a sua entrega e fidelidade ao seu pensamento.

Weil foi aluna de Alain (pseudônimo de Émile Chartier), no Liceu Henri IV. Alain foi uma personalidade importante em sua trajetória intelectual, pois ela herdou dois ensinamentos importantes desse professor; são eles: a filosofia como um modo de vida e ser contrária a sistemas filosóficos. Conforme os estudos de Fernando Puente, para Émile Chartier a história da filosofia não deveria ser apenas um objeto de estudo, mas sim uma oportunidade para viver o que os grandes pensadores pensavam (PUENTE, 2013, 113).

Karl Marx foi outra grande influência na vida de Simone Weil. Em sua juventude, interessou-se pela filosofia marxista e escreveu ensaios referentes à filosofia do trabalho. Segundo Weil, a consciência do trabalhador é suprimida e ele se cega dentro dos meios de opressão (WEIL, 1988, 267) ou, dito de outro modo o funcionário se aliena em relação aos meios de produção. Na busca pela fidelidade ao seu pensamento, Weil buscou trabalhar como operária em fábricas, pois queria sentir na pele essa alienação dos meios de produção. Contudo, o ano era de 1929, a Depressão estava em seu início e o desemprego começava a ascender (NEVIN, 1991, 10-11).

Tendo em vista esse cenário de caos econômico, Weil teve que adiar o trabalho em fábricas e foi dar aulas em Liceus. Todavia, o seu gasto de energia não se encontrava em salas

de aulas, mas sim em movimentos regionais do trabalho: ela se dedicava à confecção de artigos com essa temática e até à promoção de reuniões em sindicatos. Nessa situação, foi demitida dos Liceus em que trabalhava. Por fim, desgastada com o emprego de professora, foi trabalhar naquilo que movia o seu desejo: o trabalho fabril. Nas palavras de Weil: “Podemos suportar, mas não podemos aceitar o atual regime de produção. Abster-se de pensar nessas coisas é tornar-se cúmplice. É necessário que se faça o contrário, tome o seu lugar no sistema e faça algo a respeito¹” (WEIL, 1959, 173).

Por mais breve que seja a nossa descrição sobre a experiência como trabalhadora fabril de Weil, isso demonstra o que foi dito no início desse texto, a saber: a sua preocupação com as suas ações serem fiéis aos seus pensamentos. Os estudos de Thomas Nevin também tocam nesse ponto nevrálgico, a constante preocupação de Simone Weil de estar sempre a testar a sua capacidade de manter o pensamento em consonância com as suas ações (NEVIN, 1991, 17). Além de tudo, como pontua Simone Pétrement², Weil pensou que, se ocupasse um lugar dentro do sistema dos meios de produção, seria capaz de encontrar uma saída para a miséria vivenciada pela classe trabalhadora (PÉTREMENT, 1973, 412-413). Por mais que Weil não tenha encontrado uma saída, certamente deu à luz uma filosofia e teologia humanistas, como também uma filosofia mística de grande alcance.

Tendo o expediente encerrado na fábrica, Weil nunca mais poderia ser a mesma de outrora. Mesmo em atividades mais banais, como, por exemplo, pegar um ônibus, a marca dessa experiência, a marca da “escravidão”, estaria com ela, onde quer que fosse (WEIL, 1988, 327). Visto que “escravidão”, na filosofia weiliana, significa uma espécie de servidão ou uma espécie de “coisificação” de alguém que está entregue à vontade dos outros. Cegueira.

Por outro lado, outras experiências que refletiram tanto em sua vivência pessoal quanto intelectual foram: a mística e o cristianismo. Weil descreve três contatos com o cristianismo que marcaram a sua vida em brasa e, por conseguinte, os seus escritos filosóficos. As experiências místicas são: a viagem de repouso em Viana do Castelo, um vilarejo português de pescadores, a visita à capela de Santa Maria dos Anjos e dos Mártires e à abadia beneditina de Solesmes. Os parágrafos seguintes serão dedicados a descrições dessas experiências místicas.

¹ On peut subir, mais on ne peut accepter le régime actuel de production. Se défendre de penser à tout cela, c'est se rendre complice. Il faut au contraire tenir sa place dans ce régime et y faire quelque chose (WEIL, 1959, 173). Todas as traduções foram feitas pela autora desta dissertação.

² Foi amiga e biógrafa de Simone Weil. Escreveu um livro cujo título é *La Vie de Simone Weil*.

Quando Weil decidiu largar o seu trabalho nas fábricas devido ao seu estado de saúde que estava demasiadamente fragilizado, resolveu fazer uma viagem de descanso para um vilarejo de pescadores em Portugal e nesse lugar teve o seu primeiro contato com o cristianismo. Agora leiamos conforme a letra de Weil:

Estando nesse estado de espírito e em um estado físico miserável, entrei nessa pequena vila portuguesa, que também era muito miserável. Eu estava sozinha à noite abaixo da lua cheia, no mesmo dia da festa do padroeiro. Era à beira do mar. As esposas dos pescadores faziam passeios de barco em procissão, levando círios e cantando cânticos certamente muito antigos e de uma tristeza dilacerante (...) Ali tive de repente a certeza de que o cristianismo é, por excelência, a religião dos escravos, que os escravos não podem não aderir a ela, e eu entre os outros³ (WEIL, 1942, 35-36).

A segunda experiência mística de Simone Weil aconteceu na capela de Santa Maria dos Anjos e dos Mártires. Em uma carta ela contou sobre a experiência arrebatadora que a colocou de joelhos:

Em 1937, passei dois dias maravilhosos em Assis. Ali sozinha, na pequena capela romana do século XII de Santa Maria dos Anjos e dos Mártires, uma incomparável maravilha de pureza, onde São Francisco rezava com muita frequência, algo mais forte do que eu, me forçou, pela primeira vez na minha vida, a ajoelhar⁴ (WEIL, 1942, 36).

E, por fim, o seu terceiro contato místico, grande momento de iluminação em sua vida, aconteceu quando Weil padecia de terríveis dores de cabeça e estando na abadia beneditina de Solesmes, na Páscoa de 1938, encontrou alegria e conforto num canto gregoriano que entoavam e enchia os seus ouvidos de alegria e compreensão. Essa experiência, mesmo que paradoxal, pois já que naquele momento primordial ela vivenciava o *malheur*⁵, possibilitou-a uma oportunidade de sentir o amor divino. Segundo ela, a Paixão de Cristo tomou o seu corpo.

³ Étant dans cet état d'esprit, et dans un état physique misérable, je suis entrée dans ce petit village portugais, qui était, hélas, très misérable aussi, seule, le soir, sous la pleine lune, le jour même de la fête patronale. C'était au bord de la mer. Les femmes des pêcheurs faisaient le tour des barques, en procession, portant des cierges, et chantaient des cantiques certainement très anciens, d'une tristesse déchirante (...) Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres (WEIL, 1942, 35-36).

⁴ En 1937 j'ai passé à Assise deux jours merveilleux. Là, étant seule dans la petite chapelle romane du XIIe siècle de Santa Maria degli Angeli, incomparable merveille de pureté, où saint François a prié bien souvent, quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux (WEIL, 1942, 36).

⁵ Não há nenhuma palavra na língua portuguesa que transmita exatamente o significado do francês *malheur*. Muitos tradutores optaram por traduzir ou por desgraça ou por desventura ou por infelicidade; todavia, optamos por manter a palavra original para não perdermos a carga filosófica existencial que Weil atribuiu a esse conceito. Nas palavras de Weil: “*Malheur*: palavra admirável, sem equivalente em outras línguas. Ainda não se tirou proveito disso” (WEIL, 1988, 223).

Em 1938, passei dez dias em Solesmes, do domingo de Ramos à terça-feira de Páscoa, participando de todos os serviços religiosos. Eu tive fortes dores de cabeça; todo som me machucava como um golpe; e num esforço extremo de atenção que me permitiu sair de minha carne miserável, deixá-la sofrer sozinha, encolhida em seu canto e encontrar pura e perfeita alegria na incrível beleza da música e das palavras. Por analogia, essa experiência me permitiu melhor compreender a possibilidade de amar o amor divino através do *malheur*. Não é preciso dizer que durante esses serviços religiosos, o pensamento da Paixão de Cristo entrou em mim de uma vez por todas⁶ (WEIL, 1942, 36).

Ainda em Solesmes, um jovem inglês apresentou-lhe o poema *Amor (Amour)* de George Herbert. Weil decorou-o e durante os ataques violentos de dores de cabeça, recitava-o, pois compreendeu que *Amour* tinha a mesma virtude de uma oração. E, num desses momentos de declamação, conforme a experiência de Weil, o próprio Cristo foi até ela e tomou posse de seu corpo. À letra de Weil:

Havia um jovem católico inglês que me deu pela primeira vez a ideia de uma virtude sobrenatural dos sacramentos (...) Ele me apresentou a existência de um daqueles poetas ingleses metafísicos do século XVII. Mais tarde, ao lê-lo, descobri um poema intitulado *Amour* que, infelizmente, li numa tradução insuficiente. Aprendi de cor. Frequentemente, no momento crucial de violentas crises de dores de cabeça, pratiquei a recitá-lo com toda a minha atenção e agarrar-me com toda a minha alma à ternura que o envolve. Eu acreditei que estava apenas recitando um belo poema, mas, sem o meu conhecimento, essa declamação tinha a virtude de uma oração. Foi durante uma dessas declamações que, como eu lhe escrevi, o próprio Cristo desceu e me levou⁷ (WEIL, 1942, 36-37).

Abaixo segue o poema em virtude de oração que preencheu de ternura a alma de Simone Weil, na tradução de Marco Vanninni (2005, 39):

Amor
O Amor me acolheu, mas a alma minha se acovardou
culpada de pó e pecado.
Mas clarividente, o Amor, vendo-me hesitar

⁶ En 1938 j'ai passé dix jours à Solesmes, du dimanche des Rameaux au mardi de Pâques, en suivant tous les offices. J'avais des maux de tête intenses; chaque son me faisait mal comme un coup; et un extrême effort d'attention me permettait de sortir hors de cette misérable chair, de la laisser souffrir seule, tassée dans son coin, et de trouver une joie pure et parfaite dans la beauté inouïe du chant et des paroles. Cette expérience m'a permis par analogie de mieux comprendre la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur. Il va de soi qu'au cours de ces offices la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes (WEIL, 1942, 36).

⁷ Il y avait là un jeune Anglais catholique qui m'a donné pour la première fois l'idée d'une vertu surnaturelle des sacrements (...) Car il m'a fait connaître l'existence de ces poètes anglais du XVIIe siècle qu'on nomme métaphysiques. Plus tard, en les lisant, j'y ai découvert le poème dont je vous ai lu une traduction malheureusement bien insuffisante, celui qui est intitulé *Amour*. Je l'ai appris par coeur. Souvent, au moment culminant des crises violentes de maux de tête, je me suis exercée à le réciter en y appliquant toute mon attention et en adhérant de toute mon âme à la tendresse qu'il enferme. Je croyais le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d'une prière. C'est au cours d'une de ces récitation que, comme je vous l'ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise (WEIL, 1942, 36-37).

desde o meu primeiro passo,
 aproximou-se de mim com doçura, perguntando-me
 se algo me faltava.
 “Um convidado”, respondi, “digno de estar aqui”.
 O Amor disse: “Tu o serás”.
 “Eu, o mau, o ingrato? Ah, meu dileto,
 não posso olhar-te”.
 O Amor me tomou pela mão, sorrindo respondeu:
 “Quem fez esses olhos, senão eu? ”
 “É verdade Senhor, mas os sujei;
 que vá a minha vergonha para onde merece”.
 “E não sabes tu? Disse o Amor, “quem tomou a condenação sobre si? ”
 “Meu dileto, então servirei”.
 “É preciso que tu te sentes”, disse o Amor, “que tu proves meu alimento”.
 Assim me sentei e comi.

Passados alguns anos, Simone Weil foi trabalhar em uma colheita de uvas. As experiências como operária nas fábricas e, sobretudo, as experiências místicas levaram-na para a lavoura. O trabalho no campo, para ela, seria algo muito parecido com o que ela tivera como operária: a fadiga da carne e a ausência de cognição. Todavia, essa nova experiência seria acrescida de valor espiritual. Weil relatou o trabalho no campo para Pétrement da seguinte forma: ela apontou que considerava o trabalho físico como uma espécie de purificação, da ordem do sofrimento e da humilhação. Porém, nesses lugares havia uma alegria nutritiva que não conseguia encontrar em outro lugar (PÉTREMENT, 1973, 346).

Simone Weil viveu uma vida breve, viveu-a intensamente. Mesmo com a saúde fragilizada, as dores de cabeça violentas ou quando algum acidente na fábrica a retirava de suas atividades fabris, ela voltava-se para a atividade da escrita, de modo a tentar compreender a sua existência e a do outro. Weil mergulhou profundamente na realidade, padeceu ao sofrimento do outro, dedicou a sua vida ao exercício de evolução espiritual e à busca pela verdade. Sendo assim, não podemos ler os escritos deixados por ela sem levarmos em consideração a sua vida, como nos ensina Miklos Vetö: “Qualquer um que ignore as circunstâncias da sua vida não conseguirá compreender verdadeiramente o pensamento de Simone Weil” (VETÖ, 1994, 10).

Simone Weil faleceu aos trinta e quatro anos de idade, no dia 24 de agosto de 1943. As suas obras vieram à luz após a sua morte. Ao lermos uma breve biografia escrita por Jane Duran, percebemos que até a sua morte foi polêmica: muitos biógrafos alegam que Weil veio à óbito por motivo de tuberculose em um sanatório em Kentish, região de Londres. Outros biógrafos alegam ou suicídio ou anorexia (DURAN, 2006, 214). Talvez nunca saibamos o real motivo de sua morte, mas ela estava ciente da guerra que assolava o seu país, e com a guerra vinha a fome,

muitos eram obrigados a sobreviver com rações mínimas e ela instituiu o mesmo para si, por mais doente que estivesse.

Tendo feito uma breve descrição sobre a vida de Simone Weil, perceberemos em nossas páginas vindouras a importância de sua vivência em seus escritos filosóficos teológicos, como por exemplo o próprio conceito de *malheur*, cujo nascedouro encontra-se nas fábricas que Weil trabalhou. Da mesma forma, os três encontros místicos que descrevemos nessa sessão irão refletir em seu conceito de verdade que discutiremos em nosso segundo capítulo.

Em sequência, em nosso trabalho, o próximo tópico tratará sobre o método para se ler Simone Weil; mais adiante, ainda neste capítulo trataremos do conceito de *malheur* e as suas implicações. E a última seção do nosso primeiro capítulo será sobre os conceitos adjacentes ao *malheur*; são eles: criação, vazio, mal, descrição e atenção. Esses conceitos formam a espinha dorsal de um conhecimento propedêutico para melhor compreendermos o nosso objeto de estudo, a saber: a relação entre o *malheur* e a verdade na filosofia weiliana.

1.2. COMO LER SIMONE WEIL?

Há um debate que vem crescendo entre os estudiosos de Simone Weil, a saber sobre como seria a melhor forma de abordar os seus escritos. Especificamente, parece que há uma conformidade, em grande expansão, de que a melhor forma de abordar o pensamento weiliano seria por via do método hermenêutico, pois esse conseguiria abarcar, conforme os apontamentos de Andrea Hollingsworth, a “dança intrincada da forma e do conteúdo” do pensamento weiliano (HOLLINGSWORTH, 2013, 203). A hermenêutica, como pontua Martin Heidegger, é um modo de compreensão dos fenômenos resultante das relações a que os seres humanos estão sujeitos nas vivências. A experiência de vivência com o outro constitui a possibilidade hermenêutica de perceber e interpretar os sujeitos e os objetos em seu entorno, sendo essa compreensão a operação fundamental do ser humano enquanto ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1953, 101). O homem existe compreendendo.

A compreensão, antes de ter o seu caráter atribuído a um interesse teórico ou pragmático, tem o seu sentido, como afirma Heidegger, em um âmbito ontológico, próprio da vida humana (HEIDEGGER, 1953, 407). A compreensão torna-se o ponto crucial da estrutura existencial do *Dasein*⁸, que se encontra no mundo, entregue à sua própria existência, condenado à sua própria historicidade. Nas palavras de Heidegger:

⁸ *Dasein*, no uso corriqueiro da língua alemã, significa existência; todavia, ele quer dar uma outra significação para o termo e vale-se do termo composto: *Da*, partícula locativa que designa uma região determinada, um “aí”, e o *Sein* significa “ser”. Logo, *Dasein* significa “ser-aí”. Mas por que devemos usar este termo para nos referir ao ente

Ao interpretá-lo como existenciário fundamental, mostra-se que esse fenômeno é assim concebido como *modus* fundamental do ser do *Dasein*. Ao oposto, “entender”, no sentido de um possível modo-de-conhecimento entre outros, algo distinto de “explicar”, deve com este ser interpretado como um derivado existenciário do entender primário que é constitutivo do ser do “aí” em geral (HEIDEGGER, 1953, 407).

Para Heidegger, compreensão é o modo de ser, isto é, em um nível ontológico, o modo de ser do indivíduo diz respeito ao *Dasein*, ao ser-aí, o ser humano inserido dentro de uma temporalidade, de uma época. Dessa maneira, compreensão quer dizer uma compreensão ontológica, sobre como os seres humanos se relacionam com as suas projeções no mundo, dentro de sua temporalidade, como eles lidam com as coisas que os circundam, com as vicissitudes da vida.

Conforme Paul Ricoeur, a hermenêutica é a explicação do “solo ontológico” no qual encontra-se o *Dasein* em seu relacionamento com o mundo, ou seja, a relação que o ser humano estabelece com o mundo já dado, que ele tenta compreender (RICOEUR, 1990, 38).

Dessa forma, compreender, torna-se, também, abertura para possibilidades, movimentos que acontecem dentro de um horizonte de temporalidade. Não há algo compreendido, finalizado, acabado, mas sim a compreensão em estado constante de devir. Toda forma de compreensão resume-se no saber-fazer, que é o fundamento de todo saber compreensivo e toda busca pelo conhecimento. Esse saber que orienta a vida prática e que traz consigo uma capacidade de saber lidar com as vicissitudes da vida, é também compreender. Dessarte, Simone Weil movimentou-se em sua historicidade sempre visando à compreensão: queria era encontrar a possibilidade de saída para os dissabores de sua historicidade e, além do mais, Weil, em constante estado de devir, tentou compreender qual era a relação que o *malheur* travava consigo, com o outro e com o mundo.

Um outro ponto a se levar em consideração na compreensão dos escritos de Simone Weil é o seu estilo altamente poético. Somos impelidos a citar uma passagem de Joan Dargan que coaduna com o que dissemos:

Surpreendentemente, de maneira refrescante, suas palavras raramente são previsíveis; a mente de Weil é um tipo que pondera, medita, amplifica, corre à frente, atravessa florestas de impressões com varredura aforística, encontra-se elaborações inesperadas de *insight* e silêncios igualmente abruptos. Essa escrita nunca está longe de ser poesia (DARGAN, 1999, 39).

que somos? Para ressaltar uma característica primordial dos seres humanos: eles têm um espaço de habitação onde não aparecem somente animais, pessoas e utensílios para se relacionarem, mas que, nesse lugar, nesse tempo no qual os seres humanos estão inseridos, torna-se possível a compreensão do ser, a clareza da vivência (HEIDEGGER, 1953, 50).

Os tópicos que serão trabalhados a seguir, isto é, *malheur* e seus conceitos adjacentes, são igualmente atordoantes, provocativos e poéticos. O que Hannah Arendt escreveu sobre Walter Benjamin aplica-se igualmente a Simone Weil: “Trataremos aqui de algo que pode não ser único, mas com certeza é extremamente raro: o dom de pensar poeticamente” (ARENDR, 2008, 148). Passemos, agora, para um dos conceitos que é um dos nossos focos de estudo, a saber: o *malheur*. As linhas seguintes serão dedicadas a esse conceito de natureza complexa; para tanto, recorreremos ao *ensaio L’Amour de Dieu et le Malheur* presente na obra *Attente de Dieu*.

1.3. MALHEUR

Em primeiro lugar, faz-se necessário conceituarmos dor (*douleur*) e sofrimento (*souffrance*), para que a conceituação do *malheur* fique a mais clara possível. A dor diz respeito especificamente à dor física e não deixa rastros na alma; como por exemplo, uma dor de dente, que, uma vez sanada, não deixará marcas na alma (WEIL, 1942, 76). Já o sofrimento, por mais que ele possa ser associado a uma dor física, há nele, segundo Weil, um grau imaginário que pode ser dissipado mediante um ajuste adequado da mente (WEIL, 1942, 76). Ainda sobre o conceito de sofrimento, Weil diz que nele há uma descarga de energia bruta que antes tinha direcionamento e que depois se dissipa; como, por exemplo: a morte de uma pessoa amada pode acarretar consequências semelhantes à dor física, tais como: dificuldades na respiração, dores no coração, entre outros.

Já a experiência do *malheur* (*le malheur*), na filosofia weiliana, é algo superior à dor e ao sofrimento. A linha entre o *malheur* e o sofrimento físico é tênue e pode causar embaraço para quem se depara pela primeira vez com as respectivas conceituações. Pensemos da seguinte forma, usando uma analogia da própria Weil: a água entra em ebulição a 100°C – o estado de ebulição é o reino do sofrimento na nossa analogia -. Digamos que a 100°C é o estado de sofrimento. Acima de 100°C já o é o estado de *malheur* (WEIL, 1988, 694). O *malheur* é o desenraizamento de uma vida que outrora gozava de saúde física, estabilidade psicológica e pertencimento social (WEIL, 1942,77). Uma dificuldade para tornar esse conceito claro é o binômio conceitual desenvolvido na filosofia weiliana, a saber: o enraizamento (*l’enracinement*), o desenraizamento (*le déracinement*). É preciso, entretanto, esclarecer o conceito assim concebido por Simone Weil:

O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. Um ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural à existência de uma coletividade

que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro⁹ (WEIL, 1949, 36).

O enraizamento significa a participação das pessoas em uma vida social, em condições bastante estabelecidas. Os indivíduos enraizados participam de grupos que conservam heranças do tempo passado. Tais heranças podem ser transmitidas por meio de ensinamentos de pessoas mais velhas ou por meio das normas. Elas também podem ser transferidas sob a forma de bens materiais, tais como: a casa já habitada pelos familiares, as paisagens modificadas em sua cidade de nascença ou objetos que trazem à memória lembranças de seus ancestrais. De outro modo, pode-se dizer que a participação das pessoas enraizadas está calcada no recebimento de princípios morais, intelectuais e espirituais que irão esculpir a sua existência.

Por outro lado, o conceito de desenraizamento leva as pessoas a uma espécie de reificação, coisificação, à negação do próprio ser ou até mesmo à morte em vida. Vejamos o que escreve Weil sobre esse conceito à luz do que é a experiência de trabalhar numa fábrica, na obra *La Condition Ouvrière*:

Não se tem nela [na fábrica], o direito de cidadania, e cada um é um estranho admitido como simples intermediário entre as máquinas e as peças fabricadas, tudo isto atinge o corpo e a alma; sob este golpe, a carne e o pensamento se retraem. Como se alguém repetisse ao ouvido de minuto a minuto, sem que se possa responder nada: “Você não é nada aqui. Você não conta. Você está aí para curvar-se, suportar tudo e calar-se”. Semelhante repetição é quase irresistível. Chega-se a admitir, no âmago de si mesmo, que não se é nada. Todos os operários de fábrica, ou quase todos, e até os de aspecto mais independentes, têm algo quase imperceptível nos movimentos, no olhar, principalmente na dobra dos lábios, que exprime que foram forçados a se considerarem nada (...) o sentimento de dependência, de impotência e de contar como nada aos olhos de quem se depende, pode tornar-se doloroso a ponto de arrancar lágrimas tanto de homens quanto de mulheres¹⁰ (WEIL, 1951, 204-205).

O desenraizamento dos indivíduos compromete toda a sua estrutura ontológica, pois concretiza o processo de despersonalização da pessoa, isto é, os indivíduos são reduzidos ao

⁹ L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir (WEIL, 1949, 36).

¹⁰ Le fait qu'on n'est pas chez soi à l'usine, qu'on n'y a pas droit de cité, qu'on y est un étranger admis comme simple intermédiaire entre les machines et les pièces usinées, ce fait vient atteindre le corps et l'âme; sous cette atteinte, la chair et la pensée se rétractent. Comme si quelqu'un répétait à l'oreille de minute en minute, sans qu'on puisse rien répondre: “Tu n'es rien ici. Tu ne comptes pas. Tu es là pour plier, tout subir et te taire”. Une telle répétition est presque irrésistible. On en arrive à admettre, au plus profond de soi, qu'on compte pour rien. Tous les ouvriers d'usine ou presque, et même les plus indépendants d'allure, ont quelque chose de presque imperceptible dans les mouvements, dans le regard, et surtout au pli des lèvres, qui exprime qu'on les a contraints de se compter pour rien (...) le sentiment de la dépendance, de l'impuissance, et de compter pour rien aux yeux de qui on dépend, peut devenir douloureux au point d'arracher des larmes aux hommes comme aux femmes (WEIL, 1951, 204-205).

nada, a um mero cadáver. É pertinente dizer que o desenraizamento culmina na configuração do *malheur*. Dado a complexidade e a profundidade desse conceito, trazemos à tona, na íntegra, a passagem em que Weil faz as suas devidas conceituações:

No domínio do sofrimento, o *malheur* é uma coisa à parte, específica, irreduzível. É qualquer outra coisa que não o simples sofrimento. Ele captura a alma e a marca no âmago, uma marca que pertence a ele, a marca da escravidão. (...) O *malheur* é inseparável do sofrimento físico, ainda que bastante distinto dele. No sofrimento, tudo o que não está relacionado à dor física ou algo parecido é artificial, imaginário, e pode ser destruído por uma disposição adequada de pensamento¹¹ (WEIL, 1942, 76).

Ainda sobre esse conceito, esclarece Weil:

O *malheur* é um desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, feito irresistivelmente presente à alma pelo golpe ou pela apreensão imediata da dor física. Se a dor física está completamente ausente, não há *malheur* para a alma, porque o pensamento se volta a qualquer outro objeto. O pensamento foge do *malheur* tão prontamente, tão irresistivelmente quanto um animal foge da morte. Não há neste mundo senão a dor física e nada mais que tenha a propriedade de acorrentar o pensamento; desde que assimilamos a dor física a certos fenômenos difíceis de descrever, mas corporais, que lhe são rigorosamente equivalentes. A apreensão da dor física, evidentemente, é deste tipo¹² (WEIL, 1942, 77).

Em consonância com os estudos de Andrea Hollingsworth, só há *malheur* quando ocorre a combinação da (1) dor física persistente e permanente, (2) angústia psicológica, angústia espiritual, humilhação social que mata a personalidade (ou completamente ou parcialmente) e (3) o mergulho no anonimato, ou seja, a transformação do que era uma pessoa em uma coisa (HOLLINGSWORTH, 2013, 209).

Weil na obra *Intuitions pré-Chrétiennes*, assevera que o *malheur* também funciona como um mecanismo que pulveriza a alma do ser humano. O *malheureux*¹³ é como um trabalhador que é apanhado pela sua máquina de trabalho, ele não é mais uma pessoa, mas sim

¹¹ Dans le domaine de la souffrance, le malheur est une chose à part, spécifique, irréductible. Il est tout autre chose que la simple souffrance. Il s'empare de l'âme et la marque, jusqu'au fond, d'une marque qui n'appartient qu'à lui, la marque de l'esclavage (...) Le malheur est inséparable de la souffrance physique, et pourtant tout à fait distinct. Dans la souffrance, tout ce qui n'est pas lié à la douleur physique ou à quelque chose d'analogue est artificiel, imaginaire, et peut-être anéanti par une disposition convenable de la pensée (WEIL, 1942, 76).

¹² Le malheur est un déracinement de la vie, un équivalent plus ou moins atténué de la mort, rendu irrésistiblement présent à l'âme par l'atteinte ou l'appréhension immédiate de la douleur physique. Si la douleur physique est tout à fait absente, il n'y a pas malheur pour l'âme, parce que la pensée se porte vers n'importe quel autre objet. La pensée fuit le malheur aussi promptement, aussi irrésistiblement qu'un animal fuit la mort. Il n'y a ici-bas que la douleur physique et rien d'autre qui ait la propriété d'enchaîner la pensée; à condition qu'on assimile à la douleur physique certains phénomènes difficiles à décrire, mais corporels, qui lui sont rigoureusement équivalents. L'appréhension de la douleur physique, notamment, est de cette espèce (WEIL, 1942, 77).

¹³ A pessoa situada na vivência da agonia do *malheur* é um *malheureux*.

farrapo humano ensanguentado (WEIL, 1951a, 35). Os *malheureux* são escravos de sua própria miséria (HOLLINGSWORTH, 2013, 209).

É válido observarmos a linguagem que Simone Weil usa para descrever o *malheur*: Hollingsworth destaca que Weil emprega imagens de torções e contorções, o que implica que a única liberdade disponível para os *malheureux* é a de escolher qual o movimento grotesco e distorcido que eles farão em resposta ao *malheur* (HOLLINGSWORTH, 2013, 209). Outro ponto de análise da linguagem de Weil feita por Hollingsworth mostra que ela faz uso de imagens para demonstrar a aniquilação total ou parcial do ser, cujo intuito é demonstrar os efeitos do *malheur* na personalidade do ser (HOLLINGSWORTH, 2013, 219). Leiamos algumas passagens que corroboram o que foi dito.

Na obra *Attente de Dieu*, por exemplo, escreve Weil: “Quanto aos que foram atingidos por um desses golpes, se assemelham a um ser que se debate no chão como um verme semi-esmagado, não tendo palavras para expressar o que lhes acontece¹⁴” (WEIL, 1942, 78).

Em *L'Illade ou le Poème de la Force*, ela escreve: “Ele está vivendo, ele tem uma alma; e, portanto, é uma coisa. Ser estranho, uma coisa com uma alma; estado estranho para alma! Quem dirá o quanto é preciso, a todo instante, para se conformar, se torcer e contorcer sobre si mesma?¹⁵” (WEIL, 1941, 4).

Algo que não se questiona sobre o *malheur* é que ele deixa as suas vítimas desidratadas da vida, da alma e tolhidas pela violência da despersonalização que atinge o seu âmago, isto é, a pessoa deixa de ser pessoa e passa a ser um verme ou uma coisa. Também, poderíamos dizer que o *malheur* tem a capacidade de transformar o ser humano em alguma coisa híbrida, uma mistura de ser humano e cadáver. Em seu ensaio *l'Illade ou le Poème de la Force*¹⁶, Weil escreve sobre essa outra espécie humana, isto é, o híbrido ser humano cadáver. Nas palavras de Simone Weil:

Pelo menos os suplicantes, uma vez respondidos, tornam-se novamente homens como os outros. Mas existem os *malheureux* que, sem morrer, se tornam coisas para toda a vida. (...) não são homens vivendo mais do que os outros, colocados socialmente mais baixos do que os outros; é outra espécie humana, é um meio-termo entre o homem e o cadáver. Há uma contradição do ponto de vista lógico no fato de que um ser humano seja uma coisa; mas quando o impossível se tornou uma realidade, a contradição se tornou na alma

¹⁴ Ceux à qui il est arrivé un de ces coups après lesquels un être se débat sur le sol comme un ver à moitié écrasé, ceux là n'ont pas de mots pour exprimer ce qui leur arrive (WEIL, 1942, 78).

¹⁵ Il est vivant, il a une âme; il est pourtant une chose. Être bien étrange qu'une chose qui a une âme; étrange état pour l'âme. Qui dira combien il lui faut à tout instant, pour s'y conformer, se tordre et se plier sur elle-même? (WEIL, 1941, 4)

¹⁶ Simone Weil faz uma análise hermenêutica do poema de Homero; graças à epopeia trágica, Weil pode pensar o *malheur* do seu tempo, isto é, a opressão social, a guerra e a colonização.

dilaceramento. Essa coisa aspira a cada momento ser um homem, uma mulher, e não consegue, em nenhum momento. É uma morte que se estende ao longo de toda uma vida; uma vida que a morte congelou muito antes de suprimi-la¹⁷ (WEIL, 1941, 6-7).

Sob um outro aspecto, o *malheur* configura ainda, na existência das pessoas, o ápice da ausência de Deus. Conforme os estudos de Alyda Faber sobre a filosofia de Simone Weil, para essa autora: “o mundo da necessidade [*nécessité*] ‘entra’ em nossos corpos e almas: percebemos que nós, humanos, pertencemos a um mundo impessoal governado por leis mecânicas e pela necessidade inexorável” (FABER, 2006, 87). Sendo necessidade, na filosofia weiliana, uma força que governa, molda e delinea a ordem do mundo. O ser humano está dentro do reino da casualidade, do condicionado e dos meios que são diametralmente opostos ao bem (WEIL, 1988, 306). Retomando a discussão sobre a ausência de Deus no *malheur*, Weil assevera que “Deus só pode estar presente na criação [*création*] sob a forma de ausência¹⁸” (WEIL, 1947, 110) (a ausência de Deus em nossa realidade será melhor explorada nos nossos próximos capítulos). Pode-se dizer, entretanto, que é no momento de agonia do *malheur* que o ser humano pode viver a mais pura experiência do amor divino (WEIL, 1942, 55), tal como a própria Weil relatou sobre sua terceira experiência mística na Páscoa de 1938 em Solesmes. Nas palavras de Simone Weil:

É no próprio *malheur* que resplandece a misericórdia de Deus. Nas profundezas, no centro de sua amargura inconsolável. Se perseveramos em nosso amor, caímos em um ponto em que a alma não consegue conter mais o grito: “Meu Deus, por que me abandonaste?” Se permanecermos nesse ponto, sem deixar de amar, terminamos tocando em algo que não é o *malheur*, que não é alegria; algo que é essencialmente central, necessária e pura, comum à alegria e ao sofrimento: é o próprio amor de Deus¹⁹ (WEIL, 1942, 55).

