



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**THAÏS LEMOS DE OLIVEIRA MAIA**

**Simone Weil:  
Pensamento moderno e razão supranatural**

Brasília  
Setembro de 2009

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**THAÏS LEMOS DE OLIVEIRA MAIA**

**Simone Weil:  
Pensamento moderno e razão supranatural**

**Dissertação de Mestrado**

**Orientador: Agnaldo Cuoco Portugal**

Brasília  
Setembro de 2009

*Não é necessário que o homem acredite que é igual aos animais, nem aos anjos, nem que ignore ambos, mas que os conheça.*

Blaise Pascal

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Agnaldo, pelo voto de confiança, pela ousadia de estender o olhar para além do limite do conhecido, pela coragem de correr riscos e pela orientação dedicada e gentil que, em diversos aspectos, ultrapassou os liames do cumprimento do dever.

Ao Mario, que me incentivou e animou a realizar esse projeto, apoiando-o em todos os momentos, pela paciência, carinho e inspiração.

A todos os amigos, imprescindíveis, que de alguma forma suportaram generosamente minhas tribulações do dia-a-dia, propiciando as condições necessárias à realização deste trabalho.

## **Resumo**

Este trabalho analisa as considerações de Simone Weil no tocante à relação entre o pensamento moderno e os movimentos totalitários do início do século XX e apresenta a proposta da filósofa para o desenvolvimento de uma nova cultura, inspirada nos ideais clássicos e fundada sobre as noções de equilíbrio e harmonia. Considerando a cultura europeia do período entre as duas guerras mundiais uma cultura da força, que privilegia o poder em detrimento do humano, Weil postula que é preciso rever os valores ocidentais modernos e que é preciso que os intelectuais intervenham na criação e desenvolvimento de estruturas sociais que promovam as condições de possibilidade para ampla realização do homem. Nesse sentido, o pensamento weiliano perscruta a condição mesma do ser humano e reencontra a razão supranatural, que relaciona o homem ao universo, aos outros homens e a ele mesmo, condição necessária ao estabelecimento da harmonia e da ordem no mundo. A partir dessa constatação, Weil entenderá que o desenvolvimento de uma nova cultura que se oponha à força e à opressão exige a reunião do pensamento natural com a razão supranatural, o que se pretende mostrar neste trabalho.

**Palavras-chave:** Simone Weil, pensamento moderno, revisão de valores, razão supranatural.

## **Abstract**

This work analyses Simone Weil's considerations regarding the relations between the modern thought and the totalitarian movements of the beginning of the 20<sup>th</sup> century. It presents the philosopher's proposal for the development of a new culture, inspired by the ideals developed by the classical Greek period, based on concepts of balance and harmony. Considering the European culture of the period between the two world wars as a culture of force, that emphasizes power at the expenses of humanity, Weil argues that we must review the values of modern civilization, we need the intellectuals put in the process of creating and developing social structures to promote the conditions of possibility for the broad fulfillment of the human being. Accordingly, Weil's thought scan the human condition and finds in this process the supernatural reason, which relates man to the universe, to other men and to himself, as the necessary condition for the establishment of the principles of balance and order in the world. From these considerations, as we intend to show here, Weil concludes that the development of a new culture that opposes to the culture of force and oppression demands that natural thought be united again to the supernatural reason.

**Keywords:** Simone Weil, modern thought, values reevaluation, supernatural reason.

## Résumé

Ce travail analyse les considérations de Simone Weil en ce qui concerne la relation entre la pensée moderne et les mouvements totalitaires du début du XX<sup>ème</sup> siècle et présente la proposition de la philosophe pour le développement d'une nouvelle culture, inspirée dans les idéaux classiques et fondée sur les notions d'équilibre et d'harmonie. Weil considère la culture européenne de l'entre-deux-guerres une culture de la force, qui privilégie le pouvoir plutôt au détriment de l'humain et postule qu'il faut revoir les valeurs occidentales modernes, qu'il est nécessaire que les intellectuels interviennent dans la création et le développement de structures sociales qui promeuvent les conditions de possibilité pour une ample réalisation de l'homme. Dans ce sens, la pensée weilienne cherche avec minutie la condition même de l'être humain et retrouve la raison surnaturelle que rapporte l'homme à l'univers, à d'autres hommes et à lui-même, condition nécessaire à l'établissement de l'harmonie et de l'ordre dans le monde. De cette constatation, Weil comprendra que le développement d'une nouvelle culture que s'oppose à la force et à l'oppression exige la réunion de la pensée naturelle avec la raison surnaturelle, comme on a l'intention de montrer dans ce travail.

**Mots clés:** Simone Weil, pensées moderne, reevaluation de valeurs, raison surnaturelle

## ABREVIATURAS

### Obras de Simone Weil:

AD \_\_\_\_\_ Attente de Dieu.

CS \_\_\_\_\_ La connaissance surnaturelle

EL \_\_\_\_\_ Écrits de Londres et dernières lettres

E \_\_\_\_\_ L'Enracinement

IP \_\_\_\_\_ Intuitions of christianity among the ancient Greeks  
(intuitions pré-chrétiens)

OE \_\_\_\_\_ Oeuvres Coll. "Quarto" 1999.

PG \_\_\_\_\_ La pesanteur et la Grace

OL \_\_\_\_\_ Opressão e liberdade

OCII 1 \_\_\_\_\_ Oeuvres complètes Tome II volume 1

OC II 3 \_\_\_\_\_ Oeuvres complètes Tome II volume 3

OC VI 3 \_\_\_\_\_ Oeuvres complètes Tome VI volume 3

S \_\_\_\_\_ Sur la science

SG \_\_\_\_\_ Source Grec

A paginação que acompanha a abreviatura das obras no corpo do texto refere-se à obra traduzida para o português, sendo transcrito em nota de rodapé, quando possível, o texto original em francês com a respectiva paginação. Nas obras que não possuem tradução para o português, a paginação permanece de acordo com o original em francês e, excepcionalmente, no que tange à obra *Intuitions pré-chrétiens*, a paginação refere-se à tradução em inglês.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
<b>1- OS LIMITES DA RAZÃO MODERNA</b>	<b>4</b>
1.1-CRÍTICA À CIÊNCIA MODERNA E À IGREJA INSTITUCIONAL	4
1.2 - CRÍTICAS AO SOCIALISMO CIENTÍFICO	16
<b>2 – OS LIMITES DO HUMANO</b>	<b>25</b>
2.1- A NECESSIDADE	25
2.2- O MALHEUR	35
2.3- A SUJEIÇÃO À FORÇA	39
<b>3 – A REDESCOBERTA DO SUPRANATURAL</b>	<b>42</b>
3.1- BELEZA E CONTEMPLAÇÃO	42
3.2- DESCRIAÇÃO E CONSENTIMENTO	47
3.3- O TEMPO	52
<b>4- PENSAMENTOS EM AÇÃO</b>	<b>56</b>
4.1- ATENÇÃO	56
4.2 – TRABALHO E CONTEMPLAÇÃO	59
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>66</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>69</b>

## **Introdução**

Pode-se afirmar sem risco de impropriedade que Simone Weil foi uma filósofa de seu tempo, engajada politicamente e inserida nos questionamentos e reflexões da intelectualidade europeia do início do século XX. Contudo, é igualmente seguro afirmar que a filosofia weiliana ultrapassa os limites do tempo e é, hoje, tão pertinente quanto havia sido no início do século passado. Dentre suas reflexões, destacam-se aquelas sobre o poder e a opressão, que se prestam a aclarar as relações humanas da atualidade de modo surpreendente.

Weil pertence à categoria dos grandes filósofos, dos pensadores que falam à alma dos homens em todos os tempos. Sua obra, de densidade e argúcia desconcertantes, percorre as diversas áreas da filosofia e reflete sobre variados problemas, desde os clássicos até os problemas suscitados pelos últimos acontecimentos de seu contexto circundante. O universo filosófico weiliano é vasto, profundo e singular, percorrê-lo exige do explorador disponibilidade, despojamento intelectual e atenção.

Este trabalho não ambiciona, e nem poderia, tratar dos muitos e variados temas presentes na obra weiliana. Ele pretende analisar a reflexão de Weil no que se refere à relação entre a razão moderna e aquilo que ela compreende como razão supranatural e sua dinâmica no desenvolvimento da vida do homem no mundo moderno. Estruturado em quatro capítulos, o presente trabalho apresenta alguns conceitos-chave do pensamento weiliano; analisa a crítica da filósofa à ciência, à igreja e ao socialismo científico enquanto pilares do pensamento moderno ocidental; descreve a concepção antropológica de Weil e sua relação com o supranatural e expõe a proposta weiliana de realização do humano mediante o trabalho, um conceito que ela irá redefinir.

O primeiro capítulo trata da crítica weiliana à razão moderna. Nele, analisa-se a argumentação da filósofa para sustentar a tese de que o mecanicismo e o naturalismo decorrentes do renascimento teriam resultado na cultura da força que se desenvolveu no século XX. De acordo com Weil, o Renascimento separou o conhecimento de sua tradição cultural e religiosa e propiciou o surgimento de uma ciência que se desenvolveu apartada do mundo e se tornou, por isso, puramente abstrata e fundada sobre um convencionalismo pragmático que reduziu o ser à força cega da natureza. Essa ciência teria ambicionado dominar a natureza a fim de libertar o homem da subordinação às intempéries e às doenças e do jugo do trabalho, o que a teria levado a desenvolver-se para além de seus limites, o que provocou um desequilíbrio que acarretou na sua transformação em um inigualável instrumento de cobiça, poder e dominação.

Weil postula que, para conter a cultura da força engendrada pelos modernos, é necessário rever os valores da civilização moderna e redefinir a ciência. Nesse intuito, a filósofa retoma a filosofia clássica e dela retira a inspiração para o desenvolvimento de uma nova ciência, que teria por objeto intermediar as relações entre o mundo sensível e o supranatural. Do mesmo modo, Weil entende que o cristianismo institucional colaborou no desenvolvimento da cultura moderna da força e que também ele precisa ser revisto. Ela propõe

a revisão da relação do homem com Deus, com o supranatural, e com a religião. Weil quer resgatar o caráter impessoal de Deus, que teria sido abandonado quando o cristianismo se tornou a religião oficial do império romano. Para ela, a origem do conflito entre ciência e religião reside nessa transformação do cristianismo efetuada pelos romanos.

Ainda no primeiro capítulo, aborda-se a crítica weiliana ao socialismo científico, que ao intentar libertar o homem da opressão pelo trabalho teria confundido opressão com exploração e, por esse motivo, teria engajado a revolução proletária somente sobre o domínio econômico, o que teria frustrado sua perspectiva de superação da dinâmica de poder e opressão estabelecida no mundo moderno.

No segundo capítulo, analisa-se a reflexão weiliana sobre a dinâmica da opressão em sentido mais amplo, naquilo que concerne à condição mesma do homem. Em sua antropologia, Weil entende que necessidades vitais condicionam homem, restringindo sua existência, e que a não satisfação dessas necessidades inviabiliza a vida humana. Assim sendo, a filósofa entende que todos os homens têm a obrigação de suprir essas necessidades vitais, sob pena de crime contra a humanidade, razão porque ela enumera e busca descrever algumas dessas necessidades, que ora analisamos.

No mesmo capítulo, trata-se da reflexão weiliana acerca da natureza material do homem, de sua subordinação ao império da força que o verga diante da miséria de sua condição perecível e finita; da reflexão weiliana sobre o *malheur*, conceito desenvolvido pela filósofa para designar a situação de opressão social na qual o mais forte nega a humanidade do mais fraco, reduzindo-o, aos seus próprios olhos e aos olhos dos outros, a uma coisa e da reflexão de Weil sobre a barbárie, que é considerada pela filósofa uma característica universal e permanente da condição humana.

Após a análise das considerações weilianas sobre o limite do pensamento moderno e do homem no que diz respeito à dinâmica da opressão e da força, passa-se, no terceiro capítulo, à análise do que se convencionou chamar de abertura weiliana ao supranatural e à graça. Weil observa que a natureza permite ao homem relacionar-se com o mundo a partir de apenas duas atitudes, buscando adaptar o mundo a si mesmo ou aceitando o mundo tal como ele é. No entanto, ela conclui que somente a aceitação da ordem do mundo tal como ele é conduz o homem à superação da dinâmica da opressão e da força.

Weil postula que o homem precisa harmonizar-se com a ordem do mundo e que, para isso, é preciso que ele apreenda essa ordem, que lhe é comunicada mediante a contemplação da beleza do mundo e do *malheur*. Essa contemplação conduziria o homem a confrontar o irreduzível de sua própria existência, o que produziria a condição de possibilidade da participação do homem na realidade mesma do ser. Nesse sentido, a contemplação é para Weil propedêutica no encontro do homem com a graça, a harmonia providencial presente no mundo que é recebida pelo homem e jamais é por ele constituída e que tem por propriedade reconciliar a natureza com o espírito.

A contemplação tornaria o homem suscetível à descrição, conceito desenvolvido por Weil para expressar o abandono de toda e qualquer espécie de existência para a aceitação da

existência enquanto vontade de Deus, e tornaria possível ao homem renunciar ao tempo e aceitar todo e qualquer acontecimento como sendo o desdobrar-se das decisões divinas. A contemplação capacitaria o homem a fixar a eternidade, que é a consciência de tempo própria à descreção da pessoa humana que, apesar de viver no tempo, tornou-se a ele indiferente.

Todavia, Weil conjectura que renunciar ao tempo não é próprio da condição humana, mas sim da divindade, o que a conduz à conclusão de que a liberdade humana será sempre, necessariamente, subordinada à vontade de Deus, à ação da graça, a qual vem à sua hora, restando ao homem apenas aguardar sua chegada para consentir em acolhê-la ou para recusá-la. Não há na doutrina weiliana da graça qualquer outra participação da ação humana além de sua escolha entre acolher ou não a graça.

No entanto, Weil entende que o estar exposto à ação da graça requer um trabalho de preparação. Para a filósofa, é preciso tornar-se atento à chegada da graça. Assim, no quarto capítulo desta dissertação aborda-se a noção weiliana de pensamento em ação, que é para a filósofa a condição necessária para o desenvolvimento da faculdade da atenção. Weil considera que é a comunhão do pensar com o agir que gera a atenção e que essa comunhão se obtém mediante um processo de aprendizagem no qual pensar e agir são elementos inextricáveis. Na aprendizagem assim compreendida, o desenvolvimento de todo pensamento deve relacionar-se a uma experiência sensível e toda experiência sensível deve relacionar-se a uma reflexão. De acordo com Weil, a plena realização do ser no homem, que não é outra coisa senão sua libertação de toda e qualquer opressão, pressupõe a comunhão de pensar e agir, pois somente a aprendizagem da relação do bem pensar com o bem agir desenvolveria a faculdade de atenção, que é condição necessária ao recebimento da graça.

Partindo dessa reflexão, Weil conclui que é tarefa do educador e do filósofo inspirar os homens na busca de sua realização, que é preciso incitá-los ao desenvolvimento da faculdade da atenção, que é a faculdade de estar disponível ao contato com a verdade supranatural. Nesse intuito, ela desenvolve uma proposta para revisão do processo ensino/aprendizagem e para a redefinição do trabalho, que será compreendido pela filósofa como correlato da contemplação e no qual Weil encontrará o meio privilegiado para o desenvolvimento de uma cultura nova, liberta da dinâmica da opressão e da força.

Nas considerações finais, expõe-se a proposta deste trabalho, avalia-se sua realização e indica-se algumas possibilidades futuras de investigação.

## 1- Os Limites da Razão Moderna

### **1.1-Crítica à ciência moderna e à igreja institucional**

Os primeiros textos filosóficos de Simone Weil têm abordagem marcadamente epistemológica e ontológica. Porém, desde os textos preparatórios para a *Agrégation* e do seu *memoire* sobre Descartes, de 1930, a reflexão weiliana sobre o problema do conhecimento se coloca para além da discussão habitual da relação entre idealismo e realismo e, mais que pretender definir o homem, Weil buscará conhecer de que maneira o homem existe no mundo, ou seja, ela buscará compreender a própria condição humana.

Inicia-se, assim, o distanciamento de Weil do dualismo cartesiano e, muito embora sua reflexão se aproxime da nascente fenomenologia e de alguns pensadores de seu tempo, sua filosofia se construirá na senda de uma crescente radicalidade acerca das condições da existência humana, pois Weil buscará a solução para o problema da opressão humana na “encarnação” do espírito e na espiritualização da carne, o que lhe concederá caráter singular no pensamento filosófico contemporâneo. Isso porque além de sua crítica filosófica relacionar a ciência moderna às origens do totalitarismo, como outros filósofos o fizeram, Weil buscará também redefinir uma verdade esquecida da ciência, qual seja a relação da ciência com a sabedoria do universo, como se pretende mostrar no presente trabalho.

Com o intuito de compreender o homem, o mundo e suas relações no contexto dos acontecimentos que se seguiram nos anos 1930 na Europa – guerra civil espanhola, fortalecimento dos movimentos totalitários, derrota do proletariado alemão, dentre outros – Weil tece profundas críticas ao pensamento científico moderno. Para ela, o totalitarismo está estreitamente relacionado à filosofia mecanicista e naturalista decorrente do Renascimento. Este, ao separar o conhecimento de sua tradição cultural e religiosa, teria gerado a cultura do séc. XX, que se desenvolveu num meio muito restrito, separada do mundo e confinada numa atmosfera orientada para a técnica e por ela influenciada, tendo se tornado, por esses motivos, uma cultura pragmatista, fragmentada pela especialização e desprovida de contato com as coisas mesmas.

Em termos sumários, o mecanicismo concebia o mundo não como um todo harmônico e equilibrado, mas como um mecanismo composto de peças interligadas que funcionavam de forma regular e sob leis precisas e rigorosas. Essa visão nasce da revolução científica e consolida-se com o desenvolvimento da mecânica newtoniana, conforme revemos de maneira bastante breve, a seguir.

As idéias de Copérnico, Kepler e Galileu provocaram aquilo que se convencionou denominar de revolução científica, a partir da qual se desenvolveram o empirismo e a técnica da fabricação de relógios e de tantos outros instrumentos. Galileu foi um dos principais protagonistas dessa revolução, pois foi o primeiro a contestar as afirmações da mecânica

aristotélica, até então amplamente aceitas. Segundo Aristóteles, um corpo só permaneceria em movimento se alguma força atuasse sobre ele.

Galileu defendeu a tese de que se um corpo é empurrado, um livro, por exemplo, existe a atuação de uma força, denominada de Força de Atrito, que é sempre contrária à tendência do movimento dos corpos. Assim, ele percebeu que, se não houvesse a presença do atrito, o movimento do livro não pararia ainda que cessasse a aplicação da força sobre ele. Ele concluiu que, se um corpo estiver em repouso, é necessária a aplicação de uma força para que ele possa alterar o seu estado de repouso, mas uma vez iniciado o movimento e depois de cessada a aplicação da força sobre ele, se não houver qualquer força de atrito, o corpo permanecerá indefinidamente em movimento retilíneo uniforme.

Os experimentos de Galileu levaram-no a concluir que havia uma propriedade física na matéria segundo a qual um corpo não submetido à ação de forças ou submetido a um conjunto de forças de resultante nula não sofreria variação de velocidade; o que significa dizer que se o corpo está parado, permanece parado, e se está em movimento, permanece em movimento e a sua velocidade se mantém constante. Galileu descobre, assim, a força inerente à matéria mesma dos corpos, a inércia.

Além disso, ele desenvolveu a balança hidrostática, que posteriormente originou o relógio de pêndulo; um tipo de compasso geométrico, que permitia medir ângulos e áreas; a primeira luneta astronômica, com a qual ele provou que a hipótese heliocêntrica de Copérnico era uma teoria válida; e foi o primeiro pensador a combinar sistematicamente a experimentação científica com o uso da linguagem matemática, a partir do que ele postulou que os cientistas deveriam se restringir ao estudo das propriedades dos corpos que pudessem ser mensuradas, ou seja, forma, quantidade e movimento, e que tudo o mais deveria ser posto de lado no estudo científico do mundo físico. A abordagem empírica e o uso de uma descrição matemática da natureza tornaram-se, a partir de então, características dominantes da ciência no século XVII que subsistem até hoje como importantes critérios das teorias científicas.

Um dos principais defensores do incipiente mecanicismo foi Descartes. Inspirado pela revolução científica, Descartes acreditou ser possível estabelecer um critério definitivo de certeza para o conhecimento científico por meio da matemática. Partindo dessa crença, e nesse intuito, ele desenvolveu seu método axiomático-dedutivo, expresso pelas regras da evidência, análise e verificação, fundamentos do *esprit géométrique*, que, segundo seu criador, garantiria a infalibilidade do conhecimento científico do mundo. A concepção cartesiana da natureza e a conseqüente visão de mundo dela derivada influenciou todos os ramos da ciência desde o início da era moderna até os dias de hoje.

Como afirma o pesquisador Mario Barbatti,<sup>1</sup> foi a partir da crítica da teoria mecânica e do implícito ateísmo cartesiano que Newton desenvolveu sua própria teoria mecânica. Para Descartes, o movimento era relativo, ou seja, era definido mediante a posição de um corpo com relação aos corpos vizinhos. A partir de Newton, o movimento seria definido como

---

<sup>1</sup> Doutor em Física pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, atualmente vinculado ao Institute for Theoretical Chemistry, da Universidade de Viena como pesquisador livre-docente. BARBATTI 1997, p. 60.

mudança de lugar, ou seja, como algo que acontece em relação ao espaço e não em relação à posição de corpos vizinhos.

A refutação de Newton à definição cartesiana de movimento firma-se na física, mas aponta para um problema no cerne da metafísica de Descartes. De acordo com Newton, o espaço não poder ser compreendido como definido por Descartes, apenas como a consequência da relação entre os corpos, ele tem que existir concreta e necessariamente, uma vez que a existência do ser pressupõe, obrigatoriamente, a existência do espaço, pois se o ser existe, ele tem que existir em algum lugar.<sup>2</sup> Além disso, Deus existe em todo lugar e Ele pensa; logo, não é possível que haja separação entre *res cogitans* e *res extensa*, como postulado por Descartes. Segundo Barbatti:

Newton considera que tudo que existe, existe em algum lugar e, portanto tem *extensão*, se a “inteligência criada” é totalmente separada das coisas extensas, então ela não pode existir. O mesmo se pode argumentar quanto a Deus, que está em todo o lugar e obviamente é pensante. Também se Deus é radicalmente separado da *extensão*, segundo Newton, “abrimos caminho para o ateísmo”.<sup>3</sup>

Ao desvincular corpo e espírito, Descartes criava as bases para uma matéria autônoma e autogovernada e promovia uma potencial eliminação de Deus. Para Newton, a matéria não era autônoma e a comprovação disso encontrava-se na lei da inércia, que manifestava a vontade de Deus animando a matéria. Pois:

Newton, ao contrário, quer uma profunda ligação entre estas categorias e a enuncia na sua própria formulação mecânica. Assim o espaço e o tempo absolutos não serão prerrogativas de uma teoria *atéia* de universo, e sim a expressão de uma necessidade para a existência de Deus; bem como a matéria não será apenas uma massa movendo-se autonomamente, e sim animada por um princípio ativo, um ato da vontade de Deus (Inércia). (BARBATTI 1997, p. 62).

É praticamente impossível delimitar a importância do pensamento de Newton para a ciência moderna. Dentre tantas coisas, podemos ressaltar que suas idéias impulsionaram a produção científica, consolidaram o método experimental e a linguagem matemática, que solidificada pela criação do cálculo infinitesimal permitiu a quantificação e a previsão de dados num método científico que transformou o mundo. O desenvolvimento da mecânica de Newton modificou a relação do homem com a natureza e tornou possível o posterior desenvolvimento da tecnologia, mediante a qual o homem passou a intervir no mundo pela monitoração e controle dos fenômenos da natureza.

No século dezenove, consolidado o mecanicismo e convulsionado o meio científico pela teoria da evolução das espécies, emerge a física social de Auguste Comte, que marcou o triunfo do método empírico-analítico. O fundador do positivismo constrói seu novo modelo metodológico com base em três princípios fundamentais: 1) a única maneira de se assegurar a validade científica de um saber é assentá-lo na observação e comprová-lo pela experiência; 2) as diversas ciências, tanto as sociais quanto as físicas, devem ser unificadas num sistema do saber e 3) o conhecimento científico constitui a base para o controle da natureza e da

---

<sup>2</sup> Ibid., p.60-61

<sup>3</sup> Ibid., p.61

sociedade. O cientificismo, aliado ao desenvolvimento da biologia e da tecnologia, engendra no homem moderno a crença de que o conhecimento científico permite total domínio e controle sobre a necessidade e a força da natureza.

Porém, a filosofia weiliana quer mostrar que, não desconsiderando a importância da evolução científico-tecnológica, a descrição das sociedades humanas unicamente em função das relações de força dá conta de quase tudo, mas não de tudo (OL. p.204). De acordo com Weil, o primeiro equívoco da ciência moderna foi substituir a analogia pela álgebra puramente abstrata, quando ambas deveriam se complementar. Segundo a filósofa, se algo falta ao *Discurso do Método* é o fato de Descartes não haver descoberto um meio de impedir o procedimento de se conceber uma coisa a partir de uma idéia (OC II, 1, p.309). Para Weil, uma idéia deve ter por função organizar uma série sensível de coisas ao mesmo tempo distintas entre si e relacionadas, e a analogia é a maneira própria de fazê-lo, pois:

Só a analogia fornece a possibilidade de pensar de modo ao mesmo tempo absolutamente puro e absolutamente concreto. Não se pensa senão as coisas particulares; não se raciocina senão sobre o universal. A ciência moderna perdeu sua alma ao querer resolver essa contradição pelo artifício que consiste em não raciocinar senão sobre os signos convencionais.<sup>4</sup>

A filósofa entende que a vocação da ciência é unir sensível e inteligível e a ciência “perde sua alma” quando perde sua relação com o mundo e com o ideal de ser acessível a todos os homens (GABELLIERI, 2003 p. 277). A ciência não pode tornar-se puramente abstrata, dissociada do mundo, ela deve ser intermediária entre o conhecimento puramente sensível e a metafísica. A analogia encerra uma carga ontológica e se refere diretamente ao problema da unidade do universal, compreendido como pura generalização, e do particular. Nesse sentido, a analogia weiliana não é de forma alguma semelhança. Em senso próprio, a analogia é uma relação matemática, uma proporção (LP. p.105-106). Partindo dessa noção de analogia, Weil vislumbra a possibilidade de desenvolvimento de uma metodologia que, ao contrário daquela fundada sobre o convencionalismo pragmático, seja fundamentada na relação do sensível com o inteligível.

De acordo com a filósofa, há uma estreita ligação entre a concepção de ciência fundamentada no convencionalismo abstrato e a cultura da força desenvolvida no séc. XX. Exemplo disso poderia ser encontrado na álgebra moderna, onde, segundo ela, o método científico se encontra subjugado pelos signos. Os símbolos utilizados na representação algébrica são muitas vezes simplificações radicais da realidade que afastam as conclusões alcançadas no mundo real. Numa situação concreta, por exemplo, se um marceneiro coloca uma fechadura em uma porta em uma hora, pode-se concluir pela álgebra que sessenta marceneiros colocam a mesma fechadura em um sessenta avos de hora, ou seja, em um minuto, o que claramente seria uma conclusão incorreta. A filósofa entende que quando o

---

<sup>4</sup> ...seule l’analogie fournit la possibilité de penser d’une manière a la fois absolument pure et absolument concrète. (...) On ne pense que des choses particulières; on ne raisonne que sur l’universel; la science moderne a perdu son âme en voulant résoudre cette contradiction par l’artifice qui consiste à ne plus raisonner que sur des signes conventionnels. S. 111. Tradução livre.

pensamento científico se torna absolutamente dissociado das coisas concretas do mundo ele se transforma em um instrumento de validação da cultura da força no mundo moderno.

O método científico moderno possibilitou um grande desenvolvimento tecnológico e o desenvolvimento de um maquinismo que contribuíram de maneira decisiva para a melhoria das condições de vida na sociedade moderna. Porém, esse maquinismo transformou-se em um instrumento de poder sem precedentes. O problema da ciência moderna é que ela estabeleceu-se como um meio de obtenção de poder. Para a filósofa, o objeto de estudo da ciência moderna está colocado para fora da questão do bem e do mal, mais precisamente para fora da questão do bem, sendo que, de acordo com Weil, “é falso que não haja vínculos entre a perfeita beleza, a perfeita verdade, a perfeita justiça; há mais do que vínculos, há uma unidade misteriosa, pois o bem é uno” (E. p.211).<sup>5</sup>

Na concepção weiliana, o Bem é o fim único de todo ser humano. Nessa concepção, que será tratada ao longo de todo este trabalho, o Bem é identificado com Deus e está totalmente ausente do mundo, embora seja o anseio último de todo homem. Relacionada à noção do Bem está a noção beleza, que é entendida como o sinal visível de Deus nas coisas do mundo, como se mostrará mais adiante. De acordo com a filósofa, no âmbito da natureza humana, a beleza é o fim que todo homem almeja.

A beleza não almeja nada, não oferece nada e não propõe nada além dela mesma; ela jamais é meio de obtenção de outra coisa senão ela mesma. A beleza constitui-se nesse mundo como a única finalidade sem fim, como fim único que todo homem almeja. Para Weil, o homem busca coisas como a riqueza, a promoção social e o sucesso porque se ilude que tais meios sejam fins, por supor que o luxo, por exemplo, seja a beleza. No entanto, a filósofa entende que somente Deus e sua manifestação no universo inteiro podem, com propriedade, ser chamados de belos (AD. p.169).

Considerando a beleza o fim que todo ser humano almeja, considerando que somente Deus e o universo inteiro são propriamente belos e sendo a beleza o único fim em si, Weil entende que o conhecimento científico não pode ser um fim em si mesmo. Ao contrário, o conhecimento científico deve necessariamente constituir-se em um meio para se alcançar o fim, que não é outro senão a beleza do universo inteiro. Nesse sentido, Weil entende que é um equívoco estudar os fatos, as forças da natureza e a matéria sensível isolados e considerada em si mesma, sem pensar as suas relações com Deus e com o universo inteiro, e que isso afastou a humanidade do fim a que ela se destina e propiciou o surgimento das “monstruosidades” ocorridas no séc. XX. Para a filósofa, é preciso retomar o aspecto relacional do conhecimento com o universo inteiro e com Deus e isso somente será possível quando o homem desenvolver uma relação de amor pelo objeto do conhecimento.

A noção weiliana de amor, que é desenvolvida em profundidade em toda a obra da filósofa, afasta-se totalmente da noção adotada pelo senso comum, que relaciona o amor ao desejo, à posse e ao prazer. Infelizmente, o escopo deste trabalho não permite uma apreciação

---

<sup>5</sup> Il est faux qu’il n’y ait pas de liens entre la parfaite beauté, la parfaite vérité, la parfaite justice ; il y a plus que des liens, il y a une unité mystérieuse, car le bien est un. E. p. 295.

abrangente da filosofia weiliana no que concerne a temática do amor, razão porque somente alguns poucos aspectos do tema serão mencionados ao longo deste texto. Por ora, a noção weiliana de amor será relacionada a outro conceito central da filosofia weiliana, que é o conceito de descrição, o qual será retomado no terceiro capítulo desta dissertação.

Conforme esse conceito, Deus faz existir o homem e o universo mediante sua renúncia criadora. Sendo tudo, Deus se recolhe e abdica de ser tudo para que todas as coisas possam existir. E Ele faz isso por amor à criação. Deus cria o universo, os homens e todas as coisas por amor e para o amor. Assim, fazendo uma analogia com o processo criativo de Deus, Weil conclui que tal como Deus abdicou de ser tudo para que o universo existisse, se o homem abdicar de ser “todo humanidade” ele fará Deus existir e, trazendo Deus à existência, o amor supranatural de Deus também terá existência. Diz a filósofa:

Renunciar à nossa situação central imaginária, renunciar a ela não apenas pela inteligência, mas também na parte imaginativa da alma, é acordar para o real, para o eterno, ver a verdadeira luz, escutar o verdadeiro silêncio. Opera-se então uma transformação na própria raiz da sensibilidade, na maneira imediata de receber as impressões sensíveis e as impressões psicológicas (AD. p.164).<sup>6</sup>

Aos olhos da filósofa, o homem moderno coloca-se no centro do universo e sua produção intelectual se desenvolve impulsionada não pelo amor, mas por móveis sociais. O dever profissional; o prestígio; a fama; o poder econômico, tudo isso passa a ser móvel para os sábios modernos. Os sábios modernos são pagos para fabricar ciência. Como observa a filósofa, “o avanço, as cátedras, as recompensas de toda espécie, honras e dinheiro, recepções no estrangeiro, a estima ou a admiração dos colegas, reputação, celebridade, títulos, tudo isso conta muito” (E. p.232).<sup>7</sup> Para Weil, a produção técnica é movida pelo enorme prestígio que a ciência moderna lhe confere e a especulação puramente teórica é movida pelo poder, dado que os estudiosos cujas pesquisas são sobretudo teóricas estão, segundo a filósofa, “no número daqueles que fazem o destino dos homens e, por conseguinte, sua indiferença a esse destino reduz a humanidade às proporções de uma raça de formigas; é uma situação de deuses” (E. p.231).<sup>8</sup>

A seu ver, o desenvolvimento das comunicações, aliado a uma especialização levada ao extremo, produziu a situação na qual os estudiosos de cada especialidade se constituem uns para os outros o único público. Os sábios formam entre si comunidades fechadas que são por eles controladas e sobre as quais eles mantêm um nível tal de controle que torna a produção intelectual inacessível aos leigos e aos sábios das outras especialidades. Desse modo, o conhecimento é submetido à opinião dessa coletividade, a qual os sábios de cada

---

<sup>6</sup> Renoncer a notre situation centrale imaginaire, y renoncer non seulement par l’intelligence, mais aussi dans la partie imaginative de l’âme, c’est s’éveiller au réel, à l’éternel, voir la vraie lumière, entendre le vrai silence. Une transformation s’opère alors à la racine même de la sensibilité, dans la manière immédiate de recevoir les impressions sensibles et les impressions psychologiques. OE. p. 731-732.

<sup>7</sup> L’avancement, les chaires, les récompenses de toute espèce, honneurs et argent, les réceptions à l’étranger, l’estime ou l’admiration des collègues, la réputation, la célébrité, les titres, tout cela compte pour beaucoup. E. p. 323.

<sup>8</sup> Ils sont au nombre de ceux qui font le destin des hommes, et dès lors leur indifférence à ce destin réduit l’humanité aux proportions d’une race de fourmis ; c’est une situation de dieux. E. p. 322.

especialidade buscam agradar e que detém o poder sobre o que pode ou não ser admitido como ciência.

Weil reconhece nesse processo de produção de conhecimento uma espécie de darwinismo, uma vez que nele as teorias científicas surgem de modo não-intencional, mas somente sobrevivem por aptidão. A seu julgamento, esse processo de conhecer jamais se constituirá em uma forma de se buscar a verdade (E. p.233), pois a verdade está no conhecimento daquilo que se ama. Como ilustra a filósofa:

Se um homem surpreender a mulher que ama e à qual dera toda sua confiança em flagrante delito de infidelidade, ele entra em contato brutal com a verdade. Se souber que uma mulher que não conhece, cujo nome ouviu pela primeira vez, numa cidade que também não conhece, enganou seu marido, isso não muda de forma alguma sua relação com a verdade (E. p. 228).<sup>9</sup>

Tal verdade parece-lhe quase completamente ausente da religião, da ciência e de todo o pensamento moderno. Segundo Weil, “a igreja do séc. XIII tinha Cristo, mas tinha a Inquisição. A ciência do séc. XX não tem Inquisição, mas também não tem Cristo, nem nada equivalente” (E. p.216).<sup>10</sup> Para a filósofa, que viveu entre as duas grandes guerras mundiais do século XX e que testemunhou as tenebrosas e violentas conseqüências geradas por esses eventos na existência humana, é imprescindível intervir nos meios formadores das sociedades. Ela postula que é necessário que a concepção de ciência se transforme e resgate o espírito de verdade, ou seja, a relação de amor pelo objeto do conhecimento. Para tanto, diz Weil, é preciso que a ciência se reconcilie com a religião, idéia que será desenvolvida ao longo deste trabalho.

De acordo com a filósofa, quatro obstáculos impedem que a civilização moderna ocidental seja susceptível de valer alguma coisa: a falsa concepção da grandeza; a degradação do sentimento de justiça, a idolatria do dinheiro e a ausência de inspiração religiosa (E. p.198). Além disso, Weil argumenta que praticamente todas as instituições modernas foram questionadas pela sociedade, mas a cientificidade como único critério de verdade permanece sendo um dogma inquestionável da sociedade moderna (E. p.215).