No momento do ato criacional, Deus ausentou-se, deixando as pessoas sujeitas às leis mecânicas cegas que fazem parte do reino da necessidade. Dessa forma, essas leis revelam um Deus que está presente através da ausência. Isso se dá pois, se ele se fizesse presente, os

¹⁷ Du moins les suppliants, une fois exaucés, redeviennent ils des hommes comme les autres. Mais il est des êtres plus malheureux qui, sans mourir, sont devenus des choses pour toute leur vie. (...) Ce ne sont pas hommes vivant plus durement que d'autres, placé socialement plus bas que d'autres; c'est une autre espèce humaine, un compromis entre l'homme et le cadavre. Qu'un être humain soit une chose, il y a là, du point de vue logique, contradiction; mais quand l'impossible est devenu une réalité, la contradiction devient dans l'âme déchirement. Cette chose aspire à tous moments à être un homme, une femme, et à aucun moment n'y parvient. C'est une mort qui s'étire tout au long d'une vie; une vie que la mort a glacée longtemps avant de l'avoir supprimée (WEIL, 1941, 6-7).

¹⁸ Dieu ne peut-être présent dans la création que sous la forme de l'absence (WEIL, 1947, 110).

¹⁹ C'est dans le malheur lui-même que resplendit la miséricorde de Dieu. Tout au fond, au centre de son amertume inconsolable. Si on tombe en persévérant dans l'amour jusqu'au point où l'âme ne peut plus retenir le cri “Mon Dieu, pourquoi m'as tu abandonné”, si on demeure en ce point sans cesser d'aimer, on finit par toucher quelque chose qui n'est plus le malheur, qui n'est pas la joie qui est l'essence centrale, essentielle, pure, non sensible, commune à la joie et à la souffrance et qui est l'amour même de Dieu (WEIL, 1942, 55).

indivíduos não teriam a capacidade de ou escolhê-lo ou abandoná-lo. É por conta disso que Weil faz a seguinte afirmação em sua obra *La Pesanteur et la Grâce*: “Esse mundo totalmente vazio de Deus é o próprio Deus²⁰” (WEIL, 1947, 10), pois é justamente no vazio da necessidade que Deus é divulgado e o principal efeito desse vazio é o *malheur*.

Necessidade inflexível, miséria, angústia, o peso esmagador da pobreza, trabalho exaustivo, crueldade, tortura, morte violenta, compulsão, terror, doença – tudo isso é amor divino. É Deus quem, por amor, se afasta de nós para que possamos amá-lo, pois, se fôssemos expostos à irradiação direta de seu amor, sem a proteção do espaço, do tempo e da matéria, seríamos evaporados como água diante do sol; não haveria eu suficiente em nós para abandoná-lo por amor. Necessidade é a tela colocada entre Deus e nós para que possamos ser. Cabe a nós perfurar a tela para cessar de ser²¹ (WEIL, 1947, 40).

Por mais violenta que seja a agonia do *malheur*, os indivíduos devem agarrar-se ao amor divino, devem agarrar-se à realidade, ao vazio, não preenchendo a sua imaginação com falsas promessas e idolatrias que o desviem de sua realidade e que não o permitam perfurar essa tela colocada entre ele e Deus. É preciso que se permita ver a si e ao outro (que também possa ser um *malheureux*). Os possíveis consolos que há no mundo podem terminar por afastar as pessoas do amor e da verdade (WEIL, 1947, 10). Há várias questões que permeiam o conceito de *malheur* e que, conforme a filosofia weiliana, podem assegurar ao ser humano uma melhor compreensão de sua existência e que, talvez, ofereça um alívio existencial para a vivência do *malheur*. Então, faz-se necessário estudarmos os conceitos que compõem a espinha dorsal do *malheur*; são eles: criação (*création*), vazio (*le vide*), mal (*le mal*), descriação (*décréation*) e atenção (*l’attention*). Além do mais, esses conceitos formam um conjunto de conhecimento propedêutico para melhor compreendermos o nosso objeto de estudo, a saber: a relação entre o *malheur* e a verdade na filosofia weiliana.

²⁰ Ce monde en tant que tout à fait vide de Dieu est Dieu lui-même (WEIL, 1947, 10).

²¹ L’inflexible nécessité, la misère, la détresse, le poids écrasant du besoin et du travail qui épuise, la cruauté, les tortures, la mort violente, la contrainte, la terreur, les maladies tout cela c’est l’amour divin. C’est Dieu qui par amour se retire de nous afin que nous puissions l’aimer, car si nous étions exposés au rayonnement direct de son amour, sans la protection de l’espace, du temps et de la matière, nous serions évaporés comme l’eau au soleil; il n’y aurait pas assez de je en nous pour abandonner le je par amour. La nécessité est l’écran mis entre Dieu et nous pour que nous puissions être. C’est à nous de percer l’écran pour cesser d’être (WEIL, 1947, 40).

1.3.1. MALHEUR E SEUS CONCEITOS ADJACENTES

1.3.1.1. Criação

Na nossa seção sobre o conceito de *malheur* introduzimos brevemente o conceito de criação na filosofia weiliana. Deus, ao criar a humanidade, retirou-se, isto é, ele se fez ausente na realidade. Dessa forma, as pessoas ficaram à mercê das leis mecânicas da natureza presentes no reino da necessidade e tendo a escolha de amar ou não a Deus. Devido a essa retirada de Deus no ato criacional, há um vazio que as pessoas tentam preencher das mais diversas formas, o que só aumenta ainda mais a distância entre as pessoas e Deus. As pessoas devem resistir ao vazio, seguir amando a si, ao outro e a Deus, por mais violento que seja o estar dentro do vazio. Pois, é justamente nesse vazio que a presença de Deus é revelada e o efeito desse vazio é o *malheur*. Com o objetivo de tornar essas questões mais claras, essa sessão dedicar-se-á ao conceito de criação nos escritos filosóficos e teológicos de Simone Weil.

Como dito anteriormente o conceito de criação (*création*), conforme Simone Weil, representa a retirada de Deus²² para permitir que algo a mais exista. Portanto, a criação é uma renúncia divina em nome de uma outra existência que inclui a dos seres humanos (ROZELLE-STONE & STONE, 2013, 67). Rebecca Rozelle-Stone & Lucian Stone nos dizem que o que Simone Weil prescreve em seu conceito de criação é que abandonemos os bens temporais, os privilégios, as ilusões, a autossuficiência que acompanham o nosso estado de criatura (*créature*). Isto é, Weil “estabelece prescrições éticos-religiosas que desafiam diretamente as nossas tendências naturais” (ROZELLE-STONE & STONE, 2013, 67). O ser humano deve devolver à natureza divina todas essas coisas que são inerentes ao seu *status* de criatura por meio de um processo chamado de descreiação (*décreation*), sobre o qual falaremos de forma mais precisa em outras páginas.

A criação, segundo Weil, [...] “é um ato de amor e é perpétuo. A cada instante da nossa existência é amor de Deus por nós. Mas Deus só pode amar a si mesmo. Seu amor por nós é amor por si mesmo, através de nós. Assim, quem nos dá o ser, ama em nós o consentimento para não ser²³” (WEIL, 1947, 39). Há dois pontos que são necessários a serem analisados: (1) o conceito do amor divino e (2) a retirada de Deus no ato criacional. No seu livro *Attente de Dieu*, Weil expressa em uma passagem o significado de amor em sua filosofia:

²² O conceito weiliano de Deus não se refere ao Velho Testamento ou ao Deus dos Judeus ou a uma divindade Cristã, mas simplesmente um princípio: *principium bonum*, ou o Bem. Isto é, Deus não está presente na realidade daqui de baixo e, portanto, só pode ser conhecido como um desejo pelo Bem (influência da filosofia platônica: Ideia do Bem presente n’*A República*, passagem 505a).

²³ La création est un acte d’amour et elle est perpétuelle. À chaque instant notre existence est amour de Dieu pour nous. Mais Dieu ne peut aimer que soi même. Son amour pour nous est amour pour soi à travers nous. Ainsi, lui qui nous donne l’être, il aime en nous le consentement à ne pas être (WEIL, 1947, 39).

A criação é um ato de Deus, não de expansão de si, mas de retirada, de renúncia. Deus e todas as criaturas são menos que somente Deus. Deus aceitou essa diminuição. Ele esvaziou de si mesmo uma parte do seu ser. Ele já esvaziou no ato de sua divindade; é por isso que São João diz que o Cordeiro foi morto desde os tempos da constituição do mundo. Deus tornou possível que outras coisas além dele existissem e tivessem, infinitamente, menor valor que ele. Ele, pelo ato criacional negou a si mesmo como Cristo ordenou a nos negar a nós mesmos. Deus se negou em nosso favor para nos dar a possibilidade de negar a nós mesmos por ele. Essa resposta, esse eco, que cabe a nós recusar, é a única justificativa possível para a loucura do amor do ato criacional²⁴ (WEIL, 1942, 98).

Essa passagem é crucial para compreendermos os dois pontos que levantamos, pois, o amor divino e a retirada de Deus após o seu ato criacional convergem. Em outras palavras, Deus ao criar os seres humanos, renunciou em ser tudo e a estar em todos os lugares em que tinha poder de fazê-lo, para que dessa forma, os indivíduos pudessem existir independente dele, isto é, para que as pessoas tivessem a capacidade de permanecer junto a ele ou abandoná-lo. Isso representa, na filosofia de Weil, o ápice do amor divino para com a sua criação. Para Weil é justamente isso que define um verdadeiro Deus, a recusa de exercer seu poder em todos os lugares e a todo o instante (WEIL, 1947, 40).

A renúncia de Deus tem pelos menos duas particularidades: o ato da criação e *kenosis* em Cristo, isto é, um auto esvaziamento dos atributos divinos para experimentar o *páthos* humano. Como podemos encontrar na *Epístola aos Filipenses*: “mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana” (Fl 2:7). Todavia, como observa Weil, esse auto esvaziamento não se restringe a eventos isolados no tempo, mas a liberdade de existência contínua do ser humano é a prova de que a criação, como amor, é perpétua (WEIL, 1947, 32). Nesse ato de amor à criação, Deus se retirou, e não proporcionou somente a existência do ser humano, mas, também, a capacidade de amá-lo em retorno. Contudo, a questão é: Deus não está presente na realidade daqui de baixo como um objeto direto de nosso amor; segundo Weil, a aproximação entre os indivíduos e Deus é dificultada pelo próprio ato criacional (WEIL, 1950, 54).

Conforme Weil, quando um ser humano consente e compreende essa ausência de Deus na realidade daqui de baixo ou a sua distância traçada no ato da criação, esse consentimento e

²⁴ La Création est de la part de Dieu un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement. Dieu et toutes les créatures, cela est moins que Dieu seul. Dieu a accepté cette diminution. Il a vidé de soi une partie de l'être. Il s'est vidé déjà dans cet acte de sa divinité; c'est pourquoi saint Jean dit que l'Agneau a été égorgé dès la constitution du monde. Dieu a permis d'exister à dès choses autres que Lui et valant infiniment moins que Lui. Il s'est par l'acte créateur nié lui-même, comme le Christ nous a prescrit de nous nier nous-mêmes. Dieu s'est nié en notre faveur pour nous donner la possibilité de nous nier pour Lui. Cette réponse, cet écho, qu'il dépend de nous de refuser, est la seule justification possible à la folie d'amour de l'acte créateur (WEIL, 1942, 98).

compreensão são a mais pura essência do amor para um ser humano (WEIL, 1947, 33). Pois, o sinal desse amor é a busca pelo Bem (*Bien*) ou pela Verdade (*Vérité*) que as pessoas dão início em sua jornada existencial; afinal, a sua fome não se satisfaz por meio dos objetos que podem vir a preencher a sua imaginação de forma enganosa, como, por exemplo, saciar a fome do amor divino por meio de bens temporais, soluções políticas ou relacionamentos carnavais. Uma vez o amor direcionado para esses objetos, a sua sede não é saciada.

Além do mais, Weil, em sua obra *Connaissance Surnaturelle*, assevera que o amor do ser humano deve imitar o amor de Deus (WEIL, 1950, 113), isto é, o amor deve estar imbuído de uma renúncia em prol da existência livre do outro. Em consonância com isso, Weil faz a seguinte afirmação em *La Pesanteur et la Grâce*, que o amor é a “a crença na existência dos outros seres humanos como tal²⁵” (WEIL, 1947, 69). Todavia, Weil emprega uma linguagem metafórica para mostrar que os seres humanos não amam o outro como sendo o outro. Leiamos uma passagem na qual ela discorre sobre o assunto: “Nós não amamos um ser humano como uma fome, mas como uma comida. Nós amamos como canibais. Amar puramente é amar no ser humano a sua fome²⁷” (WEIL, 1950, 262). Em outras palavras, as pessoas costumam enxergar o outro segundo os seus interesses, não havendo a possibilidade da existência livre do outro; afinal, as pessoas moldam o outro conforme lhe convém, isto é, em termos weilianos, os indivíduos saciam a sua fome no outro, usando-o como alimento, e, dessa forma, não permitindo a existência livre desse outro.

Para Simone Weil, a existência dos indivíduos é atormentada pela ausência de Deus em sua realidade, ou seja, há um vazio que faz parte de sua existência e na tentativa de preenchê-lo, se rende aos mais variados objetos. Contudo, é necessário ressaltar que, por mais que as pessoas aleguem que esse preenchimento seja benéfico a elas, Weil alegará o contrário, pois conforme os estudos de Rozzele-Stone & Stone sobre essa problemática, a verdadeira fonte da bondade não está entre os indivíduos, mas em uma realidade externa a eles (ROZELLE-STONE & STONE, 2013, 69-70). Dessa forma, o plano existencial é constituído pela ausência do Bem e, como consequência, há uma busca, uma ânsia por esse Bem faltante. Ainda consoante as autoras supracitadas, ao interpretarem a obra de Weil, “ser criatura significa estar vazio e ter fome da união com Deus” (ROZELLE-STONE & STONE, 2013, 69-70). Conforme mencionado, esse vazio abre brechas para que as pessoas o preencham como acharem melhor, com o intuito justamente de aliviar a sede sentida.

²⁵ La croyance à l'existence d'autres êtres humains comme tels est amour (WEIL, 1947, 69).

²⁷ Nous n'aimons pas un être humain comme une faim, mais comme une nourriture. Nous aimons en cannibales. Aimer purement, c'est aimer dans un être humain sa faim (WEIL, 1950, 262).

O próximo tópico de nossa discussão versará sobre o conceito de vazio (*le vide*), uma vez que a retirada de Deus na criação (*création*) implica o vazio no plano existencial; além do mais, é justamente no vazio que Deus é conhecido, assim como o seu principal efeito, a saber: o *malheur*.

1.3.1.2. Vazio

Na sessão anterior discutimos o conceito de criação (*création*) nos escritos filosóficos de Simone Weil. Foi explicitado que os seres humanos experimentam um vazio (*le vide*) em sua existência graças à ausência de Deus na realidade e, dessa forma, as pessoas vivem o tormento da exiguidade da pura bondade em suas vivências. O estado de criatura significa ter fome e sede da presença de Deus; todavia, pode-se desviar do caminho em direção à busca pelo Bem e, dessa forma, preencher o vazio das mais variadas formas possíveis, isto é, os indivíduos passam a criar pensamentos que irão compensar ou preencher o vazio sentido em seu plano existencial. O pensamento compensatório é plausível que seja buscado, como pontua Simone Weil, pois a criação é marcada pela incompletude, mortalidade e a privação do Bem real puro (WEIL, 1947, 11).

Weil escreveu sobre a tendência dos seres humanos de sempre estarem a buscar formas de preencher o vazio que os consomem, acabando por experimentar um esforço imaginativo por parte da alma, cujo intento é tentar reestabelecer um senso de ordem, integridade e equilíbrio em suas vidas. À letra de Simone Weil:

O homem que vivia por sua cidade, sua família, seus amigos, para ficar rico, para melhorar sua situação social, etc. - uma guerra, e nós o consideramos um escravo e, desde então, para sempre, deve-se esgotar até o extremo limite de suas forças, puramente para existir. Isso é terrível, impossível, e é por isso que não se apresenta diante dele um fim tão miserável, que ele não se apegue a isso e nem seria de punir o escravo que trabalha aos arredores. Ele não tem mais a escolha dos seus finais. Não importa qual galho para quem se afoga²⁸ (WEIL, 1947, 15).

Essa passagem, presente na obra *La Pesanteur et la Grâce*, elucida a história de uma pessoa que vive em função de suas riquezas e da ascensão social, o que demonstra a capacidade da faculdade da imaginação de tentar preencher o vazio existencial por meio de subterfúgios

²⁸ L'homme qui vivait pour sa cité, sa famille, ses amis, pour s'enrichir, pour accroître sa situation sociale, etc. - une guerre, et on l'em mène comme esclave, et dès lors, pour toujours, il doit s'épuiser à l'extrême limite de ses forces, simplement pour exister. Cela est affreux, impossible, et c'est pourquoi il ne se présente pas devant lui de fin si misérable qu'il ne s'y accroche, ne serait-ce que de faire punir l'esclave qui travaille à ses côtés. Il n'a plus le choix des fins. N'importe laquelle est comme une branche pour qui se noie (WEIL, 1947, 15).

presentes na realidade daqui de baixo²⁹. A imaginação produz interpretação mediante a situação que está sendo realizada na vida dos indivíduos e constroi possibilidades e oportunidades para que o equilíbrio possa ser reestabelecido entre as suposições profundas que fazem parte da perspectiva da alma, e a experiência particular do mundo em questão (WEIL, 1988, 195). Isto é, a faculdade da imaginação está em constante funcionamento, construindo um falso senso de estabilidade e, com ela, um falso ego, na vida da pessoa.

Em uma outra analogia feita por Weil:

Como o gás, a alma tende a ocupar a totalidade do espaço que lhe é dado. Um gás que se retira e que deixa um vazio, isso seria contrário à lei da entropia. (...) não exercer todo o poder à sua disposição é suportar o vazio. Isso é contrário a todas as leis da natureza: somente a graça pode [suportar]. A graça preenche, mas só pode entrar onde há um vazio para recebê-la³⁰ (WEIL, 1947, 18).

Segundo a filosofia weiliana, os seres humanos são constituídos pelo vazio e estão em constante busca para preenchê-lo, ou em termos weilianos: estão sempre com fome, sempre à procura de algo que fornecerá a ilusão de estarem satisfeitos. Além do mais, Weil deixa claro que é somente pela força da graça que a pessoa consegue suportar o vazio, veremos com mais detalhes no nosso segundo capítulo o conceito de graça (*grâce*) na filosofia de Simone Weil com as suas demais implicações. O vazio é o fruto do movimento da retirada de Deus no seu ato criacional e além disso, esse movimento revela o significado da força da gravidade. Vejamos o significado desse conceito e a sua ligação com o conceito de vazio no tópico subsequente.

1.3.1.3. Mal

Nos tópicos anteriores, mencionamos que, no momento do ato criacional, Deus se retirou para que as pessoas tivessem a possibilidade de segui-lo ou abandoná-lo e, graças a essa retirada, criou-se um vazio no plano da existência humana. Dessa forma, os seres humanos tendem, por meio da faculdade da imaginação, a buscar todas as formas possíveis para preencherem esse vazio ocasionado pela ausência de Deus na realidade daqui de baixo. À vista do conforto proveniente do estado de ilusão que nega a sensação de vazio, perguntamo-nos: há a possibilidade de os indivíduos terem a consciência do seu estado de finitude, de criatura? Se

²⁹ *Réalité d'ici-bas*. Termo cunhado por Simone Weil, e que será aprofundado no segundo capítulo, significa a realidade da qual os seres humanos fazem parte. Para ela, é uma realidade que é incapaz de produzir qualquer tipo de Bem, ou seja, produz somente bens falsos ou a aparência do Bem.

³⁰ Comme du gaz, l'âme tend à occuper la totalité de l'espace qui lui est accordé. Un gaz qui se rétracterait et laisserait du vide, ce serait contraire à la loi d'entropie. (...) Ne pas exercer tout le pouvoir dont on dispose, c'est supporter le vide. Cela est contraire à toutes les lois de la nature: la grâce seule le peut. La grâce comble, mais elle ne peut entrer que là où il y a un vide pour la recevoir (WEIL, 1947, 18).

é possível, como isso é feito? De acordo com Simone Weil, o sofrimento é o meio que faz com que o ser humano se lembre ou que tenha consciência do seu estado enquanto criatura é aí que ele é lembrado de sua finitude (WEIL, 1947, 17).

O sofrimento e o *malheur*, quando experimentados, revelam algo sobre a incompletude, a mortalidade, a humildade e a mediocridade presentes nos indivíduos. Além do mais, quando a pessoa está vivenciando sofrimento ou quando é-se um *malheureux*, busca-se restaurar o equilíbrio, que antes a pessoa gozava, ao tentar redirecionar o sofrimento ou o *malheur* de volta ao mundo, como por exemplo, por meio da vingança. De todo modo, todas essas tentativas de tentar reestabelecer o equilíbrio não passam de tentativas ilusórias, criadas pela faculdade da imaginação, que constituem o mal (*le mal*). Fazendo-se uso de um exemplo de Simone Weil: “Não posso esquecer que, em certos momentos das minhas dores de cabeça, quando a crise aumentava, eu tinha um desejo intenso de fazer o outro ser humano sofrer, atingindo-o precisamente no mesmo lugar da testa³¹” (WEIL, 1947, 10).

Como nos explica Weil, essa tentativa de reestabelecer o equilíbrio é ruim, porque é imaginária, por mais que o ser humano torture ou mate o seu inimigo, essas ações são, de certo modo, imaginárias (WEIL, 1947, 15). É necessário pontuar que o que Simone Weil assinala como imaginário não é o ato em si, mas a crença de que o equilíbrio fora reestabelecido no mundo por meio desses atos. Ao contrário, ao agir de tal forma, o mal no mundo é multiplicado como erva daninha. Todavia, quando um ser humano sofre, a perda do equilíbrio é real, só que ela não pode ser dissipada de qualquer forma. Além do mais, conforme a filosofia weiliana, o vazio é inerente à existência humana, o sofrimento que há no mundo pode ser lido como um indicativo do seu estado enquanto criatura, pois, para Weil, o sofrimento é da ordem da realidade dos seres humanos (WEIL, 1947, 15). Em outra passagem, Weil reforça que os indivíduos não devem se ajoelhar diante dos falsos deuses para tentar preencher o vazio de sua existência. Falso deuses são aqui compreendidos como: prestígio social, riqueza, bens temporais, entre outros (WEIL, 1947, 61).

Weil assevera que a essência do mal é quando um ser humano transfere o seu sofrimento para outro ser humano, ou seja, quando se dá a transformação do sofrimento em violência no mundo (WEIL, 1947, 76). Esse ato violento é a recusa em reconhecer o seu estado como criatura, isto é, o seu ser como um ser finito, bem como os limites do outro. Simone Weil aconselha que o sofrimento que há no ser humano deve ser transmutado em puro sofrimento,

³¹ Ne pas oublier qu'à certains moments de mes maux de tête, quand la crise montait, j'avais un désir intense de faire souffrir un autre être humain, en le frappant précisément au même endroit du front (WEIL, 1947, 10).

“o crime que temos em nós mesmos, deve-se infligir em nós³²” (WEIL, 1947, 77), pois quando há transferência do mal para o mundo, o mal não diminui, mas aumenta de quem o procede. Weil chama isso de fenômeno da multiplicação (*phénomène de multiplication*) (WEIL, 1947, 77).

Por outro lado, um conceito caro à noção de mal na filosofia weiliana é o de gravidade (*le pesanteur*). No início de nossa discussão sobre o conceito de mal, trouxemos a lume o exemplo em que Weil falava que desejava bater na testa do outro quando as fortes dores de cabeça a atacavam. No decorrer dessa passagem presente na obra *La Pesanteur et la Grâce*, Weil assinala que essa vontade de transferir esse sofrimento, esse mal ao mundo, é obediência dos indivíduos à força da gravidade (*obéissance à la pesanteur*) (WEIL, 1947, 11). Mas, afinal, o que significa gravidade na filosofia de Simone Weil?

Segundo Simone Weil, todos os movimentos da alma são regidos por uma força análoga às forças da Lei da Física - a força que gera esses movimentos é chamada de gravidade. (WEIL, 1947, 9). Em seus estudos sobre a filosofia weiliana, Ann Pirruccello afirma que Weil usa esse termo para se referir a um tipo de tendência moral dos indivíduos (PIRRUCCELLO, 1997, 81). Esse conceito possui um valor figurativo, pois a gravidade faz com que as coisas caiam ou que sejam puxadas para baixo. Nas palavras de Weil, presente na obra *Oppression et Liberté*:

A miséria de nossa condição sujeita a natureza humana a uma gravidade moral que está constantemente puxando para baixo, em direção ao mal, em direção a total submissão à força. “Deus viu que os pensamentos do coração do homem estavam constantemente inclinados para o mal”³³ (WEIL, 1955, 155).

Na obra *L'Iliade ou le Poème de la Force*, Weil conceitua força (*la force*):

Força é aquilo que transforma quem quer que lhe seja submetido em uma coisa. Quando é exercido até o fim, faz do homem uma coisa no sentido mais literal, porque faz dele um cadáver. Havia alguém, e por um momento mais tarde, não há mais ninguém. É uma pintura que a *Iliada* não se cansa de nos apresentar³⁴ (WEIL, 1941, 2).

Segundo a filosofia weiliana, há uma força que está constantemente inclinando a alma dos seres humano em direção ao mal, a força (*le force*), ou seja, um movimento que impulsiona

³² Le crime qu'on a en soi, il faut l'infliger à soi (WEIL, 1947, 77).

³³ La misère de notre condition soumet la nature humaine a une pesanteur morale qui la tire continuellement vers le bas, vers le mal, vers une soumission totale à la force. “Dieu vit que les pensées du coeur de l'homme tendaient toujours, constamment au mal” (WEIL, 1955, 155).

³⁴ La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose. Quand elle s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre. Il y avait quelqu'un, et, un instant plus tard, il n'y a personne. C'est un tableau que l'Iliade ne se lasse pas de nous présenter (WEIL, 1941, 2).

o ser humano a se tornar uma coisa em vida, um cadáver. É importante pontuar que o conceito de mal e gravidade não são equivalentes nos escritos de Simone Weil, mas o segundo é um conceito caro ao primeiro, pois conforme os estudos de Rozelle-Stone & Stone, a gravidade atrai os indivíduos em direção às ilusões e às fantasias (ROZELLE-STONE & STONE, 2013, 79). Isto é, a capacidade de a gravidade afastar os seres humanos do caminho do Bem tem como efeito adicional fazer com que a pessoa não suporte o vazio e crie ilusões por meio da faculdade da imaginação.

Os indivíduos podem se submeter à gravidade quase que inconscientemente, seja por negligência ou pela falta de atenção à realidade. Mas, também é sabido, como assevera Ann Pirruccello, que um ser humano submetido a esse tipo de força é como um pedaço de matéria completamente falido em virtude e completamente desprovido de atenção ou reflexão imparcial (PIRRUCCELLO, 1997, 83). Um outro problema, conforme Weil, é que a gravidade, juntamente com a criação de fantasias e ilusões, exclui a possibilidade da vivência do amor em meio ao vazio (WEIL, 1947, 12).

1.3.1.4. Descrição

Continuando com a tessitura dos conceitos adjacentes ao do *malheur* e a propedêutica da nossa dissertação, deparamo-nos com o conceito de descrição (*décréation*). O conceito de criação, conforme Simone Weil, representa a retirada de Deus no ato criacional para que o outro possa existir. Ou, dito de outro modo, Deus, ao criar os seres humanos, renunciou-se em nome de uma outra existência e, graças a isso, há um vazio no plano existencial que, ao mesmo tempo, revela a presença de Deus e a configuração do *malheur*. Além do mais, a alma pode criar diversos tipos de subterfúgios, com a ajuda da faculdade da imaginação, para tentar escapar desse vazio inerente ao estado da criatura. Uma das consequências ao não suportar o vazio é que a pessoa pode transferir o seu sofrimento ao mundo em forma de violência. Para Simone Weil isso constitui a essência do mal que há mundo e a obediência às leis da gravidade, que faz com que as almas sejam atraídas em direção ao mal, isto é, as almas são afastadas do caminho do Bem. A alternativa proposta por Simone Weil para que a pessoa não transfira a sua agonia violenta para o mundo e evite a multiplicação do mal, é o reconhecimento da alteridade. Ela faz isso por meio do seu conceito de descrição. Vejamos sua conceituação e suas respectivas implicações a seguir.

Como dissemos no início de nossas considerações sobre a escrita de Simone Weil, a sua metafísica está longe de ser organizada, as interpretações teológicas da alteridade são difíceis e assistemáticas. Ela não nos oferece um conceito robusto, por assim dizer. Contudo, com o

objetivo de oferecermos algum esclarecimento sobre o conceito que está em discussão, recorreremos ao estudo de Robert Charles Reed, no qual ele assevera: “Descrição, ideia de que o único objetivo da existência de uma pessoa neste mundo deveria ser o de ‘desistir’ da sua ‘existência’” (REED, 2013, 25). Agora leiamos as considerações de Simone Weil sobre o conceito, presente na obra *La Connaissance Surnaturelle*:

Todo homem, do ponto de vista de Deus, o criador, deve considerar a sua própria existência como um sacrifício de Deus. Eu sou a abdicação de Deus. Quanto mais eu existo, mais Deus abdica. Ou se eu escolho a causa de Deus, ao invés da minha, devo olhar a minha existência como uma redução, uma diminuição. Quando alguém consegue fazer isso, Cristo habita em sua alma. Face a face comigo mesma, devo repetir no sentido oposto a abdicação de Deus, devo recusar a existência que me foi dada, recusá-la porque Deus é bom. Face a face com as outras pessoas, eu devo imitar o mesmo sentido da abdicação de Deus, consentir em não ser, para que eles possam ser; mesmo que sejam ruins³⁶ (WEIL, 1950, 181-182).

Na passagem supracitada, Weil pontua que os seres humanos devem imitar o consentimento em não ser que Deus exerceu no ato criacional, ou seja, ela quer que as pessoas imitem e entreguem a Deus a única coisa que de fato é sua: o seu eu. Em uma linguagem metafórica, é um processo de morte que as pessoas devem passar para fazer com que as outras coisas nasçam, como, por exemplo, o nascimento do reconhecimento do outro. É uma ideia centrada na noção de que para que os indivíduos possam ver as outras coisas, as outras pessoas, o Eu precisa passar por um tipo de morte, o que Weil conceitua como sendo descrição.

Mas o que significa alguém recusar a sua própria existência? Como o meu consentimento para não ser, permite que os outros sejam? Miklos Vetö, ao se deparar com o conceito de descrição, perguntou-se: o que há em nós que consente ao bem, e que escolhe o mal? (VETÖ, 1994, 37) – Ainda segundo Vetö, talvez Simone Weil responderia da seguinte forma: a parte infinitesimal da alma e criada pertence a Deus; enquanto a parte autônoma criada, praticamente nada, escolhe o mal³⁷ (VETÖ, 1994, 16). Dessa forma, a descrição é a conversão voluntária da segunda na primeira, isto é, a aceitação da nulidade da parte criada da

³⁶ Tout homme, se plaçant du point de vue de Dieu créateur, doit regarder sa propre existence comme un sacrifice de Dieu. Je suis l'abdication de Dieu. Plus je suis, plus Dieu abdique. Or si je choisis la cause de Dieu plutôt que la mienne, je dois regarder mon existence comme étant un amoindrissement, une diminution. Quiconque y parvient, le Christ s'installe dans son âme. Vis-à-vis de moi-même, je dois reproduire en sens inverse l'abdication de Dieu, refuser l'existence qui m'a été donnée, et la refuser parce que Dieu est bon. Vis-à-vis des autres, je dois imiter dans le même sens l'abdication de Dieu, consentir à ne pas être afin qu'ils soient, et cela quoi qu'ils soient mauvais (WEIL, 1950, 181-182).

³⁷ Há uma passagem no livro *Água Viva* de Clarice Lispector, que nos ajuda a compreender essa dicotomia entre a parte criada e criada da alma presente na filosofia weiliana. Segundo a escritora, há dentro de nós algo impessoal que não é corrupto e apodrecível, que seria a parte criada pertencente a Deus. Já a parte criada, que é autônoma, nos dizeres de Lispector seria: “meu pessoal é húmus na terra e vive de apodrecimento” (LISPECTOR, 1998, 30).

alma em comparação com a parte não criada da alma. Weil chama isso de morte moral (*mort morale*), ou seja, é o consentimento em ser uma criatura e nada mais (WEIL, 1950, 311),

A descreiação é a imitação de Deus ao abdicar de sua existência para que outras coisas possam ser³⁸ e que nelas incluem os seres humanos, ou seja, a possibilidade para que as pessoas escolham amá-lo ou não. Dessa forma, o conceito de descreiação é a ideia de que os seres humanos permitirão a existência do outro com as suas respectivas idiossincrasias. Os indivíduos não irão moldar o outro conforme as suas idealizações e vontades. Além do mais, em consonância com os estudos de Reed sobre a filosofia de Simone Weil, ele assevera que Weil propõe uma ética da descreiação para que as pessoas possam criar a noção de responsabilidade³⁹ pela vida do outro que pode surgir diante dele a qualquer instante (REED, 2013, 28).