Parece absurdo a Weil que a ciência creia, simultaneamente, que a força cega da natureza é senhora única de todos os fenômenos naturais e que os homens devem fundar suas relações mútuas sobre a justiça reconhecida mediante a razão. Se tudo no universo está submetido ao império da força cega da natureza, como é possível que apenas o homem possa ser dele subtraído? Então, conjectura a filósofa, ou se admite outro princípio ativo em ação no universo ao lado da força cega da natureza, e nesse caso fica-se em oposição radical à ciência moderna tal como foi fundada por Galileu, Descartes e Newton, ou se reconhece essa força como soberana também nas relações humanas, e fica-se em oposição radical ao humanismo renascentista. Segundo a filósofa, “durante os últimos séculos, sentiu-se confusamente a

<sup>9</sup> Si un homme surprend la femme qu’il aime et à qui il avait donné toute sa confiance en flagrant délit d’infidélité, il entre en contact brutal avec de la vérité. S’il apprend qu’une femme qu’il ne connaît pas, dont il entend pour la première fois le nom, dans une ville qu’il ne connaît pas davantage, a trompé son mari, cela ne change aucunement sa révélation avec la vérité. E. p.319.

<sup>10</sup> L’Église du XIIIe siècle avait le Christ ; mais elle avait l’inquisition. La science du XXe siècle n’a pas d’inquisition ; mais elle n’a pas non plus le Christ, ni rien d’équivalent. E.p.302.

contradição entre a ciência e o humanismo, ainda que não se tenha tido a coragem intelectual de olhá-la de frente” (E. p.218).<sup>11</sup>

Se a força cega fosse soberana na natureza, a justiça seria necessariamente irreal. No entanto, a experiência mostra que a justiça é real no íntimo da alma humana, pois é impossível que o homem exclua absolutamente toda espécie de justiça dos fins a que ele designa suas ações (E. p.219). Portanto, há que se concluir que a força cega da natureza não é única e que deve haver, necessariamente, outro princípio ativo no universo. A força cega da natureza é indeterminada como propaga a ciência natural. Todavia, o que é soberano no universo não é o princípio da indeterminação, mas sim um princípio de determinação e de limite, dado que toda força mensurável está sujeita a um limite invisível que jamais será ultrapassado. Como exemplifica a filósofa, uma onda no mar sobe até um ponto que a pára e a faz voltar a descer (E. p.259). Segundo Weil, uma espécie de sabedoria aprisiona o universo numa rede de determinações na qual a força cega da matéria, que parece soberana na natureza, revela-se não sendo outra coisa que perfeita obediência, pois:

Como as oscilações das ondas, todas as sucessões de acontecimentos aqui em baixo [*mundo sensível*], sendo todas rupturas de equilíbrio mutuamente compensadas, nascimentos e destruições, aumentos e diminuições, todas tornam sensível a presença invisível de uma rede de limites sem substância e mais duros que qualquer diamante. É por isso que as vicissitudes das coisas são belas, embora deixem perceber uma necessidade impiedosa, mas que não é a força, que é senhora soberana de toda força (E. p.259-260).<sup>12</sup>

Seguindo os passos de Platão no *Timeu*<sup>13</sup>, Weil acredita (E. p.260) que a providência divina domina a necessidade, exercendo sobre ela uma sábia persuasão, a qual a filósofa identifica com o amor. De acordo com a filósofa, o fato de a força cega não ser soberana no universo é exatamente a garantia que Deus concede ao homem, a arca da aliança, o pacto, a promessa visível e palpável da ação de Deus no mundo, o apoio certo da esperança (E. p.257). Na avaliação weiliana, a humanidade ficou embotada pelo orgulho da técnica e esqueceu que há uma ordem divina no universo regida por uma força supranatural que, embora silenciosa, quase invisível e infinitamente pequena é decisiva. Por intermédio dela, realiza-se a sábia persuasão de que falava Platão no *Timeu* e a providência divina leva a necessidade a orientar as coisas para o Bem. Aos olhos de Weil, a natureza espelha por toda a parte a imagem do paradoxo da força do infinitamente pequeno, como ela mesma diz, “em relação a um corpo sólido, um ponto é um infinitesimal. Contudo, em cada corpo há um ponto que supera a massa inteira, pois se estiver apoiado o corpo não cai; esse ponto é o centro de gravidade” (OL. p.204). Continua a filósofa:

<sup>11</sup> Au cours des derniers siècles, on a confusément senti la contradiction entre la science et l’humanisme, quoiqu’on n’ait jamais eu le courage intellectuel de la regarder en face. E. p. 304

<sup>12</sup> Et comme les oscillations des vagues, toutes les successions d’événements ici-bas, étant toutes des ruptures d’équilibre mutuellement compensées, des naissances et des destructions, des accroissements et des amoindrissements, rendent toutes sensible la présence invisible d’un réseau de limites sans substance et plus dures qu’aucun diamant. C’est pourquoi les vicissitudes des choses sont belles, quoiqu’elles laissent apercevoir une nécessité impitoyable. Impitoyable, mais qui n’est pas la force, qui est maîtresse souveraine de toute force. E. p. 362.

<sup>13</sup> *Timeu* 48A.

Aqueles que negam a realidade do sobrenatural se aproximam verdadeiramente dos cegos. A luz também não bate, não pesa nada. Mas por causa dela as plantas e as árvores sobem aos céus, apesar da gravidade. Não a comemos, mas os grãos e as frutas que comemos não amadureceriam sem ela. Da mesma forma, as virtudes puramente humanas não germinariam fora da natureza animal do homem sem a luz supranatural da graça. (OL. p.205).

A convicção de que o ser não pode se reduzir à força cega da natureza abre caminho para a metafísica weiliana da graça, ou seja, para a investigação acerca dessa harmonia providencial presente no mundo, a qual é recebida pelo sujeito e jamais é por ele constituída, e que tem por propriedade reconciliar natureza e espírito.

Resumindo, Weil entende que os valores da civilização moderna precisam ser revistos e que isso exige a transformação da ciência mediante sua reconciliação com o espírito de verdade para que a produção intelectual possa ser motivada pela relação de amor com seu objeto de estudo. Segundo a filósofa, o objeto de estudo dessa nova ciência não pode ser outro senão a ordem do universo em que vivemos, pois como ela mesma questiona: “Que se pode amar nele [universo], senão a beleza? A verdadeira definição da ciência é que ela é o estudo da beleza do mundo” (E. p.236).<sup>14</sup>

Essa é exatamente a definição weiliana da ciência grega, a ciência que tinha por objeto de estudo a manifestação da ordem do mundo no universo, ou seja, a expressão do bem na relação entre os princípios de indeterminação e de limite. Conforme explica Rey Puente:

Para Simone Weil, toda vida cultural grega não foi outra coisa senão a construção de pontes a fim de estabelecer uma mediação entre a miséria humana, descrita de maneira tocante na literatura grega épica e trágica, e o Deus ou Bem transcendentais, representado por seus filósofos e experimentado nos seus Mistérios.<sup>15</sup> (tradução livre).

A diferença entre a ciência grega e a ciência moderna é que os gregos reconheciam as duas leis, os dois princípios regentes no universo e as relações entre eles e os aplicavam a todas as coisas. O amor, a arte e a ciência eram três aspectos apenas diferentes do mesmo movimento da alma em direção ao Bem. A grandeza dos gregos não reside no fato deles terem abdicado de um pensamento religioso para desenvolver uma filosofia, uma arte ou uma ciência autônoma, ao contrário, sua grandeza reside exatamente no fato de que todas as manifestações do gênio grego estão impregnadas do divino (REY PUENTE 2007, p.147-148).

Os conceitos gregos de harmonia e proporção - presentes na literatura, arquitetura, música, geometria, filosofia, etc. – expressam essa mediação do supranatural com o natural. E, para Weil, não somente a civilização grega, mas todas as civilizações antigas buscaram harmonizar o conhecimento natural com a verdade supranatural (REY PUENTE 2007, p.147-148).

---

<sup>14</sup> Que peut-on aimer en lui, sinon sa beauté ? La vraie définition de la science, c'est qu'elle est l'étude de la beauté du monde. E. p. 329.

<sup>15</sup> Pour Simone Weil, toute la vie culturelle grecque n'a rien été d'autre que des constructions de ponts afin d'établir une médiation entre la misère de l'homme, qui a été décrite de façon tellement émouvante dans la littérature épique et tragique, et le Dieu ou le Bien transcendants, exposés par ses philosophes et expérimentés dans ses Mystères. REY PUENTE 2007, p.134.

Porém, depois que o império romano sucedeu a civilização grega, houve uma transformação da religião, que passou a não admitir outra noção de providência divina senão a de uma providência pessoal. De acordo com a filósofa, foi a transformação do cristianismo ao tornar-se religião oficial de Roma que gerou o conflito entre ciência e religião. Quando a religião cristã foi oficialmente adotada pelo império romano, o aspecto impessoal de Deus e da providência divina foi abandonado e fez-se de Deus um duplo do imperador (E. p.244). Essa apropriação teria sido facilitada pela corrente judaica inserida no cristianismo, que influenciada pelos textos anteriores ao exílio mantinha com Jeová a relação de um senhor com seus escravos - libertando os judeus do jugo do Faraó, Jeová sucedia-lhe nos direitos (E. p.245). Assim, diz Weil, “o Pai de Cristo, servido à moda romana, se tornou um senhor e um proprietário de escravos. Jeová fornecia a transição” (E. p. 249-250).<sup>16</sup>

Corroborando a análise weiliana acerca da influência do desenvolvimento da igreja cristã na formação do pensamento moderno, o professor R. Hooykaas<sup>17</sup> defende a tese de que uma determinada visão bíblica do mundo favoreceu o desenvolvimento da ciência da moderna (HOOYKAAS 1988, p. 32), ainda que suas interpretações da Bíblia e do Deus Cristão divirjam em grande medida do pensamento weiliano. Porém, parece-nos relevante mencionar que, ainda que por uma via distinta da weiliana, Hooykaas alcança uma conclusão semelhante à da filósofa no que diz respeito à contribuição da igreja para o surgimento do pensamento moderno.

Hooykaas afirma (1988, p. 15) que a ciência no início da era cristã era em tudo semelhante à ciência do final da era pagã: a ciência medieval mantinha a mesma postura grega em face da natureza, idêntica subestimação do poder humano, a mesma deificação da natureza, a superestimação da razão humana e a depreciação do trabalho manual. Contudo, na interpretação de Hooykaas (1988, p.25), há um contraste radical entre a deificação da natureza na religião pagã e na filosofia grega e o desendeusamento da natureza expresso na Bíblia.

Em contraposição à adoração da natureza pelos gregos e dos demais povos antigos, a religião de Israel apresenta um fenômeno sem paralelo. O Deus de Israel cria todas as coisas do nada. Enquanto os deuses pessoais dos gregos tinham uma origem, a despeito de sua imortalidade, o Deus da Bíblia é único, imutável, eterno e diferente de todas as coisas criadas, que estão sujeitas a mudanças e a destruição final. Para a religião de Israel, não somente a criação do mundo, mas também a sua preservação depende tão-somente de Deus. Jeová não é um ser divino supremo que após o ato criativo deixa tudo a cargo das leis inatas da natureza, ele não se recolhe como o demiurgo platônico; ele permanece, para todo o sempre, como vontade e poder por trás de todos os acontecimentos. Na Bíblia, o mundo natural é admirado como obra de Deus e evidência de seu Criador, mas jamais é adorado em si mesmo

<sup>16</sup> ... le Père Du Christ, accommodé à la mode romaine, devint un maître et un propriétaire désclaves. Jéhovah fournissait la transition. E. p. 348.

<sup>17</sup>Reijer Hooykaas (1906- 1994) – graduado em Química, PhD em matemática, assumiu em 1945 a cadeira de professor de História da Ciência na Universidade Livre de Amsterdam e de 1967 até sua aposentadoria, em 1976, foi professor de História da Ciência na Universidade de Utrecht, após o que se dedicou a escrever e a proferir palestras.

(HOOYKAAS 1988, p. 27). Deus e a natureza não mais se identificam; ao contrário, Deus e o homem confrontam juntos a natureza, visto que o homem é feito à imagem do próprio Deus.

No *Timeu* (41A; 37C e 28C), o demiurgo é, ao mesmo tempo, pai e autor das coisas criadas conforme um modelo racional. Há características distintas entre um pai e um autor. Um pai transmite sua própria forma por auto-reprodução, o que não implica em um ato racional, enquanto um autor transmite uma forma que foi concebida por sua razão. As duas imagens aparecem reunidas no *Timeu*. Do mesmo modo que Platão, Aristóteles reconheceu dois aspectos principais na natureza, que ela é inteligível e que é um organismo biológico. Essa grande diferença entre a concepção bíblica de um criador transcendente, que cria o mundo do nada por sua livre vontade, e a concepção grega de crescimento e geração por meio da natureza divina imanente, acarretou significativas diferenças no desenvolvimento da ciência moderna.

Na Idade Média, a visão bíblica se sobrepõe à concepção aristotélica da natureza, embora ainda não a elimine (HOOYKAAS 1988, p. 31). Há uma ordem regular da natureza instituída por Deus e suscetível de ser por Ele alterado mediante Sua vontade, ou seja, mediante Seus milagres. Atribuía-se a Deus, de forma imediata, todos os acontecimentos e as causas naturais nada mais eram que Seus instrumentos. A ordem da natureza fundamentava-se não em uma lógica natural imanente, mas no desvelo de Deus por Suas criaturas. O Deus bíblico não interferia em uma ordem da natureza que era semi-independente, Ele agia conforme com um modelo regular ou, de modo excepcional, conforme Sua vontade. Assim, o modelo de mundo grego, que concebia o mundo como organismo, vai sendo substituído por um modelo de mundo bíblico como mecanismo.

A concepção de mundo como máquina, implica um autor externo que o produza, o que a identifica com a crença teísta num Deus transcendente criador de todas as coisas. Um organismo vivo sugere a idéia de uma causa final imanente, a manutenção da própria vida, enquanto que uma máquina encontra sua razão de ser no plano do seu autor, que é exterior a ela (HOOYKAAS 1988, p. 33-34). Nesse sentido, a filosofia mecanicista estabelecida no século XVII não representou uma transigência da cristandade com relação ao materialismo antigo, nem tampouco com o antigo organicismo ou idealismo, ela representou a cristianização e emancipação da ciência natural, ainda que o modelo mecanicista não ofereça uma analogia completamente adequada do autor do mecanismo com o Criador. O autor de uma máquina sofre severas restrições em função dos materiais que utiliza, enquanto que o Criador do universo cria Ele mesmo os seus materiais. Além disso, uma vez fabricada, a máquina adquire certa independência, enquanto que o Deus bíblico jamais abandona Sua obra.

O universo, produto da atividade do Deus-criador onipotente, não pode ser adequadamente representado por nenhum modelo de fabricação humana. A concepção da nova ciência moderna, portanto, ao adotar a concepção do Deus-criador, teve que se limitar a descrever racionalmente o mundo em vez de buscar explicar sua essência, o que propiciou o surgimento da concepção empírica e positiva da ciência, que foi aceita por diversos pensadores e que formou a base do empirismo racional, a qual se tornou o método legítimo da

ciência moderna (HOOYKAAS 1988, p. 46). Para Hooykaas (1988, p.47) muitos cientistas dos séculos XIX e XX, ao adotarem a concepção empírica e positiva da ciência, podem não ter tido consciência do fato de que os fundamentos metafísicos de suas disciplinas foram edificados em grande parte, e a despeito de toda secularização, a partir da concepção bíblica de Deus e da criação. Tal como Hooykaas, Weil entende que a concepção da criação do universo em conformidade com a religião de Israel propiciou o desenvolvimento da nova ciência. Contudo, para a filósofa, essa concepção não corresponde ao que preconizava a concepção original do Deus cristão.

Weil quer resgatar o caráter impessoal de Deus. Para ela, o caráter de impessoalidade de Deus é tão importante quanto o caráter de pessoalidade, ambos são atributos divinos indispensáveis e mutuamente correlatos. Essa é justamente a característica da experiência mística weiliana, Deus entra em um contato real com a filósofa, de pessoa a pessoa (CS. p.9-10, Prólogo) e mediante sua pessoalidade lhe revela a impessoalidade de seu amor, que está expressa na ordem do mundo (NICOLA & DANESE 2003, p.193). Para a filósofa, o ser pessoal e o ser impessoal de Deus purificam um ao outro, sendo o risco do Deus pessoal a instrumentalização da providência e o do Deus impessoal a coisificação de Deus. A percepção da relação íntima e pessoal do amor de Deus convence o homem ao seu consentimento de amor, enquanto que a percepção da impessoalidade de Deus permite ao homem ver a manifestação da ordem do mundo.

Aos olhos de Weil, o cristianismo foi maculado pelo poder de Roma e Deus foi reduzido ao seu aspecto pessoal e embora se tenha buscado resguardar e conservar sua inspiração verdadeiramente cristã na mística, isso não aconteceu. Pois:

o esplendor dos místicos foi impotente para aniquilar essa concepção na Igreja como ela estava aniquilada em sua alma, porque a Igreja precisava dela como o Império precisava dela para sua dominação temporal. De modo que a divisão do poder em poder espiritual e temporal, de que se fala tão freqüentemente a propósito da Idade Média, é coisa mais complexa do que se pensa (E. p. 251).<sup>18</sup>

A igreja, segundo Weil, adotou o espírito romano de imperialismo e de dominação e transformou a providência divina em uma intervenção pessoal de Deus no universo para ajustar certos meios a determinados fins particulares. Para a igreja cristã romana, a ordem do mundo deixada a si mesma e sem intervenção particular de Deus em tal lugar, tal instante, para tal fim, poderia produzir efeitos não adequados à vontade de Deus (E. p.252). Todavia, diz Weil, tal concepção da providência é incompatível com a concepção original, e segundo ela verdadeira, do Deus cristão, cuja providência não é uma perturbação na ordem do mundo; ao contrário, é a própria ordem do mundo, o princípio ordenador do universo mediante as relações entre os princípios de determinação e indeterminação.

---

<sup>18</sup>Mais le rayonnement des mystiques a été impuissant à anéantir cette conception dans l'Église comme elle était anéantie dans leur âme, parce que l'Église avait besoin d'elle comme l'Empire en avait eu besoin. Elle en avait besoin pour sa domination temporelle. De sorte que la division Du pouvoir spirituel et temporel, dont on parle si fréquemment à propos du Moyen Age, est chose plus complexe qu'on ne pense. E. p. 350-351.