Como se dá esse amor ao outro na filosofia weiliana? Será que somente o conceito de descreiação é suficiente para abarcar a realidade desse outro, desse estrangeiro que evoca a responsabilidade por parte dos seres humanos? Na sessão a seguir discorreremos sobre o conceito de atenção, primordial para a visibilidade do estrangeiro que está a bater à porta.

1.3.1.5. Atenção

Na sessão em que discutimos sobre o conceito de criação na filosofia de Simone Weil, vimos que ela faz uso de uma linguagem metafórica para descrever a forma como os indivíduos amam o outro, isto é, eles amam o outro como alimento, ou ainda, ele molda o outro segundo os seus interesses. Em prossecução a essa discussão, segue-se esta passagem presente na obra *La Connaissance Surnaturelle*: “Aqui embaixo, olhar e comer são duas [coisas]. Você precisa escolher ou um ou outro. Ambos são chamados de amor. Somente há alguma esperança de salvação para aqueles que, às vezes, dedicam um tempo a mais para olhar (*regarder*), ao invés de comer (*manger*)⁴⁰” (WEIL, 1950, 264). Claire Wolfeich, em seus estudos sobre a teologia de Simone Weil, declara que a teologia weiliana é altamente carregada de imagens que remetem ao comestível. Todavia, esse emprego metafórico não é aleatório - Weil emprega “comer” como uma metáfora para a realização egoísta do desejo; enquanto “olhar” significa uma renúncia ao

³⁸ A descreiação é um processo de tornar o criado descreiado e revelar as nossas identidades construídas e reificadas às quais nos apegamos: “Estou me criando. E andar na escuridão completa à procura de nós mesmos é o que fazemos” (LISPECTOR, 1998, 45).

³⁹ O conceito de descreiação de Simone Weil assemelha-se com o conceito de substituição de Emmanuel Levinas. Levinas nos ensina que somos responsáveis pelas outras pessoas, uma responsabilidade assimétrica, já que sou responsável até pela responsabilidade do outro. Nas palavras de Levinas: “Como um eu responsável, nunca termino de esvaziar o meu eu de meu eu...” (LEVINAS, 1998, 17).

⁴⁰ Ici-bas, regarder et manger sont deux. Il faut choisir l'un ou l'autre. On appelle l'un et l'autre aimer. Seuls ont quelque espoir de salut ceux à qui il arrive quelquefois de rester quelque temps à regarder au lieu de manger (WEIL, 1950, 264).

Eu e à perspectiva egoísta. Comer, em um sentido metafórico, pode ser equiparado à ideia de destruição, aniquilação (WOLFFTEICH, 2001, 363).

Simone Weil, ao se referir como as pessoas amam o outro, afirma que elas amam o outro como alimento para si (WEIL, 1988, 285). Ela propõe que para amar é necessário o desapego total. É necessário “olhar” ao invés de “comer” o objeto de amor. Pode-se colocar da seguinte maneira: os indivíduos que “comem” ou se “alimentam” do outro, são aqueles que não permitem que ele exerça o seu Eu em toda a sua plenitude, isto é, as pessoas moldam o Eu do outro, segundo as suas projeções egoístas ou, conforme uma linguagem metafórica weiliana, as pessoas destroem as possibilidades de ser do outro. Já aqueles que “olham”, são pessoas que permitem a existência de seu semelhante em sua plenitude, seguem o exemplo da abdicação de Deus no ato criacional e permitem que o outro ou o abandone ou o ame.

O que foi dito até aqui nos fornece pistas para o conceito de atenção⁴¹ (*l'attention*) na filosofia weiliana. Leiamos o seu significado:

A atenção consiste em suspender o pensamento, em deixá-lo disponível, vazio e penetrável ao objeto, em manter-se próximo do pensamento, mas em um nível inferior e sem contato com ele, os vários conhecimentos adquiridos que somos forçados a usar. O pensamento deve ser, para todos os pensamentos particulares e já formados, como um homem em uma montanha que, olhando à sua frente, vê ao mesmo tempo embaixo dele, mas sem olhá-los, muitas florestas e planícies. E, acima de tudo, o pensamento deve estar vazio, esperando, sem procurar por nada, mas pronto para receber em sua verdade nua o objeto que o penetrará⁴² (WEIL, 1947, 72).

As metáforas “olhar” e “comer” nos ajudam a compreender a citação que acabamos de ler, pois o ser humano, ao se deparar com o outro, deve olhá-lo a uma certa distância, sem adequá-lo conforme as suas projeções egoístas e permitir que esse outro entre em sua vida de forma desnudada. Além do mais, essa metáfora é um indicativo sobre a postura que impede a atenção: não se deve comer (destruir) o objeto de desejo, mas sim permanecer na fome, ou em termos weilianos, recusar-se a preencher o vazio. É através desse vazio que a realidade penetrará. Weil, em *La Pesanteur et la Grâce*, pontua que a atenção também pode ser lida como

⁴¹ Atenção é um conceito que tem heranças no estoicismo romano, algo próximo da *prosoche*, que significa atenção ao momento presente, a vigilância dos próprios pensamentos. Ou, nas palavras de Marco Aurélio: “Todo homem vive apenas no momento presente (...) todo o resto já foi vivido ou permanece na incerteza” (AURÉLIO, 2005, 177).

⁴² L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, à maintenir en soi même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser. La pensée doit être, à toutes les pensées particulières et déjà formées, comme un homme sur une montagne qui, regardant devant lui, aperçoit en même temps sous lui, mais sans les regarder, beaucoup de forêts et de plaines. Et surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer (WEIL, 1947, 72).

um método de compreensão da realidade, a realidade está no “olhar” do ser humano, somente ao olhar a realidade a uma certa distância que a realidade virá à luz, penetrando em seu pensamento em toda a sua nudeza: “Método para entender as imagens, os símbolos, etc. Não tente interpretá-los, mas os olhe até que apareça a luz⁴³” (WEIL, 1947, 121).

Outro ponto a se destacar quanto a essa questão é o que Weil tem a dizer sobre a suspensão do pensamento. Para ela isso significa que a pessoa deve se libertar do tempo passado, assim como das expectativas oriundas do tempo futuro e perceber a intensidade do tempo presente. Somente se consegue fazer isso por meio do silêncio. É por meio dele que o ser humano consegue perceber a conexão entre a realidade terrena e o transcendente (WEIL, 1942, 60-62). Por intermédio dessa faculdade, o ser humano será capaz de contemplar a beleza que há no mundo e a condição humana sem paraísos ilusórios, isto é, sem o véu que impede o conhecimento de si e do mundo.

Como indicam Rebecca Rozelle-Stone & Lucian Stone, optar pela atenção weliana é contrário à natureza humana, pois ela exige desapego total dos objetos que os seres humanos desejam. Orientar-se para atenção exige uma atitude de espera, de paciência e de perseverança para suportar o vazio (ROZELLE-STONE & STONE, 2013, 105). A atenção é uma renúncia radical aos projetos, desejos, preconceitos, ambições, para que, assim, os indivíduos possam olhar para a realidade do outro e a do mundo que são externas a eles. A atenção, segundo os apontamentos de Sara Ruddick, “permite à alteridade existir” (RUDDICK, 1995, 122). As pessoas atentas são capazes de olhar o outro invisível e ouvir o seu choro silencioso. Para Weil, os seres humanos nascem e vivem inconscientes de suas próprias misérias (WEIL, 1950, 100).

A pretensão de Simone Weil para com o seu conceito de atenção é que os seres humanos se voltem para a realidade tal como ela é, para que esteja atento às vidas humanas e para que não transforme o outro em fantoches sob o seu domínio. Deve-se estar atento com as projeções egoístas dos desejos que resultam em não olhar e não ouvir o sofrimento e as necessidades dos outros. O conceito de atenção é crucial para que as pessoas se apercebam da presença do outro (outro que tem a possibilidade de ser um *malheureux*). Em suma, as pessoas devem seguir o exemplo do *Bom Samaritano* presente no *Evangelho Segundo Lucas*:

Ele, porém, querendo se justificar, disse a Jesus: “E quem é meu próximo? ” Jesus retomou: “Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se deixando-o semimorto. Casualmente, descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, atravessando esse lugar, viu-o e

⁴³ Méthode pour comprendre les images, les symboles, etc. Non pas essayer de les interpréter, mais les regarder jusqu'à ce que la lumière jaillisse (WEIL, 1947, 121).

prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria e dispensou-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: ‘Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei’. Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes? Ele respondeu: “Aquele que usou de misericórdia para com ele”. Jesus então lhe disse: “Vai, e também tu, faz o mesmo” (Lc 10: 29-37).

Percebemos, até aqui, que a retirada de Deus no ato criacional trouxe diversas implicações no plano existencial do ser humano. A primeira implicação é o vazio, os indivíduos empenham-se em preenchê-lo das mais diversas formas possíveis, com a ajuda da faculdade da imaginação e terminam por cair em paraísos ilusórios. Uma das consequências de não suportar o vazio é a transferência do mal no mundo, isto é, quando o ser humano está a sofrer e não suporta o vazio de sua existência, ele transfere o seu sofrimento para o mundo, como, por exemplo, o desejo de Simone Weil bater no crânio do outro para que ele também passasse sentir a agonia de suas enxaquecas. Uma das possibilidades que Weil encontrou para a minimizar a violência para com o outro foi o seu conceito de descreiação, ou seja, o ser humano deve imitar a Deus, abdicar de sua existência, de seu Eu e não submeter o outro de acordo com as suas projeções egoístas. Todavia, somente o conceito de descreiação não é suficiente para o ser humano lidar com a realidade tal como ela é. Sendo assim, Weil trouxe a lume o conceito de atenção que significa voltar-se para a realidade, isto é, olhar para a realidade sem o véu da ilusão ou da fantasia, para que dessa forma, as pessoas possam se aperceber do outro que está ao seu lado.

A questão que fica é: por que tais conceitos são a espinha dorsal do *malheur*? Ora, Deus, ao criar os seres humanos, renunciou-se em nome de uma outra existência e, graças a isso, há um vazio no plano existencial que, ao mesmo tempo, revela a presença de Deus e a configuração do *malheur*. A saída encontrada para Weil para que os seres humanos enxergassem a existência dessa alteridade que está a sangrar nua na beira da estrada, isto é, o próprio *malheureux*, é a constituição dos conceitos que vimos anteriormente, tais como: criação, vazio, mal, descreiação e atenção. Nos tópicos a seguir veremos como se dá de forma mais profunda o desdobramento do *malheur* com a alteridade. Para tanto, descreveremos a relação do conceito de atenção com o *malheureux*; no segundo desdobramento, a relação do *malheureux* com o conceito de impessoalidade em Simone Weil, no qual ela defende que o ser humano é sagrado; e por fim, a repulsão e mudez ao *malheur*. Nesse desdobramento Weil traz à luz a dificuldade de se prestar atenção ao outro que é *malheureux*.

1.3.1.5.1 Atenção ao *Malheureux*

O conceito de atenção se mostra fundamental se se deseja compreender qual o tipo de relação necessita o *malheureux*. Segundo Simone Weil, o que ele precisa é de pessoas que sejam capazes de lhe oferecer atenção (WEIL, 1947, 109). Atenção é uma disciplina de constante renúncia do Eu em sua contemplação intencional ao outro. Ademais, segundo Andrea Hollingsworth, a atenção envolve uma diminuição pessoal na qual o desejo se torna “totalmente fixado na existência do outro como outro” (HOLLIGSWORTH, 2013, 210-211). Olhar o outro com atenção é convidar a idiossincrasia do outro⁴⁴ a penetrar nas pessoas, com plena consciência de que, talvez, algo muito diferente o arrebatará, pois há, por parte dos indivíduos, uma abertura para o reconhecimento do outro, isto é, um reconhecimento para além de suas projeções egoístas. A atenção é também, segundo Mary Dietz, “uma humildade em face da incompletude do próprio conhecimento, uma compaixão que estende a paciência para com os outros, um reconhecimento da autonomia dos outros, um esforço real para compreender uma realidade além do eu⁴⁵” (DIETZ, 1988, 133).

Como dito em linhas anteriores, Deus retirou-se após o ato criacional, então ele está presente na criação sob a forma de ausência, segredo. Contudo, Weil assevera que Deus está presente no espaço que há entre a pessoa e outro que é *malheureux* (essa presença permanece sendo secreta), pois, segundo ela, o ato de cuidar de um *malheureux* é uma forma de amor implícito a Deus⁴⁶ (WEIL, 1947, 93). Se o ser humano tiver a capacidade de se abrir em direção ao seu próximo, em forma de atenção contemplativa ao sofrimento dele, isso o libertará para que ele encontre a presença divina no centro do seu eu (WEIL, 1950, 261) e no “ser nu e sangrento, desmaiado na estrada e de quem nada se sabe⁴⁷” (WEIL, 1942, 62).

Toda vez que um *malheureux* é encontrado e tratado com amor e ouvido, ou seja, quando é-se tratado por ser quem é, é justamente nesse precioso momento que a atenção ocorre (WEIL, 1942, 130) e, como consequência, a sua humanidade é devolvida e a sua voz ouvida (WEIL, 1942, 130). É dentro dessa relação de encontro e cuidado entre os seres humanos e o

⁴⁴ Percebemos ecos da ética de Emmanuel Lévinas. A base de seu pensamento concentra-se na relação com o Outro – que, para ele, é a pedra angular de toda a vivência humana -, pois a relação do Eu se dá com outras pessoas, numa existência plural. Lévinas propõe a ética da alteridade, isto é, a abertura para o Outro, ou seja, que o Outro se apresente para mim de forma diferente, como ele de fato é, que merece ser respeitado pelo simples fato de ser o Outro. Além do mais, a ética levinasiana é uma ruptura com a ideia de identidade-Ser-totalidade e dá lugar ao pensamento: o Ser só vai encontrar sentido na relação para com o Outro, uma relação baseada na responsabilidade para com outrem, de modo a não reduzir o Outro ao Mesmo. Essa responsabilidade revelará a humanidade do homem, uma vez que é a consequência do estar em face do Outro, o não subsumir o Outro.

⁴⁵ É cabível pensarmos em termos de descrição.

⁴⁶ No nosso terceiro capítulo debruçaremos sobre as descrições das três presenças secretas de Deus construídas por Simone Weil, são elas: amor sobrenatural ao próximo, à beleza e às práticas religiosas.

⁴⁷ Être nu et sanglant, évanoui sur la route, et dont on ne sait rien (WEIL, 1942, 62).

malheureux que o segundo muda o seu estado de farrapo humano para ser humano. Experimentar isso é experimentar implicitamente⁴⁸ a presença de Deus (WEIL, 1942, 93).

Em prossecução à nossa discussão, entre a relação do conceito de *malheur* e as implicações teológicas da alteridade provenientes do conceito de descreiação desenvolvida por Simone Weil, o nosso próximo tópico debruçar-se-á sobre o conceito de “impessoalidade”. Tal conceito está localizado na defesa weiliana da alteridade, isto é, dessa primazia do outro em relação ao ser humano, uma vez que a impessoalidade versa sobre o que faz um ser humano ser sagrado é justamente o fato dele ser ser humano. Weil propõe que não reduzamos o outro a uma narrativa estreita, mas que o olhemos em sua totalidade irreduzível.

1.3.1.5.2. O *Malheur*, a Pessoa e o Sagrado

Continuando com a nossa discussão sobre a relação entre o *malheur* e as implicações da alteridade desenvolvida na teologia weiliana, Weil em seu ensaio *La Personne et le Sacré* faz a seguinte afirmação: “Há algo sagrado em todo homem. Mas não é a sua persona. E também não é a sua pessoa humana. É ele, simplesmente aquele homem⁴⁹” (WEIL, 2018, 7-8). Segundo Andrea Hollingsworth, Weil rejeita uma filosofia personalista que implique uma identidade relacional entre todos os seres humanos; pelo contrário, ela defende que haja uma essência afetiva universal dentro de todos nós que contém traços de afeto, atenção e senso de comunidade (HOLLINGSWORTH, 2013, 216). Aliás, Mary Dietz escreve sobre a posição de Simone Weil: “é impossível, para nós, definirmos em qualquer nível abstrato ou universalista o que é uma pessoa. Qualquer tentativa de fazê-lo terá sucesso apenas em reduzir seres distintos, concretos e únicos a uma categoria social” (DIETZ, 1988, 132). Para Weil, cada ser humano é um universo – uma totalidade irreduzível – que quando sofre, grita: “Por que estou sendo machucado?” É justamente a singularidade desse clamor, de acordo com Weil, que é o que há de sagrado nas pessoas (WEIL, 2018, 11).

Em contrapartida, Weil assinala que algumas pessoas irão atrair a atenção de uma outra pessoa, enquanto outras estarão fadadas a permanecerem no anonimato e a serem vistas como meros partícipes de uma coletividade (WEIL, 1941, 31). O que Weil instiga é que as pessoas não reduzam a sua atenção amorosa para as pessoas que façam parte de suas redes de

⁴⁸ Implicitamente, pois a revelação ou a união com Deus é um contexto que também é uma contra experiência. Weil insiste que não devemos pensar em Deus enquanto estivermos cuidando de um *malheureux*, pois tudo o que devemos fazer neste momento é direcionar a nossa atenção para ele. Segundo ela, a presença de Deus está em nós como um segredo e assim deve permanecer, ou seja, pensar em Deus nesses momentos, pode nos levar para um afastamento de sua presença.

⁴⁹ Il y a dans chaque homme quelque chose de sacré. Mais ce n'est pas sa personne. Ce n'est pas non plus la personne humaine. C'est lui, cet homme, tout simplement (WEIL, 2018, 7-8).

relacionamentos. Ela impulsiona os indivíduos a irem além: pretende que o ser humano volte a sua atenção, o seu cuidado para as pessoas que lhes são anônimas ou para aquelas que são vistas como mais uma em uma coletividade. É sempre a retomada da *Parábola do Bom Samaritano*, ela traz à tona a ausência de humanidade com o seu conceito de *malheur* para que as pessoas tenham mais humanidade. Partindo do que foi dito, Weil define justiça (*justice*) segundo essa perspectiva de uma atenção amorosa voltada ao indivíduo anônimo. Leiamos, agora, a sua definição:

Justiça. Estar continuamente pronto a admitir que um outro é algo diferente do que lemos quando ele está aqui (ou que pensamos sobre ele). Ou ainda ler nele que ele é certamente diferente, talvez totalmente diferente do que lemos nele. Cada ser grita em silêncio por ser lido de outra forma⁵⁰ (WEIL, 1947, 134).

É válido ressaltarmos o uso de uma linguagem poética de que Weil se utiliza para definir o seu conceito de justiça. Cada ser humano grita em silêncio para ser lido sem os olhos da projeção egoísta do ser humano, isto é, o outro, o diferente, o estrangeiro, clama por ser lido e ser aceito conforme ele é, por mais diferente que ele possa ser. A sua definição de justiça é à abertura, é a aceitação do totalmente inesperado do outro ou em outras palavras: é uma abertura a diferença do outro para que ele simplesmente possa ser. Em suma, percebemos a insistência de Simone Weil para a aceitação da alteridade absoluta.

O que Simone Weil traz à luz nessa discussão é que quando as pessoas se voltam ao outro com atenção amorosa, reconhece-se a sacralidade que habita no outro – a absoluta alteridade. Além do mais, quando assim o fazem, os indivíduos deixam de estar submissos à lei da gravidade, pois não estarão a preencher o seu vazio com ilusões ou fantasias e passam a perceber a realidade tal como ela é e, como consequência, ela olha o *malheureux* que está na agonia de seu sofrimento. O seres humanos, então, começam a criar consciência de si mesmos e do outro. Portanto, são forçados a se lembrar que o outro, assim como eles, passam fome, e, conseqüentemente, passam a perceber que estão unidos ao resto da humanidade.

⁵⁰ Justice. Etre continuellement prêt à admettre qu'un autre est autre chose que ce qu'on lit quand il est là (ou qu'on pense à lui). Ou plutôt lire en lui qu'il est certainement autre chose, peut-être tout autre chose que ce qu'on y lit. Chaque être crie en silence pour être lu autrement (WEIL, 1947, 134).

1.3.1.5.3. Repulsa e Mudez Diante ao *Malheur*

Percebemos, até aqui, a primazia do outro em relação aos indivíduos nos escritos filosóficos de Simone Weil, e a necessidade desses indivíduos de voltarem-se à realidade com atenção amorosa para que assim se dêem conta da presença do outro, e que, se este for *malheureux*, sua humanidade lhe seja restaurada. Todavia, há várias nuances desse pensamento que necessitam vir à luz. Conforme a própria Weil, há uma dificuldade por parte dos indivíduos em voltarem-se com atenção para aqueles que estão vivenciando a agonia do *malheur*, pois “o pensamento foge do *malheur*, tão rapidamente e tão incontrolavelmente, como um animal foge da morte⁵¹” (WEIL, 1942, 77). Em outra de suas analogias, cujo intuito é demonstrar o quão difícil é para o pensamento humano voltar-se para um *malheureux*, ela comparou a dificuldade do pensamento voltar-se de forma voluntária ao *malheur* com a dificuldade de persuadir um cão, preliminarmente adestrado, a caminhar em direção a um incêndio e ali deixar-se carbonizar. Ainda nessa passagem, Weil assevera que, para que os seres humanos possam pensar o *malheur*, é necessário que o portem na carne, para que assim o pensamento se fortifique o suficiente para contemplá-lo (WEIL, 1988, 794).

Como afirma Simone Weil, é instintivo ao ser humano fugir ou atacar violentamente um *malheureux*. (WEIL, 1942, 122). Essa reação de repulsa (*répulsion*) violenta a um *malheureux* se justifica, de acordo com estudos de Faber da filosofia weiliana, pelo fato de que o *malheur* “confronta-nos visceralmente com uma perda irre recuperável e irremediável que permanece maior do que qualquer esforço que se faça para atenuar essa perda” (FABER, 2006, 89). Weil pontua também que nenhum ser humano desejaria aproximar-se de alguém que está sendo transformado em uma espécie de verme, isto é, alguém que está deixando o seu estado de condição humana para “um ser que se debate no chão como um verme semi-esmagado⁵²” (WEIL, 1942, 78). Enfrentar o *malheur* é enfrentar a força que transforma os seres humanos em coisas, cadáveres em suas próprias vidas. Embora a visão de um *malheureux* suscite pena, a intenção deveria ser a de ajudá-lo a aliviar a dor pungente.

Clarice Lispector, em *Água Viva*, parece ter compreendido o que significa essa repulsa ao *malheur*, ao descrever o estado de agonia profunda em uma de suas personagens, isto é, a dificuldade dos indivíduos estenderem a mão ao outro para ajudá-lo a entrar em um estado de convalescença. Agora leiamos a passagem em que Lispector descreve a situação da personagem:

⁵¹ La pensée fuit le malheur aussi promptement, aussi irrésistiblement qu'un animal fuit la mort (WEIL, 1942, 77).

⁵² Un être se débat sur le sol comme un ver à moitié écrasé (WEIL, 1942, 78).

Ajude-me porque alguma coisa se aproxima e ri de mim. Depressa, salva-me. Mas ninguém pode me dar a mão para eu sair: tenho que usar a grande força – e no pesadelo em arranco súbito caio enfim de bruços no lado de cá. Deixo-me ficar jogada no chão agreste, exausta, o coração ainda pula doido, respiro às golfadas. Estou a salvo? Enxugo a testa molhada. Ergo-me devagar, tento dar os primeiros passos de uma convalescença fraca. Estou conseguindo me equilibrar (LISPECTOR, 1998, 20-21).

Simone Weil testemunhou a repulsa ao *malheur* quando trabalhava como operária nas fábricas. Simone Pétrement pontua que o principal motivo de Weil querer se sujeitar aos trabalhos pesados nas fábricas era para testemunhar a verdadeira fraternidade entre os trabalhadores (PÉTREMENT, 1973, 247). Contudo, para a sua angústia, Weil descobriu que o *malheur*, causado pela dureza gélida da vida fabril, dominava o ser de cada um dos operários e os tornavam indiferentes e hostis uns com os outros (WEIL, 1951, 117). Todo esse cenário repugnante de ausência de compaixão a levou a concluir que somente Deus presta atenção, de fato, a um *malheureux* (WEIL, 1950, 310). Leiamos as palavras de Simone Weil: A “compaixão é o efeito e sinal de união amorosa com Deus. A visão de um *malheureux* põe em fuga toda a atenção que não passou pelo contato com Deus. Somente Deus pode prestar atenção a um *malheureux*⁵³” (WEIL, 1950, 310). Ainda sobre esse ponto, escreve Weil: “Somente o amor incondicional pode forçar a alma a se expor à morte moral e o amor incondicional não tem outro objetivo senão o bem incondicionado, que é Deus. É por isso que apenas uma alma morta, consciente ou não, pelo amor de Deus, pode realmente prestar atenção no *malheur* dos *malheureux*”⁵⁴ (WEIL, 1950, 311).

Por outro lado, um outro aspecto que contribui para a repugnância ao *malheur* é a mudez (*muette*), que parece perfeitamente ilustrada num texto de Fiódor Dostoiévski: “Há no povo uma dor silenciosa e paciente; entra em si e se cala” (DOSTOIÉVSKI, 1971, 46). Por mais que o *malheureux* grite por compreensão, há a necessidade de demonstrar que tal miséria está no âmago de sua existência; contudo, o *malheur* resiste a qualquer tentativa de representação (WEIL, 2018, 3). Conforme as palavras de Weil:

Quanto aos que foram atingidos por um desses golpes, depois dos mesmos um ser se debate ao chão como um verme semi-esmagado, não tendo palavras para expressar o que lhes aconteceu. Entre as pessoas que o conhecem, aqueles que mesmo tendo sofrido muito, mas que nunca tiveram contato com o

⁵³ La compassion est l'effet et le signe de l'union d'amour avec Dieu. Car la vue d'un malheureux met en fuite toute attention qui n'est pas passée par le contact avec Dieu. Dieu seul peut faire attention à un malheureux (WEIL, 1950, 310).

⁵⁴ Seul l'amour inconditionné peut forcer l'âme à s'exposer à la mort morale, et l'amour inconditionné n'a pas d'autre objet que le bien inconditionné, qui est Dieu. C'est pourquoi il est tout à fait sûr que seule une âme tuée, consciemment ou non, par l'amour de Dieu, peut faire vraiment attention au malheur des malheureux (WEIL, 1950, 311).

malheur, propriamente dito, não fazem ideia alguma do que é. É alguma coisa de específico, irreduzível a qualquer outra coisa, como são os sons, dos quais não pode ter nenhuma ideia o surdo mudo. E aqueles que foram, eles mesmos, mutilados pelo *malheur* são incapazes de ajudar alguém e quase incapazes de o desejar. Portanto, a compaixão a respeito dos *malheureux* é uma impossibilidade. Quando isso realmente acontece, é um milagre mais surpreendente do que andar sobre a água, a cura aos doentes e até mesmo a ressurreição de um morto⁵⁵ (WEIL, 1942, 78).

Um dos motivos para essa ausência de voz, segundo Simone Weil, é a ação devastadora que o *malheur* causa na existência dos indivíduos. A personalidade é desfigurada; a língua é cortada (WEIL, 2018, 5); o Eu passa a ser invisível e entra em estado de constante lamentação (WEIL, 2018, 5). Em outras palavras: os indivíduos tornam-se transparentes, irrealis, incompreensíveis para si e para as outras pessoas. Para os que não estão afetados pelo *malheur*, o desejo de ignorar tal silêncio é quase que irresistível. Maiores os sofrimentos da vida, mais a boca se fecha. E nenhum canto se ouve dali: “Só porque sua boca está fechada e já não pode contestar seu canto” (NERUDA, 2017, 72).

O *malheur*, como dito, destrói a personalidade e apaga a subjetividade:

Antes de todas as coisas, o *malheur* é anônimo; priva [suas vítimas] de sua personalidade e as transformam em coisas. É indiferente, uma frieza metálica que congela até o fundo da alma todos aqueles que o tocam. Eles nunca encontrarão calor novamente. Nunca mais acreditarão que são alguém⁵⁶ (WEIL, 1942, 82).

Deus, ao criar os seres humanos, renunciou-se em nome de uma outra existência e, graças a isso, há um vazio no plano existencial que, ao mesmo tempo, revela a presença de Deus e a configuração do *malheur*. Discorremos sobre o desdobramento do *malheur* e as implicações teológicas da alteridade proveniente do conceito de descrição em Weil; todavia, há aí uma contradição para a saída do problema do sofrimento humano. Acreditamos que há duas possibilidades: uma no âmbito da vida prática, em que Weil assevera a responsabilidade que os seres humanos devem assumir pela vida do outro; e no campo metafísico, quando ela

⁵⁵ Ceux à qui il est arrivé un de ces coups après lesquels un être se débat sur le sol comme un ver à moitié écrasé, ceux là n'ont pas de mots pour exprimer ce qui leur arrive. Parmi les gens qu'ils rencontrent, ceux qui, même ayant beaucoup souffert, n'ont jamais eu contact avec le malheur proprement dit n'ont aucune idée de ce que c'est. C'est quelque chose de spécifique, irréductible à toute autre chose comme les sons, dont rien ne peut donner aucune idée à un sourd muet. Et ceux qui ont été eux mêmes mutilés par le malheur sont hors d'état de porter secours à qui que ce soit et presque incapables même de le désirer. Ainsi la compassion à l'égard des malheureux est une impossibilité. Quand elle se produit vraiment, c'est un miracle plus surprenant que la marche sur les eaux, la guérison des malades et même la résurrection d'un mort (WEIL, 1942, 78).

⁵⁶ Le malheur est avant tout anonyme, il prive ceux qu'il prend de leur personnalité et en fait des choses. Il est indifférent, et c'est le froid de cette indifférence, un froid métallique, qui glace jusqu'au fond même de l'âme tous ceux qu'il touche. Ils ne retrouveront jamais plus la chaleur. Ils ne croiront jamais plus qu'ils sont quelqu'un (WEIL, 1942, 82).

traz a noção de repulsa ao *malheur* e isso se configurará em uma experiência mística, isto é, de contato com Deus por meio da experiência da graça (*grâce*). Parece também que somente o exercício da atenção na vida prática não é suficiente para o problema do sofrimento humano e, dessa forma, ela insere o elemento Deus como uma solução para o problema. Como isso é possível tendo em vista que Deus está ausente na realidade daqui de baixo? É possível, também, na filosofia weiliana o encontro do ser humano com Deus? Se sim, como isso se dá? O segundo capítulo girará em torno dessas questões, mais precisamente sobre a descrição fenomenológica do conceito trifásico da graça para, posteriormente, percebermos como se dá a sua relação com o *malheur*.

CAPÍTULO 2 - VERDADE

Se o pecado, a mentira, a tentação são a nossa partilha, há, no entanto, em alguma parte do mundo um ser santo e sublime; possui a verdade, conhece-a; portanto, ela descera um dia até nós e reinará sobre a terra inteira, como foi prometido - Fiódor Dostoiévski

No primeiro capítulo, percorremos um caminho que descreveu, brevemente, a vida de Simone Weil para, posteriormente, nos debruçarmos sobre o conceito de *malheur* e suas implicações, as quais chamamos de conceitos adjacentes ao *malheur*. Isso fez-se necessário pois, primeiramente, percebemos a consonância entre as vivências de Weil e o seu pensamento filosófico teológico, afinal, o *malheur* veio à luz após suas experiências fabris. De outra parte, pensamos ser necessária a compreensão dos conceitos que tangenciam a questão do *malheur*, uma vez que estes reverberam nas páginas do nosso trabalho, isto é, são de caráter propedêutico e têm a função de guiar o nosso leitor; os conceitos trabalhados foram: criação; vazio; mal; descrição e atenção.

Segundo Weil, Deus, em seu ato criacional, retirou-se para que os seres humanos tivessem a liberdade de amá-lo ou abandoná-lo; no entanto, essa ausência no plano existencial fez com que um vazio fosse gerado na existência de cada ser humano. No intuito de mitigar esse vazio, as pessoas, com a ajuda da faculdade da imaginação, tentam preenchê-lo das mais diversas formas possíveis. Contudo, segundo a filosofia weiliana, isso termina por colocarmos na direção da força da gravidade, isto é, aquela força que impulsiona os seres humanos a se tornarem coisa em vida, cadáver. Ou, dito de outro modo: a força da gravidade faz com que as pessoas não suportem o vazio de sua existência através das ilusões criadas e, dessa forma, os indivíduos se afastam do caminho do Bem. Essas ilusões funcionam como um véu que não permite ao ser humano prestar atenção ao *malheureux* que está à sua frente.

Weil, em sua alteridade, oferece duas saídas para que os seres humanos se voltem com atenção para a realidade e se apercebam do *malheureux* que ali está, são elas: a primeira no âmbito da vida prática, em que Weil pontua que o ser humano deve assumir a responsabilidade pelo outro, tendo em vista o seu conceito de descrição, ou seja, a renúncia do ego para que o

outro possa simplesmente ser; enquanto a segunda saída é no campo da metafísica, quando ela traz a lume a repulsa ao *malheureux*, insere o elemento metafísico da compaixão e assevera que somente Deus pode prestar atenção a ele (WEIL, 1950, 310). Somando-se a essa afirmação, relembramos a terceira experiência mística que descrevemos no nosso primeiro capítulo: Weil estava em Solesmes, vivenciando a agonia do *malheur* e por meio de um esforço extremo de atenção, conseguiu dissociar-se de sua carne que sofria e passou a sentir a presença do amor divino (WEIL, 1942, 36). Por meio dessa vivência, percebemos que Weil suportou o vazio de sua existência e, desse modo, não permitiu a criação de ilusões, através da atenção à realidade e, por fim, sofreu a experiência da graça (*grâce*)⁵⁷. Weil, em sua obra *La Pesanteur et la Grâce*, pontua que “todos os movimentos naturais da alma são regidos por leis análogas àquelas da gravidade material. Apenas a graça é uma exceção. É sempre de se esperar que as coisas aconteçam conforme a gravidade, a menos que o sobrenatural intervenha⁵⁸” (WEIL, 1947, 9).