A noção romanizada de Deus e adotada pela igreja é a principal causa da cisão entre o espírito de verdade e a ciência. Distante da concepção grega - que reconhecia duas leis, dois princípios inter-relacionados regentes no universo, a indeterminação, que é o princípio natural, e o limite, que é o princípio supranatural - o homem moderno separa seu espírito em dois compartimentos distintos, um para a concepção científica do mundo, outro para a concepção do mundo em que age a providência pessoal de Deus (E. p.255).

Para a filosofia weiliana, porém, o objeto do conhecimento, tanto da ciência quanto da religião é o mesmo: no que concerne a Deus é a sabedoria eterna; com relação à ordem do universo é a perfeita obediência da necessidade ao princípio de ordem; no que diz respeito à inteligência é o equilíbrio de relações necessárias e no que concerne à matéria é a força cega da natureza (E. p.266). Mas no mundo moderno, a ciência, a história, a política, a organização do trabalho a religião, enfim, todas as áreas do conhecimento não oferecem ao pensamento humano senão a força cega como objeto.

À luz do pensamento weiliano, então, a ciência moderna precisa ser reformada. Embora nascida, em parte, devido à concepção cristã, que permitiu o desencantamento do mundo e o mecanicismo, a ciência moderna acabou esquecendo as dimensões não-físicas do mundo. Para Weil, a perda do sentido de transcendência acarretou uma situação na qual a ciência perdeu de vista as dimensões mais importantes da realidade.

## 1.2 - Críticas ao socialismo científico

Do mesmo modo como aconteceu com os resultados da ciência moderna, Weil entende que o socialismo científico tornou-se um dogma no qual todos sentem o dever de acreditar sem jamais pensar em questionar seus métodos. Tal como a crença em uma ciência capaz de libertar o homem das doenças, das intempéries e do jugo do trabalho pelo conhecimento, domínio e controle das forças da natureza, o socialismo científico gerou a crença na libertação da opressão humana pela transformação dos modos de produção.

Como se sabe, Marx<sup>19</sup> entende que o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz. À medida que aumenta o valor do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias, ele produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria na mesma proporção que produz bens. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou em um objeto, que se transformou em coisa física, é a objetivação do trabalho.

O trabalho transforma-se em objeto que o trabalhador não consegue adquirir, pois quanto mais objetos produz, mais o trabalhador aumenta o poder do produto do seu trabalho, que é o capital, e mais ele se submete ao domínio desse produto, ou seja, mais o trabalhador se submete ao capital. A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como desrealização do trabalhador, a objetivação do trabalho aparece como perda e servidão do objeto e a apropriação do trabalho aparece como alienação. O trabalhador põe sua vida no

---

<sup>19</sup> Karl Marx, *Manuscritos Econômicos – Filosóficos*, edições 70, p. 159.

objeto, o que se incorporou ao objeto não é mais seu, pertence ao objeto. A alienação do trabalhador no seu produto significa não somente que o trabalho se transforma em objeto, mas que o trabalho existe independentemente do trabalhador, tornando-se, assim, um poder autônomo em oposição ao trabalhador. A vida do objeto se torna para o trabalhador uma força hostil e antagônica.

O trabalhador nada pode criar sem a natureza, que é o material onde se realiza o trabalho. Mas assim como a natureza fornece os meios de existência do trabalho ela também proporciona os meios de existência física do trabalhador. Por conseguinte, quando o trabalho torna-se o meio de subsistência para o trabalhador, sua produção, ou seja, o objeto é que o capacita para existir tanto como trabalhador quanto como sujeito físico. O trabalhador só pode manter-se como sujeito físico enquanto trabalhador e só é trabalhador enquanto sujeito físico<sup>20</sup>.

Ao tornar-se exterior ao trabalhador, o trabalho não mais pertence à natureza do trabalhador. Nele, o trabalhador não desenvolve livremente suas energias físicas e mentais; ao contrário, ele se esgota fisicamente e arruína o seu espírito. Tal trabalho não é voluntário, é imposto; não constitui satisfação de uma necessidade, é apenas um meio de satisfazer outras necessidades. A atividade do trabalhador deixa de ser espontânea e passa a pertencer a outro, transforma-se na perda de si mesmo e o trabalhador somente se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber, procriar. Nas suas funções humanas, ele se vê reduzido a animal. O elemento animal torna-se humano e o humano animal.<sup>21</sup>

A alienação do homem realiza-se e exprime-se primeiramente na relação do homem com outros homens. Na relação do trabalho alienado, cada homem olha os outros homens segundo o padrão e a relação em que ele próprio se encontra enquanto trabalhador. Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador e lhe é hostil é porque ele pertence a outro homem que não ao trabalhador. Se a atividade de trabalhar constitui para o trabalhador um tormento, é porque ela constitui fonte de gozo para outro homem. Somente o homem pode ter poder sobre os outros homens. Mediante o trabalho alienado, o trabalhador cria a relação do trabalho com outro homem, que não trabalha e se encontra fora do processo do trabalho. A relação do trabalhador ao trabalho gera a relação do capitalista ao trabalho.

Para Marx, a conseqüência necessária do trabalho alienado é a propriedade privada.<sup>22</sup> Esta, deriva-se do conceito de trabalho alienado, do homem alienado, estranho a si próprio. Ela é por um lado o produto do trabalho alienado e, por outro, o meio através do qual o trabalho se aliena. O salário e a propriedade privada são idênticos. Tal como o produto do trabalho, o próprio trabalho remunerado constitui uma conseqüência necessária da alienação do trabalho. No sistema de salários, o trabalho aparece não como um fim em si, mas como servo do salário. De acordo com Marx, toda servidão humana se encontra envolvida na relação do trabalhador à produção e todos os tipos de servidão se manifestam exclusivamente como modificações dessa relação.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Ibid., 160.

<sup>21</sup> Ibid., 162.

<sup>22</sup> Ibid., 167-168.

<sup>23</sup> Ibid., p.170.

O salário é determinado pela luta entre o capitalista e o trabalhador, sendo a vitória necessariamente do capitalista, que pode viver mais tempo sem o trabalhador do que o trabalhador sem o capitalista. Isso porque a união entre capitalistas é habitual e eficiente, além do fato de os capitalistas e o proprietário fundiário poderem completar seus rendimentos com os lucros da indústria. Somente para os trabalhadores a separação do capital, da propriedade e do trabalho é pernicioso. Os trabalhadores não têm terra nem juros sobre o capital, para eles essa separação é fatal.<sup>24</sup> A existência do trabalhador encontra-se reduzida às mesmas condições que a existência de qualquer outra mercadoria. Sempre que houver variação no preço da mercadoria, o trabalhador será afetado. O trabalhador não ganha necessariamente quando o capitalista ganha, mas perde forçosamente quando ele perde. Ademais, os preços do trabalho são muito mais estáveis que os preços dos meios de subsistência e, em geral, os trabalhadores não têm que lutar apenas pelos meios físicos de subsistência, mas devem lutar também por alcançar trabalho. Se a riqueza diminui, o trabalhador sofre mais.<sup>25</sup>

A única situação favorável ao trabalhador é quando numa sociedade a riqueza está crescendo. Neste caso, há competição entre os capitalistas, a procura de trabalhadores excede a oferta e há subida dos salários. Porém, a subida dos salários impele os trabalhadores ao excesso de trabalho, pois quanto mais eles ganham mais eles têm que sacrificar seu tempo. Sempre que o capital e os rendimentos aumentam é porque acumulou-se muito trabalho e a acumulação do trabalho gera o aumento do número de trabalhadores. Reciprocamente, o número crescente de trabalhadores incrementa a divisão do trabalho e a divisão crescente do trabalho intensifica a acumulação do capital. Como resultado desse processo, o trabalhador torna-se cada vez mais completamente dependente do trabalho.<sup>26</sup>

Numa sociedade onde a prosperidade aumenta, somente quem é verdadeiramente rico pode viver do juro sobre o dinheiro, todos os demais têm de empregar o capital no negócio ou no comércio. Como consequência, intensifica-se a concorrência entre os capitalistas. Portanto, mesmo na condição mais favorável ao operário, o resultado inevitável para o trabalhador é o trabalho excessivo, a sujeição ao capital que se acumula em oposição a ele, a nova concorrência, a morte ou a mendicância para uma parte dos trabalhadores. Embora a subida dos salários desperte no trabalhador o mesmo desejo de enriquecimento que no capitalista, ele só pode satisfazer esse desejo mediante o sacrifício de seu corpo e de seu espírito.

Segundo Marx, a propriedade privada material é a expressão sensível da vida humana alienada. O seu movimento, a produção e o consumo, é a realidade sensível do movimento de toda produção. A religião, a família, o Estado, o Direito, a moral, a ciência, a arte, etc. constituem apenas modos particulares da produção e submetem-se à sua lei geral. A abolição positiva da propriedade privada, tal como a apropriação da vida humana, constitui a abolição positiva de toda alienação, o regresso do homem à sua existência humana, o que para Marx equivale à existência social. porque só neste caso é que a natureza surge como laço com o

---

<sup>24</sup> Ibid., p.101.

<sup>25</sup> Ibid., p.103.

<sup>26</sup> Ibid., p.105.

homem, como existência de si para com os outros e dos outros para si, como elemento vital da realidade humana.<sup>27</sup>

Segundo Weil, Marx analisou magistralmente o aspecto econômico da opressão social, a extorsão da mais-valia associada à concorrência e à propriedade privada. Nessa análise, diz ela, Marx mostrou que o capitalista explora o trabalhador não pelo seu desejo de consumir, mas pela necessidade de expansão da empresa a fim de torná-la mais poderosa frente à concorrência. No entanto, diz Weil (OL. p.59), não somente a empresa, mas toda espécie de coletividade trabalhadora, inclusive o Estado comunista, necessita restringir o consumo de seus membros para investir na luta contra a concorrência. Por isso, diz ela, onde quer que haja disputa de poder e o fator decisivo para a vitória seja a produção haverá exploração dos trabalhadores.

A suposição de Marx de que a luta pelo poder desapareceria no dia em que o socialismo estivesse estabelecido em todos os países industriais não possui, para a filósofa, qualquer fundamentação científica. Além disso, diz ela (OL. p.59), como o próprio Marx observara, não é possível que a revolução socialista aconteça em todos os países ao mesmo tempo, o que gera a situação na qual a sua ocorrência num determinado país resulta não no fim da exploração e opressão das massas trabalhadoras desse país, mas, ao contrário, resulta na acentuação da necessidade dessa exploração e opressão para evitar o risco de que tal país se torne mais fraco que as outras nações. Aos olhos de Weil, o estado soviético é a perfeita ilustração desse quadro.

Na análise weiliana, a força da burguesia para explorar e oprimir os trabalhadores reside nos fundamentos da sociedade moderna, nos valores estabelecidos pelas sociedades modernas, e qualquer transformação da ordem econômica, jurídica ou política será insuficiente para anular essa força. Somente a transformação da própria cultura moderna seria capaz de eliminar a exploração e a opressão.

Direcionada para o progresso científico-tecnológico com o intuito de promover o desenvolvimento e o crescimento do capital, a cultura moderna se sustentaria, aos olhos da filósofa, na divisão do trabalho em manual e intelectual e seria uma cultura de especialistas na qual a ciência, bem como o socialismo científico, seria monopólio dos poucos membros privilegiados que têm acesso aos métodos científicos. Aos leigos, diz Weil (OL. p.60), resta acreditar nos resultados da ciência, não lhes sendo facultado conhecer propriamente a ciência, ou seja, o método científico. Weil entende que toda a cultura moderna está fundamentada na especialização e na submissão daqueles que executam àqueles que coordenam e, para a filósofa, a instauração de um regime de liberdade e igualdade entre os homens pressupõe não somente a modificação de toda a cultura. Marx supôs que tal emancipação do homem aconteceria quando as forças de produção tivessem atingido um desenvolvimento suficiente para que a produção se cumprisse à custa de pouco esforço, quando a técnica libertada das formas capitalistas da economia aliviaria o peso da necessidade material e permitiria ao trabalhador o descanso indispensável para o desenvolvimento de suas faculdades, o que faria

---

<sup>27</sup> Ibid., p.193.

desaparecer a especialização e o peso da submissão social. Desse modo, progressivamente, a humanidade atingiria um estado paradisíaco em que a produção abundante custaria um esforço insignificante e renderia ao homem a vitória sobre a escravidão do trabalho. Entretanto, diz Weil (OL. p.62), Marx jamais explicou por que as forças produtivas tenderiam a aumentar, por que elas seriam passíveis de um desenvolvimento ilimitado e por que a vitória pertenceria às forças produtivas no caso destas se oporem às instituições sociais.

A sociologia marxista, aos olhos da filósofa, está fundada em postulados que submetidos ao exame do raciocínio revelam-se sem fundamento e, comparados aos fatos, são falsos. Não há qualquer fundamento, diz ela, no postulado de que, dadas as condições técnicas ideais de produção, a sociedade teria a capacidade de utilizá-las ao máximo. Weil argumenta que Marx não diz por que a capacidade de produção seria utilizada ao máximo e tampouco explica como seria possível estabelecer tal máximo. Do mesmo modo, não há fundamento no postulado de que a sociedade se esforçaria continuamente para melhorar a produção e de que o resultado desse esforço recairia necessariamente sobre as próprias condições de trabalho de modo a melhorá-las. Ao longo da história, argumenta Weil (OL. p.229), muitas sociedades viveram tal como viveram seus antepassados, sem qualquer esforço para aumentar sua produção. Além disso, é arbitrário e contrário aos fatos supor que o esforço para melhorar a produção recairia necessariamente sobre as próprias condições de trabalho, bem como não há qualquer razão para supor que as tentativas de incrementar as condições de trabalho levariam necessariamente ao seu desenvolvimento e não ao seu esgotamento, como é o caso, por exemplo, de uma mina de minério ou de um campo.

Mais ainda, continua Weil, postular que a estrutura social se transforma em função da eficácia da produção é, para a filósofa, o cúmulo da arbitrariedade, é supor que haja por trás da história humana um espírito todo-poderoso que vela sobre o curso dos acontecimentos e o dirige, pois não há qualquer mecanismo automático que resulte das leis da necessidade social e que desencadeie uma transformação quando a capacidade de produção não está plenamente utilizada.

De acordo com Weil, é preciso se reportar às origens hegelianas do pensamento marxista para tentar compreendê-lo. Nesse intuito, ela analisa que, ao tentar “pôr de cabeça para cima” a dialética hegeliana, a qual acreditava que um espírito que tenderia perpetuamente à perfeição agia no universo e que a história do mundo seria a história desse espírito, Marx teria substituído o espírito pela matéria como motor da história e teria construído a noção de materialismo histórico. Contudo, ressalta Weil, essa retificação gerou um paradoxo, pois ao atribuir à matéria o que é a própria essência do espírito, qual seja a perpétua aspiração ao melhor, Marx teria invertido a relação entre sujeito e objeto e teria se alinhado ao pensamento capitalista, cuja essência, na visão do próprio Marx, seria transferir o progresso do espírito para as coisas.

Submeter dessa maneira o homem ao progresso da produção e, conseqüentemente, ao progresso histórico é, para Weil, o mesmo que submetê-lo à providência, como o fazem algumas religiões. De acordo com a filósofa, Marx elevou as forças produtivas à categoria de

divindade e gerou uma “religião” materialista que acreditava que a vontade humana converge com uma vontade misteriosa que atua no mundo e ajuda os homens a vencer suas dificuldades. Essa “religião das forças produtivas”, diz Weil (OL. p.64), esmagou e oprimiu gerações de massas trabalhadoras dentro e fora do movimento socialista, pois ela não se fundamentava no verdadeiro bem e jamais seria capaz de libertar o homem da necessidade.

No pensamento weiliano, a necessidade e o bem estão separados por uma distância infinita e não têm nada em comum, não havendo do mesmo modo qualquer afinidade entre a matéria, que é natural, e o bem, que é supranatural. Justamente por isso, ela entende que há na existência humana uma contradição essencial, pois o ser humano almeja simultaneamente o bem e o ser da sua própria humanidade natural. Por esse motivo, diz a filósofa, é fundamental para a vida humana que o homem estabeleça uma unidade entre o bem e a necessidade, ainda que essa unidade seja sempre um mistério, um segredo. A unidade do bem com a necessidade é a religiosidade autêntica e a fabricação de um equivalente fictício dessa unidade, perceptível pelas faculdades humanas, não sendo, portanto, um mistério, gera uma espécie de religiosidade ineficiente e de qualidade inferior. Nesse aspecto, diz ela, o materialismo histórico pode ser classificado como uma forma inferior de religiosidade que, longe de libertar o homem, acirra ainda mais sua opressão e escravidão.

No entanto, Weil considera que há na obra de Marx uma preciosa noção de matéria não-física segundo a qual todos os fenômenos de ordem moral, tanto coletivos como individuais, são regidos por procedimentos próprios e específicos aos quais todos os pensamentos estão submetidos. Assim, do mesmo modo que a matéria física é regida por um sistema mecânico de forças que estão inevitavelmente submetidas a uma força cega e à rigorosa necessidade, também a matéria não-tangível, que é a substância do pensamento, é regida por um sistema de forças que estão submetidas a uma cega e rigorosa necessidade.

Tendo refletido sobre o mecanismo da força durante toda sua vida, Weil reconhece que é muito difícil estabelecer os procedimentos próprios, o *modus operandi* da força sobre a matéria do pensamento, assim como é muito difícil conceber a necessidade que a submete. Contudo, diz Weil, a consciência da existência dessa necessidade já é suficiente para que se evite o erro de acreditar que os fenômenos morais estão calcados em fenômenos materiais, tal como supor que o bem-estar moral resulta do bem-estar físico, por exemplo, e de acreditar que os fenômenos morais são arbitrários e podem ser provocados por sugestão ou por ato de vontade. Os fenômenos morais, assevera a filósofa, estão submetidos a uma necessidade própria e não à necessidade física, ainda que sofram alguma repercussão dos fenômenos físicos. Há uma complexa dinâmica nessa necessidade regendo os pensamentos, os atos, assim como as relações da sociedade e do indivíduo.

Aos olhos da filósofa, Marx foi extremamente perspicaz ao priorizar a análise da realidade de uma matéria social, de uma necessidade social, cujas leis é necessário entrever antes de pensar nos destinos do gênero humano. Mais ainda, Marx foi excepcionalmente revolucionário ao perceber que tanto na sociedade quanto na natureza nada se efetua de outro modo que não seja por transformações materiais. No domínio pessoal, diz Weil (OL. p.64), isso

significa que para se estabelecer um objetivo é preciso conhecer as condições materiais que determinam as possibilidades de ação. No domínio social, essas condições materiais são definidas pelo modo como a sociedade obedece às necessidades materiais para suprir suas próprias necessidades, ou seja, pelo seu modo de produção. De acordo com Weil, “o método materialista, esse instrumento que Marx nos legou, é um instrumento virgem; nenhum marxista serviu-se realmente dele, a começar pelo próprio Marx. A única idéia verdadeiramente preciosa que se encontra na obra de Marx é a única também que foi completamente negligenciada” (OL. p.65).<sup>28</sup>

Um dos problemas dos marxistas, tanto nos meios revolucionários quanto nos meios dirigentes, diz Weil (OL. p.65), foi aplicar o método materialista sem uma análise prévia das possibilidades e conseqüências do desenvolvimento do modo de produção ao longo do tempo em relação às formas de organização sócio-cultural. Em outras palavras, sem conhecer quais formas de organização social e cultural seriam compatíveis com o resultado da produção, ou seja, sem conhecer como o próprio método materialista poderia ser transformado. Além disso, a crença de que a produção é o único fator das relações de força levou Marx a esquecer completamente a guerra, não havendo em sua obra qualquer indicação sobre como tratar esse assunto. A única forma de guerra que Marx levou em conta foi a guerra social sob o nome de luta de classes, que ele considerou o único princípio de explicação das transformações históricas e no qual o desenvolvimento da produção é o único princípio de desenvolvimento histórico.

Nessa luta, o processo permanente dos homens contra a hierarquia social manteria a sociedade no estado de fluidez necessário para que as forças da produção pudessem forjar a sociedade à sua vontade. Nesse caso, diz Weil, a luta de classes não seria um princípio ativo, mas sim uma condição negativa, o que nos remeteria novamente ao “espírito misterioso” que cuida para manter a produção no nível máximo e que estruturaria a sociedade ao seu bel prazer.

Contudo, diz Weil, Marx acertou ao afirmar que o amor à liberdade e o amor à dominação são as duas molas que agitam perpetuamente a luta de classes. Porém, a filósofa entende que o amor à liberdade e o amor à dominação são fatos humanos que precisam ser interpretados de diversas maneiras e Marx falhou ao somente os considerar na relação entre opressor e oprimido. Para Weil, os mesmos homens são oprimidos em certos aspectos e opressores em outros, os oprimidos podem ter desejos que sobrepujam o desejo de liberdade e os opressores podem se ocupar mais em levar vantagem sobre seus iguais do que em manter seus inferiores na obediência. Aos olhos da filósofa, não há uma batalha onde se opõem dois campos, de um lado opressores e do outro oprimidos, mas sim uma “confusão extraordinariamente complexa de guerrilhas” (OL. p.232). Essa confusão, diz Weil, é regida por leis que estão por serem descobertas.

---

<sup>28</sup> La méthode matérialiste, cet instrument que nous a légué Marx, est un instrument vierge; aucun marxiste ne s'en est véritablement servi, à commencer par Marx lui-même. La seule idée vraiment précieuse qui se trouve dans l'oeuvre de Marx est la seule aussi qui ait été complètement négligée. OL. p.23-24.

A força é uma relação para Weil, aqueles que são fortes o são em relação aos mais fracos, e estes não têm qualquer possibilidade de se apoderar do poder social, pois aqueles que se apoderam do poder social pela força deixaram de ser fracos e constituem, necessariamente, o grupo forte que submete as massas humanas. Nesse sentido, aos olhos da filósofa, o materialismo revolucionário de Marx é absurdo, pois nele Marx afirma simultaneamente que todas as relações sociais são reguladas exclusivamente pela força e que chegará o dia no qual a força estará ao lado dos fracos, ou seja, que chegará o dia em que os fracos, permanecendo fracos, terão a força do seu lado.

A idéia de que a fraqueza, permanecendo fraca, pode constituir uma força somente é possível no cristianismo, diz Weil (OL. p.237). Nesse caso, trata-se de uma força de outra espécie, diferente daquela que pode ser manipulada pelos mais fortes; trata-se de uma força supranatural, que opera à maneira do supranatural, decisivamente, secretamente, silenciosamente. Segundo Weil, Marx admitiu a contradição de uma fraqueza forte sem admitir que apenas o supranatural torna a contradição legítima e, para a filósofa, somente o equívoco de tomar o número pela força explicaria a concepção marxista de força. Melhor dizendo, somente a falsa suposição de que a grande massa humana se apoderaria do poder de poucos explicaria o equívoco de Marx. Assim, para ela:

Como a energia encerrada no carvão é uma força somente depois de ter passado por uma máquina a vapor, da mesma forma a energia encerrada numa massa humana é uma força somente para um grupo exterior à massa, muito menor que ela, e tendo estabelecido com ela relações que, ao preço de um estudo muito atento, poderiam talvez ser definidas. (OL. p.236)

Disso resulta que, para Weil (OL. p.237), a força da massa é utilizada para interesses que lhes são exteriores. A massa fraca só constitui uma força nas mãos dos poderosos, pois se a massa fraca pudesse constituir uma força jamais haveria opressão. Além disso, continua Weil, Marx jamais explicou de que maneira operários esgotados de cansaço e de privações, aliados do trabalho intelectual, transformados em matéria inerte nas engrenagens das empresas conseguiriam tomar o poder social. Os fatores de opressão, tão estreitamente ligados ao próprio mecanismo da vida social não desaparecem repentinamente e operários oprimidos não se tornam por ação da força na “classe dominante”.

Nesse contexto, os meios poderosos serão necessariamente opressivos e os meios fracos inoperantes. Segundo a filósofa, a experiência mostra que sempre que os oprimidos tentaram constituir grupos capazes de exercer uma influência real na sua comunidade, seja nos partidos políticos ou nos sindicatos, eles reproduziram exatamente os mesmos vícios do regime que pretendiam reformar ou derrubar, quais sejam, a organização burocrática, a inversão entre meios e fins, o desprezo pelo indivíduo, a separação entre pensamento e ação, dentre outros. Quando detêm de fato um poder, econômico ou político, os grupos não podem trabalhar para enfraquecer seu próprio poder sob pena de serem destituídos desse poder. Por isso, ainda que os detentores do poder estejam bem intencionados - como foi, segundo Weil, o caso de Lênin-, quanto mais eles se sentirem motivados por boas intenções mais eles serão levados a estender seu poder para ampliar sua capacidade de fazer o bem, e na esperança de

libertar as massas da opressão eles, efetivamente, as oprimirão ainda mais. Como observa Finch, “a dialética descrita por Weil é terrível. À medida que o poder social vai crescendo, o indivíduo vai ficando mais fraco; à medida que a organização, a racionalização e a centralização vão crescendo, vai crescendo também a desordem, a confusão e a violência”.<sup>29</sup>

Weil acredita que Marx confunde opressão e exploração, o que o leva a engajar a revolução somente sobre o terreno econômico (DOMMANGE 2007, p.216). Mas tal concepção da opressão é para a filósofa distante da vida real e concreta dos homens e incapaz de superar a dinâmica de poder e opressão. A superação dessa dinâmica consistiria numa cooperação metódica de poderosos e fracos em vista de uma descentralização progressiva do poder. Entretanto, tal cooperação não se pode sequer imaginar numa civilização fundamentada na rivalidade, na luta e na guerra (OL. p.148). Na análise weiliana, o socialismo científico, assim como a ciência moderna, não oferece uma resposta satisfatória para a questão da opressão do homem. Aos olhos da filósofa, a servidão humana não se restringe à relação do trabalhador com a produção, como acreditava Marx. Para ela, um regime efetivo de liberdade e igualdade pressupõe a transformação da cultura e não somente a emancipação das forças produtivas, é preciso emancipar o homem e não as forças de produção. Nesse intuito, Weil volta seu olhar para o homem e suas relações no mundo, ela busca conhecer os procedimentos que regem os fenômenos de ordem moral, coletivos e individuais, aos quais o pensamento humano é submetido.

---

<sup>29</sup> It's a terrible dialect that Weil describes. As the social power increases, the individual becomes weaker; as organization, rationalization and centralization grow, so do disorder, confusion and violence. FINCH 2002, p.84. Tradução livre.

## 2 – Os limites do Humano

### 2.1- A necessidade

Conforme anteriormente mencionado, Weil entende que a matéria não-tangível, a substância do pensamento, é regida por um sistema de forças que estão submetidas a uma cega e rigorosa necessidade e, de acordo com a filósofa, a superação da opressão humana pressupõe o conhecimento da dinâmica desse sistema de forças e as necessidades que o regem, ou seja, é preciso conhecer as forças que regem o homem.

Na antropologia weiliana (IC. p.103) o ser humano é constituído por um corpo material e por um corpo espiritual. O corpo material é formado por um substrato desordenado e pela alma, que é o princípio individual e inteligível que atua sobre o substrato desordenado como princípio ordenador. O corpo espiritual é a partícula divina presente no homem que lhe fornece vida. Como se pode observar, tal concepção é fortemente inspirada na doutrina platônica da criação retratada no *Timeu*, “que não somente inspirou Weil, mas que é também o trabalho utilizado como suporte para ela descrever as relações de necessidade”,<sup>30</sup> como esclarecem Allen & Springsted. Por isso, apresentamos a seguir uma exposição sumária da doutrina platônica sobre esse tópico, somente com o intuito de melhor explicitar alguns conceitos fundamentais da filosofia weiliana.

No *Timeu*, Platão narra o mito da criação da vida. Nele, Deus identificado com o Bem absoluto decide criar um universo à sua semelhança<sup>31</sup>, ou seja, vivo. Pois, como explica José Trindade Santos (2007, p. 87-112), “não havia vida no visível porque não tinha sido criada. [...] Foi necessário criá-la trazendo o todo da desordem à ordem. Como, porém, só na alma pode haver ordem, foi necessário criar a alma.” Em outras palavras, antes da vida o que havia era a desordem e para que a vida fosse criada, Deus cria primeiramente a alma para ordenar o “visível” desordenado e, fazendo isso, forma o corpo material no qual Ele cria a vida.

Além disso, dado que o universo foi criado à semelhança de Deus; dado que Deus é bom e belo e dado que a Deus só é lícito fazer o melhor, foi introduzida no universo a razão, posto que o racional é mais belo e melhor que o irracional. Eis o texto de Platão:

Vendo que o visível se encontrava não em repouso, mas se movia discordante e desordenadamente, trouxe-o da desordem para a ordem, por pensar que esta é de todo melhor. Ao melhor não é justo agir senão de modo mais belo. E então, reflectindo, descobriu que nas coisas por natureza visíveis nenhuma irracional será mais bela que uma racional, no todo de cada uma delas, e que a Razão não pode nascer separada da alma. E por causa desta reflexão construiu a Razão na alma e a alma no corpo ao construir o todo, para que o trabalho que empreendeu fosse por natureza o mais belo e o melhor. E assim, de acordo com o relato plausível, devemos dizer que na verdade este cosmo foi gerado como um ser vivo animado e racional pela providência divina.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> ... not only inspired Weil but is also one upon which she drew heavily to describe the relations of necessity”. ALLEN & SPRINGSTED 1994, p. 34.

<sup>31</sup> *Timeu* 29 E.

<sup>32</sup> *Timeu*, 30 A-C.

Porém, para que o visível fosse ordenado, animado e, posteriormente, recebesse vida era preciso que nele houvesse a possibilidade de ordenação, ou seja, aquilo que Platão denominará necessidade (*anankê*). É importante ressaltar que necessidade não é em si o princípio ordenador, mas sim a possibilidade de ordenação, uma espécie de princípio inerente ao criado. Na criação do cosmos platônico, necessidade é aquilo que no visível se dispõe à ordenação pela alma, aquilo mediante o que a alma ordena o visível, ou seja, aquilo por intermédio do que Deus cria o princípio material do qual o artífice se utiliza para criar o universo. Sem a necessidade, a alma não conseguiria ordenar o visível e a matéria não seria criada.

A partir desse relato, podemos analisar as relações de necessidade platônica sob três perspectivas. Na primeira, a necessidade é associada à desordem e é distinta do Bem não como uma força positiva que a ele se opõe, mas simplesmente como princípio que está fora do Bem. Na segunda, a necessidade tem sentido semelhante ao senso moderno de lei natural e física e, na terceira, a necessidade é mediadora na realização do propósito do Bem. Ainda que seja distinta do Bem e que não possua fim ou propósito em si mesma, a necessidade age no propósito do Bem, uma vez que é por seu intermédio que se opera a persuasão do desordenado para a realização do propósito do Bem. Nessa perspectiva, a necessidade é mediadora entre o Bem e tudo que está fora do Bem.

Tal como Platão, Weil entende a necessidade (*anankê*) como uma série de relações e mediações entre a matéria, Deus e os homens. No entanto, na concepção weiliana, a criação é um ato de renúncia de Deus e não a manifestação do poder criador de Deus. Como a filósofa diz, “a criação é da parte de Deus um ato não de expansão de si, mas de retraimento, de renúncia. Deus e todas as criaturas, isso é menos do que Deus apenas” (AD. p.152)<sup>33</sup>. Deus cria a vida não por ato de poder, não por ser o Todo Poderoso, mas sim porque escolhe diminuir-se. Deus, sendo tudo, nada existindo senão Ele, quis criar algo que não fosse Ele mesmo. Então, diz Weil, “Deus pensou o que não era, e pelo fato de o pensar fê-lo ser” (AD. p.156)<sup>34</sup>. Assim, num ato de extrema bondade, Deus se diminui, renuncia, esvazia de Si uma parte do ser, recolhe- Se e de Sua ausência é criado o mundo e tudo que nele há.

A partir de “o que não era” pensado por Deus (o *stuff* ilimitado, desordenado e distante), Deus cria a matéria do mundo e de todas as coisas. E uma vez que foi criado pelo afastamento de Deus, o mundo tem existência independente da divina e é governado não por Deus, mas pela necessidade, que é aquilo distante de Deus e presente no ilimitado (*Stuff*) que permite a criação da matéria pelo estabelecimento da ordem e do limite no que é desordenado e ilimitado.

O mundo criado é regido pela necessidade e por forças que lhes são próprias. Entretanto, essas forças naturais do mundo se apresentam segundo uma ordenação que as mantém em equilíbrio e essa ordem, de acordo com Weil, é supranatural e origina-se da dupla

<sup>33</sup> 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. OE. p. 723-724

<sup>34</sup> Dieu a pensé ce qui n'était pas, et par le fait de le penser l'a fait être. OE. p. 726.

crucificação de Deus, primeiro quando Ele se doa na criação e, depois, quando Ele se faz homem e transforma a si mesmo em pura necessidade. Por outras palavras, o mundo tem suas próprias forças naturais e é governado pela necessidade, mas sua relação com o criador se efetua por intermédio também de uma necessidade, que é o que possibilita o estabelecimento de rigorosos limites na interação das forças da natureza.

Weil utiliza<sup>35</sup> a imagem da balança para ilustrar a noção de necessidade atuante na relação do mundo com o seu criador. Na balança, forças opostas são equilibradas em torno de um ponto matemático imaterial. Este ponto, mesmo sendo destituído de força e sem exercer qualquer força, estabelece a relação de equilíbrio entre as forças que se opõem, ou seja, o ponto estabelece a medida para que as forças alcancem o equilíbrio. Analogamente, na relação do mundo com o criador é uma necessidade que age tal como esse ponto, estabelecendo a medida de equilíbrio entre as diversas forças naturais do mundo (leis naturais) mediante a instituição de um conjunto de leis variáveis (supranaturais) que estabelecerão a ordem ou beleza do mundo.

Assim sendo, cada fenômeno tem duas causas, sendo a primeira em conformidade com os mecanismos da natureza, as leis naturais, e a segunda em conformidade com a ordem providencial do mundo (IC. p.97). Todos os fenômenos criados têm essa dupla causalidade, de um lado há a necessidade cega que forma a matéria e dá origem às leis naturais e de outro há a necessidade de ordem, que apesar de não ser propriamente o Bem é por Ele causada e com Ele se relaciona. Em outros termos, o *logos* criado mediante a ação da necessidade gera ele próprio uma nova necessidade, que é a necessidade que mediará sua relação com o Bem transcendente, supranatural. Logo, para ter existência, o Bem precisa ser causa daquilo que já foi criado mediante a necessidade, ou seja, ele precisa ser “encarnado” e animado.

Então, se admitirmos que toda matéria é formada por intermédio da necessidade, podemos afirmar que toda criação é regida pela necessidade. Por outro lado, se admitirmos que toda a criação é submetida à ordem ou beleza do mundo, podemos afirmar que toda a criação é regida pela necessidade gerada pelo Bem. Como esclarece Rey Puente (2007, p. 115):

Nós habitamos *entre* a necessidade e o bem. Nós não podemos habitar na necessidade porque ela nos seria insuportável. Mas nós não podemos habitar no Bem porque ele não existe aqui em baixo. Assim, nós fugimos da necessidade com o auxílio da imaginação e cremos de maneira igualmente imaginária nos substitutos do bem verdadeiro. Dito de outro modo: nós habitamos sempre o domínio do possível.<sup>36</sup>

Weil entende que o Bem está completamente fora do mundo. Segundo ela, na maior parte das vezes, o que o homem experiência no mundo pensando ser o Bem não passa de

<sup>35</sup> *Apud* “Allen & Springsted 1994, p.43.

<sup>36</sup> Nous habitons *entre* la nécessité et le bien. Nous ne pouvons pas habiter dans la nécessité parce qu’elle nous paraît insupportable. Mais nous ne pouvons pas non plus habiter dans le bien parce qu’il n’existe pas ici-bas. Ainsi, nous fuyons la nécessité à l’aide de l’imagination et nous créons également de façon imaginaire des substituts au bien véritable. Autrement dit: nous habitons dans le domaine du possible. Tradução livre.

aparência, sendo o mundo guiado pela ilusão, à qual os homens sucumbem e pela qual passam à idolatria da brutalidade e da força. Ao buscar o Bem dentro dos limites da condição humana, os homens freqüentemente se iludem por projeções imaginárias da realidade e tomam bens relativos pelo Bem absoluto. Pensados e amados como se fossem bens absolutos, bens relativos transformam-se em ídolos. Pois:

Existem dois bens, com a mesma denominação, mas radicalmente diferentes: O que é o contrário do mal e o que é o absoluto. O absoluto não tem contrário. O relativo não é contrário do absoluto; deriva dele por uma relação não comutativa. O que queremos é o bem absoluto. O que podemos alcançar é o bem correlativo do mal. Dirigimo-nos a ele por erro, como o príncipe que se prepara para amar a serva no lugar da amante. São as vestes que causam o erro (PG. p.180)<sup>37</sup>.