Em continuidade à nossa discussão, e segundo Simone Weil, suportar o vazio dessa forma, como descrito em sua terceira experiência mística, é contrário a todas às leis da natureza (WEIL, 1947, 18) e somente com a ajuda da graça o ser humano consegue suportar o vazio, mas, para isso acontecer os indivíduos precisam estar abertos para receber a força da graça (WEIL, 1947, 18), ou seja, há de se ter uma abertura para olhar para a luz. Nesse sentido, o caminho do pensamento filosófico teológico de Simone Weil é do *malheureux* em direção a Deus. Ou dos indivíduos à espera de Deus.

O caminho que o ser humano percorre em direção a Deus, a experiência da graça, e por fim, o encontro com Deus, é o que Simone Weil chama em sua filosofia de verdade (*vérité*) ou de experiência mística da verdade (*vérité mystique*). Na sua obra *Écrits de Londres et Dernières Lettres*, ela pontua: “Eu estou fora da verdade; nada de humano pode me transportar para lá; e tenho a certeza interior de que Deus não me transportará de outra forma a não ser esta⁵⁹” (WEIL, 1957, 194), ou seja, para o *malheureux* ir em direção a Deus ou ir em direção à verdade, ele precisa estar fora dessa verdade. O ser humano precisa compreender, primeiramente, que a sua realidade é composta pela ausência de Deus, isto é, há nele a sede desse Bem faltante, essa ausência de verdade em seu plano existencial. Weil assevera que o ser humano pode até

⁵⁷ É necessário pontuarmos que a filosofia weiliana não estabelece parâmetros para, caso uma pessoa os siga, de fato vivenciar a experiência da graça. O que Simone Weil faz é oferecer uma hipótese filosófica para a saída do sofrimento humano que é atravessada pelo seu corpo, isto é, uma filosofia (e também uma teologia) carregada de sua vivência.

⁵⁸ Tous les mouvements naturels de l'âme sont régis par des lois analogues à celles de la pesanteur matérielle. La grâce seule fait exception. Il faut toujours s'attendre à ce que les choses se passent conformément à la pesanteur, sauf intervention du surnaturel (WEIL, 1947, 9).

⁵⁹ Je suis hors de la vérité; rien d'humain ne peut m'y transporter; et j'ai la certitude intérieure que Dieu ne m'y transporterait pas d'une autre manière que celle là (WEIL, 1957, 194).

converter esse desejo pelo bem faltante com os objetos da realidade daqui de baixo, mas serão bens falsos que se autodestroem (WEIL, 1950, 297). Afinal, a verdade vem de Deus, “uma vez que ele é a própria Verdade⁶⁰” (WEIL, 1950, 175).

A partir da discussão acima, destacamos que o segundo capítulo debruçar-se-á sobre o conceito de verdade na filosofia weiliana. Nesse sentido, faz-se necessário salientar que uma eficaz compreensão de tal conceito deve passar, obrigatoriamente, pela consideração do entrelace e da relação orgânica que o conceito de verdade mantém com a tratativa da temática da graça. Os dois conceitos, o de graça e o de verdade, se entrelaçam na medida que se inserem dentro da dimensão mística da filosofia de Simone Weil. Todavia, antes de investigarmos a experiência da graça na filosofia weiliana, analisaremos o conceito de misticismo, visto que os seus escritos estão pautados numa existência cristã de esvaziamento do Eu e entrega à configuração ao Corpo de Cristo.

2.1. O MISTICISMO

O misticismo ou a doutrina mística refere-se àquilo que admite a comunicação direta entre a própria pessoa e Deus (ABBAGNANO, 2015, 783). Da mesma forma, conforme os estudos de Adolphe Tanquerey, o termo mística refere-se à experiência humana de esvaziar a si mesmo para que Deus nasça dentro de si. Ainda conforme o mesmo autor, esse termo quer dizer misterioso, secreto e, sobretudo, segredo religioso (TANQUEREY, 1961, 3). Segundo Juan Martin Velasco, mística vem do grego *mystikòs*, significando os mistérios (*tá mystika*) e deriva de *myo* que significa fechar a boca, como também os olhos, remete a algo oculto, não acessível à vista, àquilo de que não se pode falar (VELASCO, 2004, 16). A partir dos significados oculto e misterioso do termo mística, leiamos uma passagem em que Simone Weil se refere ao silêncio que há na relação entre a pessoa e Deus: “E como Deus respondeu em silêncio, responda com o silêncio⁶¹” (WEIL, 1950, 44).

Por outro lado, para Bernard McGinn, o termo experiência mística⁶² pode ser compreendido como um modo de vida e como uma tentativa de expressar uma experiência direta com Deus (MCGINN, 2012, 19). À letra de McGinn:

⁶⁰ Puisqu'il est la Vérité même (WEIL, 1950, 175).

⁶¹ Et comme Dieu a répondu par le silence, répondre par le silence (WEIL, 1950, 44).

⁶² Todavia, talvez a conceituação do termo “experiência mística” seja algo complexo de ser realizado devido às limitações da linguagem humana, pois, o relato já é laborioso para quem viveu a experiência e torna-se ainda mais complexo para aquele que toma distância e põe-se a observar. Martins aponta que pessoas que já sofreram experiências místicas falam de algo tão imenso e profundo que está muito aquém de nossa linguagem humana conseguir descrever (MARTINS, 2013, 145). Clarice Lispector, em *Água Viva*, ao descrever a experiência mística da personagem, também nos fala de uma impossibilidade linguística capaz de produzir pensamentos corriqueiros (LISPECTOR, 1998, 71).

O termo experiência mística, consciente ou inconscientemente, tende a colocar ênfase em estados alterados especiais – visões, locuções, êxtases, e similares – que, admite-se, tem um papel importante na mística, mas que, como muitos místicos já insistiram, não constituem a essência do encontro com Deus. Muitos dos maiores místicos cristãos (Orígenes, M. Eckhart e João da Cruz) foram radicalmente hostis a tais experiências, enfatizando, ao contrário, o novo nível de atenção, a consciência especial e mais elevaram envolvendo tanto o amor quanto o conhecimento, que é dado no encontro místico (MCGINN, 2012, 19).

Em harmonia com os estudos de William Philip Downes, o misticismo refere-se a uma união imediata com Deus através de Cristo ou a arte de encontrar Deus dentro de si (DOWNES, 1920, 619, 623). Partindo desse referencial, é Cristo quem se mostra, quem se faz conhecer e mostra aos indivíduos como compreender a interação plena de todos os âmbitos de sua vida. De acordo com Maria Clara Bingemer, a mística cristã é a experiência cristã de Deus, de encarnação e de vulnerabilidade. Leiamos, a seguir, a passagem escrita por Bingemer:

A fé cristã afirma ser a experiência do encontro com esse Deus em Jesus Cristo, a experiência de um sentido radical do existir, uma teonomia fundante da liberdade e responsabilidade pessoais, um enraizamento experiencial da pessoa e do Incondicionado no Absoluto com nome próprio e rosto amoroso que lhe assegura, a um só tempo, a liberdade e o limite (BINGEMER, 2013, 287).

Portanto, a mística, consoante a Velasco, significa uma forma de contato e conhecimento especial de Deus que é caracterizado por sua condição experiencial e que vai além dos limites de uma mera conceituação (VELASCO, 2004, 17). O místico, em sua busca pelo imutável, acredita que é capaz de ultrapassar a esfera do raciocínio (WEIL, 1988, 181), ou seja, ele acredita que é capaz de compreender que Deus é, e, além do mais, é capaz de tocar, sentir e unir-se a Deus. Essa é mais alta afirmação de um místico a capacidade de união a Deus⁶³ (WEIL, 1942, 27). De outra parte, os estudos místicos: consistem em definir os graus progressivos de ascese da pessoa até Deus, Downes assevera que o místico “professa ser capaz de descrever as etapas do processo⁶⁴ pelo qual a união é atingida, embora negue a capacidade de definir adequadamente a natureza da união, mesmo que esteja absolutamente certo disso” (DOWNES, 1920, 621).

Em contrapartida, a causa do misticismo é a necessidade do ser humano de Deus (DOWNES, 1920, 621). Simone Weil, em seu conceito de criação, assevera que Deus está

⁶³ Simone Weil, ao ler o poema *Amour* de George Herbert, diz que Deus desceu e tomou posse dela.

⁶⁴ A filosofia weiliana oferece etapas progressivas para que a ascese possa ocorrer, entretanto, não há garantias que esse encontro com Deus ou que a força da graça venha de fato a iluminar esse indivíduo.

ausente da realidade daqui de baixo (WEIL, 1947, 33). Uma das implicações dessa ausência é a busca da pessoa por Deus ou pela verdade, que não será satisfeita por nenhum objeto existente no plano existencial dos indivíduos. Weil, em sua busca pela verdade, fez um esforço hercúleo para unir-se a Deus e trazer a lume o seu conceito de verdade. Afinal, “uma das marcas do verdadeiro místico”, segundo Binet Alfred Leuba, “é a energia tenaz heroica com a qual ele persegue um ideal moral definido” (LEUBA, 1902, 417). Ou nas palavras de Santa Teresa de Ávila, “a estrada que entramos é uma estrada real que nos leva ao céu. É estranho que a conquista de tal tesouro nos custe bastante caro” (SANTA TERESA DE ÁVILA, 2014, 155).

Para Rebecca Rozelle-Stone & Lucian Stone, o misticismo weiliano foi resultado de “honestidade intelectual e de constante análise crítica filosófica, ou seja, não de uma espiritualidade frágil, de má qualidade e de interesse próprio, intencionalmente envolto em linguagem vaga” (ROZELLE-STONE & STONE, 2013, 31). O movimento da alma em direção a Deus, na concepção weiliana, como assevera Susan Anima Taubes, é concebido em termos de um ceticismo intelectual e carregado de reflexões filosóficas (TAUBES, 1955, 11).

Tendo feito as considerações sobre o conceito de misticismo, examinaremos, no próximo tópico, os seguintes conceitos: contradição, incomensurabilidade e mistério. Conceitos que se fazem presentes na discussão weiliana sobre o conceito de graça; isso se faz necessário pois buscamos compreender o conceito de verdade nos escritos de Simone Weil e, como já dito anteriormente, esses conceitos se entrelaçam na medida que se inserem dentro da esfera mística da filosofia de Weil.

2.2. CONTRADIÇÃO, INCOMENSURABILIDADE E MISTÉRIO: O USO DAS PALAVRAS NO MISTICISMO DE SIMONE WEIL

Nessa sessão analisaremos os seguintes conceitos na filosofia de Simone Weil, são eles: contradição (*contradiction*), incomensurabilidade (*incommensurabilité*) e mistério (*mystère*). Essa análise se faz premente pois são conceitos que estão presentes na discussão do conceito de graça; entretanto, nos textos weilianos não há uma distinção clara ou sistemática deles, o que há é um imbricamento entre os três. Então, para discuti-los, começaremos com o conceito de contradição; posteriormente, discutiremos o conceito de incomensurabilidade e, por fim, esses dois lançam luz para a nossa discussão sobre o conceito de mistério.

Segundo a tradição filosófica, contradição é qualquer afirmação escrita sob forma “s é p & não-p”. Qualquer afirmação que possa ser colocada dessa forma não tem sentido, porque afirma, ao mesmo tempo, dois predicados opostos de um sujeito. Por mais que Simone Weil use o termo contradição dessa forma, ela não discorre de forma rigorosa sobre seu uso, exceto,

talvez, em uma passagem presente na obra *Leçons de Philosophie*: “No fundo, o princípio da não contradição é um princípio da gramática⁶⁵” (WEIL, 1959, 78). Eric Springsted, em seus estudos sobre os escritos filosóficos de Simone Weil, pontua que Weil não construiu uma explicação do porquê o termo da não contradição é um princípio da gramática (SPRINGSTED, 1985, 2); todavia, ainda segundo Springsted, Weil denota os seguintes tipos de usos para o termo:

Encontramo-la usando o termo [contradição] de tal maneira que inclui virtualmente qualquer tipo de oposição entre dois tipos de pensamentos. A esse respeito, “contradição”, para Weil, sinaliza não apenas a nossa incapacidade de pensar que “s é p” e “s não é-p” ao mesmo tempo, quando “s” deveria ser, logicamente, ou um ou outro; também inclui pensamentos opostos que são apenas questão de serem contrários ou incomensuráveis ou, finalmente, os elementos do mistério religiosos, como a crença de que Deus é Um, mas Três (SPRINGSTED, 1985, 2).

O primeiro uso do termo contradição na filosofia weiliana é: oposição entre percepções, pensamentos, ideias ou a predicação dos termos que o ser humano precisa resolver para contemplar a verdade. É nesse sentido que Weil assevera que “toda a verdade contém uma contradição⁶⁶” (WEIL, 1947, 101). O que ela quer dizer aqui é: toda vez que a cognição se depara com um obstáculo, o pensamento é obrigado a reformular-se para acomodá-lo; como, por exemplo, quando um professor insere uma contradição no pensamento de seus alunos para que assim possam pensar, por conta própria, problemas que não tinham percebido e assimilem essa nova realidade que lhes foi introduzida.

É nesse segmento que o uso do termo contradição, por Weil, é revelado nessa passagem: um “método de investigação⁶⁷: desde que pensamos em algo tentemos procurar em que sentido o contrário é verdadeiro⁶⁸” (WEIL, 1947, 104). À luz da compreensão weiliana sobre o que ela pretende com o termo contradição, percebemos que o argumento aponta para um significado, para uma compreensão abrangente e perspicaz de como o ser humano concebe a sua condição existencial. Nesse sentido, a compreensão da contradição pode ser um meio para que o ser humano deite o seu olhar na realidade, pois, segundo Weil, “a realidade é aquilo que o método não permite prever⁶⁹” (WEIL, 1959, 70). A contradição é uma espécie de líquido corrosivo que

⁶⁵ Au fond, le principe de non contradiction est un principe de grammaire (WEIL, 1959, 78).

⁶⁶ De même toute vérité enferme une contradiction (WEIL, 1947, 101).

⁶⁷ Percebemos influência do conceito de *Dissoi Logoi*. Segundo Taylor & Lee, *Dissoi Logoi* é qualquer afirmação, sob todos os aspectos, há dois *logoi* opostos um ao outro, e a pretensão de fazer o *logoi* mais fraco tornar-se o mais forte (TAYLOR & LEE, 2016, s/p).

⁶⁸ Méthode d’investigation: dès qu’on a pensé quelque chose, chercher en quel sens le contraire est vrai (WEIL, 1947, 104).

⁶⁹ La réalité est ce que là méthode ne pouvait permettre de prévoir (WEIL, 1959, 70).

corroí antigas crenças e eleva a um novo patamar a compreensão da realidade e, dessa forma, a pessoa irá compreender que a existência vai muito além de seu horizonte de experiência, pois voltou-se para a realidade conforme o método da contradição. Weil indica a contradição como um componente para a compreensão da realidade, ou seja, é um método que permite a possibilidade para que os indivíduos se apercebam que há uma discrepância entre as suas ordens mentais e a forma como o mundo segue por si só. Portanto, o método da contradição na filosofia weiliana, pode vir a ser uma porta de entrada para um encontro mais robusto com a realidade.

Além do sentido de oposição de ou de contrariedade, há outros dois sentidos para contradição, há ainda dois usos para o termo contradição a que precisamos nos debruçar, são eles: incomensurabilidade e mistério.

Nos escritos filosóficos weilianos, por muitas vezes Weil emprega o termo contradição para o que muitos chamariam de incomensurabilidade. Incomensurabilidade é um termo da epistemologia que indica a falta de “critérios de confronto entre teorias científicas rivais”, ou seja, não há a existência de padrões objetivos (lógicos ou empíricos), por meio dos quais uma pessoa possa avaliar comparativamente doutrinas diferentes e estabelecer a eventual superioridade de algumas delas (ABBAGNANO, 2015, 631). Ou seja, “não se pode considerar que certos termos de determinada teoria têm o mesmo significado dos termos correspondentes de outra teoria” (ABBAGNANO, 2015, 631) como, por exemplo, o vocábulo massa em Newton vai assumir um valor diferente quando comparando o mesmo vocábulo na teoria de Einstein. Na mecânica newtoniana, massa assume a medida da inércia ou a resistência de um corpo em ter o seu movimento acelerado. Enquanto que para a teoria da relatividade espacial de Einstein, o termo massa trava uma relação primordial com o conceito de energia. Em termos de incomensurabilidade, a aplicabilidade do vocábulo massa em ambas as doutrinas são adequadamente concebidas e compreendidas. Não há formas de comparar as doutrinas, como não há como comparar maçãs e laranjas. Springsted assevera que os indivíduos podem agir de três formas quando se deparam com a incomensurabilidade: (1) deixá-las sem comparação; (2) compará-las de uma forma confusa; e (3) recorrer à filosofia (SPRINGSTED, 1985, 4). Caso se recorra à última opção, Weil pontua que é necessário descobrir a unidade do conjunto em um plano superior do que aqueles que os elementos incomensuráveis fazem parte (WEIL, 1950, 162).

Para tanto, Simone Weil recorreu à matemática de Eudoxo⁷⁰ e se apropriou da forma mais peculiar possível. Os números, nos primórdios da matemática grega, eram representados

⁷⁰ Parece-nos que Simone Weil traz do mundo matemático a exigência da estabilidade e perfeição para a sua noção de mistério.

por linhas e cada linha poderia ser expressa como um número natural, isto é, não havia números irracionais. Entretanto, foi descoberto que nem todas as linhas têm uma medida em comum, como por exemplo: a diagonal do quadrado com o seu lado. Essas linhas são incomensuráveis. A mera aplicabilidade não se restringe à proporção entre linhas, ela pode ser estendida em variáveis, como: tempo, peso e distância para produzir fórmulas na física. Por mais que essas variáveis sejam coisas distintas - como por exemplo, as horas e os quilos – no entanto, elas podem ser combinadas. Como? Por meio da introdução do conceito primordial de números e, dessa forma, produzir equações importantes nas ciências.

O sistema de Eudoxo, como assevera Simone Weil, coloca numa posição de igualdade vocábulos que até então eram distintos, como por exemplo, a razão das massas pode ser igualada à razão dos tempos (WEIL, 1950, 162). Partindo dessa percepção matemática, Simone Weil compreendeu que se duas noções distintas, do ramo da matemática, podem ser colocadas em posições de igualdade graças ao conceito de número, o mesmo pode ocorrer com as noções do meio espiritual (WEIL, 1950, 162). Springsted pontua que “quando os incomensuráveis são combinados, a sua unidade pode ser um testemunho de aspectos e dimensões da nossa existência, dos quais não tínhamos conhecimento” (SPRINGSTED, 1985, 5).

Partindo do que foi dito acima, Weil acreditava que era possível virem à luz elementos estranhos da experiência humana que poderiam falar sobre a necessidade de um plano superior, cuja necessidade, se satisfeita, poderia dar uma compreensão mais clara sobre a vida dos seres humanos. Embasada nesse raciocínio, Simone Weil considerou a incomensurabilidade uma ferramenta valiosa; afinal, todo Bem verdadeiro envolve uma contradição em seus termos (WEIL, 1950, 164). Para ela, aquele que fixar a sua atenção nessa contradição, aparentemente impossível de ser combinada, irá proceder conforme o Bem (WEIL, 1950, 164).

Entretanto, para Weil, há um tipo de incomensurabilidade que não pode ser resolvida pela matemática de Eudoxo, como por exemplo, o tempo e a distância que são resolvíveis à medida que se insere o conceito de número. Esse tipo de incomensurabilidade, a que Weil se refere, só pode ser resolvida no plano do infinito: “O que é contraditório para a razão natural não é para o sobrenatural, mas este só dispõe da linguagem do outro⁷¹” (WEIL, 1950, 61). Nessa passagem, Weil traz à tona a sua noção de mistério. Mistério num sentido mais absoluto da contradição e que, também, envolve o sentido da incomensurabilidade. Leiamos a letra de Weil sobre o seu conceito de mistério:

⁷¹ Ce qui est contradictoire pour la raison naturelle ne l'est pas pour la surnaturelle, mais celle-ci ne dispose que du langage de l'autre (WEIL, 1950, 61).

A inteligência leva a um impasse, a uma contradição que não se pode evitar, no sentido em que a exclusão de um termo torna o outro sem sentido, de modo que colocar um termo obriga a colocar o outro. Assim, a noção de mistério, como uma alavanca, transporta o pensamento para o outro lado do impasse, para o outro lado da porta impossível de abrir, além do domínio da inteligência, acima dela. Mas, para ir além do domínio da inteligência, é necessário atravessá-lo até o fim e seguir um caminho traçado com um rigor irrepreensível. Caso contrário, não estamos além, mas abaixo⁷² (WEIL, 1950, 86).

Partindo dessa passagem que acabamos de ler, o uso do conceito de mistério, e conforme os estudos de Springsted sobre a filosofia de Simone Weil, só é legítimo quando:

- (1) Duas premissas que estão em contradição (incomensurabilidade) e não são resolvidas pela inteligência finita (SPRINGSTED, 1985, 6);
- (2) Quando a eliminação de um termo torna o outro sem sentido (SPRINGSTED, 1985, 6);
- (3) A eliminação do mistério em si resulta na perda da luz que é derramada na inteligência do ser humano (SPRINGSTED, 1985, 6).

O primeiro critério diz respeito ao uso do conceito de incomensurabilidade (do qual Weil se apropria em seus escritos), diz respeito à impossibilidade da conciliação de uma contradição por meio da razão natural ou da inteligência humana, ou seja, uma contradição que só será resolvida pelo sobrenatural ou no plano infinito. Já no segundo critério, Weil pontua que quando ocorre a eliminação de um termo, mediante à uma estrutura que está sendo analisada, o outro termo, por sua vez, perde completamente o seu sentido. E, finalmente, o terceiro critério, é uma espécie de fechamento dos anteriores, quando se nega a contradição, a incomensurabilidade, ou quando se nega o mistério, a razão natural perde a possibilidade do ganho da inteligência sobrenatural.

Para Springsted, um exemplo importante para aplicação do conceito de mistério⁷³ é o problema do mal (SPRINGSTED, 1985, 7). O problema filosófico do mal concentra-se na suposta contradição entre o mal que há no mundo e a existência de um Deus onipotente e totalmente bom que foi responsável pela criação do mundo. Ora, do ponto de vista lógico, um Deus onipotente e bom não permitiria a existência do mal no ato criacional ou aniquilaria caso

⁷² L'intelligence mène à une impasse, à une contradiction qu'on ne peut éviter, en ce sens que la suppression d'un terme rend l'autre vide de sens, que poser un terme contraint à poser l'autre. Alors la notion de mystère, comme un levier, transporte la pensée de l'autre côté de l'impasse, de l'autre côté de la porte impossible à ouvrir, au delà du domaine de l'intelligence, au dessus. Mais pour parvenir au delà du domaine de l'intelligence, il faut l'avoir traversé jus qu'au bout, et traversé en suivant un chemin trace avec une rigueur irréprochable. Autrement on n'est pas au-delà, mais en deçà (WEIL, 1950, 86).

⁷³ É importante destacar que Simone Weil tem os seus próprios imperativos categóricos, isto é, ela estabelece uma série de deveres com base em seu conceito de mistério e os considera benéficos caso fossem seguidos pelas pessoas. É necessário também pontuar que Weil estabelece esses princípios a partir de uma dedução com base em suas próprias experiências.

viesses a surgir. Percebe-se que pela pura existência do mal, portanto, se questiona ou a existência de Deus ou a sua bondade ou a sua onipotência ou os três ao mesmo tempo. Uma pessoa poderia asseverar que o mal não existe, todavia, isso seria contrário à realidade existente. Então, há aí uma contradição. Segundo a perspectiva da filosofia de Simone Weil, como seria analisada a tratativa do problema do mal? Weil pontua que a verdade só pode ser encontrada na medida que se aceita a existência do mal no mundo ao mesmo tempo que se aceita a existência de Deus (WEIL, 1950, 80). Em sua análise do *malheur*, ela descobre a existência de um mal terrivelmente potente que aniquila o ser humano em vida, transformando-o em farrapo humano (WEIL, 1941, 6-7). Partindo dessa análise, Weil não assume o *malheur* em contraposição à existência de Deus, mas sim, o *malheur* como um mecanismo que ajude a compreender o amor e a bondade divina. Contudo, se retirasse a aplicação do mistério e deixasse o *malheur* à mercê da contradição, no sentido da lógica formal, isso seria um indício sólido para refutar a existência de Deus no mundo. Se, por ventura, o mistério é aplicado, embora a tensão entre os polos, isto é, *malheur* e Deus, não seja enfraquecida, os dois passam a coexistir. A não aplicação desse conceito, conforme a filosofia de Weil, poderia levar ou a negação da existência do mal no mundo ou do *malheur* ou a negação da existência de Deus (WEIL, 1950, 85). O que, para Simone Weil, representa tanto a ausência da atenção para com a realidade, uma vez que a pessoa nega o mal no mundo; e a outra representa a perda de ganho da inteligência sobrenatural, pois a pessoa nega a existência de Deus.

Partindo do que foi dito acima, tem-se três possíveis usos que Weil faz do termo contradição em sua filosofia, conforme elenca Springsted: (1) à medida que representa algo oposto como os seres humanos apreendem o mundo, isto é, a capacidade de compreender que as coisas continuarão a existir no mundo independentemente da ordem mental do ser humano; (2) a busca por uma unidade mais elevada e completa para a compreensão do mundo, quando Weil fala da conciliação dos polos opostos num plano infinito, superior; e (3) a compreensão de que a unidade última de todas as coisas em Deus é um mistério, não em um sentido obscuro, mas sim, que essa unidade transcende os pensamentos das pessoas (SPRINGSTED, 1985, 7-8).

O emprego dos conceitos analisados nesse tópico, ou seja, contradição, incomensurabilidade e mistério, indica que a filosofia weiliana não é uma mera análise conceitual, mas sim, uma filosofia que está a serviço da espiritualidade e que possa ser compreendida como uma ferramenta que ajuda a melhor compreender o mundo. Nesse sentido, a contradição é um importante mecanismo para a espiritualidade, um importante método de investigação para a compreensão da existência humana. Apesar disso, não é possível deixar de notar que esses conceitos trabalhados, em especial o conceito de mistério, possui uma função

terapêutica, no máximo na vida prática, pois diz respeito à unicidade do outro. Contudo, esse conceito não nos diz nada em termos epistemológicos, carece completamente de valor; por exemplo: um ser humano pode consolar um *malheureux* se calcando no conceito de mistério; entretanto, não irá provar nada em termos de conhecimento.

2.3. DOS TRÊS MOVIMENTOS FILOSÓFICOS DO CONCEITO DA GRAÇA

Uma vez tendo esclarecido os conceitos de contradição, incomensurabilidade e mistério, nos debruçaremos, nessa seção, sobre o conceito de graça na filosofia de Simone Weil, visto que o nosso objetivo é compreender como se dá a relação entre o *malheur* e a verdade na filosofia weiliana. Contudo, é necessário destacar o entrelace que o conceito de graça trava com o conceito de verdade, na medida em que eles se inserem dentro da interface mística de sua filosofia.

Dito isso, analisaremos os três movimentos (*mouvements*) utilizados por Simone Weil para descrever o conceito de graça (*grâce*). Muito embora esses três movimentos pareçam ser diferentes, há neles um elemento em comum, a saber: retratam a realidade dividida entre dois polos opostos, separados por uma barreira metafísica que Weil chama de distância (*distance*). Em seu conceito de criação, ela pontua que Deus criou os seres humanos por amor e que a sua retirada no ato criacional, também por amor, criou uma distância entre Deus e as pessoas, para que, assim, elas podussem amá-lo em todas as distâncias infinitas possíveis (WEIL, 1942, 81).

O primeiro movimento da graça tem como ponto de partida a crítica social feita por Weil com base nas estruturas sociais dominantes de sua época e está relacionada com a sua interpretação da *Grande Besta (Le Gros Animal)* presente no *Livro VI d'A República* de Platão; e tem como explicação a diferença entre a essência da necessidade (*nécessité*) e essência do Bem (*Bien*). O segundo movimento refere-se ao esclarecimento da lacuna que há entre a realidade fora do mundo (*réalité hors du monde*) e a realidade daqui de baixo (*réalité d'ici-bas*) e o consentimento do ser humano para tentar unir as duas realidades. E o terceiro movimento diz respeito à afirmação weiliana da ausência de Deus na criação (*créacion*) e a força sobrenatural do *malheur* que pode transformar a separação entre Deus e as criaturas em uma separação mediadora. Nesses três movimentos e segundo os estudos de Bartomeu Estelrich, perceberemos três funções importantes: (1) persuadir a alma humana a procurar a unidade transcendente, que está obscurecida pela contradição, e elevá-la ao bem; (2) redirecionar a atenção humana para fora do mundo, fazendo-a consentir para com a vontade de Deus para que, dessa forma, as necessidades da natureza humana sejam atendidas; e (3) transformar a alma humana por meio de um processo de passividade e espera (ESTELRICH, 2009, 239). Esses três

movimentos da graça, na filosofia de Simone Weil, são responsáveis por construir uma ponte que conduz o ser humano ao caminho de Deus.

2.3.1. Do Primeiro Movimento da Graça: Necessidade x Bem

Simone Weil foi uma mulher pensadora do século XX. Um século manchado pela brutalidade da violência, uma violência que sempre se fez presente na história da humanidade, mas, há ali no século XX, uma espécie de modernização e sofisticação dos atos violentos e, além do mais, um século que soube fazer uso dos recursos e técnicas para perpetrar os objetivos mais vis no mundo. Foram duas Grandes Guerras Mundiais, Guerra do Vietnã, Guerra Civil Espanhola, entre outras atrocidades; tantas que as nossas páginas se tornam insuficientes para descrevê-las. Maria Clara Bingemer, ao fazer uma leitura teológica do século XX, assevera que “se trata de um período sem Deus, do qual a fé e a religião estão banidas e onde não encontram mais lugar” (BINGEMER, 2007, 14). Simone Weil escreve que a doutrina predominante desse século é o materialismo (*doctrine matérialiste*), que é responsável por congelar todas as aspirações humanas sob o frio metálico da força (WEIL, 1955, 152).

Weil, em sua busca pela verdade, assevera que o motivo desse cenário, como acima descrito, é a confusão entre a essência da necessidade e a essência do bem. Para melhor compreendermos, devemos, primeiramente, conceituar necessidade e bem, segundo a filosofia weiliana. Necessidade (*necessité*) é uma força que governa, molda e delinea a ordem do mundo. O ser humano está dentro do reino da casualidade, do condicionado e dos meios que são diametralmente opostos ao Bem (WEIL, 1988, 306). Para ela, a necessidade é o que há de mais baixo em relação aos seres humanos (WEIL, 1947, 51), pois, por causa dela, ficam à mercê do falso Bem; no reino da necessidade não há Bem (WEIL, 1947, 159). Sobre o bem, ela escreve: “O bem [*le bien*] é transcendente. Deus é o Bem⁷⁴” (WEIL, 1942, 52). Leiamos uma passagem escrita pela própria Weil, na qual ela distingue a existência desses dois bens discutidos acima, isto é, o bem do reino da necessidade, que é falso, e o Bem que é o próprio Deus ou o absoluto. À letra de Weil:

Existem dois bens de mesma denominação, mas radicalmente diferentes um do outro: um que é o oposto do mal e aquele que é absoluto. O absoluto não tem oposto. O [que é] relativo não é o oposto do absoluto; decorre disso por uma relação não comutativa. O que queremos é o bem absoluto. Aquilo que está ao nosso alcance é o bem que está correlacionado com o mal (...) É o social que lança sobre o relativo a cor do absoluto. A cura [solução] está na

⁷⁴ Le bien est transcendant. Dieu est le Bien (WEIL, 1942, 52).

ideia de relação. A relação sai violentamente do social. É o monopólio do indivíduo. A sociedade é a caverna. A saída é a solidão⁷⁵ (WEIL, 1947, 159).

Percebe-se que, segundo a concepção filosófica de Simone Weil, há dois tipos de bem que, entretanto, são completamente diferentes um do outro. O bem que pertence ao reino da causalidade ou da necessidade é um falso bem, é a aparência (*apparence*) de um bem construído pela sociedade. Além do mais, ele está ao alcance das pessoas, pode vir sob a forma de idolatria, bens temporais, entre outros. Dessa forma, esse bem está correlacionado ao mal. Diferentemente do outro tipo de Bem que não tem oposto, que é o Absoluto e é a Verdade, afinal, Deus é o Bem e a Verdade vem de Deus (WEIL, 1950, 175).

O Bem, por ser absolutamente sobrenatural (WEIL, 1947, 159), não pode ser alcançado pelas disposições naturais ou pelas determinações da vontade humana (WEIL, 1955, 162), ou seja, a vontade humana é incapaz de se mover em direção ao Bem (WEIL, 1955, 162). Então, Weil insere o conceito de espírito (*esprit*) para que o ser humano se volte para o caminho do Bem. Para Weil, espírito é “a parte do sobrenatural aqui de baixo, é o segredo, o silêncio, infinitamente pequeno⁷⁶” (WEIL, 1955, 163), ou seja, o espírito é o único agente - infinitamente pequeno⁷⁷ - capaz de persuadir a pessoa em direção ao Bem. É preciso que o espírito convença⁷⁸ o ser humano a se voltar para o Bem e iniciar uma lenta ascensão ou é preciso que o “espírito domine a necessidade pela persuasão⁷⁹” (WEIL, 1955, 162).