Assim iludidos, os homens fazem triunfar a idolatria nas mais diversas formas: Estado, fé, partido político, ciência, arte e até amor. Nesses ídolos, a voz do social ressoa como se fosse um deus criador, que gera e alimenta, incessantemente, outros tantos ídolos entre si relacionados, como o dinheiro, o prestígio, o poder. Segundo Weil:

Só uma coisa neste mundo pode ser tomada como fim, pois possui uma espécie de transcendência em relação à pessoa: é o coletivo. O coletivo é o objeto de toda a idolatria, é ele que nos acorrenta à terra. A avareza: o ouro é social. A ambição: o poder é social. A ciência, a arte também. E o amor? O amor é mais ou menos exceção (PG. p.15)<sup>38</sup>.

De acordo com a filósofa (PG. p.105), o homem cria essa ilusão porque é incapaz de olhar de frente a própria desventura. Mas, por outro lado, é a consciência dessa mesma existência desventurada, perecível e frágil que impele o homem a buscar o Bem absoluto. A reflexão acerca desse impasse, conduz Weil ao desenvolvimento do que se pode considerar seja um dos eixos de seu pensamento, a saber, o pressuposto de que há no "ser" humano uma contradição intrínseca que se expressa no desejo humano simultâneo de existir e de alcançar o Bem absoluto, que é totalmente externo e transcendente à existência. O desejo do Bem é para o homem, simultaneamente, a razão e a destruição da própria existência, pois como afirma a filósofa, "o apego é fabricante de ilusões, e quem quer o real deve ser desprendido. Tão logo sabemos que uma coisa é real, já não podemos estar apegados a ela" (PG. p.15)<sup>39</sup>.

A humanidade encerra o paradoxo no qual a razão de ser de sua existência é também a razão de ser de sua destruição, ou seja, o Bem é o fim que todo ser humano almeja, mas para alcançá-lo o ser humano deve renunciar a si mesmo, deve renunciar a sua existência. Portanto, lembrando a observação do professor Rey Puente anteriormente citada, o ser humano não tem alternativa, resta-lhe apenas habitar o possível. Para tanto, em vez de

<sup>37</sup> 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. Nous y portons par erreur, comme le Prince qui se prépare à aimer la servante au lieu de la maîtresse. Ce sont les vêtements qui causent l'erreur. PG. p. 161.

<sup>38</sup> Une seule chose ici-bas peut être prise par fin, car elle possède une espèce de transcendence à l'égard de la personne humaine: c'est le collectif. Le collectif est l'objet de toute idolâtrie, c'est lui qui nous enchaîne à la terre. L'avarice: l'or est du social. L'ambition: le pouvoir est du social. La science, l'art aussi. Et l'amour? L'amour tait plus ou moins exception. PG. p. 160.

<sup>39</sup> L'attachement est fabricant d'illusions, et quiconque veut le réel doit être détaché. PG. p. 24.

buscar o Bem, os homens iludem-se e tomam diversos bens relativos pelo Bem, pois como assevera a filósofa, “este mundo, domínio da necessidade, não nos oferece nada a não ser meios. Nosso querer é a todo instante enviado de um meio para o outro como uma bola de bilhar” (PG. p.162)<sup>40</sup>.

A partir dessas reflexões, Weil buscará identificar e definir quais são as necessidades (*besoins*) que governam o ser humano e ela o fará analisando o desenvolvimento dessas necessidades em pelo menos três direções: naquilo que se refere à criação em si mesma, que são as necessidades vitais (*les besoins vitaux*), nelas inclusas as necessidades do corpo material e da alma; naquilo que se refere à relação das diversas coisas criadas entre si, que é a necessidade denominada necessidade de ordem (*le besoin d'ordre*) e na relação entre essas duas necessidades. As necessidades vitais serão identificadas pela filósofa às leis naturais e a necessidade de ordem será identificada à noção weiliana de limite supranatural imposto à relação entre as coisas criadas, tal como definido no capítulo anterior.

Entendendo que os humanos têm necessidades (*besoins*) que são inerentes à sua condição humana, Weil argumentará que todas as pessoas têm a obrigação de observar, reconhecer e atender às necessidades do ser “humano”. Sendo o ser humano governado pela necessidade (*anankê*), expressa nas necessidades vitais e na necessidade de ordem, diz a filósofa, “obrigações idênticas vinculam todos os seres humanos, embora elas correspondam a atos diferentes segundo as situações. Nenhum ser humano, qualquer que seja, em nenhuma circunstância, se pode livrar disso sem crime” (E. p.8).<sup>41</sup> Desse modo, conforme a filósofa, a “humanidade” encerra um vínculo entre os seres humanos que obriga todo ser humano a atender às necessidades vitais de todo ser humano, pelo simples fato dele ser humano, não sendo preciso que qualquer outra condição biológica, jurídica, social, histórica, ou de qualquer outro tipo intervenha para conferir ao ser humano o direito de ver atendidas suas necessidades. Para Weil, essa obrigação é incondicionada, eterna e verificada pelo seu reconhecimento universal expresso desde os textos mais antigos da história da humanidade (E. p.9).

Desse modo, a filósofa assevera (E. p.11) ser preciso conhecer as necessidades vitais dos seres humanos para que seja possível respeitá-las e atendê-las com vistas à manutenção da vida. Nesse intuito, ela separa as necessidades humanas vitais (*besoins vitaux*) em dois tipos. Há necessidades que se caracterizam por serem biológicas, tais como a necessidade de alimento, calor, proteção, higiene e etc. e há necessidades que se caracterizam por serem morais. Para Weil, as necessidades da vida moral atingem profundamente o homem, embora algumas vezes nada causem ao seu corpo e se reportem diretamente à sua alma. Por essa razão, essas necessidades são denominadas de necessidades da alma (*besoins de l'ame*) e, de acordo com a filósofa, é preciso enumerá-las e defini-las para que elas possam ser atendidas.

---

<sup>40</sup> Ce monde, domaine de la nécessité, ne nous offre absolument rien sinon des moyens. Notre vouloir est sans cesse renvoyé d'un moyen à un autre comme une bille de billard. PG. p. 147.

<sup>41</sup> Aucun être humain quel qu'il soit, en aucune circonstance, ne peut s'y soustraire sans crime (...) E. p.11.

Inicialmente, Weil busca distinguir as necessidades (*besoins*) dos desejos, das fantasias e dos vícios. Para ela, as necessidades da alma são limitadas em quantidade e saciedade, opondo-se aos desejos, às fantasias e aos vícios, que são insaciáveis e incontáveis. Segundo a filósofa, “um avaro nunca tem ouro suficiente, mas para todo homem, se lhe derem pão à vontade, haverá um momento em que terá o suficiente. O alimento traz a saciedade. Acontece o mesmo aos alimentos da alma” (E. p.15).<sup>42</sup> Weil não esgota o estudo e as enumerações dessas necessidades, e não pretende fazê-lo. Porém, ela indica catorze necessidades da alma, que serão brevemente expostas a seguir.

A filósofa entende que a primeira e mais importante necessidade da alma humana é a **necessidade de ordem** (*besoin d'ordre*), ou seja, a necessidade de estabelecimento de uma relação de equilíbrio e limite entre os seres humanos que norteará o atendimento das demais necessidades da alma. Todavia, a filósofa reconhece ser impossível ao homem conhecer e definir essa ordem de modo específico. Porém, diz ela:

Se mantivermos incessantemente presente no espírito o pensamento de uma ordem humana verdadeira, se pensarmos nisso como num objeto ao qual se deve o sacrifício total quando a ocasião aparece, estaremos na situação de um homem que caminha na noite, sem guia, mas pensando sem cessar na direção que quer seguir. Para tal viajante, há grande esperança (E. p.15).<sup>43</sup>

A **liberdade** definida por Weil (E. p.16) como possibilidade real de escolha, segue a ordem na enumeração das necessidades da alma. Por “real”, a autora entende as escolhas que são efetivamente possíveis e desejáveis dentro de uma coletividade. Ou seja, a liberdade não é entendida como um valor individual, mas como uma realidade objetiva e coletiva. Segundo a autora, o grau de liberdade em uma sociedade deve ser avaliado considerando-se três aspectos: a *razoabilidade* das regras que foram adotadas pela coletividade, a fim de que todo aquele que, de boa vontade, o deseje e disponha de uma faculdade média de atenção possa compreendê-las; a *autoridade e legitimidade* de onde emanam essas regras e a *estabilidade* que tais regras possuem. Para a filósofa, ser livre não significa estar desobrigado de se submeter a regras. Ao contrário, somente se alcança a liberdade quando se vive submetido às regras de uma sociedade que é ordenada de maneira a garantir o respeito, a preservação e a manutenção da vida humana, pois só assim o homem é livre para ser “humano”.

Conforme Weil, as regras adotadas por uma sociedade estruturada com a finalidade de preservar a vida teriam uma consonância tão estreita com a satisfação das necessidades da alma humana que se incorporariam ao próprio ser individual. Por essa razão, muito dificilmente as proibições adotadas por essas regras se apresentariam como alternativas ao pensamento humano e muito raramente precisariam ser rechaçadas ou entendidas como limite à liberdade,

---

<sup>42</sup> Un Avare n’a jamais assez d’or, mais pour tout homme, si on lui donne du pain à discrétion, il viendra un moment où il en aura assez. La nourriture apporte le rassasiement. Il en est de même des nourritures de l’âme. E. p. 21.

<sup>43</sup> Si nous gardons sans cesse présente à l’esprit la pensée d’un ordre humain véritable, si nous y pensons comme à un objet auquel on doit le sacrifice total quand l’occasion s’en présente, nous serons dans la situation d’un homme qui marche dans la nuit, sans guide, mais en pensant sans cesse à la direction qu’il veut suivre. Pour un tel voyageur, il y a une grande espérance. E. p. 20.

tal como “o hábito, imprimido pela educação, de não comer coisas repugnantes ou perigosas não é sentido por um homem normal como limite à liberdade no campo da alimentação” (E. p.17).<sup>44</sup>

A **obediência** como necessidade vital da alma é definida pela filósofa (E. p.17) como um “consentimento concedido”, em contraposição a consentimentos obtidos por algum tipo de coação. Weil entende que é preciso que os indivíduos, no uso de sua liberdade, concedam sua obediência às regras estabelecidas em prol do ordenamento social. A obediência pode ser assim subdividida em duas espécies: a obediência que o indivíduo concede às regras e a obediência concedida àqueles indivíduos que ocupam posição de liderança dentro do ordenamento. Desta concessão de obediência nasce a **hierarquia**, que é uma necessidade subordinada aos fins estabelecidos pela ordem social e aos valores e demandas vinculadas aos desejos de todos os que participam dessa mesma hierarquia.

A hierarquia também é apresentada pela filósofa (E. p.22) como a necessidade que o ser humano tem de se dedicar àquilo que reconhece como sendo superior a si. Assim entendendo, a filósofa afirma que as pessoas que exercem posições de liderança ou de maior poder decisório dentro do ordenamento social serão hierarquicamente superiores às demais. Contudo, essa superioridade não se refere às próprias pessoas enquanto indivíduos, nem tampouco se refere à porção de poder por elas exercido. A superioridade se refere àquilo que as pessoas em posição de liderança simbolizam, que é de fato aquilo que o indivíduo considera superior a si. Segundo ela, tais pessoas devem ter consciência da função simbólica que exercem e de que somente a função é legítima de devotamento, uma vez que “a verdadeira hierarquia tem como efeito levar cada um a se instalar moralmente no seu lugar” (E. p.23).<sup>45</sup>

A **responsabilidade** é definida por Weil (E. p.18) como a necessidade que a alma humana tem de se comprometer com sua coletividade e de ser útil a ela. A satisfação dessa necessidade pressupõe que o indivíduo conheça a coletividade da qual é membro e que reconheça o papel que desempenha nela. Para tanto, é necessário que o indivíduo participe ativamente da sua coletividade, tanto nas decisões relativas à solução dos problemas que afetam diretamente seus próprios interesses, como dos problemas que não lhe interessem particularmente. Dessa maneira, o indivíduo deve se comprometer com tudo que tem relevância para a coletividade.

A **igualdade** é concebida pela filósofa (E. p.19) como a necessidade que a alma humana tem do reconhecimento público de que a mesma quantidade de respeito e de atenção é devida a todo e qualquer ser humano especificamente pelo fato de ser ele humano. Dessa forma, Weil entende que é inconcebível que diferentes indivíduos obtenham graus diferenciados de respeito, uma vez que as inevitáveis diferenças e peculiaridades de cada indivíduo em nada alteram sua “humanidade”. Para a filósofa, as diferenças entre os homens

---

<sup>44</sup> De même l’habitude, imprimée par l’éducation, de ne pas manger les choses repoussantes ou dangereuses n’est pas ressentie par un homme normal comme une limite à la liberté dans le domaine de l’alimentation. E. p. 22.

<sup>45</sup> La vraie hiérarchie a pour effet d’amener chacun à s’installer moralement dans la place qu’il occupe. E. p. 30.

não podem jamais justificar graus diferenciados de respeito. Todavia, Weil reconhece que o universo humano é bastante rico em diversidade e que, por esse motivo, torna-se muito difícil estabelecer critérios para equilibrar as diferenças. A sugestão da filósofa é que se adote a proporção geométrica como critério metodológico para solucionar a questão.

Dentro do contexto social, a proporção seria definida pela relação entre o efetivo exercício da responsabilidade e a sua respectiva obtenção de resultado. Diz a filósofa: “aplicada ao equilíbrio social, ela [a *proporção*] imporá a cada homem os encargos correspondentes ao poder, ao bem-estar que ele possui, e riscos correspondentes em caso de incapacidade ou de falta” (E. p.21).<sup>46</sup> Weil ressalta, ainda, que as inúmeras diferenças humanas não são passíveis de qualquer valoração, sendo tão-somente a manifestação da pluralidade, diversidade e abundância do “ser humano”. A igualdade humana em respeito e em possibilidades será sempre isenta de influências outras que não as inerentes à própria subjetividade e liberdade de cada indivíduo. Pois:

“A igualdade é tanto maior quanto as diferentes condições humanas são vistas como sendo, não mais ou menos uma do que outra, mas simplesmente outras. Que a profissão de mineiro e a de ministro sejam simplesmente duas vocações diferentes, como as de poeta e matemático. Que as durezas materiais ligadas à condição de mineiro sejam consideradas em honra dos que sofrem” (E. p.22).<sup>47</sup>

Para Weil, a **honra** (E. p.23) é uma necessidade vital do indivíduo considerado em seu meio social. A honra fornece ao indivíduo a possibilidade de participar da construção da grandeza e da tradição da comunidade, o que acarreta simultaneamente na edificação do respeito de si mesmo. Segundo a filósofa, a honra será “plenamente satisfeita se cada uma das coletividades das quais um ser humano é membro lhe oferecer uma participação em uma tradição de grandeza encerrada em seu passado e publicamente reconhecida fora” (E. p.23).<sup>48</sup> Ela explica a necessidade de honra mediante a situação dos oprimidos. Para ela, as pessoas destituídas de honra vêem desvalorizados seu passado e suas tradições, carecem de prestígio social e são oprimidas. Weil oferece como exemplo disso a realidade dos mineiros e dos pescadores de seu tempo, que a despeito da coragem e do esforço se suas atividades em prol da sociedade, somente são reconhecidos pelos membros de suas próprias comunidades, não sendo honrados por toda a coletividade e, portanto, não tendo atendida sua necessidade de honra.

O **castigo** é também considerado (E. p.24) uma necessidade vital para a filósofa porque nele o ser humano recebe da comunidade a permissão para retroceder, para voltar à

---

<sup>46</sup> Appliquée à l'équilibre social, elle imposerait à chaque homme des charges correspondantes à la puissance, au bien-être qu'il possède, et des risques correspondants en cas d'incapacité ou de faute. E. p. 28.

<sup>47</sup> L'égalité est d'autant plus grande que les différentes conditions humaines sont regardées comme étant, non pas plus ou moins l'une que l'autre, mais simplement autres. Que la profession de mineur et celle de ministre soient simplement deux vocations différentes, comme celles de poète et de mathématicien. Que les duretés matérielles attachées à la condition de mineur soient comptées à l'honneur de ceux qui les souffrent. E. p. 29.

<sup>48</sup> ... pleinement satisfait, si chacun des collectivités dont un être humain est membre lui offre une part à une tradition de grandeur enfermée dans son passé et publiquement reconnue au-dehors. E. p. 31.

situação em que se encontrava antes do delito que gerou o castigo. Pelo castigo, a comunidade permite que um indivíduo que errou seja redimido de seu erro. “Pelo crime um homem coloca a si próprio fora da rede de obrigações eternas que vincula cada ser humano a todos os outros. Não pode ser reintegrado a não ser pelo castigo, plenamente se houver consentimento de sua parte, senão imperfeitamente” (E. p.24).<sup>49</sup> Weil menciona também o castigo de caráter disciplinar, que tem por finalidade coibir o crime.

Há uma necessidade da alma denominada pela filósofa (E. p.26) de **liberdade de opinião**. Para Weil, a necessidade de expressão total, ilimitada, para toda e qualquer opinião é uma exigência da inteligência humana e, por isso, diferentemente das outras necessidades, esta é a única que reside unicamente no ser humano considerado isoladamente, já que, de acordo com ela, não são as coletividades que possuem inteligência, mas sim os indivíduos. Assim, a filósofa pensa ser legítima, a repressão da liberdade de expressão de coletividades, tais como editoras, jornais, rádios, etc. Porém, segundo ela, jamais se legitima a repressão à individualidade do editor, do jornalista ou do radialista, porque isso seria uma agressão a sua condição humana, uma vez que reprimir o uso da inteligência seria contrariar uma necessidade vital, o que feriria a alma. Assim:

... a proteção da liberdade de pensar exige que seja proibido por lei a um grupo de expressar uma opinião. Porque quando um grupo se põe a ter opiniões tende inevitavelmente a impô-las a seus membros. Cedo ou tarde os indivíduos se encontram impedidos, com um grau de rigor maior ou menor, sobre um número de problemas mais ou menos considerável de expressar opiniões opostas às do grupo a não ser que saiam dele. [...] A inteligência é derrotada logo que a expressão dos pensamentos é precedida, explícita ou implicitamente, da palavrinha “nós”. E quando a luz da inteligência se obscurece, ao fim de um tempo bastante curto o amor pelo bem se perde (E. p.30).<sup>50</sup>

Weil entende (E. p.35) que o medo e o terror não podem constituir estados de alma permanentes, pois uma pessoa que vivesse permanentemente com medo não viveria, estaria como morta, paralisada, sem conseguir agir. Por isso, de acordo com a filósofa, há na alma humana a necessidade de **segurança**, razão porque é preciso construir uma ordem segura, que não ofereça a todo instante riscos à vida de seus indivíduos. Esta condição é, segundo ela, essencial ao desenvolvimento da vida.