A pergunta que fica para nós é: como Weil chegou a esse raciocínio? Weil, ao ler *A República* de Platão⁸⁰, defrontou-se com *A Grande Besta* (*Le Gros Animal*) presente no Livro VI (1949, 493a-d), passagem que descreve a relação existente entre um grande animal poderoso e o seu guardião. Leiamos tal passagem em que Platão critica os sofistas e os políticos (a besta)

⁷⁵ Il y a deux biens, de même dénomination, mais radicalement autres celui qui est le contraire du mal et celui qui est l'absolu. L'absolu n'a pas de contraire. Le relatif n'est pas le contraire de l'absolu; il en dérive par un rapport non commutatif. Ce que nous voulons, c'est le bien absolu. Ce que nous pouvons atteindre, c'est le bien corrélatif du mal (...) C'est le social qui jette sur le relatif la couleur de l'absolu. Le remède est dans l'idée de relation. La relation sort violemment du social. Elle est le monopole de l'individu. La société est la caverne, la sortie est la solitude (WEIL, 1947, 159).

⁷⁶ La part du surnaturel ici-bas, c'est le secret, le silence, l'infiniment petit (WEIL, 1955, 163).

⁷⁷ Simone Weil nos remete ao simbolismo do grão de mostarda presente no *Evangelho Segundo Marcos*: “A que assemelharemos o reino de Deus, ou com que parábola o representaremos? É como um grão de mostarda, que, quando semeado na terra, embora seja menor que todas as sementes que há na terra, contudo depois de semeado, cresce e se torna a maior de todas as hortaliças, e deita grandes ramos, de tal modo que as aves do céu podem pousar à sua sombra” (Mc 4:30-32).

⁷⁸ No sentido *Peithó* (persuasão) do mundo grego, uma dimensão extra racional que é capaz de fazer o indivíduo aderir a determinadas crenças.

⁷⁹ L'Esprit domine la nécessité par la persuasion (WEIL, 1955, 162).

⁸⁰ É óbvio a grande influência da filosofia platônica nos textos de Simone Weil, todavia, não podemos considerar Weil como uma platonista em sentido estrito, pois ela se apropria dos textos de Platão de uma forma muito peculiar, utilizando-os para pensar o seu tempo e não para fazer uma hermenêutica fidedigna aos textos originais.

e que mais tarde Weil se apropriou para escrever sobre a relação entre o indivíduo (guardião) e a coletividade ou a sociedade (a besta).

É como se uma pessoa, que tenha de criar um animal grande e forte, aprendesse a conhecer as suas fúrias e desejos, por onde deve aproximar-se dele e por onde tocá-lo, e quando é mais intratável ou mais meigo, e porquê, e cada um dos sons que costuma emitir a propósito de cada coisa, e com que vozes dos outros se amansa ou irrita, e, depois de ter adquirido todos estes conhecimentos com convivência e com o tempo, lhes chamasse ciência e os compendiasse, para fazer deles objeto de ensino, quando na verdade nada se sabe do que, destas doutrinas e desejos, é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, e emprega todos estes termos de acordo com as opiniões do grande animal, chamando bom àquilo que ele aprecia, mau ao que ele detesta, mas sem ter outra razão para tanto, antes designado por justo e belo o inevitável, porquanto nunca viu qual é a diferença essencial entre a natureza da necessidade do bem, nem é capaz de apontar a outrem (PLATÃO, 1949,493b-c).

Simone Weil compreendeu que o tipo de relação que os indivíduos travam com a sociedade não é muito diferente do que a descrita por Platão na passagem acima. Como nas sociedades antigas, as sociedades modernas tentam exercer o máximo de domínio sobre o indivíduo, para que assim, elas possam dominá-lo. Elas controlam a vida do indivíduo das mais variadas formas possíveis, para que deste modo, ele deixe de ser, progressivamente, livre e torne-se um servo submisso. Segundo os estudos de Estelrich, “para Weil, Platão melhor explicou essa estratégia sutil quando descreveu a relação inversa mestre-escravo que existe entre a besta, que simboliza o poder da sociedade, e o seu guardião, que simboliza o indivíduo” (ESTELRICH, 2009, 240). Em continuação, Estelrich pontua que, embora uma sociedade aparente mansidão e brandura, é isso o que vai determinar o comportamento da pessoa (ESTELRICH, 2009, 240), isto é, um indivíduo passivo, que aceita as determinações da sociedade, não irá tecer críticas sobre a sua sociedade vigente ou sobre a sua existência, ele é um servo voluntário de sua sociedade. Além de tudo, não irá perceber que está vivendo um relacionamento desigual e unilateral, o máximo de racionalização que conseguirá fazer é a de que o que faz é a única e a melhor coisa que se pode fazer.

Conforme os estudos de Rozzele-Stone & Stone sobre Weil, a sociedade apreende a inclinação egoísta da natureza humana e a catalisa, para fazer com que as diretrizes do coletivo aparentem ser as mesmas dos indivíduos. A sociedade estabelece um denominador comum que fornece uma pretensão ilusória de legitimidade entre as pessoas (ROZELLE-STONE & STONE, 2013, 17). Ainda segundo essas autoras, “o indivíduo encontra consolo no abraço caloroso do coletivo cuja mensagem corresponde convenientemente às tendências básicas do indivíduo. Além disso, o indivíduo é facilmente manipulado pelo coletivo” (ROZELLE-

STONE & STONE, 2013, 20) ou nas palavras de Weil, “a consciência é abusada pelo social”⁸¹ (WEIL, 1947, 160). Então, completamente desnudado da capacidade de julgar, o guardião é reduzido a um simples fantoche nas mãos da besta, um mero indivíduo sem uma visão realista do mundo e de sua existência. Nas palavras de Platão: “Na verdade nada se sabe do que, destas doutrinas e desejos, é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, e emprega todos estes termos de acordo com as opiniões do grande animal” (PLATÃO, 1949,493b-c).

A coletividade ou a sociedade ou a besta é o principal obstáculo que o ser humano tem que enfrentar para que tenha a liberdade de exercer o seu Eu. Além de que, a sociedade impede que o ser humano tenha uma compreensão do real, mas por quê? Como podemos perceber na passagem supracitada de Platão, e segundo os estudos de Estelrich, a sociedade tem a capacidade de distorcer e confundir os dois polos daquilo que a realidade é feita, a saber: bem e necessidade (ESTELRICH, 2009, 241). Ele continua, “ao misturar esses dois polos, a sociedade destrói a distância noética que os mantém separados e em constante tensão, eliminando assim a possibilidade de os seres humanos começarem a avançar em direção ao Bem (ESTELRICH, 2009, 241).

Na situação em que há eliminação da diferença entre a necessidade e o bem, isto coloca o indivíduo em estado de confusão existencial, uma vez que está continuamente vivendo sob a aparência de um bem ou de um falso bem. Todavia, se por um impulso sobrenatural (ou a força da graça) (ESTELRICH, 2009, 241), o indivíduo superar essa confusão existencial, compreenderá que a sua existência não está calcada nessa confusão, mas sim, na contradição entre a necessidade e o Bem. Segundo Weil: “A contradição essencial da condição humana é que o homem está sujeito à força e deseja justiça. Ele está sujeito à necessidade e deseja o bem. Não é apenas o corpo que é submetido, mas também todos os seus pensamentos, pois o próprio ser do homem consiste em ser tencionado para o bem”⁸² (WEIL, 1955, 148). Quando a pessoa for capaz de superar esse cenário de confusão existencial, se aperceberá, conforme Weil, (1) que a existência humana ocorre num lugar intermediário dominado pela tensão ou contradição entre os polos necessidade e bem; (2) que a característica da natureza humana é viver sob o signo da contradição; e, por fim (3) que a humanidade exerce um esforço contínuo em direção ao Bem (WEIL, 1955, 148).

⁸¹ La conscience est abusée par le social (WEIL, 1947, 160).

⁸² La contradiction essentielle de la condition humaine, c'est que l'homme est soumis à la force, et désire la justice. Il est soumis à la nécessité, et désire le bien. Ce n'est pas son corps seul qui est ainsi soumis, mais aussi toutes ses pensées; et pourtant l'être même de l'homme consiste à être tendu vers le bien (WEIL, 1955, 148).

Nessa discussão sobre a relação de necessidade e bem Weil oferece quatro abordagens para essa questão, são elas:

(1) A graça como um impulso sobrenatural que permite aos seres humanos reconhecerem a contradição entre a necessidade e o bem⁸³. Segundo Weil, “O bem e a necessidade, como disse Platão, são separados por uma distância infinita. Eles não têm nada em comum, são totalmente diferentes⁸⁴” (WEIL, 1955, 162);

(2) A graça, numa segunda abordagem, quando aplicado o conceito de mistério, permite aos seres humanos contemplarem a unidade transcendental proveniente da tensão entre os polos necessidade e bem. Todavia, somente a aplicação do mistério não é suficiente para superar a contradição desses polos, faz-se necessário a implementação de dois componentes para a efetuação da contemplação, são eles: amor (*amour*) e desejo (*désir*) (WEIL, 1955, 163). Nas palavras de Weil:

Ao atribuir ao bem e à necessidade uma unidade transcendental, damos ao problema essencial humano uma solução incompreensível, especialmente quando acrescentamos a ele, como é indispensável, a crença ainda mais incompreensível de que algo dessa unidade transcendente seja comunicado àqueles que, sem entendê-la, sem poder utilizá-la nem por sua inteligência nem por sua vontade, a contemplam com amor e desejo⁸⁵ (WEIL, 1955, 163).

(3) Na terceira abordagem, trata-se de como a graça atrai os seres humanos em direção ao Bem. Ora, para Weil, a vontade humana é incapaz de se colocar em direção ao Bem. Para tanto, é necessário que o espírito (*esprit*) intervenha e convença o ser humano a se mover em direção ao Bem. Desse modo, a graça, nesse contexto, representa a força infinitesimal que é capaz de atrair o indivíduo em direção ao Bem e, portanto, para Deus.

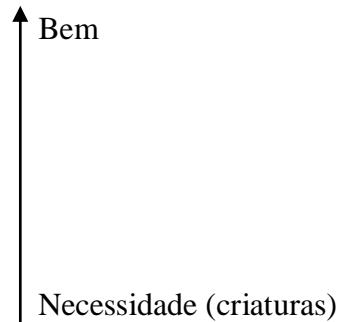
(4) E, finalmente, a quarta abordagem da graça, refere-se à direção que a alma deve seguir para alcançar o Bem. Weil separa a realidade em dois polos que estão situados em uma realidade vertical. O bem está situado no nível superior, elevando-se sobre toda a criação; e de outra parte, a necessidade é colocada no nível inferior, governada por todas as criaturas (WEIL, 1955, 176).

Em termos gráficos, seria:

⁸³ Para René Descartes, o homem é iluminado pela luz natural dada, e graças a ela, ele consegue ver com clareza e, assim, caminhar em direção ao que é verdadeiro e ao bem.

⁸⁴ Le bien et la nécessité, comme l'a dit Platon, sont séparés par une distance infinie. Ils n'ont rien en commun. Ils sont totalement autres (WEIL, 1955, 162).

⁸⁵ En assignant au bien et à la nécessité une unité transcendante, on donne au problème humain essentiel une solution incompréhensible, surtout lorsqu'on y ajoute, comme il est indispensable, la croyance plus incompréhensible encore qu'il se communique quelque chose de cette unité transcendante à ceux qui, sans la comprendre, sans pouvoir faire à son égard aucun usage ni de leur intelligence ni de leur volonté, la contemplent avec amour et désir (WEIL, 1955, 163).



A jornada espiritual que o ser humano deve seguir a fim de alcançar o Bem é, para Weil, em consonância com uma terminologia platônica, um processo dialético: “Dialética, o movimento da alma que, em cada estágio, por ascender ao domínio superior, baseia-se nas contradições irreduzíveis do domínio em que se encontra. Ao fim desta ascensão, ela está em contato com o bem absoluto⁸⁶” (WEIL, 1955, 176). Nesse sentido, a cada etapa que o indivíduo ascende, ele suprassume a contradição do grau anterior e sobe em direção ao Bem; esse movimento de subida, para Weil, é auxiliado pela “operação sobrenatural da graça⁸⁷” (WEIL, 1955, 176); além do mais, ela descreve esse movimento como sendo passivo pelo qual a alma é puxada para cima (WEIL, 1955, 177). Portanto, a quarta abordagem da graça pode ser descrita como um movimento dialético (*dialectique*) da graça que, assumindo as contradições das etapas anteriores e, usando-as como degraus, elevando a alma do indivíduo dos níveis mais baixos de sua existência até a contemplação sobrenatural do bem absoluto.

2.3.2. Do Segundo Movimento da Graça: Realidade Fora do Mundo x Realidade Aqui de Baixo

Dando continuidade à descrição dos três movimentos filosóficos para compreender o conceito da graça na filosofia weiliana, discutiremos o segundo movimento que, assim como o primeiro, coloca a existência humana entre dois polos, a saber: a realidade fora do mundo (*réalité hors du monde*) e a realidade aqui de baixo (*réalité d'ici-bas*). Weil descreve o primeiro reino como:

Uma realidade situada fora do mundo, quer dizer, fora do espaço e do tempo, fora do universo mental do homem, fora de todo o domínio que as faculdades humanas possam alcançar. É unicamente dela que todo o bem que lá poderia existir desce a este mundo, toda beleza, toda verdade, toda justiça, toda

⁸⁶ Dialectique le mouvement de l'âme qui, à chaque étape, pour monter au domaine supérieur, s'appuie sur les contradictions irréductibles du domaine dans lequel elle se trouve. Au terme de cette ascension, elle est au contact du bien absolu (WEIL, 1955, 176).

⁸⁷ L'opération surnaturelle de la grâce (WEIL, 1955, 176).

legitimidade, toda ordem, toda subordinação da conduta humana às obrigações⁸⁸ (WEIL, 1957, 66-67).

Já o segundo reino, isto é, a realidade daqui de baixo, Weil descreve-o como sendo ontologicamente separado do primeiro, incapaz de produzir qualquer Bem e intrinsecamente constituído pela necessidade (WEIL, 1957, 67). Se relembramos a definição de necessidade na filosofia weiliana, essa citação se fará mais clara, uma vez que os seres humanos estão submissos à força da necessidade, pois ela governa, molda e delinea o mundo, e, além do mais, onde há necessidade, não há Bem, há somente uma aparência do que é o Bem (WEIL, 1947, 51, 159). Por outro lado, as pessoas, como assevera Weil, só sabem da existência dessa realidade transcendente porque “no centro do coração do homem está a exigência de um bem absoluto que sempre habita esse mundo e nunca encontra nenhum objeto⁸⁹” (WEIL, 1957, 66) e, além disso, escreve: “Também se manifestam aqui embaixo os absurdos, as contradições insolúveis, os quais sempre entram em conflito com o pensamento humano quando se movimenta apenas neste mundo⁹⁰” (WEIL, 1957, 66). Embora exista um distanciamento entre essas duas realidades que não pode ser transposto, a pessoa tem a possibilidade de conectá-los por meio da atenção e do amor (WEIL, 1957, 67). A única condição necessária para que isso aconteça é o consentimento do ser humano, expresso ou não, consciente ou não (WEIL, 1957, 67), para que dessa forma, a sua atenção seja direcionada para o Bem transcendente.

Bartomeu Estelrich, em seus estudos sobre a filosofia weiliana, pontua que, comparando os dois movimentos, ou seja, necessidade x bem e realidade fora do mundo x realidade daqui de baixo, não há grandes diferenças, mas sim semelhanças marcantes entre eles (ESTELRICH, 2009, 244). As semelhanças são:

- (1) Há uma lacuna intransponível que separa os dois reinos, a saber: bem transcendente e necessidade imanente (ESTELRICH, 2009, 244);
- (2) Os seres humanos estão situados no meio dos dois reinos e através do exercício da atenção e do amor são capazes de construir um vínculo entre eles (ESTELRICH, 2009, 244);
- (3) A busca pelo Bem absoluto e o uso das contradições são duas ferramentas usadas pelos seres humanos na tentativa de criação do vínculo entre os dois reinos (ESTELRICH, 2009, 244).

⁸⁸ Il est une réalité située hors du monde, c'est-à-dire hors de l'espace et du temps, hors de l'univers mental de l'homme, hors de tout le domaine que les facultés humaines peuvent atteindre. C'est d'elle uniquement que descend en ce monde tout le bien susceptible d'y exister, toute beauté, toute vérité, toute justice, toute légitimité, tout ordre, toute subordination de la conduite humaine à des obligations (WEIL, 1957, 66-67).

⁸⁹ Au centre du coeur de l'homme cette exigence d'un bien absolu qui y habite toujours et ne trouve jamais aucun objet en ce monde (WEIL, 1957, 66).

⁹⁰ Elle est aussi rendue manifeste ici-bas par les absurdités, les contradictions insolubles, auxquelles se heurte toujours la pensée humaine quand elle se meut seulement en ce monde (WEIL, 1957, 66).

Todavia, ainda conforme Bartomeu Estelrich, há uma diferença primordial entre esses dois movimentos: o primeiro movimento, necessidade x bem, descreve a separação entre Bem e necessidade como uma distância noética e Weil oferece quatro abordagens para o uso da graça e na última abordagem descreve-a enquanto um movimento dialético que elevará a pessoa até o bem divino. O segundo movimento, realidade fora do mundo x realidade daqui de baixo, é descrito como uma lacuna cosmológica que descreve a operação da graça como um movimento descendente do Bem divino para os bens inferiores da existência humana (ESTELRICH, 2009, 244). Na obra *La Pesanteur et la Grâce*, Simone Weil assevera que “a graça é a lei do movimento descendente⁹¹” (WEIL, 1947, 12). Em suma, a principal diferença entre os dois movimentos até então discutidos é que no primeiro, em uma de suas abordagens, a graça é descrita como um movimento de ascese e, já no segundo movimento, a graça é descrita como um movimento descendente.

Comparando os dois movimentos e fazendo uma analogia com a alegoria da caverna⁹² presente n’*A República* de Platão, temos: a trajetória ascendente do habitante da caverna em direção ao mundo exterior, onde o sol (o bem) está presente⁹³, ou seja, o caminho percorrido pelo indivíduo saindo do reino da necessidade e subindo em direção ao Bem absoluto; e o caminho de descida, o retorno do habitante à caverna⁹⁴, quando o indivíduo já viu a luz do sol (Bem): a realidade fora do mundo pode descer até este mundo, iluminando-o. Em termos gráficos, teríamos:

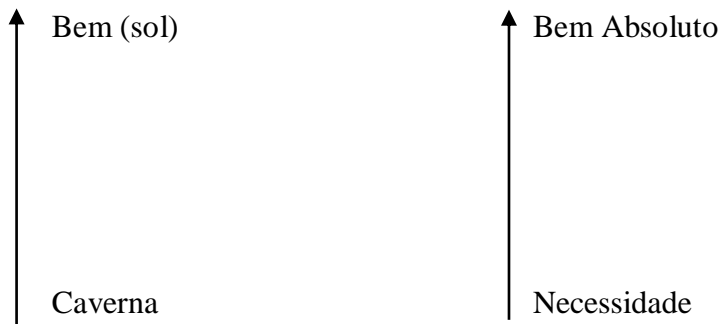
⁹¹ La grâce, c'est la loi du mouvement descendant (WEIL, 1947, 12).

⁹² Passagens: 514a – 517c (Obra *A República*).

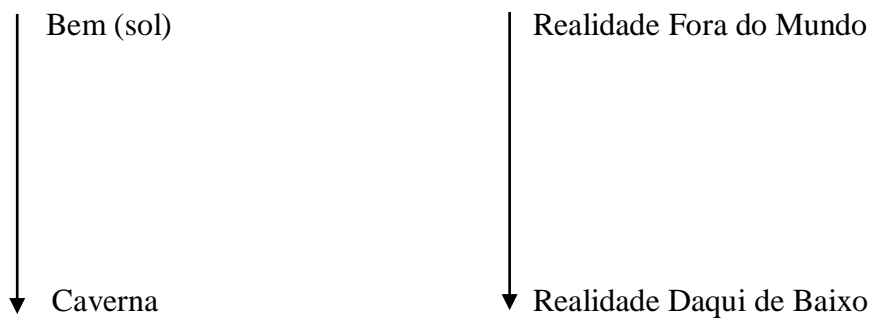
⁹³ “E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos seres os verdadeiros objectos?” (PLATÃO, 1949, 516a).

⁹⁴ “Se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, não teria os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do Sol?” (PLATÃO, 1949, 516e).

Alegoria da Caverna e Necessidade x Bem



Alegoria da Caverna e Realidade Fora do Mundo x Realidade Daqui de Baixo



Para Simone Weil, o retorno do habitante à caverna significa uma mudança de percepção de como ele compreende a realidade e entende a necessidade. Pois, após ter sofrido a transformação pela Ideia do Bem, o habitante da caverna é capaz de apreender a realidade como intrinsecamente constituída pela necessidade, como essa força imaterial que subjuga as pessoas aos seus ditames (WEIL, 1957, 69). Por outro lado, quando Weil se questiona porque os seus companheiros não são capazes de também iniciar o movimento de ascense, pontua que não há nenhum obstáculo ao nível transcendental, mas sim, que o ser humano está abandonado à necessidade (*nécessité*) e que eles estão sujeitos à miséria da necessidade (*besoin*) (WEIL, 1957, 69). É importante notar que Weil muda o substantivo, na língua francesa, para se referir ao tipo de necessidade a que ela precisa se referir. Quando Weil conceitua aquilo que é oposto ao Bem absoluto ela usa o substantivo feminino *nécessité*; já quando se refere às necessidades naturais da existência humana, tais como: “comida, calor, sono, higiene, descanso, exercício, ar puro”⁹⁵ (WEIL, 1957, 72), ela se refere ao substantivo masculino *besoin*.

Outras necessidades (*besoin*) elencadas por ela são:

⁹⁵ Le corps humain a surtout besoin de nourriture, de chaleur, de sommeil, d'hygiène, de repos, d'exercice, d'air pur (WEIL, 1957, 72).

A alma humana necessita de igualdade e hierarquia. A alma humana necessita de obediência e liberdade consentidas. A alma humana necessita de verdade e liberdade de expressão. A alma humana necessita de solidão e privacidade, por um lado, e vida social, por outro. A alma humana necessita de propriedade privada e coletiva. A alma humana necessita de punição e de honra. A alma humana necessita de participação disciplinada em uma tarefa comum de utilidade pública e precisa de iniciativa pessoal nessa participação. A alma humana necessita de segurança e risco. O medo da violência, da fome ou de qualquer outro mal extremo é uma doença da alma. O tédio causado pela ausência de todo risco também é uma doença da alma. A alma humana necessita de, acima de tudo, estar enraizada em vários ambientes naturais e se comunicar com o universo através deles⁹⁶ (WEIL, 1957, 72-74).

Partindo do que foi dito, Simone Weil estabelece aspectos fundamentais que os indivíduos devem assegurar e respeitar para a existência do outro, isto é, e em consonância com o seu conceito de enraizamento, a pessoa deve estar amparada para o recebimento de princípios morais, intelectuais e espirituais (WEIL, 1949, 36).

Partindo do que foi dito, a graça, nesse segundo movimento, pode ser compreendida sob dois aspectos: (1) como um poder sobrenatural que impele os seres humanos – com ou sem consentimento - a redirecionar a sua atenção para além da realidade daqui de baixo, para a realidade fora do mundo que está fora do alcance de todas as faculdades humanas; e (2) como um movimento descendente que visa o cuidado e o respeito para as necessidades humanas mais básicas. Ou seja, a graça como uma força sobrenatural que visa a diminuição do ego dos indivíduos para que, assim, ele possa reconhecer o outro que está ao seu lado e, dessa forma, garantir os direitos básicos de sua existência.

2.3.3. Do Terceiro Movimento da Graça: Deus x Criação

O terceiro e último movimento em que Simone Weil minucia o seu conceito de graça é, assim como o segundo movimento, descrito como uma lacuna cosmológica. Contudo, os polos de tensão agora são: Deus (*Dieu*) e a criação (*création*); além do mais, Weil acrescenta noções teológicas que são cruciais para a compreensão desse movimento sobre o qual discorreremos nas próximas linhas. Outrossim, é importante destacar que a tensão não ocorre na relação entre

⁹⁶ L'âme humaine a besoin d'égalité et de hiérarchie. L'âme humaine a besoin d'obéissance consentie et de liberté. L'âme humaine a besoin de vérité et de liberté d'expression. L'âme humaine a besoin, d'une part de solitude et d'intimité, d'autre part de vie sociale. L'âme humaine a besoin de propriété personnelle et collective. L'âme humaine a besoin de châtimeur et d'honneur. L'âme humaine a besoin de participation disciplinée à une tâche commune d'utilité publique, et elle a besoin d'initiative personnelle dans cette participation. L'âme humaine a besoin de sécurité et de risque. La peur de la violence, de la faim, ou de tout autre mal extrême, est une maladie de l'âme. L'ennui causé par l'absence de tout risque est aussi une maladie de l'âme. L'âme humaine a besoin par dessus tout d'être enracinée dans plusieurs milieux naturels et de communiquer avec l'univers à travers eux (WEIL, 1957, 72-74).

Deus e a necessidade imanente, mas sim, entre Deus e qualquer ser humano que tenha vivido o *malheur*. Para tanto, precisamos compreender dois conceitos teológicos importantes em Weil, são eles: (1) Deus antes do ato criacional e (2) Deus no ato criacional.

Weil define Deus, em sua obra *Intuitions pré-Chrétiennes*, antes do ato criacional, como “um Deus feliz, conhecido e amado de si mesmo para si mesmo⁹⁷” (WEIL, 1951a, 28). Ora, em tal estado de perfeição, Deus não precisava criar nada diferente dele. Ele é, por assim dizer, tudo. É a origem, o centro e último objeto de seu amor infinito (WEIL, 1947, 47-48). Ainda segundo Weil, Deus não precisava criar algo diferente de si para ser quem ele é. Na verdade, qualquer aumento hipotético de sua essência pode ser considerado uma diminuição do seu ser, uma vez que o conceito de criação significa não a expansão do ser de Deus, mas sim a sua retirada, a sua renúncia. “Deus e todas as criaturas, essas são menos que Deus único. Deus aceitou essa diminuição. Ele esvaziou de si mesmo uma parte do seu ser⁹⁸” (WEIL, 1942, 98). Nesse sentido, o ato criacional deve ser considerado como um ato em que Deus se restringe e renuncia a ser tudo (WEIL, 1942, 124). Como resultado dessa ação, Deus exclui-se voluntariamente do ato criacional e está presente na criação somente sob a forma de ausência (WEIL, 1947, 110).

Para Simone Weil, o ato criacional não foi um ato único e não foi feito em um só dia no início dos tempos, mas sim um processo paulatino, que culminou na Encarnação e na Paixão de Cristo (WEIL, 1950, 36). Ela ainda assevera que a Paixão de Cristo não é separável da criação e que a própria criação é uma espécie de Paixão (WEIL, 1950, 37-38). Bartomeu Estelrich sobre a filosofia e teologia weiliana, pontua que

Weil não é só capaz de redefinir seu conceito da vida intra-Trinitária de Deus – ao dizer que a proximidade e identidade infinita entre as pessoas divinas, incluem também a noção do *malheur* e distância infinita, no seio da Santíssima Trindade – mas também para redefinir o seu conceito de criação como uma distância infinita entre Deus e a humanidade. Weil alcança essa conclusão, porque, segundo ela, o *malheur* de Cristo na Cruz não só introduz *malheur* e a separação no próprio âmago da Santíssima Trindade, como também representa a maior distância que um ser humano já esteve de Deus (ESTELRICH, 2009, 246).

O espectro do conceito de criação na filosofia de Simone Weil envolve a retirada de Deus, a ausência do seu ser no plano existencial da humanidade. Como resultado dessa ação, há uma distância infinita entre Deus e as criaturas. Essa distância pode-se tornar mais extrema

⁹⁷ Est un Dieu heureux, connu et aimé lui-même de lui-même (WEIL, 1951a, 28).

⁹⁸ Dieu et toutes les créatures, cela est moins que Dieu seul. Dieu a accepté cette diminution. Il a vidé de soi une partie de l'être (WEIL, 1942, 98).

ainda quando a pessoa está dentro do *malheur*, pois ele configura, na existência do ser humano, o ápice da ausência de Deus. Para um *malheureux*, Deus parece estar terrivelmente ausente. Nas palavras de Weil, “O *malheur* torna Deus ausente por um tempo, mais ausente que um homem morto, mais ausente que a luz em um calabouço completamente sombrio. Um tipo de horror domina toda a alma. Durante essa ausência, não há nada para amar (...) A ausência de Deus se torna definitiva⁹⁹” (WEIL, 1942, 79). Partindo da distância que há entre Deus e as criaturas, Weil coloca-a no âmbito da Santíssima Trindade por meio do *malheur* sofrido por Cristo na Cruz, isto é, a Paixão de Cristo. Weil pontua que há uma extrema distância no seio da Santíssima Trindade e, além do mais, passa a inserir o elemento da Paixão de Cristo no seu conceito de criação para enfatizar que esse é o cenário em que um ser humano pode estar mais distante de Deus. Contudo, Cristo, ao sentir o *malheur* na Cruz, continuou a amar, é esse o exemplo que Weil quer que os *malheureux* sigam: “A alma deve continuar a amar de mãos vazias, ou pelo menos querer amar, mesmo com uma parte infinitesimal de si mesma. Então, um dia Deus vem mostrar-se a ela e revelar-lhe a beleza do mundo, como foi o caso de Jó. Mas se a alma deixa de amar, cai aqui embaixo em algo quase equivalente ao inferno¹⁰⁰” (WEIL, 1942, 79). É em nome desse amor que as pessoas começam o movimento de ascese em direção a Deus ou ao Bem Absoluto (WEIL, 1951a, 57).

Conforme a filosofia weiliana, o ser humano percebe três coisas nos níveis mais profundos de sua alma, a saber: o vazio da criação, a necessidade de reconectar a sua existência com Deus e o desejo de mover-se em direção a ele. Há de se perceber também, que o *malheur* funciona como um mecanismo pedagógico engenhoso que coloca o ser humano em direção a Deus¹⁰¹. Não obstante, pergunta-se: como o ser humano deve procurá-lo? Como a pessoa deve ir em direção a ele¹⁰²? Segundo Simone Weil, nenhum ser humano pode iniciar o processo de busca em direção a Deus ou ir diretamente em direção a ele. Segundo Estelrich, “Weil usa o termo grego “*hupomone*” para descrever esse processo que, essencialmente, significa a atitude sobrenatural de esperar¹⁰³” (ESTELRICH, 2009, 246-247). Para Weil, somente com uma

⁹⁹ Le malheur rend Dieu absent pendant un temps, plus absent qu'un mort, plus absent que la lumière dans un cachot complètement ténébreux. Une sorte d'horreur submerge toute l'âme. Pendant cette absence il n'y a rien à aimer (...) l'absence de Dieu devient définitive (WEIL, 1942, 79).

¹⁰⁰ Il faut que l'âme continue à aimer à vide, ou du moins à vouloir aimer, fût-ce avec une partie infinitésimale d'elle-même. Alors un jour Dieu vient se montrer lui-même à elle et lui révéler la beauté du monde, comme ce fut le cas pour Job. Mais si l'âme cesse d'aimer, elle tombe dès ici-bas dans quelque chose de presque équivalent à l'enfer. *Ibid.*

¹⁰¹ “A planta maldita que está próxima de se entregar ao Deus. Quanto mais maldita, mais até o Deus” (LISPECTOR, 1998, 41).

¹⁰² “Inútil querer: só vem quando quer e espontaneamente” (LISPECTOR, 1998, 88).

¹⁰³ Importante destacar que em nenhum momento Weil procurou por Deus. Pois, conforme ela mesmo explica, qualquer busca intencional resultaria em consonância às conformações egoístas (WEIL, 1947, 22).

atitude atenta de espera, um ser humano pode transformar a impessoal sujeição à necessidade em uma obediência fiel a Deus (WEIL, 1950, 76) e a distância dolorosa entre ele e Deus pode ser transformada em uma separação mediadora (WEIL, 1950, 75).

Ainda sobre a atitude de espera, há um poema intitulado *La Porte*¹⁰⁴ escrito por Simone Weil entre 1941 e 1942, que exprime o desfalecimento de quem não pode fazer outra coisa senão fixar o olhar numa porta que não se abre. É uma licença poética de Weil para elucidar sobre a atitude atenta da espera de Deus, leiamos:

A porta

Abri a porta, pois, e veremos os pomares,
 Beberemos sua água fria sobre a qual a lua deixou seu rasto.
 O longo caminho inflado é hostil aos estrangeiros.
 Erramos sem saber e não encontramos lugar algum.
 Queremos ver flores. Aqui a sede nos ameaça.
 Sofredores, à espera, eis-nos diante da porta.
 Se necessário, derrubá-la-emos com os nossos golpes.
 Vamos contra ela e empurramos, mas a barreira é muito forte.
 Temos de esperar esgotados e continuar a olhar em vão.
 Observamos a porta: está fechada, inabalável.
 Nela fixamos o olhar. Sob o peso da tortura choramos.
 Olhamos para ela sem cessar. O peso do tempo nos esmaga.
 A porta está diante de nós. Para que serve desejar?
 Melhor seria ir embora e abandonar a esperança.
 Jamais entraremos. Estamos cansados de mirá-la.
 A porta, abrindo-se, libertou um profundo silêncio
 Sem deixar ver nem os pomares nem flor alguma.
 Somente o espaço imenso em que habitam o vazio e a luz
 Apareceu de improviso de um lado a outro, encheu o coração
 E lavou os olhos quase cegos sob o pó (WEIL, 1993, 35, citado por NICOLA, 2003, 230)¹⁰⁵.

De outro modo, se a pessoa não seguir o processo de uma atitude atenta de espera, ou seja, atravessar essa distância por conta própria ou por meio da força de sua vontade, ao fim ela não encontrará Deus, mas sim, o seu ego. A pessoa deve permanecer imóvel, aguardando o bem e afastando o mal (WEIL, 1950, 128), para que, assim, um dia receba a visita de Deus e Deus a possua (WEIL, 1950, 79). Desse modo, a barreira que mantém a pessoa longe de Deus, toda essa distância, será aniquilada pela ajuda sobrenatural da graça.

¹⁰⁴ Ouvrez-nous la porte . . . nous verrons les vergers . . . / Nous boirons leur eau froide . . . / La longue route brûle . . . / Nous errons sans savoir . . . / Nous voulons voir des fleurs. Ici la soif est sur nous./ Attendant . . . souffrant . . . devant la porte/ S'il faut nous rompons cette porte avec nos coups./ Nous pressons . . . poussons . . . / . . . Languir . . . attendre . . . vainement/ . . . elle est close . . . / Nous fixons nos yeux . . . / Nous la voyons toujours; le poids du temps nous accable./ La porte en s'ouvrant laisse passer tant de silence./ Seul l'espace immense . . . le vide . . . la lumière . . . / . . . lave les yeux . . . aveugles sous la poussière (WEIL, 1993, 35, citado por NICOLA, 2003, 230).

¹⁰⁵ Poema traduzido por Giulia Paola de Nicola.

A forma como Simone Weil define como Deus entra na vida de alguém e o possui é uma marca decisiva de como ela define o conceito de graça nesse terceiro movimento. Esse último movimento adquire algumas conotações específicas quando comparadas aos dois movimentos anteriores, que são: necessidade x bem e realidade fora do mundo x realidade daqui de baixo. Recorremos a Bartomeu Estelrich para elencar tais diferenças:

- (1) A graça não tem como objetivo redirecionar a atenção do ser humano para a distância noética que há entre a criação e o bem divino, mas sim, para um direcionamento de um encontro pessoal com Deus;
- (2) A graça não faz uso da contradição como um mecanismo de ascese ao bem divino ou para descer aos níveis inferiores da existência humana. Ao invés disso, a graça faz uso do *malheur* como um mecanismo pedagógico para colocar os indivíduos em direção ao bem absoluto ou para diminuir a distância entre Deus e a criação;
- (3) A graça, nos dois primeiros movimentos, tem como objetivo transformar as percepções das pessoas por meio da contemplação do bem divino. Entretanto, nesse terceiro movimento, a graça pretende descrever o Eu dos indivíduos por meio da vivência do *malheur*;
- (4) A graça nesse terceiro movimento é compreendida como ápice dos dois anteriores que, como já lemos, foi descrita como uma persuasão do espírito que atrai os seres humanos para o bem através do trabalho minucioso e silencioso de uma semente divina colocada na alma; e como um poder sobrenatural que impulsiona a alma humana a exercer o seu consentimento para redirecionar a sua atenção e amor para a realidade fora do mundo, ou seja, para a realidade que está fora do alcance de todas as faculdades humanas. Nesse último movimento, ela pressupõe isso que foi dito, mas os eleva a um outro nível, isto é, está para além de um consentimento para aceitar ou recusar, é o afirmativo “sim nupcial¹⁰⁶” que dá a permissão a Deus a atravessar “a espessura do mundo para vir até nós¹⁰⁷” (WEIL, 1947, 93). Nessa perspectiva, a graça é mais do que uma simples autorização para que ele invada a alma da pessoa, é uma resolução de ser possuído por ele, isto é, os indivíduos somem nesse processo por meio da descrição¹⁰⁸. Portanto, nesse último movimento, a semente colocada na alma cresceu, desenvolveu e criou

¹⁰⁶ Alexandre Martins escreve: a linguagem nupcial é a linguagem mística ou a linguagem individual. É por meio dessa linguagem que o indivíduo recebe a comunicação do bem divino no ponto alto da união ontológica transcendental e a sua inteligência é derramada sob a luz divina. É nessa linguagem individual que Deus permite a experiência mística e revela algo diretamente ao coração. Quando se chega ao quarto nupcial a Palavra é ouvida e compreendida, inaudita para os terceiros (MARTINS, 2013, 96). Transborda-se no amor. Ao ouvir Deus, garante-se o contato com a verdade. Assim, Weil diz que apenas a “linguagem do quarto nupcial” (WEIL, 1942, 34-35) pode ser usada com relação à “palavra de Deus”, que “é a palavra secreta” (WEIL, 1942, 34-35).

¹⁰⁷ Dieu traverse l'épaisseur du monde pour venir à nous (WEIL, 1947, 93).

¹⁰⁸ Esse movimento nos faz pensar em influências da *Noite Mais Escura* de São João da Cruz, que é um sistema de doutrinas de vida espiritual. Em suma, o autor escreve que o amor divino só irá se comunicar com os seres humanos plenamente quando a alma morrer a todo amor terreno e humano.

raízes nas almas dos indivíduos e se tornou parte substancial de sua existência (ESTELRICH, 2009, 247-248).

2.4. A PONTE ATÉ DEUS

Partindo das descrições do conceito trifásico da graça, podemos perceber que Simone Weil traça, com esse conceito, uma ponte que conduz o ser humano a Deus. É através desse conceito que ela busca diminuir a distância metafísica que há entre Deus e os seres humanos. No primeiro movimento da graça, isto é, a contradição entre a necessidade e o bem, Weil demonstra que a sociedade distorce e corrompe esses dois polos de tensão, ocasionando assim uma confusão existencial nos indivíduos, uma vez que está vivendo sob a aparência de um falso bem. Nesse sentido, ela aplica o conceito de graça que terá como objetivo mostrar aos seres humanos a contradição entre a necessidade e o Bem. Uma vez compreendida essa contradição, a pessoa irá começar uma jornada espiritual de ascese em direção ao Bem absoluto. É nessa acepção que Weil assevera que a graça deve ser compreendida como um movimento dialético, pois, ao assumir as contradições das etapas anteriores, eleva a alma dos níveis mais baixos de sua existência até a contemplação do Bem divino.

No segundo movimento da graça, os polos de tensão são, a saber: realidade fora do mundo e realidade daqui de baixo; e funcionam como uma continuidade do primeiro movimento, visto que a necessidade faz parte da realidade daqui de baixo, uma vez que ambos produzem falsos bens, ou seja, não é capaz de produzir o bem absoluto. Já a realidade fora do mundo é de onde vem todo o bem e Deus é o Bem (WEIL, 1942, 52). Todavia, a graça aqui não é compreendida como um movimento de ascese que irá elevar a alma em direção ao bem, mas sim, como um movimento descendente, cujo intuito é direcionar a atenção dos indivíduos – com ou sem consentimento – para a realidade fora do mundo que está fora do alcance de todas as faculdades humanas; e, ademais, a graça visa o cuidado e o respeito para com as necessidades humanas mais básicas. Ou seja, a graça como um impulso sobrenatural que busca a diminuição do ego do ser humano, para que ele possa reconhecer o outro que ali está e, para que desse modo, possa assegurar a ele as necessidades básicas para garantir a sua existência.

E, por fim, a graça no terceiro movimento é compreendida como uma força sobrenatural que pretende o encontro pessoal com Deus. Entretanto, nesse movimento, Weil não faz uso do seu conceito de contradição, mas sim usa o *malheur* como um mecanismo pedagógico que coloca o ser humano em direção a Deus. Além de tudo, partindo dos dois movimentos anteriores, a alma do ser humano já foi atraída para ir em direção ao Bem absoluto, a sua atenção já foi direcionada para a realidade fora do mundo e, nesse último movimento, é o afirmativo

sim nupcial que concede a Deus a permissão de atravessar a tela que o separa de sua criação e vir até eles. A graça, no terceiro movimento, é uma autorização para que o corpo da pessoa seja tomado por Deus, para que assim, o seu Eu suma nesse processo por meio do processo de descrição.

Por outro lado, Bartomeu Estelrich oferece uma análise unificada dos três movimentos da graça em Simone Weil. Estelrich defende que esse novo empreendimento é possível se levarmos em consideração que a filosofia weiliana tem como objetivo final oferecer uma compreensão holística da realidade. Se conectarmos os três modelos considerando-os como estágios sucessivos de um processo linear, no qual a alma tem uma atitude ativa em sua busca por Deus, “temos uma concepção fenomenológica da graça que tem como principal característica a atitude de procura” (ESTELRICH, 2009, 248). Todavia, se consideramos os três modelos como partes que convergem para um centro hipotético, e se descrevermos a busca da alma por Deus como passiva, “teremos uma concepção mística da graça que tem como principal atitude a espera (*hupomone*)” (ESTELRICH, 2009, 248).

Acreditamos que essa nova análise do conceito de graça em Simone Weil oferecida por Bartomeu Estelrich tem suma importância, pois ao analisarmos os escritos weilianos, deparamo-nos com as seguintes afirmações: “O objetivo da vida humana é construir uma arquitetura da alma¹⁰⁹” (WEIL, 1950, 176), cujo objetivo final seria o desvelar da ordem divina que há por detrás da realidade (WEIL, 1950, 208). Além de que, essa arquitetura deve ser vista como uma geometria divina (WEIL, 1950, 98), que está oculta aos olhos desatentos, mas necessária para transcender a materialidade existente neste mundo.

O objetivo deste trabalho é compreender como se dá a relação entre o *malheur* e a verdade na filosofia weiliana. Percebemos que, para Weil, há um entrelace que o conceito de verdade mantém com a tratativa da graça na dimensão mística de sua filosofia. Um outro ponto necessário a se destacar é que o conceito de graça leva os indivíduos a manterem ou uma atitude de espera ou de procura em relação a Deus, ou dito de outra forma: a graça funciona como uma ponte que leva o ser humano para o caminho do Bem absoluto e no fim da ponte estará a verdade ou Deus, afinal, Deus é a própria verdade (WEIL, 1950, 175). Todavia, uma coisa que ainda precisa ser esclarecida é como se dá a relação entre o *malheur* e a verdade ou entre o *malheur* e Deus. O nosso terceiro capítulo discorrerá como acontece essa relação na filosofia de Simone Weil.

¹⁰⁹ La fin de la vie humaine est de construire une architecture dans l'âme (WEIL, 1950, 176).

CAPÍTULO 3 – A RELAÇÃO ENTRE O *MALHEUR* E A VERDADE

O Amor me tomou pela mão, sorrindo respondeu:
 Quem fez esses olhos, senão eu?
 É verdade Senhor, mas os sujei;
 Que vá a minha vergonha para onde merece.
 E não sabes tu? Disse o Amor, “quem tomou a
 condenação sobre si? - George Herbert

O objetivo desta dissertação é compreender como estão relacionadas as categorias existenciais do *malheur* e da verdade na filosofia de Simone Weil. Uma vez tendo esclarecido o conceito de *malheur* e o de verdade nos primeiros capítulos, o terceiro capítulo debruçar-se-á na compreensão da relação que esses conceitos travam entre si. É nesse sentido que esse capítulo pretende demonstrar que o objetivo do nosso trabalho foi alcançado. Para tanto, apresentaremos como a construção argumentativa construída nos primeiros capítulos desagua na experiência do amor divino. E, por fim, analisaremos o ensaio *Formes de L'Amour Implicite De Dieu* presente na obra *Attente de Dieu*, considerando que é nesse ensaio que Weil discorre sobre a possibilidade da vivência do amor divino na vida das pessoas e, além do mais, é no amor sobrenatural ao próximo, uma das formas de amor implícito de Deus, que ocorre a relação entre o *malheur* e a verdade.

No primeiro capítulo, discutimos o conceito de criação na filosofia weiliana e percebemos que Deus está ausente no plano existencial dos seres humanos (WEIL, 1942, 98). Essa premissa, estabelecida por Weil, permite-nos extrair as principais características do Deus weiliano, a saber: (1) a ausência da sua presença na mundanidade; (2) o seu silêncio; (3) e o vazio por ele deixado na existência das pessoas. Nesse sentido, Weil estabelece que Deus somente pode estar presente na criação sob a forma de ausência (WEIL, 1947, 110). Todo esse vazio, todo esse silêncio deixado por Deus em seu ato criacional, pode configurar a experiência do *malheur*.

O conceito do *malheur* foi concebido por Simone Weil em meio às experiências de degradação humana na época em que trabalhava nas fábricas. Há uma passagem que trouxemos no primeiro capítulo, em que Weil pontua que mesmo encerrado o expediente da fábrica, nunca

mais seria a mesma pessoa, uma vez que a marca da escravidão estaria para sempre cravada em sua carne (WEIL, 1988, 327). O *malheur*, para ela, é o ápice do sofrimento humano, é algo muito específico, irredutível, próprio da experiência humana, é um mecanismo que pulveriza a alma do ser humano (WEIL, 1942, 76-77). Contudo, conforme os estudos de Hollingsworth, a experiência do *malheur* só ocorre mediante a combinação de três fatores: (1) dor física persistente e permanente, (2) angústia psicológica, angústia espiritual, humilhação social que mata a personalidade (ou completamente ou parcialmente) e (3) o mergulho no anonimato, ou seja, a transformação do que era uma pessoa em uma coisa (HOLLINGSWORTH, 2013, 209). O *malheur* é como um véu que está continuamente a revelar a miséria da existência humana, miséria no sentido do sofrimento humano.

Foi por meio dessas experiências fabris, onde Weil percebeu que a automatização do ser humano prevalece, assim como a desumanização da pessoa, auxiliada pelo seu primeiro contato com o cristianismo – em um vilarejo de pescadores em Portugal –, que ela trouxe à luz a noção de que o cristianismo era a resposta para o sofrimento humano. Leiamos a passagem escrita por Weil: “Ali tive de repente a certeza de que o cristianismo é, por excelência, a religião dos escravos, que os escravos não podem não aderir a ela, e eu entre os outros” (WEIL, 1942, 35-36). Desnudados de toda a sua humanidade, os seres humanos se veem mais uma vez como escravos. É justamente na experiência do cristianismo que Weil descobriu a possibilidade de uma espiritualidade genuína para a resposta de toda a nudez e miséria humana.

O *malheur* está sujeito às leis mecânicas cegas que fazem parte do reino da necessidade. A necessidade é aquela força cega que governa, molda e delinea o mundo. “Antes de todas as coisas, o *malheur* é anônimo; priva [suas vítimas] de sua personalidade e as transformam em coisas” (WEIL, 1942, 82). Em consonância aos estudos de Taubes sobre a filosofia de Simone Weil, em uma sociedade tecnológica na qual a força que a governa é uma lei mecânica cega, o escravo que daí surge como um arquétipo do *malheur* é aquele que vê a sua imagem como uma vítima impotente, seja como um trabalhador fabril, seja como um prisioneiro nos campos de concentração, que tem a sua personalidade e o seu organismo desmorrado pela força daquilo que Weil chama de gravidade (TAUBES, 1955, 8).

Gravidade, para Weil, é uma lei que governa todos os fenômenos naturais, a alma e o corpo humano. Como também o comportamento social dos indivíduos, as suas emoções, os seus desejos, as suas crenças, entre outros. Em suma, todos os movimentos naturais da alma obedecem, em certa medida, às leis da gravidade. Pirruccello assevera que Weil usa esse termo para se referir a uma tendência moral das pessoas (PIRRUCCELLO, 1997, 81). Essa ideia possui um valor figurativo, pois a gravidade, segundo as leis da física, faz com que as coisas

caiam e, para Weil, segundo uma concepção moral, esse conceito faz com que as pessoas sejam puxadas para baixo, isto é, sejam desviadas do caminho do Bem (WEIL, 1955, 155). Por exemplo, um ser humano que está sofrendo e em obediência às leis da gravidade, transfere o seu sofrimento para outro ser humano, ou seja, transforma o seu sofrimento em violência no mundo (WEIL, 1947, 76).

O *malheur* corta inúmeras cordas que ligam o ser humano ao mundo, fazendo com que o vazio inerente à existência da pessoa aumente. Para Weil, os seres humanos experimentam um vazio em sua existência devido à ausência de Deus na realidade daqui de baixo e, dessa forma, as pessoas vivem atormentadas pela falta da pura bondade no plano existencial (WEIL, 1947, 11). Na tentativa de mitigar esse vazio, as pessoas tentam transferi-lo para outras pessoas ao perpetrar atos violentos ou preenchê-lo através de ações compensatórias por meio da faculdade da imaginação (WEIL, 1988, 195), como por exemplo: com as falsas promessas, as idolatrias, qualquer coisa que as façam desviar da realidade.

Weil, ao contemplar o reino das relações humanas ou a realidade daqui de baixo, que é governado pela força da gravidade, pontuou que ocorre uma perpétua transmissão do mal de indivíduos para indivíduos. Para que essa transmissão do mal seja interrompida, ela foi levada a conceber o conceito de graça em sua filosofia. A possibilidade de uma força que seja capaz de resistir à gravidade e suportar o vazio criado na alma - isso é contrário a todas as leis da natureza: somente a graça pode suportar o vazio (WEIL, 1947, 18) -, implica a intervenção de uma força da ordem do sobrenatural. A graça oferece à alma a força necessária para suportar o vazio, as pessoas devem permanecer amando mesmo em meio ao vazio (WEIL, 1947, 18).

O conceito de graça na filosofia de Simone Weil entrelaça-se com o conceito de verdade, na medida em que eles se inserem dentro da interface mística de sua filosofia. É nesse sentido que, por meio da experiência da graça, Weil cria uma ponte entre o ser humano e próprio Deus ou a própria verdade, uma vez que Deus é a própria Verdade (WEIL, 1950, 175). O misticismo weiliano, segundo Taubes, possui uma semelhança com o misticismo de São João da Cruz. Contudo, enquanto São João da Cruz descreve uma experiência extática da morte da alma antes de seu renascimento em Deus, ou seja, o amor divino só irá se comunicar com os seres humano plenamente quando a alma morrer para todo amor terreno e humano, para Weil, a noite mais escura da alma já é a própria ausência de Deus, isto é, suportar o vazio, sofrer o mal, já é o contato da pessoa com Deus (TAUBES, 1955, 9). O pensamento weiliano é aquele que liga a miséria do sofrimento humano ao próprio Deus. O *malheur* já contém em si uma

semente do amor de Deus¹¹⁰, “Deus está presente no mal extremo [*malheur*]. Pois a ausência de Deus é o modo da presença divina que corresponde ao mal – ausência que é sentida¹¹¹” (WEIL, 1947, 34).

Em consonância com essa premissa supracitada, trazemos a lume uma passagem citada no primeiro capítulo, quando Weil passou a Páscoa de 1938 em Solesmes: “essa experiência [das fortes dores de cabeça] me permitiu melhor compreender a possibilidade de amar o amor divino através do *malheur*” (WEIL, 1942, 36). Partindo dessas premissas, compreendemos que a hipótese filosófica teológica defendida por Simone Weil para a saída do sofrimento humano (ou *malheur*) é a construção de uma ponte que conduz o *malheureux* até o amor de Deus. No primeiro capítulo, pontuamos que Weil assevera que somente Deus pode prestar atenção ao *malheureux*, somente ele pode sentir compaixão para quem está vivendo o *malheur* (WEIL, 1950, 310). Essa premissa nos faz extrair uma consequência no âmbito da metafísica weiliana: a compaixão é uma impossibilidade sob a lei da gravidade. A graça é a única força capaz de intervir sob a lei da gravidade e suportar o vazio inerente à existência dos indivíduos, contudo, para isso acontecer a pessoa precisar estar aberta para receber a força da graça (WEIL, 1947, 18). Se há essa abertura, a graça inicia o processo de ascese na alma dos indivíduos em direção a Deus. No entanto, a graça, na filosofia de Weil, é um conceito trifásico e complexo.

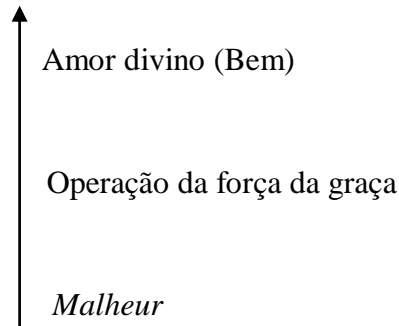
No primeiro movimento, a graça é compreendida como um movimento dialético cujo intuito é demonstrar a contradição existente entre o Bem e a necessidade, para que dessa forma, o ser humano supere as contradições dos níveis inferiores e ascenda até o Bem divino. Já no segundo movimento, a graça não funciona como um movimento ascendente, mas sim, descendente. O objetivo de Weil, nesse movimento, é demonstrar que o plano existencial do qual o ser humano faz parte não é capaz de gerar Bem algum, dessa maneira a graça direciona a atenção da pessoa para a realidade fora do mundo que é de onde Deus e o Bem são provenientes. E, por fim, o terceiro movimento, o mecanismo de ascese não é mais a contradição e sim o *malheur* que coloca o ser humano em direção a Deus. A graça é o sim nupcial que coloca a criação (*malheureux*) em contato com Deus; Deus atravessa a espessura do mundo e vem ter com a sua criação (*malheureux*).

Partindo do que foi dito, podemos fazer as seguintes considerações sobre o pensamento filosófico teológico de Simone Weil: (1) o *malheur* é um mecanismo pedagógico necessário

¹¹⁰ Simone Weil recorre à união do conjunto em um plano superior, isto é, ela junta elementos aparentemente opostos como, por exemplo, a existência do mal no mundo e o amor divino em um plano sobrenatural. A essa união ela chamou de incomensurabilidade, como vimos no segundo capítulo.

¹¹¹ Dieu est présent dans le mal extrême. Car l'absence de Dieu est le mode de présence divine qui correspond au mal - l'absence ressentie (WEIL, 1947, 34).

para que o ser humano encontre a Verdade ou Deus; (2) a graça é a única força capaz de direcionar a atenção da pessoa em direção a Deus; e, por fim, (3) a graça é a ponte que conduz o *malheureux* em direção ao amor de Deus. Em termos gráficos teríamos:



Todavia, ainda nos restam algumas perguntas para tornar ainda mais clara a compreensão da relação entre o *malheur* e a verdade, uma vez que ela ocorre, como mencionado no início deste texto, no amor sobrenatural ao próximo. Além do mais, há perguntas como: qual é a concepção do amor de Deus, segundo a filosofia weiliana? Para tanto, recorreremos ao ensaio *Formes de L'Amour Implicite De Dieu* presente na obra *Attente de Dieu*, escrito em Marsella em 1942, em que Weil se questiona qual é o rosto de Deus: "O verdadeiro Deus é o Deus concebido como o todo-poderoso, mas não comanda por todo lugar onde ele tenha o poder¹¹²" (WEIL, 1942, 97). Os seres humanos estão situados dentro desse Deus impotente que Weil descreve nesse ensaio à medida que destrincha as formas do amor implícito de Deus. A hipótese trabalhada por Weil nesse ensaio circunscreve-se na discussão sobre a beleza do mundo, as práticas religiosas, o amor sobrenatural ao próximo e a amizade como formas de acesso implícito a Deus. O ser humano precisa permanecer em estado de espera, aguardando Deus emergir em sua existência por meio da operação da força da graça. As reflexões de Simone Weil se apoiam na imagem de Deus que vai sendo construída no decorrer da tessitura de seu ensaio.

Todavia, antes de investigarmos como ocorre o amor divino na concepção weiliana, faz-se necessário analisarmos uma discussão iniciada no primeiro capítulo: os indivíduos não podem procurar Deus, é Deus que vem até eles, a iniciativa parte somente dele (WEIL, 1942, 136). Ora, essa análise é fulcral, pois, as almas das pessoas não iniciam o processo de ascese em direção ao amor divino, até ser expressamente chamado por Deus (WEIL, 1942, 136). No

¹¹² Le vrai Dieu est le Dieu conçu comme tout puissant, mais comme ne commandant pas partout où Il en a le pouvoir (WEIL, 1942, 97).

tópico seguinte debruçaremos sobre essa discussão e subseqüentemente analisaremos o conceito de amor na filosofia de Simone Weil.

3.1. DEUS DESCE

3.1.1. A Impessoalidade e Pessoalidade Divina

Em páginas anteriores discutimos, segundo Simone Weil e consonante com os estudos de Nuria Caum Aregay, como a ação de Deus é econômica, isto é, ele retém o monopólio do Bem (AREGAY, 2011, 156) e, conseqüentemente, conserva o monopólio da Verdade. Além do mais, ele atua na realidade fora do mundo e mantém um profundo amor pelos seres humanos. A sua retirada no ato criacional, a sua ausência no plano existencial dos indivíduos e a sua abdicação de exercer todo o seu poder em qualquer lugar, são características fundamentais da forma como Deus exerce o seu amor pela criação: desarmado e impotente. Para melhor compreendermos como se dá o amor divino, Simone Weil levanta a seguinte hipótese teológica na obra *Lettre à un Religieux*: é preciso conceber o ser de Deus segundo uma concepção impessoal (*impersonnel*) e pessoal (*personnel*) (WEIL, 1951b, 28).

Simone Weil, na obra *Attente de Dieu*, faz o seguinte apontamento¹¹³: “Cristo nos mandou olhar como a chuva e a luz do sol descem sem discriminação sobre os justos e os ímpios¹¹⁴” (WEIL, 1942, 97). Weil, conforme os estudos de Aregay sobre a filosofia weiliana, percebe nessa passagem supracitada uma implicação importante, a saber: a universalidade do amor de Deus (AREGAY, 2011, 162). A imparcialidade e a indiferença constituem a impessoalidade do amor de Deus, isto é, Deus ama de forma impessoal, ama a todos da mesma forma, sem perspectivas e sem exercer juízos de valores. “Portanto, é verdade, em certo sentido, que devemos conceber Deus como impessoal, no sentido que ele é o modelo divino de uma pessoa que vai além de si mesma ao renunciar a si mesma¹¹⁵” (WEIL, 1942, 123). O Deus compreendido segundo a impessoalidade possui uma existência descreída, que dedica e estende todo o seu amor de forma igualitária a todas as criaturas, sem exceção.

Por outro lado, quando Weil discute a pessoalidade de Deus na obra *Intuitions pré-chrétiennes*, destaca que é preciso levar em consideração que “o ‘eu sou’ de Deus, que é

¹¹³ Desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos (Mt 5:45).

¹¹⁴ Christ nous a prescrit de regarder comment la pluie et la lumière du soleil descendent sans discrimination sur les justes et les méchants (WEIL, 1942, 97).

¹¹⁵ Il est donc vrai en un sens qu'il faut concevoir Dieu comme impersonnel, en ce sens qu'Il est le modèle divin d'une personne qui se dépasse elle-même en se renonçant (WEIL, 1942, 123).

verdadeiro, difere infinitamente do ilusório ‘eu sou’ dos homens¹¹⁶” (WEIL, 1951a, 119). O que isto significa? Para Weil, o caráter pessoal de Deus implica a noção de autonomia e de afirmação perante toda a realidade, como por exemplo, no segundo movimento da graça, Deus espera o consentimento da pessoa, expresso ou não, consciente ou não (WEIL, 1957, 67), para que dessa forma, ele possa vir até ela. Vejamos uma passagem em que Weil expressa o modo como Deus aguarda o consentimento do ser humano:

Deus espera como um mendigo que se mantém em pé, imóvel e silencioso, diante de qualquer um que, talvez, lhe dê um pedaço de pão. O tempo é essa espera. O tempo é a espera de Deus que implora por nosso amor. Os astros, as montanhas, o mar, tudo aquilo que nos fala do tempo, nos traz a súplica de Deus¹¹⁷ (WEIL, 1950, 98).

Weil, por meio da linguagem poética, reflete sobre o consentimento que a pessoa concede a Deus, para que dessa forma, ele possa interferir em sua alma. Ele espera em segredo, em silêncio, como um mendigo à espera de um pedaço de pão no meio da rua. A espera é longa, árdua. Deus está sempre a suplicar e a mendigar pelo amor de sua criação, através do tempo. Deus à espera do amor da criação. A criação à espera do amor de Deus. Entretanto, apesar do consentimento da pessoa, é Deus quem sempre diz “eu” (WEIL, 1988, 556), ou seja, é ele quem tem a iniciativa de vir até ao ser humano. É nesse sentido que se insere a personalidade de Deus.

É importante destacar, de acordo com Miklós Vető, que a personalidade de Deus não é a mesma que a dos seres humanos (VETŐ, 1994, 24), pois eles têm a tendência de situarem-se no centro do mundo, de negar a existência do outro. Uma das propostas de Weil para diminuir o impacto dessa atitude humana é o seu conceito de descreiação, que significa a negação de si mesmo em prol da existência do outro (WEIL, 1950, 181-182), como já discutido no primeiro capítulo, enquanto a personalidade de Deus refere-se à entrega livre aos indivíduos de modo impessoal, indiferente e gratuito.

Em suma, segundo a hipótese teológica weiliana, o amor divino situa-se no ser de Deus que é impessoal e pessoal, porém não podem ser analisados de forma independentes, uma vez que um depende do outro. A atribuição pessoal significa a entrega do amor gratuito aos seres humanos, e implica necessariamente a concepção impessoal, pois Deus ama os justos e os ímpios da mesma forma.

¹¹⁶ Le “Je suis” de Dieu, qui est véritable, diffère infiniment du “je suis” illusoire des hommes (WEIL, 1951a, 119).

¹¹⁷ Dieu attend comme un mendiant qui se tient debout, immobile et silencieux, devant quelqu'un qui peut-être va lui donner un morceau de pain. Le temps est cette attente. Le temps est l'attente de Dieu qui mendie notre amour. Les astres, les montagnes, la mer, tout ce qui nous parle du temps nous apporte la supplication de Dieu (WEIL, 1950, 98).

3.1.2. Deus Vai Até à Pessoa

“O homem não dá um passo a menos que seja movido ou expressamente chamado¹¹⁸” (WEIL, 1942, 136). Essa premissa estabelece implicações cruciais para a nossa discussão, são elas: (1) Deus é quem vai até os indivíduos, e não ao contrário; e (2) por mais que se estabeleçam parâmetros de ascese não há garantias de que o processo se consumará. Simone Weil estabelece em sua filosofia parâmetros para uma vida reta em direção a Deus; todavia, não oferece uma orientação sobre como isso pode ser efetivado, o que, de certa forma, por um lado assegura a vigência do seu misticismo. Porém, não oferece garantias para o seu leitor - por mais que haja abertura para a vivência da graça, e por mais que haja o consentimento da pessoa para o encontro com Deus - de que ele viverá o amor divino ao fim do processo. Além do mais, é Deus quem vai até à pessoa, é ele quem toma a iniciativa.

Deus atravessa a espessura do mundo para vir ter com os seres humanos (WEIL, 1947, 93). Ele está sempre a dar o primeiro passo e se sugere em todos os lugares. Um exemplo disso é a necessidade dos indivíduos de preencherem o vazio existencial com o Bem absoluto (*bien absolu*). Contudo, muitas das vezes, eles terminam por preencher com falsos deuses, idolatrias, entre outras coisas. Essa relação que Deus trava com a sua criação é um movimento descendente¹¹⁹, em razão de Deus vir até à realidade daqui de baixo e direcionar a atenção da pessoa para a realidade fora do mundo, que está fora do alcance de todas as faculdades humanas. Leiamos agora uma passagem de Simone Weil presente na obra *Intuitions pré-Chrétiennes*:

Somos como naufragos agarrados a pranchas no meio do mar e arremessados de uma maneira inteiramente passiva por todos os movimentos das ondas. Do alto do céu, Deus joga para cada um uma corda. Aquele que agarra a corda e não a solta, apesar da dor e do medo, permanece submetido, assim como os outros, aos impulsos das ondas, mas esses impulsos combinam com a tensão da corda e formam um conjunto mecânico diferente¹²⁰ (WEIL, 1951a, 137).

É por meio da linguagem metafórica que Simone Weil discorre sobre como o amor divino opera na alma dos seres humanos. A existência humana equivale a um mar revolto; as leis mecânicas cegas do reino da necessidade, em forma de onda, carregam os indivíduos aqui

¹¹⁸ L'homme ne fait pas un pas à moins d'être poussé ou bien expressément appelé (WEIL, 1942, 136).

¹¹⁹ Conferir o segundo movimento da graça presente no segundo capítulo.

¹²⁰ Nous sommes comme des naufragés accrochés à des planches sur la mer et ballottés d'une manière entièrement passive par tous les mouvements des flots. Du haut du ciel Dieu lance à chacun une corde. Celui qui saisit la corde et ne la lâche pas malgré la douleur et la peur, reste autant que les autres soumis aux poussées des vagues; seulement ces poussées se combinent avec la tension de la corde pour former un ensemble mécanique différent (WEIL, 1951a, 137).

e acolá dentro da miséria do sofrimento humano. Deus, do alto do céu, joga a corda cujo intuito é aliviar a miséria ali sofrida pelos impactos das ondas. Deus lança a corda, atravessa o mundo e aguarda o consentimento da pessoa. É assim que Deus opera, segundo a hipótese teológica de Simone Weil, em segredo e em silêncio, ou seja, é preciso experimentar implicitamente a presença do amor divino (WEIL, 1942, 93). Leiamos uma passagem de García-Baró que dialoga com Weil sobre Deus permanecer em segredo na realidade daqui de baixo:

A relação entre Deus e o criado deve ser pensada como, simultaneamente, aquela que mais liga algo criado com outro ser e a que concede mais liberdade ao criado. [...] Deus deve ser a vida e a riqueza mais íntimas e poderosas de tudo que não é ele mesmo; porém isso deve acontecer da maneira mais discreta e secreta, por assim dizer (GARCÍA-BARÓ, 1999, 301).