Quase paradoxalmente, Weil entende (E. p.36) que o **risco** também é uma necessidade da alma, visto que sem ele o indivíduo ficaria igualmente paralisado, embora de maneira diferente da paralisação pelo medo. O risco, segundo ela, proporciona à alma uma possibilidade de refletir sobre suas próprias reações, pois ao contrário do medo, ele não

<sup>49</sup> Par le crime un homme se met lui-même hors du réseau d’obligations éternelles qui lie chaque être humain à tous les autres. Il ne peut y être réintégré que par le châtement, pleinement s’il y a consentement de sa part, sinon imparfaitement. E. p. 33.

<sup>50</sup> ... la protection de la liberté de penser exige qu’il soit interdit par la loi à un groupement d’exprimer une opinion. Car lorsqu’un groupe se met à avoir des opinions il tend inévitablement à les imposer à ses membres. Tôt ou tard les individus se trouvent empêchés, avec un degré de rigueur plus ou moins grand, sur un nombre de problèmes plus ou moins considérables, d’exprimer des opinions opposées à celles du groupe, à moins d’en sortir. [...] L’intelligence est vaincue dèstement ou implicitement, du petit mot “nous”. Et quand la lumière de l’intelligence s’obscurcit, au bout d’un temps assez court l’amour du bien s’égare. E. p. 40-41.

ultrapassa o limite da ação e, por isso, possibilita a reação. De acordo com a filósofa, mediante o risco, o ser humano pode fortalecer sua coragem e proteger-se contra o medo, pois o exercício do risco torna o indivíduo mais apto.

Prosseguindo, Weil observa vínculos entre a alma e os objetos que participam das atividades humanas tanto no trabalho e no lazer, quanto na satisfação de quaisquer outras necessidades. Com base nesses vínculos, a filósofa estabelece (E. p.37) que há na alma a necessidade de **propriedade privada** e de **propriedade coletiva**. Para exemplificar a necessidade de propriedade privada, ela imagina um jardineiro que de tanto trabalhar num determinado jardim se sente “dono” dele. Para tal jardineiro, os objetos relacionados ao seu trabalho passam, com o tempo, a ser quase um prolongamento de seus membros, pois “todo homem é invencivelmente levado a se apropriar pelo pensamento de tudo o que usou por muito tempo e continuamente para o trabalho, o prazer ou as necessidades da vida” (E. p.36).<sup>51</sup> Para Weil, reconhecer a propriedade privada como uma necessidade da alma implica reconhecer a possibilidade de o ser humano possuir outra coisa além dos objetos de consumo corrente. E embora essa necessidade varie muito segundo as diversas circunstâncias, é desejável à maioria das pessoas ser proprietária de sua moradia e, quando não houver impedimento técnico, de seus instrumentos de trabalho.

Quanto à propriedade coletiva, a participação nos bens coletivos consiste não em usufruto material, na relação com o dinheiro e disposições jurídicas. A participação nos bens coletivos consiste numa relação de legitimidade subjetiva, de ligação afetiva e de civismo, onde cada um se sente pessoalmente proprietário dos monumentos públicos, dos jardins, da magnificência e do luxo das cerimônias cívicas que todos os seres humanos desejam. Para ela, no entanto, não só o Estado é responsável por fornecer os meios para essa satisfação, mas sim toda espécie de coletividade, pois:

Não há nenhum vínculo natural entre a propriedade e o dinheiro O vínculo estabelecido hoje é somente o fato de um sistema que concentrou sobre o dinheiro a força de todos os móveis possíveis. Sendo doentio esse sistema, é preciso operar a dissociação inversa.

O verdadeiro critério para a propriedade é que ela é legítima tanto quanto é real... Em consequência, as modalidades atuais de aquisição e de posse devem ser transformadas em nome do princípio da propriedade. Toda espécie de posse que não satisfaz em ninguém a necessidade de propriedade privada ou coletiva pode razoavelmente ser considerada como nula.

Isso não significa que seja preciso transferi-la ao estado, e sim tentar fazer dela uma propriedade verdadeira (E. p.38).<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Tout homme est invinciblement porté à s'approprier par la pensée tout ce don't il a fait longtemps et continuellement usage pour le travail, le plaisir ou les nécessités de la vie. E. p. 50.

<sup>52</sup> Il n'y a aucune liaison de nature entre la propriété et l'argent. La liaison établie aujourd'hui est seulement le fait d'un système qui a concentré sur l'argent la force de tous les mobiles possible. Ce système étant malsain, il faut opérer la dissociation inverse.

Le vraie critérium, pour la propriété, est qu'elle est légitime pour autant qu'elle est réelle.

Par conséquent, les modalités actuelles d'acquisition et de possession doivent être transformées au nom du principe de propriété. Toute espèce de possession qui ne satisfait chez personne le besoin de propriété privée ou collective peut raisonnablement être regardée comme nulle.

Cela ne signifie pas qu'il faille la transférer à l'État, mais plutôt essayer d'en faire une propriété véritable. E. p. 52.

Weil elenca a **verdade** (E. p.38) como necessidade da alma e postula ser ela a mais “sagrada” dentre todas as necessidades, sendo inseparável e identificada ao Bem. Porém, se a verdade é identificada com o Bem e se o Bem é distinto da necessidade, como postulado pela filósofa, a verdade é obrigatoriamente distinta da necessidade. Assim, diante do paradoxo de ser a verdade simultaneamente o Bem e a necessidade, Weil afirma que “não há nenhuma possibilidade de satisfazer num povo a necessidade de verdade se não se puder achar para esse fim homens que amem a verdade” (E. p.41)<sup>53</sup>, pelo que ela transfere a questão da contradição humana para o domínio da razão supranatural e encontra no amor de Deus a solução para a contradição, o que será tratado mais adiante neste trabalho.

Por último, Weil indica (E. p.43) o **enraizamento** como a necessidade mais importante, mais desconhecida e mais difícil de definir. Segundo ela, o ser humano precisa pertencer a uma realidade, uma tradição, um local, um destino, assim como uma planta pertence ao solo e essa pertença abarca todas as atividades da vida humana sem prescindir das trocas de influências entre diferentes meios sócio-econômico-culturais.

A apreensão da noção de necessidade no todo da obra weiliana é fundamental, pois ela permeia todos os demais conceitos desenvolvidos pela filósofa; entretanto, como ressalta Frédéric Worms, “a mais profunda singularidade do pensamento de Simone Weil nos parece ser não a descoberta da necessidade como tal, mas a experiência e mesmo a *múltipla* experiência dela no homem”,<sup>54</sup> ou seja, o modo como as relações de necessidade, nas suas diversas manifestações, afeta a alma humana, seja no que concerne à subjetividade moderna, ao amor ou ao *malheur*, um conceito que será desenvolvido a seguir.

## 2.2- O Malheur

“O grande enigma da vida humana não é o sofrimento, mas o *malheur*”<sup>55</sup>, diz Weil. Segundo a filósofa, ainda que prolongado e profundo, o sofrimento não deixa marcas na alma, mas o *malheur* “se apodera da alma e a marca profundamente, nela imprimindo um sinal incomutável, a marca da escravidão”<sup>56</sup>.

O *malheur* é um desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, traduzido necessariamente ou na dor física ou no medo dessa dor, pois, de acordo com

---

<sup>53</sup> Il n’y a aucune possibilité de satisfaire chez un peuple le besoin de vérité si l’on ne peut trouver à cet effet des hommes qui aiment la vérité. E.p. 57.

<sup>54</sup> La singularité la plus profonde de la pensée de Simone Weil nous semble être dans la découverte non pas de la nécessité comme telle, mais de l’épreuve et même de la *multiple* épreuve qu’elle est pour l’homme. WORMS 2007, p. 224. Tradução livre.

<sup>55</sup> La grande énigme de la vie humaine, ce n’est pas la souffrance, c’est le malheur. OE. p.694. Tradução livre.

<sup>56</sup> 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. Ibid., p.693. Tradução livre.

Weil, somente a dor física é capaz de produzir no homem uma condição tal que aprisiona o pensamento impedindo-o de se dirigir para outra coisa senão para a dor, o que é uma das características do *malheur*. No entanto, quando o pensamento é restringido pela espera de um acontecimento que acarretará tal dor, como no exemplo weiliano do condenado que é forçado a permanecer durante horas observando a guilhotina que lhe tirará a vida (OE. p.694), condição equivalente à condição de dor física é produzida e, nesses casos, também se reconhece a presença do *malheur*.

Entre o *malheur* e todos os tipos de sofrimentos - sejam eles profundos, duradouros ou oriundos de extrema violência – há uma relação de continuidade e de limite. Somente a partir de certo ponto o sofrimento pode transformar-se em *malheur*, tal como ilustra a filósofa com a analogia da temperatura da água, que somente entra ebulição após atingir a temperatura de cem graus celsius, há para o sofrimento um limite além do qual se encontra o *malheur*, não sendo possível encontrá-lo aquém desse limite (OE. p.694). Tal limite, todavia, não é passível de medição objetiva. Para se verificar a passagem do sofrimento para o *malheur* é preciso considerar-se todas as condições pessoais e específicas da pessoa envolvida numa determinada situação, pois uma mesma situação pode precipitar uma pessoa no *malheur* e não precipitar outra. Além disso, somente as pessoas que já tiveram contato com o *malheur* são capazes de reconhecê-lo, pois como diz a filósofa, “para aqueles que receberam um desses golpes após o qual um ser se debate sobre o chão como um verme semi-esmagado, não há palavras para descrever o que lhes acomete.”<sup>57</sup>

O *malheur* é algo específico, irreduzível a qualquer outro conceito e, tal como os sons para um surdo-mudo (OE. p.694), não pode ser explicado. Em sua essência, diz-nos Weil, “o *malheur* expressa que Deus está temporariamente ausente, mais ausente que a um morto, mais ausente que a luz num calabouço completamente escuro. Uma espécie de horror invade toda a alma”<sup>58</sup>. O *malheur* endurece os homens e deles retira qualquer esperança de vida. Ele imprime até no fundo da alma o desprezo, o desgosto, a repulsa de si mesmo e a sensação de culpa e de mácula que se deveria associar ao crime e não à vítima.

Na análise weiliana, a razão sugere desprezo, repulsa e rancor em relação ao crime, mas a sensibilidade humana transfere tal desprezo, repulsa e rancor para o *malheur* ou para o *malheureux*, o portador do *malheur*, como se o estado da alma que por essência convém ao criminoso estivesse separado do crime e agarrado ao *malheur*. Segundo a filósofa, é da natureza carnal animal do ser humano tanto ignorar ou não compreender sua consciência, como querer se livrar ou destruir aquilo que o incomoda. Tal como as galinhas que se precipitam sobre uma galinha ferida golpeando-a com os bicos, os homens se precipitam sobre o *malheureux* (OE. p.696). Segundo a filósofa, é como se sobre os homens atuasse uma lei tal

---

<sup>57</sup> 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. Ibid. Tradução livre.

<sup>58</sup> 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. Ibid., 695. Tradução livre.

qual a da gravidade da Terra, atraindo-os para o que é mais material, o que possui maior massa.

Na condição *malheureuse* nada há que suscite amor à vida. Ao contrário, diz Weil, há o risco de que o *malheureux* cesse de amar a vida, sendo que é imprescindível que a alma humana continue amando a vida ou que pelo menos deseje amá-la, pois somente nesse caso ela estará acessível à ação da graça, única condição de possibilidade de libertação do homem (OE. p.695), conforme se mostrará no terceiro capítulo desta dissertação.

Todavia, além de causar no *malheureux* o sentimento de desprezo e repulsa por si mesmo e de submetê-lo ao risco de que sua alma se torne incapaz de amar, continua Weil, o *malheur* pode, ainda, tomar a alma *malheureuse* por cúmplice. Insidiosa e lentamente, com o passar do tempo, o *malheur* se apodera do indivíduo *malheureux*, que pela natural tendência humana à inércia passa a se acostumar à própria situação. Ao cabo de um longo período de tempo, o indivíduo *malheureux* sente-se tão subjugado pelo *malheur* que não mais deseja se libertar dele, chegando ao extremo de até mesmo procurar desculpas e subterfúgios para impedir que o malheur lhe seja extirpado. De acordo com a filósofa:

Essa cumplicidade entrava todos os esforços que ele [o *malheureux*] poderia empreender para melhorar sua condição; ela o impedirá de buscar os meios de se libertar, ela o impedirá de sequer desejar a liberdade. Completamente imerso numa tal condição, ele parecerá até feliz. Mais ainda, ele poderá ser forçado pela cumplicidade a evitar, a fugir dos meios capazes de libertá-lo; ela se oculta, por vezes, nos pretextos mais ridículos.<sup>59</sup>

O homem inserido na situação de malheur não se reconhece como ser pensante, perde todo reconhecimento social, sente-se humilhado e degradado, destituído de qualquer direito e seu sentimento de dignidade pessoal, que é fabricado pela sociedade na proporção do atendimento das necessidades da alma, é despedaçado. O *malheureux* se transforma em objeto a seus próprios olhos.

Weil vivenciou a transformação do ser humano em coisa mediante sua experiência como operária de fábrica. Na fábrica, Weil se defrontou com o limite intransponível da vontade humana diante de sua própria fraqueza, do peso da necessidade e do *malheur*. Lá, tomada pelo *malheur*, a filósofa, constatou que a vontade sozinha é insuficiente para alcançar o Bem, o que possivelmente precipitou seu posterior distanciamento do voluntarismo humanista e sua aproximação e interpretação da doutrina da graça. Em sua autobiografia espiritual ela diz:

Sabia que havia muito *malheur* no mundo, estava obcecada por isso, mas nunca o tinha constatado através de um contacto prolongado. Na fábrica, confundida aos olhos de todos e a meus próprios olhos com a massa anônima, o *malheur* dos outros entrou na minha carne e na minha alma. [...] O que aí sofri marcou-me de forma tão duradoura que, ainda hoje, quando um ser humano, seja ele qual for, e não importa em que circunstância, me fala sem brutalidade, não consigo deixar de

---

<sup>59</sup> Cette complicité entrave tous les efforts qu'il pourrait faire pour améliorer son sort; elle va jusqu'à l'empêcher de recherché les moyens d'être délivré, parfois même jusqu'à l'empêcher de souhaiter la délivrance. Il est alors installé dans Le malheur e les gens peuvent croire qu'il est satisfait. Bien plus, cette complicité peut pousser malgré lui à éviter, à fuir les moyens de la délivrance; elle se voile alors sous des pretextes parfois ridicules. Ibid. 696. Tradução livre.

pensar que se deve ter enganado e que o engano vai certa e infelizmente desfazer-se.<sup>60</sup>

De igual modo, a breve participação de Weil na guerra civil espanhola deu origem às suas reflexões acerca da fraqueza radical do homem face à barbárie, “o idealismo de Simone a respeito do anarquismo, seu patriotismo ingênuo, tudo isso evaporou sob o causticante sol espanhol” (BINGEMER 2007, p.83). Ao confrontar-se com os diversos desvios de propósitos gerados no contexto de uma situação de guerra - vinganças, execuções sumárias e atos de abuso de poder - Weil descobre que quando o ser humano sabe que é possível matar sem o risco do castigo e da desaprovação, ele ou mata ou encoraja aqueles que matam (OE. p. 408).

O maior problema para Weil não foi constatar o volume do mal praticado na guerra, mas sim constatar a capacidade humana de consentir desnecessariamente na violência, a facilidade com a qual as pessoas se tornam cúmplices da violência. A barbárie não consiste propriamente no fato de se praticar o mal, mas no fato de praticá-lo sem qualquer problema moral de havê-lo feito, de se manipular a vida de outros seres humanos como se eles fossem coisas e não seres humanos, de não se conceder qualquer valor à vida em si mesma.

A partir dessas reflexões, Weil considerará que a barbárie é uma característica permanente e universal da natureza humana, que se desenvolve em maior ou menor proporção de acordo com as oportunidades oferecidas pelas circunstâncias (OC. II, 3, p.223). Mais ainda, ela postulará que praticamente sempre se é bárbaro para com os mais fracos, salvo raros casos de generosidade de alguns poucos espíritos. Além disso, diz a filósofa:

não faltam homens que, seja por uma estima exclusiva e aristocrática da cultura intelectual, seja por ambição, seja por uma espécie de idolatria da História e de um futuro sonhado, seja porque eles confundem a firmeza da alma com insensibilidade, seja, enfim, porque lhes falte imaginação, se acomodam tão completamente à barbárie que a consideram ou como um detalhe indiferente ou como um instrumento útil.<sup>61</sup>

A experiência da guerra acresce à experiência weiliana do *malheur* da fábrica a experiência do *malheur* originado da barbárie. De acordo com as observações da filósofa, os efeitos objetivos do *malheur* são a perda de contato com o mundo e a impossibilidade de reconhecimento de uma realidade exterior ao *malheur*, posto que o *malheureux* encontra-se subjetivamente confinado em sua situação *malheureuse*, a qual cria uma barreira que o impede de deter sua atenção na realidade mesma dos seres e o transforma a seus próprios olhos em uma coisa, o *malheur* retira do homem sua humanidade.

<sup>60</sup> Je savais bien qu’il y avait beaucoup de malheur dans le monde, j’en étai obsédée, mais je ne l’avais jamais constaté par un contact prolongé. Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme.[...] Ce que j’ai subi là m’a marquée d’une manière si durable qu’aujourd’hui encore, lorsqu’un être humain, quel qu’il soit, dans n’importe quelles circonstances, me parle sans brutalité, je ne peux pas m’empêcher d’avoir l’impression qu’il doit y avoir erreur et que l’erreur va sans doute malheureusement se dissiper. Ibid. p.770. Tradução livre.

<sup>61</sup> ...il ne manque pas d’hommes qui, soit par une estime exclusive et aristocratique de la culture intellectuelle, soit par une sorte d’idolâtrie de l’Histoire et d’un avenir rêvé, soit parce qu’ils confondent la fermeté d’âme avec insensibilité, soit, enfim, qu’ils manquent d’imagination, s’accommodent fort bien de la barbárie et la considère ou comme indifférent ou comme utile. Ibid. 224. Tradução livre.

### 2.3- A sujeição à força

“A força é o que torna quem lhe é submetido numa coisa” (SG. p.9)<sup>62</sup>, diz Weil. *Stricto sensu*, a força poderia ser compreendida como o princípio ativo no *malheur*. Contudo, a noção weiliana de força vai além e alcança não somente os indivíduos *malheureux*, mas todos os seres vivos e também a natureza.