Para Aregay, Simone Weil baseou-se no *Evangelho Segundo João* para tecer a sua análise sobre o amor divino (AREGAY, 2011, 165), o versículo é: “Quanto a nós, amemos, porque ele nos amou primeiro” (Jo 4:19). “O amor que Deus tem por nós é o princípio, o fundamento e a condição tanto de nossa crença em seu amor, como também do nosso próprio amor” (AREGAY, 2011, 165). É nesse sentido que Weil ressalta que a pessoa não é capaz de amar a si e nem ao próximo senão por vias do próprio Deus, é por meio da força da graça que o ser humano pode amar gratuitamente (WEIL, 1988, 476). Isto é, a pessoa somente é capaz de exercer o seu amor no mundo se for tomada pela experiência da graça. O que Weil defende em sua hipótese não é somente do ser humano olhar a Deus, mas que Deus possa exercer o seu amor na alma da pessoa para que, dessa forma, ela seja capaz de exercer o seu amor no mundo. Nas palavras de Weil: “Assim como Deus se precipita em toda alma, que está entreaberta, para amar e servir através dela aos *malheureux*, assim também se precipita para amar e admirar a beleza sensível de sua própria criação¹²¹” (WEIL, 1942, 111).

As reflexões e as hipóteses filosófico-teológicas weilianas sobre a retirada e a ausência de Deus do plano criacional tentam, de certa maneira, justificar toda a complexidade do misticismo que encapsula o conceito de Deus e, mais além, as nuances que envolvem o conceito do amor de Deus por ela criado. Percebemos, pelas linhas anteriores, que o Deus weiliano ama a sua criação de forma igualitária, sendo assim, ele é um Deus impessoal. Por outro lado, a pessoa não procura Deus, apesar de sua abertura e consentimento, é Deus quem vem ter com ela; no instante em que Deus revela-se a um ser humano, ele se faz um Deus pessoal. Dessa forma, ele é pessoal e impessoal ao mesmo tempo. Todavia, algo que ainda não ficou claro é

¹²¹ Comme Dieu se précipite en toute âme dès qu'elle est entrouverte pour aimer et servir à travers elle les malheureux, de même aussi il s'y précipite pour aimer et admirer à travers elle la beauté sensible de sa propre création (WEIL, 1942, 111).

como se dá o amor divino na filosofia de Simone Weil, uma vez que Deus opera na alma em segredo e em silêncio, ou seja, a pessoa só pode amar a Deus de forma implícita.

3.2. AS TRÊS PRESENÇAS SECRETAS DE DEUS

Simone Weil, em meio às suas vivências, busca por meio das suas reflexões filosóficas teológicas, a como ascender ao Bem divino ou ao próprio Deus. Nesse sentido, ela se põe em estado de escuta, todavia, não uma escuta passiva, mas sim uma escuta de alguém em estado de vigilância que aguarda ansiosamente o retorno do seu senhor. Portanto, a experiência interior, essa filosofia atravessada pelo corpo, assume uma expressão intensa de diálogo de si para si, com o outro e com Deus, dos níveis mais profundos de sua existência que termina por desaguar em suas obras que assumem um caráter poético, filosófico, teológico e humanista. É nesse sentido que Weil manifesta a sua percepção da condição humana, que em meio à experiência do *malheur* tem a possibilidade de ascender até o amor divino. Weil busca alcançar o Absoluto em meio a uma existência completamente caótica e violenta; sendo assim, é nessa inquietude violenta que ela lança à luz o seu ensaio *Formes de L'Amour Implicite de Dieu* presente na obra *Attente de Dieu*.

Como compreendido na sessão anterior, por mais que haja a abertura do ser humano, é Deus quem vem até ele e somente após o referendo divino, a alma pode iniciar o processo de ascese e vivenciar o amor implícito de Deus. É implícito, pois Deus opera em silêncio e em segredo, ou seja, a pessoa pode amá-lo sem mesmo saber. Para Weil, o amor não pode ter Deus como o seu objeto, pois ele nunca esteve presente na realidade daqui de baixo. Sendo assim, o amor há de ter outro objeto, contudo, esse outro objeto está destinado a se tornar amor implícito ou indireto de Deus (*amour indirect ou implicite de Dieu*) (WEIL, 1942, 91). Para Weil há três formas de manifestação do amor implícito de Deus, leiamos:

O amor implícito de Deus só pode ter três objetos imediatos, os únicos três objetos daqui de baixo onde Deus realmente está, embora secretamente presente. Esses objetos são as cerimônias religiosas, a beleza do mundo, e o [amor ao] próximo. A isso se dá os três amores. A esses três amores devemos talvez adicionar a amizade¹²² (WEIL, 1942, 91-92).

As linhas seguintes debruçar-se-ão a uma descrição dessas três formas do amor implícito de Deus na filosofia weiliana. Entretanto, o amor sobrenatural ao próximo é a forma de amor

¹²² L'amour implicite de Dieu ne peut avoir que trois objets immédiats, les trois seuls objets d'ici-bas où Dieu soit réellement, quoique secrètement présent. Ces objets sont les cérémonies religieuses, la beauté du monde, et le prochain. Cela fait trois amours. À ces trois amours il faut peut-être ajouter l'amitié (WEIL, 1942, 91-92).

indireto de Deus que é primordial a esta nossa pesquisa, uma vez que é aí que ocorre a relação entre o *malheur* e Deus, e por sua vez, a Verdade.

3.2.1. Das Formas do Amor Implícito de Deus: As Cerimônias Religiosas

Segundo a hipótese teológica defendida por Simone Weil, Deus está presente na realidade daqui de baixo, embora secretamente, sob a forma de amor implícito, como já citado na sessão anterior. A nossa primeira descrição diz respeito às cerimônias religiosas (*cérémonies religieuses*). Para Weil, o amor à religião ou o amor às cerimônias religiosas é um amor implícito de Deus (WEIL, 1942, 98). Conforme os estudos de Alexandre Martins sobre a filosofia de Simone Weil, “onde há prática religiosa, seja ela qual for, que repete o nome do Senhor; independente da forma, simbólica ou linguística, temos a presença da graça de Deus” (MARTINS, 2013, 240).

Leiamos uma passagem em que Weil define o conceito de cerimônias religiosas: “As coisas religiosas são coisas particularmente sensíveis, existindo [na realidade] daqui de baixo, e, ainda assim, são perfeitamente puras¹²³” (WEIL, 1942, 129). Em sequência a esta passagem, Weil aponta que as coisas religiosas passam por uma conversão¹²⁴ da linguagem humana para a linguagem da revelação, isto é, “as coisas religiosas são puras em lei, teoricamente, por hipótese, por definição, por convenção. Assim, a pureza é incondicionada. Nenhuma impureza pode tocá-la. É por isso que ela é perfeita¹²⁵” (WEIL, 1942, 129). Além do mais, quando a conversão de linguagem ocorre, as convenções religiosas são ratificadas pelo próprio Deus, segundo Weil:

As convenções humanas são ineficazes, a menos que haja mobéis adicionais que levem os homens a acatarem-nas. Em si mesmas, são abstrações simples; elas são irreais e não realizam nada. Mas a convenção de que as coisas religiosas são puras é ratificada pelo próprio Deus. Também, é uma convenção eficaz, uma convenção que encerra uma virtude, que por si mesma realiza algo. Essa pureza é incondicionada e perfeita e, ao mesmo tempo, real¹²⁶ (WEIL, 1942, 129).

¹²³ Les choses religieuses sont des choses sensibles particulières, existant ici-bas, et pourtant parfaitement pures (WEIL, 1942, 129).

¹²⁴ O processo de transformar algo material em algo virtuoso e sobrenatural é chamado de conversão, como por exemplo a Eucaristia. Ali deixa-se de ser apenas o símbolo de Cristo, mas é o próprio Cristo presente (WEIL, 1942, 130). O conceito de conversão permite que Deus esteja presente nos objetos sagrados, deixando de ser uma mera presença simbólica, mas real. À letra de Simone Weil: “Uma convenção real é uma harmonia sobrenatural, sendo harmonia no sentido pitagórico. Somente uma convenção pode ser a perfeição de pureza [na realidade] daqui de baixo, pois toda pureza não convencional é mais ou menos imperfeita. Que uma convenção possa ser real, é um milagre da misericórdia divina” (WEIL, 1942, 130).

¹²⁵ Les choses religieuses sont pures en droit, théoriquement, par hypothèse, par définition, par convention. Ainsi leur pureté est inconditionnée. Nulle souillure ne peut l'atteindre. C'est pourquoi elle est parfait (WEIL, 1942, 129).

¹²⁶ Les conventions humaines sont sans efficacité, à moins qu'il ne s'y joigne des mobiles qui poussent les hommes à les observer. En elles-mêmes elles sont de simples abstractions; elles sont irréelles et n'opèrent rien. Mais la

Segundo Aregay, a melhor compreensão do valor das cerimônias religiosas para Weil passa pela compreensão de que “o nosso desejo de bem absoluto só é real se passa por atitudes, ações, que sempre se concretizam em coisas sensíveis” (AREGAY, 2006, 576). À vista disso, é necessário, segundo Simone Weil, que um objeto deste mundo seja convertido e possua um *status* de Bem Absoluto em relação aos objetos da realidade daqui de baixo (WEIL, 1950, 92). Nesse sentido, as coisas religiosas são puras por convenção, mas ratificadas pelo próprio Deus. Então, a pureza da coisa religiosa é incondicionada, perfeita e real. Weil estabelece ainda uma distinção entre as coisas convencionadas pelos seres humanos e por Deus. As coisas convencionadas por meio da intervenção humana são, segundo Weil, ineficazes, isto é, o ato não confere um maior significado à coisa cuja valor a convenção estabelece. Já as coisas convencionadas por Deus, encerram uma virtude especial, uma vez que pressupõe uma revelação por parte dele (WEIL, 1942, 129). Para Aregay, “a convenção divina é dom e presente. A iniciativa corresponde totalmente a Deus” (AREGAY, 2006, 576).

Por outro lado, para Weil, uma pessoa diante da pureza das cerimônias ou das coisas religiosas deve impor a si uma postura de passividade, “em atos de obediência a Deus, a gente é passivo¹²⁷” (WEIL, 1942, 134). No entanto, essa passividade não deve ser confundida com o estado de inércia; a passividade aqui significa, segundo Weil, “expectativa, atenção, silêncio e quietude¹²⁸” (WEIL, 1942, 135). Agir conforme uma atividade passiva significa agir pelo ato em si e não pelo seu resultado (WEIL, 1988, 245). Mas o que isto significa? Assumir uma postura de passividade mediante as coisas religiosas supõe um ato livre de qualquer recompensa, isto é, agir de modo que o ser humano não espere nada em retorno por aquilo. Simone Weil, ao prescrever essa atitude, tenta romper com a dinâmica da ação e reação prevista no reino dos seres humanos. É uma prescrição poética, pois Weil convida as pessoas a serem como rosas que estão a inundar os olfatos daqueles que por ali passam, de forma gratuita; a rosa não espera recompensas, exala a sua essência simplesmente por exalar. Renunciar às recompensas provenientes das ações presentes na realidade daqui de baixo, é colocar-se em direção ao Bem divino, é situar o ser humano no tecido do Bem Absoluto.

Sendo assim, a autêntica atitude religiosa, para Weil, é a espera. Consoante com os apontamentos de Aregay, “a autêntica atitude religiosa consiste em nos deixar alcançar por

convention selon laquelle les choses religieuses sont pures est ratifiée par Dieu même. Aussi est-ce une convention efficace, une convention qui enferme une vertu, qui par elle-même opère quelque chose. Cette pureté est inconditionnée et parfaite, et en même temps réelle (WEIL, 1942, 129).

¹²⁷ Et dans les actes d'obéissance à Dieu, on est passif (WEIL, 1942, 134).

¹²⁸ Attente, attention, silence, immobilité (WEIL, 1942, 135).

Deus, dispormo-nos a sermos acolhidos pela gratuidade da sua presença” (AREGAY, 2006, 577). Então, a atitude de espera, de imobilidade atenta, tem a capacidade de levar o ser humano ao contato com o amor divino (WEIL, 1942, 135); contudo, é importante ressaltar uma discussão já levantada anteriormente nessa pesquisa, a saber: somente Deus vai até o ser humano e move a sua alma em direção ao Bem Absoluto. É nesse sentido que a atitude de espera é necessária. A espera de Deus. Além do mais, a passividade evocada pela ação inativa da espera, constitui o fundamento básico da vida religiosa (WEIL, 1988, 41). Essa atitude, essa espera, só pode ser compreendida pelo desejo da pessoa pelo Bem.

À guisa de concluirmos, Weil escreve: “Desejar a Deus é renunciar a todo o resto, é a única [coisa] que salva¹²⁹” (WEIL, 1942, 136). Nessa premissa, implica-se a noção de que a realidade daqui de baixo não é capaz de produzir qualquer Bem, isto é, é somente capaz de produzir falsos bens (WEIL, 1988, 306). Weil assevera que a pessoa deve renunciar a qualquer tipo de desejo proveniente dessa realidade e orientar a sua atenção para o Bem Absoluto e consentir em esperar e, mais do que isso, esperar pelo amor divino sem nenhum tipo de recompensa. Só assim o desejo da pessoa será, de fato, saciado, uma vez que nenhum objeto da realidade daqui de baixo é capaz de saciar o seu desejo, somente o Bem Absoluto é capaz (WEIL, 1957, 66).

3.2.2. Das Formas do Amor Implícito de Deus: A Beleza do Mundo

Em sequência, na descrição das três formas de amor implícito de Deus, o segundo tópico de nossa discussão é sobre a beleza no mundo (*la beauté du monde*). Para Weil, “a beleza do mundo não é um atributo da matéria em si mesma. É uma relação do mundo com a nossa sensibilidade, essa sensibilidade que depende da estrutura do nosso corpo e da nossa alma¹³⁰” (WEIL, 1942, 112). Partindo dessa premissa, e segundo os estudos de Aregay, podemos perceber que o sentimento da beleza surge nas estruturas do ser humano quando as impressões sensíveis que se tem do mundo unem-se ao sentimento da necessidade, da ordem do mundo (AREGAY, 2006, 573). Ou seja, quando um ser humano se volta com atenção para a realidade do mundo, do universo, esse revelar-se-á em beleza arrebatadora. Sendo assim, a pessoa experimentará a plenitude da alegria e da fruição estética (WEIL, 1988, 557). Leiamos agora uma passagem em que Weil discorre sobre a beleza do mundo:

¹²⁹ Désirer Dieu et renoncer à tout le reste, c'est cela seul qui sauve (WEIL, 1942, 136).

¹³⁰ La beauté du monde n'est pas un attribut de la matière en elle-même. C'est un rapport du monde à notre sensibilité, cette sensibilité qui tient à la structure de notre corps et de notre âme (WEIL, 1942, 112).

A beleza é a única finalidade na [realidade] daqui de baixo. Como Kant muito bem disse, é uma finalidade que não tem fim. Uma coisa bela não contém nenhum fim, exceto ela mesma, em sua totalidade, como nos aparenta. Vamos até ela sem saber o que lhe pedir. Ela nos oferece a sua própria existência. Não desejamos outra coisa, possuímos-nos dela, e, no entanto, continuamos a desejar. Nós ignoramos o quê completamente¹³¹ (WEIL, 1942, 113).

Partindo da passagem supracitada, para Simone Weil, a beleza é a única finalidade da realidade daqui de baixo que não possui fim algum¹³². Se tivesse algum fim, seria usada como meio para se chegar a algum fim. Portanto, uma coisa bela não tem um objetivo a ser alcançado. A única coisa que a beleza oferece é a sua própria existência. A beleza, diferentemente de muitas coisas presentes no reino da necessidade, não é meio para se chegar a outra coisa. Ela é o meio e o fim em si mesma.

Por outro lado, Weil, partindo do seu conceito de beleza no mundo, levanta a hipótese teológica de que a beleza é a porta de entrada para o encontro com Deus¹³³: “A beleza do mundo é quase a única maneira pela qual podemos deixar Deus entrar¹³⁴” (WEIL, 1942, 111). A beleza está no mundo simplesmente por estar, se mostra em sua completa nudez, não exige recompensas, está completamente despida da dinâmica mercadológica e utilitária (WEIL, 1988, 766). “O universo é lindo como é bela uma obra de arte¹³⁵” (WEIL, 1942, 120) pois ambos participam da natureza livre e incondicional da beleza que se manifesta no reino da necessidade (WEIL, 1942, 108).

Mediante ao belo, a pessoa deve manter, segundo Weil, uma postura de olhar (*regarder*) e esperar (*attendre*) (WEIL, 1947, 149). Essa postura é mesma que trouxemos no primeiro capítulo, em caráter metafórico, que está presente na obra *La Connaissance Surnaturelle*: Weil pontua que as pessoas devem se dedicar mais tempo para olhar e não comer (WEIL, 1950, 264). O desejo do ser humano orienta-se na direção da sua saciedade, todavia, uma vez estando o desejo saciado, o objeto, que antes era o desejo da fome, encontra-se destruído. É nesse sentido

¹³¹ La beauté est la seule finalité ici-bas. Comme Kant a très bien dit, c'est une finalité qui ne contient aucune fin. Une chose belle ne contient aucun bien, sinon elle-même, dans sa totalité, telle qu'elle nous apparaît. Nous allons vers elle sans savoir quoi lui demander. Elle nous offre sa propre existence. Nous ne désirons pas autre chose, nous possédons cela, et pourtant nous désirons encore. Nous ignorons tout à fait quoi (WEIL, 1942, 113).

¹³² Percebemos influências da *Analítica do Juízo Estético* de Kant, mais precisamente o conceito de finalidade sem fim ou conforme a fins sem a representação de um fim. Trata-se da percepção, do sentimento – significado subjetivo - de uma conformidade a fins no objeto. Ela é submetida ao jogo harmônico das faculdades do indivíduo, a saber: da imaginação e do entendimento, que são vivificadas reciprocamente nessa representação. Em suma, há o sentimento de prazer no indivíduo ao que é belo e ele deseja que assim permaneça, somente pelo fato de ser belo e não por qualquer outro motivo adjacente. Como, por exemplo, quando contemplamos um pôr-do-sol.

¹³³ Simone Weil escreveu seus textos em meio a uma crítica moderna que assinalava a ausência de Deus própria do niilismo. Deus não é necessário e supérfluo. Weil é uma das poucas no meio filosófico que faz o movimento contrário e tenta resgatar o pensamento nostálgico do Absoluto.

¹³⁴ La beauté du monde est presque la seule voie par laquelle on puisse laisser pénétrer Dieu. (WEIL, 1942, 111).

¹³⁵ L'univers est beau comme serait belle une oeuvre d'art (WEIL, 1942, 120).

que Weil assevera que, mediante a beleza os indivíduos não devem possuí-la, destruí-la, há de renunciar a todas as coisas e manter uma certa distância: olhar e esperar. Em consonância com Martins, por mais que se deseje possuí-la, dominá-la ou devorá-la, não se deve ultrapassar a contemplação do olhar (MARTINS, 2013, 239). Ao manter essa postura, as faculdades da alma ficam paradas, não executam papel algum nesse momento, a percepção do ser humano se expande. É o momento em que a intuição permite capturar o Incondicional (WEIL, 1988, 763).

A dinâmica perante a beleza do mundo pressupõe “ficar imóvel e unir-se ao que se deseja e do qual não [podemos] nos aproximar. Unimo-nos a Deus dessa forma: não podemos nos aproximar [dele]¹³⁶” (WEIL, 1947, 148). Desse modo, é por meio da distância que acontece a união (WEIL, 1947, 148) e, nesse sentido, permanecer na fome, apenas a mirar o objeto de desejo que a alma se sacia.

Podemos perceber algumas semelhanças nas hipóteses teológicas, descritas até agora, estabelecidas por Simone Weil, são elas: as cerimônias religiosas e a beleza do mundo. As duas são uma tentativa de colocar o ser humano em direção à espera de Deus; para tanto, a pessoa deve assumir uma postura de passividade, ou seja, esperar Deus, na concepção weiliana, implica expectativa, atenção, silêncio, quietude e não aguardar qualquer tipo de recompensa. A beleza do mundo, para Weil, é um convite para uma espera que não inclui a aniquilação do objeto desejado, e sim uma mirada atenta e passiva dos indivíduos. Contudo, há uma implicação quando os indivíduos se põem a prestar atenção na beleza do mundo, a saber: a permissão da existência da alteridade, do outro que ali está. Olhar para a realidade com atenção é consentir com a existência daquilo que se olha (WEIL, 1988, 574). Então, no tópico subsequente iremos descrever como ocorre o florescimento da alteridade e da unicidade na filosofia weiliana.

3.2.3. Das Formas do Amor Implícito de Deus: O Amor Sobrenatural ao Próximo

Na obra *Attente de Dieu*, Weil escreve: “O amor sobrenatural ao próximo (*l'amour surnaturel du prochain*) é a troca da compaixão¹³⁷ e gratidão que se produz como um lampejo entre dois seres, um dos quais é provido e o outro está privado da pessoa humana¹³⁸” (WEIL, 1942, 99). Essa premissa nos permite extrair consequências fulcrais para a nossa discussão, são elas: (1) a relação que ocorre entre as pessoas envolvidas no amor sobrenatural ao próximo é desigual e assimétrica; pois ela (2) acontece entre uma pessoa que possui o *status* de pessoa e a

¹³⁶ Rester immobile et s'unir à ce qu'on désire et dont on n'approche pas. On s'unit à Dieu ainsi: on ne peut pas s'en approcher (WEIL, 1947, 148).

¹³⁷ A compaixão na filosofia weiliana é um elemento metafísico, é um sinal e efeito de união amorosa com Deus.

¹³⁸ L'amour surnaturel du prochain, c'est l'échange de compassion et de gratitude qui se produit comme un éclair entre deux êtres dont l'un est pourvu et l'autre privé de la personne humaine (WEIL, 1942, 99).

outra que não o possui, isto é, entre um ser humano e um farrapo humano ou, em outras palavras, entre a pessoa e o outro que é um *malheureux*.

Conforme os estudos de Aregay sobre a filosofia de Simone Weil, a assimetria é muito bem ilustrada no *Evangelho Segundo Matheus* (Mt, 25:31-46)¹³⁹ e na parábola do *Bom Samaritano* presente no *Evangelho Segundo Lucas* (Lc 10: 29-37)¹⁴⁰. São passagens bíblicas calcadas na primazia do outro em relação às pessoas, isto é, nas quais as necessidades do outro são atendidas. As atitudes que exigem são: dar comida a quem tem fome, água a quem tem sede, cuidar daquele que está a sangrar nu na beira da estrada (AREGAY, 2006, 570-571). É nesse sentido que a desigualdade ocorre no nível mais extremo da existência humana quando se dá entre alguém e um *malheureux*. É nessa acepção que Weil afirma o amor sobrenatural ao próximo como o despertar da “troca da compaixão e da gratidão¹⁴¹” (WEIL, 1942, 139). O ser humano vem ao resgate do outro (WEIL, 1942, 140), e, além do mais, esse resgate é no sentido do conceito weiliano de descrição, uma vez que os indivíduos põem em jogo toda a sua existência (ou a negam) para que o outro possa existir. Segundo Aregay, “trata-se de um movimento incondicional de despir-se de si mesmo em favor das outras pessoas que não reclamam nada para si” (AREGAY, 2006, 571).

As pessoas, quando vão ao encontro do *malheureux*, aceitam uma diminuição do ser de si mesmo (WEIL, 1942, 99), até o ponto extremo, conforme implicado pelo conceito de

¹³⁹ Quando o Filho do Homem vier em sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória. E serão reunidas em sua presença todas as nações e ele separará os homens uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos, e porá as ovelhas à sua direita e os cabritos à sua esquerda. Então dirá o rei aos que estiverem à sua direita: ‘Vinde, benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me recolhastes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me’. Então os justos lhe responderão: Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos nu e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te ver?’. Ao que lhes responderá o rei: ‘Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes’. Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: ‘Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não me recolhastes. Estive nu e não me vestistes, doente e preso, e não me visitastes’. Então, também eles responderão: ‘Senhor, quando é que te vimos com fome ou com sede, forasteiro ou nu, doente ou preso e não te servimos?’. E ele responderá com estas palavras: ‘Em verdade vos digo: todas as vezes que o deixastes de fazer a um desses pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer’. E irão estes para o castigo eterno, enquanto os justos irão para a vida eterna (Mt, 25:31-46).

¹⁴⁰ Ele, porém, querendo se justificar, disse a Jesus: “E quem é meu próximo?” Jesus retomou: “Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se deixando-o semimorto. Casualmente, descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria e dispensou-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: ‘Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei’. Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes? Ele respondeu: “Aquele que usou de misericórdia para com ele”. Jesus então lhe disse: “Vai, e também tu, faze o mesmo” (Lc 10: 29-37).

¹⁴¹ L'échange de la compassion et de la gratitude (WEIL, 1942, 139).

descriação, em que essa diminuição passa ser a desistência da sua existência (REED, 2013, 25) em prol da existência do *malheureux*. Consoante aos estudos de Aregay, “essa experiência supõe, em última análise, aceitar o *malheur* em nós. Somos seres condenados a ele e somente encarando-o, assumindo-o, no mínimo, a sua possibilidade, podemos aproximar-nos do *malheur* dos outros” (AREGAY, 2006, 571). O que está implícito nessas premissas é que a condição humana, submetida às leis mecânicas cegas da necessidade, é de fragilidade, o *malheur* está embutido na vivência humana, tal condição deve ser acolhida e aceita pelos seres humanos. Contudo, Weil levanta a hipótese de que somente os indivíduos que conheceram e viveram a miséria do *malheur* poderão ir ao encontro do *malheureux*. Pois, o pensamento tende a fugir rapidamente quando se depara com o *malheur*. Há a repulsa por parte do ser humano em relação ao outro que sofre. Sendo assim, para Weil, o *malheur* do outro confronta o *malheur* que há no ser humano. Reconhece-se a miséria que habita em si ao se deparar com a miséria do outro (WEIL, 1988, 141). Os indivíduos que não reconhecem a miséria da sua existência, o seu próprio *malheur*, não poderão ir ao encontro daquele que está nu a sangrar na beira da estrada.

À vista disso, “querer a existência do outro é transportar-se a ele, por simpatia e, conseqüentemente, participar do estado de matéria inerte em que se encontra¹⁴²” (WEIL, 1942, 99). Mais adiante, Weil continua, “querer a existência dessa faculdade do livre consentimento para outro homem que está privado por conta do *malheur*, é transportar-se ao outro, é consentir a si mesmo ao próprio *malheur*¹⁴³” (WEIL, 1942, 99). Trata-se do que foi dito na obra *La Connaissance Surnaturelle*: “Consentir em não ser, para que eles possam ser¹⁴⁴” (WEIL, 1950, 185). Partindo das considerações feitas acima e conforme as análises de Aregay, Weil faz uso da palavra simpatia (*sympathie*) das pessoas pelo *malheureux* e da palavra transportar (*transporter*), como uma ideia de participação das pessoas na vida do *malheureux*. Ambas as palavras são usadas como ideia de acesso ao *malheureux* (AREGAY, 2006, 572), isto é, como o ser humano descreve-se e confere a vida ao outro que está vivenciando o *malheur*. Esse movimento em direção ao outro é atenção em seu estado mais puro, é devolver a vida àquele ser fantasmagórico que sangrava à beira da estrada. É-lhe devolver a humanidade. É conceder voz a uma garganta muda. É devolver a ele a dignidade humana.

Leiamos uma passagem em que Weil pontua a importância da capacidade da atenção ao *malheureux*:

¹⁴² Vouloir l'existence de l'autre, c'est se transporter en lui, par sympathie, et par suite avoir part à l'état de matière inerte où il se trouve (WEIL, 1942, 99).

¹⁴³ Vouloir l'existence de cette faculté de libre consentement chez un autre homme qui en a été privé par le malheur, c'est se transporter dans l'autre, c'est consentir soi-même au malheur. *Ibid.*

¹⁴⁴ Consentir à ne pas être afin qu'ils soient (WEIL, 1950, 185).

Não é somente o amor de Deus que tem como substância a atenção. O amor ao próximo, que sabemos ser o mesmo amor, é feito da mesma substância. Os *malheureux* não precisam de outra coisa nesse mundo do que homens capazes de lhes darem atenção. A capacidade de dar atenção a um *malheureux* é uma coisa muito rara, muito difícil; é quase um milagre; é um milagre. Quase todo mundo acredita ter essa habilidade, mas não. O calor, o entusiasmo do coração, a pena, não são suficientes¹⁴⁵ (WEIL, 1942, 74).

Partindo dessa premissa, Weil levanta a hipótese de que a atenção é o ponto nevrálgico para a restauração da humanidade do *malheureux*. As pessoas, ao contemplarem intencionalmente o outro, aceitam uma diminuição de si¹⁴⁶, para que a idiossincrasia do outro lhe penetre e, dessa forma, haja uma abertura para o reconhecimento do outro. À vista disso, a atenção a um *malheureux* ocorre quando ele é ouvido e tratado com amor, conseqüentemente, a sua voz e sua humanidade lhes são devolvidas (WEIL, 1942, 130). Quando isso ocorre, para Weil, se experimenta a presença implícita do amor de Deus (WEIL, 1942, 93). Segundo os estudos de Ashlee Cunsolo Willox sobre essa hipótese teológica, o amor sobrenatural ao próximo é um amor que desce de Deus para os seres humanos, um amor que produz a rendição nos indivíduos que os elevarão a Deus (WILLOX, 2008, 65-66). Sobre isso, escreve Weil:

No amor verdadeiro, não somos nós que amamos os *malheureux* em Deus, é Deus em nós que ama os *malheureux*. Quando estamos no *malheur*, é Deus em nós que ama aqueles que nos fazem o bem. A compaixão e a gratidão descem de Deus, e quando elas trocam um olhar, Deus está presente no ponto onde os olhares se encontram. O *malheureux* e o outro se amam a partir de Deus, através de Deus, mas pelo [próprio] amor de Deus; eles se amam pelo amor de um do outro. Isso é algo impossível. É por isso que só acontece por meio de Deus¹⁴⁷ (WEIL, 1942, 102).

¹⁴⁵ Ce n'est pas seulement l'amour de Dieu qui a pour substance l'attention. L'amour du prochain, dont nous savons que c'est le même amour, est fait de la même substance. Les malheureux n'ont pas besoin d'autre chose en ce monde que d'hommes capables de faire attention à eux. La capacité de faire attention à un malheureux est chose très rare, très difficile; c'est presque un miracle; c'est un miracle. Presque tous ceux qui croient avoir cette capacité ne l'ont pas. La chaleur, l'élan du coeur, la pitié n'y suffisent pas (WEIL, 1942, 74).

¹⁴⁶ Emilia Bea Pérez aponta como o amor gratuito ao próximo e a compaixão sobrenatural ultrapassam uma abordagem ética: “O relacionamento com o outro, se isso for uma abertura sem reservas ao outro, parte de uma redução do eu ante a uma primazia absoluta do outro, é um apelo a transformar todas as dimensões da pessoa, com base em um requisito de conversão que é colocada em um nível diferente das abordagens éticas sobre o tratamento respeitoso entre os homens” (PÉREZ, 1992, 228).

¹⁴⁷ Dans l'amour vrai, ce n'est pas nous qui aimons les malheureux en Dieu, c'est Dieu en nous qui aime les malheureux. Quand nous sommes dans le malheur, c'est Dieu en nous qui aime ceux qui nous veulent du bien. La compassion et la gratitude descendent de Dieu, et quand elles s'échangent en un regard, Dieu est présent au point où les regards se rencontrent. Le malheureux et l'autre s'aiment à partir de Dieu, à travers Dieu, mais non pas pour l'amour de Dieu; ils s'aiment pour l'amour l'un de l'autre. Cela est quelque chose d'impossible. C'est pourquoi cela ne s'opère que par Dieu (WEIL, 1942, 102).

Para Weil, é uma impossibilidade o ser humano voltar-se com atenção, sem a presença do amor de Deus, ao *malheureux*, uma vez que o pensamento foge do *malheur* da mesma forma como um animal foge da morte (WEIL, 1942, 77), por isso a atenção ao *malheureux* é algo raro (WEIL, 1942, 74). É nesse sentido que Weil diz que somente Deus pode prestar atenção a um *malheureux* (WEIL, 1950, 310), visto que não são as pessoas quem amam o *malheureux* e nem o *malheureux* quem ama o outro, mas eles amam através de Deus. Deus vem até eles oferecendo-os seu amor. Aquele que ama um ser humano na agonia do *malheur* e o *malheureux* que ama aquele que dele cuida, passaram pelo contato com Deus.

3.2.3.1. A Amizade

No último tópico sobre a descrição das três formas do amor implícito de Deus, discutir-se-á sobre a amizade (*amitié*). No entanto, a amizade não pertence, no sentido estrito, às três categorias que estamos a discutir. Na verdade, foi acrescida como um subitem ao amor sobrenatural ao próximo, pois, conforme Martins, quando Weil descreve o amor sobrenatural ao próximo, refere-se a algo muito semelhante à caridade, que é diferente da amizade: “A amizade autêntica e pura, algo muito raro de se conseguir, é um amor implícito a Deus” (MARTINS, 2013, 227).

Conforme Simone Weil, a amizade está na teia da gratuidade, pois simplesmente o ser humano quer que o outro exista pelo fato dele simplesmente ser quem ele é¹⁴⁸. Isto é, não quer mudá-lo ou modificá-lo. Nas palavras de Weil: “A amizade é o milagre pelo qual um ser humano aceita olhar à distância e sem se aproximar do ser que lhe é necessário como alimento¹⁴⁹” (WEIL, 1942, 125). Mais uma vez Simone Weil faz uso da linguagem metafórica para descrever como as pessoas devem amar o outro, isto é, não devem tratá-lo como um alimento ou objeto para si, ou dito de outra forma: moldá-lo segundo as suas projeções egoístas;

¹⁴⁸ Tomamos emprestado as palavras de Montaigne quando ele descreve a sua amizade com La Boétie: “Em suma, isso a que chamamos comumente amigo e amizade não passam de ligações familiares, travadas ao sabor da oportunidade e do interesse e por meio das quais nossas almas se entretêm. Na amizade a que me refiro, as almas entrosam-se e se confundem em uma única alma, tão unidas uma à outra que não se distinguem, não se lhes percebendo sequer a linha de demarcação. Se insistirem para que eu diga por que o amava, sinto que o não saberia expressar senão respondendo: porque era ele; porque era eu.” (MONTAIGNE, 2000, 182).

Percebemos ecos do conceito de amizade de Aristóteles em seu livro *Ética a Nicômaco*: a amizade só pode ser estabelecida entre pessoas que são “bons e semelhantes na virtude, pois tais pessoas desejam o bem um ao outro de modo idêntico, e são bons em si mesmos” (ARISTÓTELES, 1991, 175). Sendo esses homens raros, amizades dessa forma são, também, raras. Além do mais, a amizade, segundo a virtude, é perfeita “tanto no que se refere à duração quanto a todos os outros aspectos, e nela cada um recebe do outro, em todos os sentidos, o mesmo que dá, ou algo semelhante” (ARISTÓTELES, 1991, 176).

¹⁴⁹ L'amitié est le miracle par lequel un être humain accepte de regarder à distance et sans s'approcher l'être même qui lui est nécessaire comme une nourriture (WEIL, 1942, 125).

mas sim, olhá-lo à distância, amá-lo pelo ser que ele é. Sobre a atitude necessária e seu significado nesse contexto, escreve Weil,

Somente a verdadeira renúncia ao poder de pensar tudo em primeira pessoa, essa renúncia que não é uma simples transferência, permite ao homem saber que os outros homens são os seus semelhantes. Essa renúncia nada mais é do que o amor de Deus, quer o nome de Deus esteja ou não presente no pensamento [da pessoa]¹⁵⁰ (WEIL, 1951, 119).

A renúncia de pensar em primeira pessoa significa permitir a existência do outro, é renunciar às projeções egoístas ou, segundo as palavras de Weil, colocar o centro (o eu) para fora de si mesmo (WEIL, 1988, 383). Além do mais, é reconhecer no outro alguém semelhante a si mesmo, isto é, que também sente sede, fome, frio, entre outros. É reconhecer que não há direito de reivindicar e exigir nada do outro (WEIL, 1947, 175) (ou segundo a metáfora weiliana: não se deve alimentar-se do outro, apenas olhá-lo a uma certa distância).

Weil assevera que “a amizade é uma harmonia (*harmonie*) sobrenatural, uma união dos contrários¹⁵¹” (WEIL, 1942, 140). Todavia, a harmonia estabelecida aqui refere-se à união entre duas pessoas como sendo afins, por mais que sejam diferentes e reconheçam essa diferença: “Os dois amigos aceitam completamente serem dois e não um, respeitam a distância entre eles, estabelecendo o fato de serem duas criaturas distintas¹⁵²” (WEIL, 1942, 143). É importante ressaltar a importância que Simone Weil dá à unicidade do ser humano. Quando Weil salienta que na amizade os dois indivíduos permanecem como sendo dois e não um, aponta para a capacidade da abertura das pessoas em direção ao outro, para que, dessa forma, as pessoas possam reconhecer o outro.

Por outro lado, a amizade, segundo a concepção weiliana, possui um caráter universal, uma vez que “consiste em amar um ser humano como se pudesse amar em particular cada um dos que compõem a espécie humana¹⁵³” (WEIL, 1942, 144). E, para Aregay, isso é fulcral no conceito que estamos a discutir, pois cada membro da espécie humana compartilha da mesma liberdade e dignidade (AREGAY, 2006, 579). Além do mais, a liberdade e a dignidade humana salvaguardam o êxito da unicidade do ser humano. Em um ensaio intitulado *Réflexions sur les Causes de la Liberté et de l’Oppression Sociale* presente na obra *Oppression et Liberté*, Weil faz

¹⁵⁰ Seul le vrai renoncement au pouvoir de tout penser à la première personne, ce renoncement qui n'est pas un simple transfert, permet à un homme de savoir que les autres hommes sont ses semblables. Ce renoncement n'est pas autre chose que l'amour de Dieu, soit que le nom de Dieu soit ou non présent à la pensée (WEIL, 1951, 119).

¹⁵¹ L'amitié est une harmonie surnaturelle, une union des contraires (WEIL, 1942, 140).

¹⁵² Les deux amis acceptent complètement d'être deux et non pas un, ils respectent la distance que met entre eux le fait d'être deux créatures distinctes (WEIL, 1942, 143).

¹⁵³ L'amitié a quelque chose d'universel. Elle consiste à aimer un être humain comme on voudrait pouvoir aimer en particulier chacun de ceux qui composent l'espèce humaine (WEIL, 1942, 144).

o seguinte apontamento sobre a liberdade: “No entanto, nada no mundo pode impedir o homem de sentir que nasceu para liberdade. Aconteça o que acontecer, ele jamais pode aceitar a servidão, porque ele pensa. Ele nunca para de sonhar com uma liberdade sem limites¹⁵⁴” (WEIL, 1955, 80). Já na passagem abaixo, presente na obra *L'Enracinement*, Weil discute sobre a dignidade humana: “O objeto da obrigação, no domínio [reino] das coisas humanas, é sempre o ser humano como tal. Há uma obrigação para com todo ser humano, simplesmente porque ele é um ser humano¹⁵⁵” (WEIL, 1947, 7).

De outra parte, faz-se necessário ressaltar que Simone Weil, próxima de alcançar o fim do seu ensaio sobre as formas implícitas do amor de Deus, não caminha para torná-lo explícito. Ela pontua, sim, a possibilidade de um encontro real, se a alma dos indivíduos entrarem em contato direto com Deus (WEIL, 1942, 145). Afinal, Weil vivenciou o encontro com a graça e somente então escreveu a sua obra. O ensaio termina em suspenso, sem oferecer uma saída filosófica para o problema de como tornar o amor implícito de Deus explícito. De todo modo, apesar de suas aporias, percebe-se a proposta das três formas de amor, que têm realidade na vida prática do ser humano, como por exemplo: o reconhecimento da dignidade humana, reconhecimento do outro, respeito à unicidade do outro, entre outros.

3.3. A PONTE QUE CONDUZ O MALHEUREUX ATÉ DEUS

Partindo dos conceitos que compõem as formas do amor implícito de Deus na filosofia weiliana, podemos extrair algumas consequências do seu pensamento. Fazendo uso da linguagem poética e metafórica, percebe-se que a chuva e o sol derramam-se sobre o corpo das pessoas de forma igualitária, isto é, esses fenômenos da natureza não atribuem um juízo de valor para escolher qual corpo será agraciado pelos seus poderes naturais. É nesse sentido que Simone Weil indica a forma como Deus ama a sua criação, a saber: ele ama os indivíduos da mesma forma. À vista disso, o caráter que constitui o amor de Deus pela a sua criação é o universal (WEIL, 1942, 122).

Além do mais, há duas características primordiais sobre o amor divino, são elas: (1) o amor de Deus é implícito; e (2) o amor não pode ter Deus como objeto. Ora, o amor é implícito, pois Deus opera em segredo e em silêncio. Além disso, Deus está ausente no plano existencial dos seres humanos, é por isso que Deus não pode ser objeto direto desse amor (WEIL, 1942,

¹⁵⁴ Et pourtant rien au monde ne peut empêcher l'homme de se sentir né pour la liberté. Jamais, quoi qu'il advienne, il ne peut accepter la servitude; car il pense. Il n'a jamais cesse de rêver une liberté sans limites (WEIL, 1955, 80).

¹⁵⁵ L'objet de l'obligation, dans le domaine des choses humaines, est toujours l'être humain comme tel. Il y a obligation envers tout être humain, du seul fait qu'il est un être humain (WEIL, 1947, 7).

91). Portanto, Weil asseverou que o amor há de ter outros objetos; os objetos por ela estabelecidos são: (1) as cerimônias religiosas; (2) a beleza do mundo; e (3) o amor sobrenatural ao próximo (a amizade foi estabelecida enquanto um subitem desse último item) (WEIL, 1942, 91-92).

Fundamentando-se nas linhas acima e nas pontuações feitas ao decorrer desse capítulo, assim como naquelas dos primeiros capítulos, podemos perceber que a relação entre as categorias existenciais do *malheur* e da verdade, na filosofia weiliana, ocorre no amor sobrenatural ao próximo. Sabe-se que a relação assimétrica estabelecida por Weil, no amor sobrenatural ao próximo, é entre as pessoas e o outro que é um *malheureux* (WEIL, 1942, 99). O ser humano é capaz de amar o próximo, pois, segundo Weil porta em sua carne o seu próprio *malheur* e, ainda, sofreu a experiência da graça em sua alma. Weil pontua a dificuldade do ser humano em contemplar voluntariamente o *malheur* do outro; para ela, o pensamento não consegue acomodar tamanha agonia e, então, cria subterfúgios para a não contemplação. Assim sendo, para que um ser humano consiga pensar o *malheur*, é necessário que ela o porte em sua carne. A graça, para ela, é um elemento necessário nesse percurso, visto que um dos aspectos de sua compreensão é o cuidado para com o outro e o respeito com as necessidades humanas mais básicas do outro.

Amar o semelhante na concepção weiliana significa amar o *malheureux*. As pessoas, para portarem-se dessa maneira, precisam descrever o seu Eu por meio da experiência do *malheur*, isto é, suportar o vazio inerente à existência humana, uma vez que Deus ausentou-se no ato criacional. Ele esvazia-se do seu Eu, para que a experiência da graça preencha a sua alma e possa aperceber-se do outro que está a sangrar nu ao seu lado. Descria-se em prol da existência do outro, o *malheureux*.

Todavia, há uma nuance fulcral nessa construção argumentativa: para Weil, somente Deus pode prestar atenção a um *malheureux* (WEIL, 1950, 310). No amor sobrenatural ao próximo, as pessoas só são capazes de amar o outro através de Deus; Deus atravessa o seu corpo e faz com que ele se volte com atenção amorosa e reconheça a unicidade do ser fantasmagórico que está ao seu lado. Nas palavras de Martins: “É necessário que Deus venha e tome a pessoa, descreva-a. Isso a torna sensível ao *malheur* do outro, e ela passa a vê-lo” (MARTINS, 2013, 235).

Sabe-se que, para Weil, Deus é a própria Verdade (WEIL, 1950, 175) e, além do mais, há um entrelace orgânico entre a verdade e a tratativa da graça na interface mística de sua filosofia. Posto isso, sabe-se, também, que Deus desce até às pessoas para que elas se voltem com atenção amorosa ao outro e, assim, lhe devolvam a sua humanidade, a sua voz. Deus

atravessa o corpo dos indivíduos para que eles amem o próximo. É nesse sentido que ocorre a relação entre o conceito de *malheur* e de verdade na filosofia de Simone Weil. O amor sobrenatural ao próximo é a ponte que conduz o *malheureux* até Deus.

4. CONCLUSÃO

A filosofia da religião de Simone Weil deve ser lida levando-se em consideração o caráter indissociável entre a sua vida e a sua obra. Weil levou ao extremo essa unidade através de uma filosofia atravessada pelo corpo, ou seja, uma produção de obras filosóficas cujo intuito era conduzir o modo de vida. É nesse sentido que os textos weilianos são aporéticos, uma vez que foram produzidos para dialogar com os filósofos por ela estudados e para tentar responder às mazelas de sua época; e, além do mais, Weil não visava a publicação de seus textos e é sabido que suas obras foram publicadas após a sua morte. Portanto, os seus escritos não são sistemáticos e não chegam necessariamente a conclusão. Assim, deve-se pensar nas obras weilianas tensionadas com o seu estar no mundo.

Iniciamos esta pesquisa com o objetivo de compreender como estão relacionadas as categorias existenciais *malheur* e verdade (*verité*) na filosofia de Simone Weil. Para tanto, os objetos de estudo foram as obras *Attente de Dieu* e *La Pesanteur et la Grâce*, pois, há na primeira obra, um conjunto de ensaios que foram fulcrais para a realização da nossa pesquisa, a saber: *L'Amour de Dieu et le Malheur* e *Formes de l'Amour Implicite de Dieu*. Já o livro *La Pesanteur et la Grâce* abarca vários conceitos pensados por Weil que também foram primordiais para a tessitura desta dissertação, como por exemplo, os conceitos adjacentes ao *malheur* trabalhados em nosso primeiro capítulo e que ecoam por toda a extensão de nossas páginas.

Uma vez tendo delimitado o objetivo desta pesquisa e feito a leitura das obras supracitadas, identificamos a hipótese de que a relação dessas categorias existenciais, a saber: o *malheur* e a verdade, acontece no amor divino, mais precisamente no amor sobrenatural ao próximo. Contudo, para chegarmos nessa compreensão, fez-se necessário a construção argumentativa do *malheur* e da verdade na filosofia de Simone Weil. Sendo assim, dividimos a nossa dissertação em três capítulos, são eles: no primeiro, analisamos o conceito de *malheur* e, além disto, este capítulo possui um caráter propedêutico, uma vez que foram apresentados conceitos pilares desta pesquisa; no segundo, debruçamos sobre o conceito de verdade; e, por fim, no terceiro, compreendemos a relação estabelecida por esses conceitos mencionados. O método aplicado nos capítulos foram a leitura, a compreensão e a análise dos principais argumentos de Simone Weil, como também o estudo de comentadores que se dedicaram na análise e compreensão das obras weilianas.

No primeiro capítulo, por meio do conceito de criação (*création*), compreendemos que Deus retirou-se após o ato criacional - ou seja, Deus está ausente na realidade daqui de baixo-deixando assim um vazio (*le vide*) no plano existencial do ser humano. Um vazio que ao mesmo

tempo revela a presença de Deus e a configuração do *malheur*. O *malheur* foi um conceito concebido por Simone Weil em meio às suas experiências fabris e significa o ápice do sofrimento humano, dado que o ser humano perde o *status* de pessoa e vira um cadáver em vida ou a transformação do ser humano em coisa.

Por outro lado, Weil, ao contemplar as relações humanas, se deu conta de que as pessoas são regidas pela lei da gravidade (*le pesanteur*), isto é, uma concepção moral que tenta demonstrar que as pessoas a todo momento são instigadas a se desviarem do caminho do Bem (*Bien*). Somando-se o conceito de gravidade e o vazio inerente à existência humana, mostramos que Weil percebeu que, na tentativa de mitigar o vazio existencial, as pessoas procuram, por meio da faculdade da imaginação (*imagination*), preenchê-lo das mais diversas formas possíveis, seja com os bens materiais ou até mesmo a perpetração de atos violentos no mundo, o que para ela, constitui a essência do mal (*le mal*) no mundo.

Mostramos ainda como a saída encontrada por Weil para tentar diminuir o impacto da transferência do mal no mundo por parte das pessoas ao outro, foi o seu conceito de descriação (*décréation*), ou seja, o indivíduo imita a retirada de Deus no ato criacional, para que outras coisas possam ser. Ficou claro que o conceito de descriação envolve a ideia de que as pessoas permitirão a existência do outro com as suas respectivas idiossincrasias ou, mais além: descriação é uma concepção ética que implica que o ser humano crie a noção de responsabilidade ou o reconhecimento pela vida do outro que pode surgir diante dele a qualquer instante. Contudo, esse conceito não é suficiente para que os indivíduos abarquem a realidade que os circundam, fazendo com que eles prestem atenção no outro. À vista disso, trouxemos a lume o conceito weiliano de atenção (*l'attention*), que significa a penetração total do ser humano na realidade, o qual significa também um desapego a todas as coisas que fazem parte da realidade daqui de baixo para que, dessa forma, os indivíduos estejam atentos às vidas humanas e que não moldem o outro conforme as suas projeções egoístas.

Entretanto, como vimos nas páginas finais do nosso primeiro capítulo, se Weil insere essa prescrição ética da abertura para a alteridade para que as pessoas se apercebam do outro que pode vir a ser um *malheureux*, contudo, também insere um elemento contraditório que é a repulsa (*répulsion*) ao *malheur* e assevera que somente Deus pode prestar atenção ao ser humano que está vivenciando a agonia do *malheur*. Para aclarar a questão, ela insere o elemento metafísico, a saber: a compaixão (*compassion*), que implica o ato ou efeito de união amorosa com Deus. É recorrendo a essa noção que esse elemento contraditório, a repulsa, pode vir a integrar coerentemente a experiência da graça (*gracê*) na filosofia weiliana, pois a compaixão é um elemento que desce de Deus e faz com que as pessoas se apercebam do outro. Aliás, como

procuramos mostrar, a força da graça é a única capaz de resistir à gravidade e fazer com que o ser humano siga amando mesmo dentro do vazio de sua existência.

No segundo capítulo, analisamos o conceito de graça na filosofia de Simone Weil. Tal compreensão passa, necessariamente, pela consideração da relação orgânica que o conceito de verdade mantém com a tratativa da temática da graça. Os conceitos de graça e verdade, como observado nesse capítulo, entrelaçam-se na medida em que se inserem dentro da dimensão mística weiliana. Procuramos mostrar que é por meio da graça que Weil esculpe uma ponte que conduz o ser humano a Deus (*Dieu*) ou à própria Verdade (*Vérité*). Contudo, para que o conceito de verdade e graça, e por sua vez, a análise da relação com o conceito de *malheur*, tornassem-se consistentes, fez-se necessário a investigação de três conceitos primordiais para a compreensão do misticismo weiliano, os conceitos foram: contradição (*contradiction*), incomensurabilidade (*incommensurabilité*) e mistério (*mystère*). Isso se mostrou frutífero, pois nos permitiu perceber que, para Weil, não há uma contradição, no sentido lógico, em conceber a coexistência entre um mal cuja potência pode aniquilar o ser humano e a existência de Deus. Também procuramos deixar claro que o *malheur* não é uma contraposição à existência de Deus, mas sim um mecanismo que ajuda a compreender o amor divino.

Feito isso, nas páginas seguintes, passamos a discussão sobre os três movimentos (*mouvements*) da graça estudados: (1) necessidade (*nécessité*) e Bem (*Bien*); (2) realidade fora do mundo (*réalité hors du monde*) e a realidade daqui de baixo (*réalité d'ici-bas*); e, por fim, (3) Deus (*Dieu*) e a criação (*créacion*). Quanto ao primeiro movimento, mostramos como a análise feita por Simone Weil se deu a partir da compreensão de como a sociedade corrompe os polos de tensão entre necessidade e Bem, gerando, assim, uma confusão existencial na vida das pessoas, visto que estão vivendo sob a aparência de um falso Bem. À vista disso, mostramos como Weil aplica o conceito de graça, cujo intuito é demonstrar essa confusão entre a necessidade e o Bem inerente ao plano existencial. Uma vez a confusão sendo sanada, as pessoas dão início ao processo de ascese em direção ao Bem absoluto. É nesse sentido que procuramos mostrar como a graça deve ser compreendida como um movimento dialético pois, ao assumir as contradições das etapas anteriores, eleva a alma dos níveis mais baixos de sua existência até a contemplação do Bem divino.

Quanto ao segundo movimento da graça, procuramos ressaltar sua relação de continuidade com o primeiro movimento, mostrando como, para Weil, tanto no reino da necessidade quanto na realidade daqui de baixo, ocorre a produção dos falsos bens na medida em que não contemplam a existência ou a possibilidade do Bem absoluto. Ficou claro que é da realidade fora do mundo que vem todo o Bem e Deus é o Bem. Isto nos ajudou a estabelecer

que a graça, no pensamento weiliano, não deve ser mais compreendida como um mecanismo que visa a ascender as almas dos indivíduos, mas sim, que exerce um movimento descendente, para que, dessa forma, a atenção do ser humano – com ou sem consentimento - seja direcionada para a realidade fora do mundo que está fora do alcance das suas faculdades humanas. Também ficou claro como a graça visa o cuidado e o respeito para com as necessidades humanas mais básicas e que, como um impulso sobrenatural que busca a diminuição do ego do ser humano para que ele possa reconhecer o outro – que possa vir a ser um *malheureux*.

Em nossa abordagem do terceiro movimento, a graça foi compreendida como uma força sobrenatural que pretende o encontro pessoal com Deus. Todavia, aqui se viu que não se faz mais uso da contradição, mas sim do *malheur*, como um mecanismo pedagógico que coloca o ser humano no caminho de Deus ou do Bem absoluto. Ficou claro que, partindo dos dois movimentos anteriores, a alma do ser humano já foi atraída para ir em direção ao Bem absoluto, a sua atenção já foi direcionada para a realidade fora do mundo e, nesse último movimento, é o afirmativo sim nupcial que concede a Deus a permissão de atravessar a tela do reino da necessidade que o separa dos seres humanos e vir até eles. Procuramos mostrar que a graça, no terceiro movimento, é uma autorização para que os corpos das pessoas sejam tomados por Deus, para que assim, o seu Eu suma nesse processo por meio do processo de descreiação.

Partindo das análises argumentativas feitas nos nossos primeiros capítulos, percebe-se que a hipótese teológica filosófica levantada por Simone Weil é: o *malheur* é um mecanismo necessário que coloca o ser humano em direção a Deus ou a à Verdade. E, a força da graça é a única que vem em contraposição à força da gravidade para que, desse modo, redirecione a atenção das pessoas em direção a Deus e, por fim, é a ponte que conduz o *malheureux* em direção ao amor divino.

Foi para esclarecer como se dá a relação entre o *malheur* e a verdade na filosofia weiliana que o terceiro capítulo foi construído. A leitura do ensaio *Formes de l'Amour Implicite de Dieu* presente na obra *Attente de Dieu* foi fundamental para que se compreendesse como se dá o amor divino na concepção filosófica teológica weiliana. Num primeiro momento, compreendemos que Deus ama a todos os seres humanos de forma igualitária e, além de tudo, como Deus está ausente da realidade daqui de baixo, (1) o seu amor somente pode ser implícito ou indireto (*amour indirect ou implicite de Dieu*) e (2) o amor não pode ter Deus como objeto. Mostramos que para que o amor divino se efetive, para Simone Weil, ele deve ser mediado por três objetos, são eles: (1) as cerimônias religiosas (*cérémonies religieuses*); (2) a beleza do mundo (*la beauté du monde*); e, por fim, (3) o amor sobrenatural ao próximo (*l'amour surnaturel du prochain*).

Mostramos que as cerimônias religiosas são uma forma de amor implícito de Deus, pois trata-se da conversão da linguagem humana em uma linguagem salvífica. Ora, as práticas religiosas possuem um valor meramente humano, todavia, são ratificadas pelo próprio Deus e possuem a virtude de propiciar a salvação. Já a beleza do mundo é uma hipótese teológica que enxerga a beleza como sendo uma porta de entrada para o encontro com Deus, pois Weil estabelece que tanto para a contemplação da beleza quanto para o encontro com Deus, as pessoas não devem esperar qualquer tipo de recompensa. Note-se que uma visão assim resta um tanto incompatível com uma lógica mercadológica e utilitária que possa permear a realidade daqui de baixo. Por outro lado, mostramos que essas duas formas de amor implícito de Deus indicam a tentativa de colocar o ser humano em direção à espera de Deus; para tanto, vimos que Weil prescreve que as pessoas devem manter uma postura de passividade. Todavia, passividade na concepção weiliana significa expectativa, atenção, silêncio, quietude e não aguardar qualquer tipo de recompensa. Além do mais, ficou claro que a beleza do mundo é um convite para uma espera que não inclui a aniquilação do objeto de desejo, e sim um olhar atento e passiva por parte do ser humano. É importante destacar uma consequência importante sobre a capacidade de os indivíduos prestarem atenção à beleza do mundo, a saber: a permissão da existência da alteridade ou o reconhecimento do outro que existe diante do ser humano.

A alteridade na filosofia weiliana foi o ponto nevrálgico para a nossa compreensão do amor sobrenatural ao próximo. Procuramos mostrar que a relação aqui estabelecida por Weil é entre as pessoas que já vivenciaram o *malheur* e o outro, que é um *malheureux*. Somente assim as pessoas são capazes de amar o próximo, pois já passaram pela agonia do *malheur* e já sofreram a experiência da graça. É nesse aspecto que essa relação é caracterizada como assimétrica, pois é travada entre um ser humano e um *malhereux* ou entre um ser humano e um farrapo humano. Contudo, esse amor direcionado ao outro não é uma compreensão que pertence puramente à nossa realidade daqui de baixo, pois Weil insere nuances em seu argumento, a saber: uma vez que o pensamento não é capaz de acomodar o *malheur*, a atenção torna-se impossível. Para resolver esse problema, mostramos como Weil inseriu os elementos metafísicos, Deus e compaixão, ao propor que somente Deus pode prestar atenção e sentir compaixão ao *malheureux*. É nesse sentido que Weil afirma que não é o ser humano em si que ama o *malheureux*, mas é Deus, que por meio dele, ama o *malheureux*; o mesmo acontece com o *malheureux* que ama àquele que dele cuida. É Deus que, por meio da força sobrenatural da graça, atravessou seus corpos e fez com que a possibilidade do amor ao próximo emergisse à luz.

Ficou claro que a filosofia da religião de Simone Weil trata-se, necessariamente, de uma tradução de sua carga vivencial em conceitos ou em diálogos com os pensadores que ela estudava. Um estudo de sua filosofia, sem levar em conta a sua vivência de Weil, não pode atingir seu verdadeiro significado. A tensão entre vida e pensamento é necessária. O projeto filosófico-teológico que se expressa nos escritos de Weil reflete e indica um modo de vida. De outra parte, as hipóteses filosóficas teológicas levantadas por Weil sobre o sofrimento humano não podem ser lidas sem o entrelace da experiência do *malheur* e da verdade ou da experiência da graça, pois ambos se complementam. Sem *malheur* não há graça e, por sua vez, não há verdade.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Referências Bibliográficas Primárias

WEIL, Simone. **Oeuvres Complètes: Premiers Écrits Philosophiques**. Paris: Gallimard, 1988.

_____. **Attente de Dieu**. Paris: Fayard, 1942.

_____. **Écrits de Londres et Dernières Lettres**. Paris: Éditions Gallimard, 1957.

_____. **Intuitions Pré-Chrétiennes**. La Colombe: Éditions du Vieux Colombier, 1951a.

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

_____. **L'Iliade ou le Poème de la Force**. In: WEIL, Simone. **Les Cahiers du Sud**. Paris: Les Éditions Gallimard, 1941.

_____. **La Condition Ouvrière**. Paris: Les Éditions Gallimard, 1951.

_____. **La Connaissance Surnaturelle**. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

_____. **La Personne et la Sacré**. Paris: Éditions Allia, 2018.

_____. **La Pesanteur et la Grâce**. Paris: Libraire Plon, 1947.

_____. **Leçons de Philosophie**. Paris: Union Générale d'Éditions, 1959.

_____. **Lettre à un Religieux**. Paris: Éditions Gallimard, 1951b.

_____. **Oppression et Liberté**. Paris: Éditions Gallimard, 1955.

_____. **Poesie**. New York: Guggenheim Museum, 1993. *apud* NICOLA, Giulia Paola de. **Abismos e Ápices**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

II. Referências Bibliográficas Secundárias

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

AREGAY, Nuria Caum. Dios se retira, Dios descende: Rasgos del rostro de Dios a partir del ensayo "Formas del amor implícito a Dios" de Simone Weil. **Estudios Eclesiásticos**. v.86, n.336, pp.151-171. 2011.

_____. La Gratuidad Paso por la Contradicción, como Acceso a Dios: Em Torno a las Formas del amor implícito a Dios de Simone Weil. **Estudios Eclesiásticos**. v.81, n.318, pp.567-593. 2006.

ARENDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética**. São Paulo: Nova Cultura, 1991.
- AURÉLIO, Marco. **Meditações**. São Paulo: Editora Edipro, 2005.
- BÍBLIA. Brasileiro. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2019.
- BINGEMER, Maria Clara. **O Mistério e o Mundo**. Paixão por Deus em Tempos de Descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- _____. **Simone Weil: A Força e a Fraqueza do Amor**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- DARGAN, Joan. **Simone Weil: Thinking Poetically**. Albany: State University of New York Press, 1999.
- DIETZ, Mary. **Between the Human and the Divine: The Political Thought of Simone Weil**. United States of America: Rowman & Littlefield, 1988.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamázov**. São Paulo: Editora Abril, 1971.
- DOWNES, William Philip. Mysticism. **The Biblical World**. v.54, n.6, pp. 619-624. 1920.
- DURAN, Jane. **Eight Women Philosophers**. United States: University of Illinois Press, 2006.
- ESTELRICH, Bartomeu. Simone Weil's Concept of Grace. **Modern Theology**. v.25, n.2, pp. 239-251. 2009.
- FABER, Alyda. Dancer in the Dark: Affliction and Aesthetic of Attention. **Studies in Religion/Sciences Religieuses**. v.35, n.1, pp.85-106. 2006.
- FIEDLER, Leslie. Introduction. In: WEIL, Simone. **Waiting for God**. United States of America: G. P. Putnam's Sons, 1951.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. **Vida y Mundo: La Práctica de la Fenomenología**. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser Y Tiempo**. Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1953.
- HOLLINGSWORTH, Andrea. Simone Weil and the Theo-Poetics of Compassion. **Modern Theology**. v.29, n.3, pp.203-229. 2013.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2008.
- LEUBA, Binet Alfred. Les Tendances Fondamentales des Mystiques Chrétiens. **L'Année Psychologique**. n.9, pp.415-426. 1902.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. God and Philosophy. In: LEVINAS, Emmanuel. **Of God Who Comes to Mind**. Stanford: Stanford University Press, 1988.

LISPECTOR, Clarice. **Água Viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MARTINS, Alexandre Andrade. **A Pobreza e a Graça**: Experiência de Deus em Meio ao Sofrimento em Simone Weil. São Paulo: Paulus, 2013.

MCGINN, Bernard. **As Fundações da Mística**: Das Origens ao Século V. São Paulo: Paulus, 2012.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

NERUDA, Pablo. **Cem Sonetos de Amor**. Porto Alegre: L&PM, 2017.

NEVIN, Thomas. **Simone Weil**: Portrait of a Self-Exiled Jew. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1991.

PÉREZ, Emilia Bea. Simone Weil: Esperar na Ausência de Esperança. In: BINGEMER, Maria Clara. **Simone Weil e o Encontro Entre as Culturas**. Rio de Janeiro: Editora PUC/Rio e Paulinas, 2009. p. 93-106

_____. **Simone Weil**: La Memoria de los Oprimidos. Madrid: Ediciones Encuentro, 1992.

PÉTREMENT, Simone. **La Vie de Simone Weil**. Paris: Fayard, 1973.

PIRRUCCELLO, Ann. "Gravity" in the Thought of Simone Weil. **Philosophy and Phenomenological Research**. v. 57, n. 1, pp. 73-93. 1997.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PUENTE, Fernando Rey. **Exercícios de Atenção**: Simone Weil Leitora dos Gregos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

REED, Robert Charles. Decreation as Substitution: Reading Simone Weil Through Levinas. **The Journal of Religion**. v. 93, n. 1, pp. 25-40. 2013.

RICOEUR, Paul. A Tarefa da Hermenêutica. In: **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 15-42.

ROZELLE-STONE, Rebecca & STONE, Lucian. **Simone Weil and Theology**. London: Bloomsbury, 2013.

RUDDICK, Sara. **Maternal Thinking**: Toward a Politics of Peace. Boston: Beacon, 1995.

SANTA TERESA DE ÁVILA. **Caminho de Perfeição**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

SPRINGSTED, Eric. Contradiction, Mystery and the Use of Words in Simone Weil. **Religion & Literature**. v.17, n.22, pp. 1-16. 1985.

TANQUEREY, Adolphe. **Tratado de Ascética e Mística**. Porto: Apostolado da Imprensa, 1961.

TAUBES, Susan Anima. The Absent God. **The Journal of Religion**.v.35, n.1. 1955.

TAYLOR, Christopher Charles Whiston & LEE, Mi-Kyoung. **The Sophists**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/sophists/>> Acesso em: 25 de fev. 2020.

VANNINI, Marco. **Introdução à Mística**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

VELASCO, Juan Martin. **El Fenómeno Místico: Estudio Comparado**. Madrid: Trotta, 1999.

VETÖ, Miklos. **The Religious Metaphysics of Simone Weil**. Albany: State University of New York Press, 1994.

WILLOX, Ashlee Cunsolo. The Cross, the Flesh, and the Absent: Finding Justice through Love and Affliction in Simone Weil's Writings. **The Journal of Religion**. v. 88, n. 1, pp. 53-74, 2008.

WOOLF, Virginia. **Um Teto Todo Seu**. São Paulo: Editora Tordesilhas, 2014.

WOLFTEICH, Claire. Attention or Destruction Simone Weil and the Paradox of the Eucharist. **The Journal of Religion**. v. 81, n. 3, pp. 359-376. 2001.