No universo humano, a força atinge indiscriminadamente tanto aqueles que a sofrem quanto aqueles que crêem possuí-la, tanto os vencedores quanto os vencidos, os dominadores e os dominados. Segundo Weil, ninguém pode verdadeiramente possuí-la e não há sequer um homem que dela possa escapar. Todo homem, em algum momento, será obrigado a vergar-se sob a ação da força. O poema de Homero, *Ilíada*, aos olhos da filósofa, é uma obra excepcional porque nele as relações de força são expostas sob praticamente todos os aspectos possíveis: quando é manipulada pelos homens e quando submete os homens; quando é exercida pela natureza, pelos deuses ou pelo destino. Para Weil:

Seja como for, este poema é uma coisa miraculosa. Nele a amargura incide apenas na única causa de amargura, a subordinação da alma humana à força, ou seja, no fundo, à matéria. Esta subordinação é a mesma para todos os mortais, embora a alma a carregue diferentemente de acordo com o grau de virtude (SG. p. 37).<sup>63</sup>

Na *Ilíada*, o grande herói Heitor se transforma em nada, numa coisa arrastada atrás de um carro, enquanto sua esposa, Andrômaca, alheada do iminente golpe que o destino lhe reserva, prepara um banho quente para esperar o marido, que sem que ela o saiba já está morto. O grande rei Príamo, pai do herói morto, ajoelha-se diante do semideus Aquiles, assassino de seu filho, beija-lhe as mãos e implora o corpo do filho. O próprio Aquiles, antevendo na figura do velho rei vencido a figura de seu próprio pai e lembrando-se do amigo Pátroclo, morto por Heitor, sucumbe e chora. Também Níobe, a mãe orgulhosa de doze filhos, que assiste todos eles serem mortos pelos deuses Apolo e Artémis, é vencida pela força de sua natureza e, quando se cansa de chorar, sente fome. Aos olhos de Weil, nunca se exprimiu com tanta amargura a miséria do homem, que o torna incapaz de sentir a sua própria miséria. Por isso, diz ela, na *Ilíada* o único herói verdadeiro é a força (SG. p. 9).

Observada no âmbito social, a força, mesmo mudando de mãos, permanece sendo sempre uma relação entre um mais forte e um mais fraco, uma relação de dominação. De acordo com a filósofa, a força pode mudar de mãos indefinidamente sem que jamais um dos termos da relação seja eliminado. A razão disso reside na própria condição humana, que subjugada pela necessidade de sua natureza obedece necessariamente a uma força análoga à força da gravidade da matéria, que a atrai para o mais pesado, tornando os homens propensos

<sup>62</sup> La force, c'est ce qui fait de quinconque lui est soumis une chose. OE, p.529.

<sup>63</sup> Quoi qu'il en soi, ce poème est une chose miraculeuse. L'amertume y porte sur la seule juste cause d'amertume, la subordination de l'âme humaine à la force, c'est-à-dire, en fin de compte, à la matière. Cette subordination est la même chez tous les mortels, quoique l'âme la porte diversement selon le degré de vertu. Ibid., 550.

a agir em conformidade com os valores mais materiais e menos elevados do ponto de vista do espírito.

Freqüentemente, porém, o homem ignora que é subjugado pela força, caso contrário sua existência seria insuportável. Na epopéia, todos os homens e até o semideus Aquiles se vergam ante a algum tipo de força e, todavia, todos eles se esquecem ou ignoraram essa verdade em algum momento. No desenrolar da guerra, o vencedor do momento sente-se invencível e, mesmo que algumas horas antes tenha sofrido uma derrota, ele se esquece de que a vitória é passageira. Para Weil, isso ocorre porque os homens não conseguem entender que o forte nunca é absolutamente forte, nem o fraco absolutamente fraco, e que somente a força, e jamais os homens, é soberana. Diz a filósofa:

Eles não julgam pertencer à mesma espécie; nem o fraco se vê como semelhante ao forte, nem é olhado como tal. Aquele que possui a força caminha num meio não resistente, sem que nada na matéria humana à sua volta seja de molde a suscitar, entre o impulso e o acto, esse curto intervalo onde se aloja o pensamento. Aí onde não cabe o pensamento, não cabem a justiça ou a prudência (SG. p. 19).<sup>64</sup>

Na análise weiliana, aqueles que dispõem da força quase sempre se esquecem de que sua força é limitada e de que suas relações com os outros e com o mundo se sustentam sobre um equilíbrio instável de forças desiguais. Por esse motivo, eles avançam repetidas vezes para além da força de que dispõem, ignoram a existência dos limites e perdem o controle da situação. Na mitologia grega, a deusa *Nemésis* representava a noção de equilíbrio do universo e era a encarregada de castigar o comportamento caracterizado pela desmesura (*hybris*) e pelo desequilíbrio dos homens que excediam os limites de sua condição, para o bem ou para o mal, e interferiam ou ameaçavam o equilíbrio e a harmonia inscrita no universo, que deveria ser mantido tal como era. A ordem do universo era uma concepção fundamental do espírito helênico, que prescrevia a medida e o equilíbrio na condução da vida e acreditava na eficácia da punição pelo abuso dos limites. De acordo com Weil, essa noção foi difundida por toda parte aonde o helenismo chegou, segundo ela:

Esse castigo de um rigor geométrico, que pune automaticamente o abuso da força, foi o primeiro objeto da meditação nos gregos. Constituiu a alma da epopéia; sob o nome de Nemésis, é o motor das tragédias de Ésquilo; os pitagóricos, Sócrates, Platão, partiram daí para pensar o homem e o universo. A noção tornou-se familiar por toda a parte onde o helenismo penetrou.<sup>65</sup>

A ciência grega desenvolveu-se respeitando a crença em uma ordem inscrita no universo. Para Weil, conforme tratado no capítulo anterior, os gregos entendiam que o universo

---

<sup>64</sup> Ils ne se croient pas de la même espèce ; ni le faible ne se regarde comme le semblable du fort, ni il n'est regardé comme tel. Celui qui possède la force marche dans un milieu non résistant, sans que rien, dans la matière humaine autour de lui, soit de nature à susciter entre l'élan et acte ce bref intervalle où se loge la pensée. Où la pense n'a pas de place, la justice ni la prudence n'en ont. Ibid., 537.

<sup>65</sup> Ce châtement d'une rigueur géométrique, qui punit automatiquement l'abus de la force, fut l'objet premier de la méditation chez les Grecs. Il constitue l'âme de l'épopée ; sous le nom de Nemésis, il est le ressort des tragédies d'Eschyle ; les pythagoriciens, Socrate et Platon, partirent de là pour penser l'homme et l'univers. La notion en est devenue familière partout où l'helenisme a pénétré. Ibid., 538. Tradução Ibid., 20.

era constituído por um princípio natural indeterminado, que era exercido pelas forças cegas da natureza, o qual obedecia a outro princípio, de determinação ou limite, que era exercido por uma força supranatural, contentora e ordenadora das demais forças atuantes no universo. De acordo com a filósofa, essa concepção somente foi modificada quando do advento da ciência moderna, pois até mesmo no evangelho ela encontra uma estreita relação com a *Ilíada*. Segundo Weil, o evangelho é a última expressão do gênio grego, enquanto a *Ilíada* é a primeira (SG. p. 38), e ambos expressam que não é possível amar e ser justo senão conhecendo o império da força e sabendo não respeitá-lo (BINGEMER 2007 p. 110).

O texto weiliano sobre a *Ilíada* marca o início de uma nova fase da filósofa, na qual o pensamento weiliano sobre a violência e a força se condensará em textos espirituais (BINGEMER 2007 p. 110). Ao aproximar-se do fim de sua vida, Weil compreenderá que diante da força não há outro caminho senão a fragilidade e a vulnerabilidade do amor (BINGEMER 2007 p. 288). Ao defrontar-se com o limite intransponível da vontade humana diante de sua própria fraqueza, do peso da necessidade e do *malheur* a filósofa constata que a vontade sozinha é insuficiente para alcançar o bem. Opera-se, então, a denominada “abertura weiliana ao sobrenatural”.

### **3 – A Redescoberta do Supranatural**

#### **3.1- Beleza e contemplação**

Exaurida pelas experiências da fábrica e da guerra, imersa no *malheur*, Weil empreende uma viagem à Itália, onde inicia-se suas reflexões acerca do belo e do supranatural. A beleza, diz Weil, “não é um atributo da matéria em si mesma. É uma relação do mundo com a nossa sensibilidade, essa sensibilidade que se liga à estrutura do nosso corpo e da nossa alma” (AD. p.168).<sup>66</sup> A primeira questão a ser abordada, refere-se ao estatuto ontológico do conceito weiliano de beleza. De acordo com M. Vêto (1994, p.92), a beleza é para Weil uma experiência sensível da ordem do mundo, não uma categoria ontológica e objetiva. A beleza é uma reação da sensibilidade humana em relação à ordem do mundo.

Mais que uma reação da sensibilidade humana frente à ordem do mundo, a beleza no pensamento weiliano, conforme Gabellieri (2004, p.238), é uma categoria objetiva e ontológica que estabelece uma relação entre o ser humano e uma inteligibilidade que é constitutiva da própria realidade material como princípio de ordem. Segundo Gabellieri, a narrativa da filósofa acerca de sua experiência a partir da contemplação da obra *Última Ceia*, de Leonardo da Vinci, corrobora essa interpretação.

Nessa narrativa, Weil declara que a contemplação do quadro conduziu-a à descoberta do segredo de da Vinci, qual seja, que ele tinha uma concepção “pitagórica” da vida. O segredo se encontraria na composição do desenho da obra. O quadro de da Vinci é construído numa distribuição geométrica tal que um ponto de fuga de um grupo de importantes linhas paralelas horizontais do desenho coincide com o rosto de Cristo, o que conduz o olhar do observador diretamente para o rosto de Cristo. Por intermédio desse recurso gráfico, que frequentemente é despercebido pelo observador, da Vinci faz com que o observador “obedeça” seu comando e olhe diretamente para o rosto de Cristo. Tal atração produziria no observador a impressão de que algo supranatural atrai seu olhar, melhor dizendo, que o próprio Cristo o atrai.

O que Weil chama de pitagórico em da Vinci refere-se ao seu modo de criação, que segundo a filósofa é análogo à concepção da criação tal como expressa na tradição pitagórica. Ao compor sua obra segundo um determinado ordenamento geométrico, da Vinci teria buscado desvelar ao observador o mistério de sua criação. Utilizando-se da proporção geométrica, da Vinci criou o efeito gráfico que conduz o olhar do observador de modo a permiti-lo vislumbrar o supranatural através do quadro, o que seria efetivamente aquilo que da Vinci buscou expressar através da imagem do rosto de Cristo.

*Grosso modo*, na leitura weiliana da tradição pitagórica, o universo é criado segundo um processo análogo ao processo de criação de da Vinci. O criador cria o universo segundo

---

<sup>66</sup> 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. OE. p.734.

uma ordem geométrica tal que produz o efeito da beleza mediante a qual as criaturas podem vislumbrar o supranatural da criação. Em outras palavras, a beleza seria o “efeito gráfico” utilizado pelo criador para conduzir o olhar da humanidade a fim de que ela pudesse desvendar o mistério, o supranatural através da criação. Segundo a filósofa, a beleza é o instrumento de que Deus mais freqüentemente se vale para fazer com que a criação se abra ao supranatural. (AD. p.167).

Nesse sentido, a beleza na concepção weiliana não é uma disposição da sensibilidade ou uma característica da matéria, ela é uma categoria ontológica e objetiva mediante a qual o criador se desvela à humanidade. A beleza não é uma substância hipostatizada, nem tampouco é em si mesma a divindade, mas ela constitui-se em uma realidade objetiva. Ela é uma “armadilha” utilizada por Deus para tornar o homem suscetível à graça. Tal como na narrativa mitológica, na qual a deusa Perséfone foi capturada e tomada por esposa pelo Hades ao ser atraída pela beleza do narciso, assim também a beleza capturaria a alma humana para a graça (AD. p.168).

Como visto anteriormente, na ontologia weiliana toda a criação é submetida à necessidade e a uma ordem supranatural. Nesse contexto, a beleza é, precisamente, a manifestação dessa submissão, da obediência a essa ordem que, *strictu sensu*, é a própria obediência ao criador, ou seja, a beleza é a manifestação do criador na ordem do mundo. Tudo que possui existência encerra a beleza, que é a manifestação do inteligível imanente no real. Assim compreendida, a beleza se identifica com a encarnação, o que mostra ao homem que o mundo material não é abandonado à necessidade, mas é iluminado pelo supranatural. De acordo com a filósofa, tudo que é encarnado é mediado pela beleza (CS. p.312).

No que concerne ao homem, a beleza desempenha um papel singular na filosofia weiliana. Dado que o Bem identificado com Deus é o único fim que o homem almeja, que não está ao alcance do homem ir ao encontro de Deus e que somente é permitido ao homem esperar que Deus, por intermédio da graça, o tome e o eleve até Ele, a beleza é uma espécie de via mediante a qual a alma humana se torna acessível à manifestação da graça que tornará possível o contato definitivo com a verdade ou Deus.

O encontro do homem com Deus pressupõe a aceitação amorosa da necessidade, da ausência da finalidade da existência humana, que é a expressão mesma do caráter impessoal da providência divina. As coisas do universo têm causa e não fins. Querer decifrar os desígnios da providência divina é semelhante a tentar decifrar a poesia de um poema mediante a interpretação do seu texto. (AD. p.180). A ausência de finalidade da existência é a essência da beleza do mundo, a manifestação da impessoalidade expressa nas palavras do Cristo que ensina que o sol e a chuva se derramam indiscriminadamente sobre os bons e os maus.

No âmbito da condição humana, a beleza é o único fim sem finalidade, o único desejo que tem por objeto a si mesmo, que é desapegado do particular e que revela o universal em todas as coisas. Como diz a filósofa, “só a beleza não é um meio para outra coisa. Só ela é boa em si mesma, mas sem que nela encontremos qualquer bem. Parece ser ela mesma uma

promessa e não um bem. Mais nada oferece senão ela mesma, não oferece nunca outra coisa” (AD. p.171) <sup>67</sup>.

Na natureza carnal do homem, essa aceitação da necessidade e da ordem do mundo somente é possível com a cooperação dos sentidos e, por isso, a necessidade muitas vezes se manifesta como beleza para poder ser amada. Sob o manto da beleza, a dura necessidade se transforma em doce obediência e o homem torna-se predisposto a amá-la. Nas palavras da filósofa, “beleza, alegria pura: cumplicidade do corpo e da parte natural da alma à faculdade de consentimento supranatural. Indispensável mesmo àqueles que têm a Cruz por vocação.” <sup>68</sup>

A natureza permite ao homem relacionar-se com o universo criado basicamente a partir de duas atitudes: buscando adaptar o mundo a si mesmo ou contemplando e respeitando o mundo tal como ele é. O caminho, porém, que a conduz ao Bem, a Deus, somente é possível para aqueles que optam por contemplar o mundo em vez de se apropriar dele. A ciência tem por objeto o estudo e a reconstrução teórica da ordem do mundo, mas ela não permite, nem se propõe extrapolar essa estrutura. A construção da ordem do mundo do ponto de vista da ciência parte de dados limitados, inventariáveis, rigorosamente definidos e por intermédio dos quais se estabelecem todas as relações de conhecimento. Contudo, essa ordem natural do mundo está submetida à ordem supranatural, que expressa também na matéria a presença do divino. Em última instância, o objeto da ciência é submetido à sabedoria divina.

A divindade presente na matéria se mostra ao homem através da contemplação. A submissão da necessidade à ordem é manifestada ao homem na forma da beleza, por intermédio da qual o homem é chamado a contemplar a criação. Na contemplação de uma imagem bela, o homem sente-se tomado pela beleza e, ainda que por lapso curto de tempo, ele se desliga de sua própria existência e deposita toda sua atenção na apreciação do belo. A contemplação nutre-se do distanciamento, tanto dos objetos do mundo aos quais se está apegado, quanto dos sentimentos e paixões que aprisionam o ser. Nesse sentido, manter-se afastado do objeto, que é a atitude própria da contemplação, é um aprendizado para a liberdade.

Para contemplar o universo e descobrir a beleza do mundo é preciso romper a película da irrealidade que oculta o que há do verdadeiro na existência do ser. É preciso desprender-se do particular para contemplar o universal que é o real. Esse distanciamento acontece quando se contempla algo que se apresenta de modo perfeito, que recusa qualquer modificação até mesmo na imaginação. Pode-se encontrar essa perfeição, por exemplo, em uma paisagem natural, uma obra arquitetônica, uma obra de arte, uma música, uma cena do cotidiano. A beleza reside onde quer que se encontre a perfeição. <sup>69</sup> A experiência da contemplação permite

---

<sup>67</sup> La beauté seule n'est pas un moyen pour autre chose. Seule elle est bonne en elle-même, mais sans que nous trouvions en elle aucun bien. Elle semble être elle-même une promesse et non un bien. Mais elle ne donne qu'elle-même, elle ne donne jamais autre chose. OE. p. 736.

<sup>68</sup> Beauté, joie pure: complicité du corps et de la partie naturelle de l'âme à la faculté de consentement surnaturel. Indispensable, même à ceux qui ont pour vocation la Croix. (CS. p.35).

que os interesses pessoais sejam aniquilados, ainda que temporariamente, e que se entre em contato com a beleza do mundo, com a perfeita obediência da necessidade à ordem do mundo.

Entretanto, experiências repetidas de contemplação da beleza ocasionam a gradual diluição do *eu*, que pelo distanciamento da sua própria existência vai se desgastado até o esquecimento de si mesmo. A renúncia e o abandono vividos nessa experiência conferem alguma amargura à beleza. Em certa medida, a consciência da beleza guarda uma convergência com a consciência do *malheur*, embora essa aproximação possa parecer contraditória, pois na experiência da beleza o *eu* se distancia do objeto contemplado, enquanto no *malheur* o *eu* se adere ao objeto do tormento. Se analisado atentamente, vê-se que, à luz da compaixão, ambas as experiências conduzem a uma mesma postura em face do real.

Na compaixão, a infelicidade dos outros é o objeto de contemplação, o que exige do contemplador o distanciamento de si mesmo e o foco no outro. De modo equivalente, a contemplação de um objeto de desejo exige do contemplador a renúncia do objeto desejado. Observa-se, portanto, que ambos os casos exigem do contemplador o distanciamento de si mesmo, a renúncia de si. Tanto o *malheur* quanto a beleza são instrumentos que conduzem ao desapego, ao distanciamento e à libertação. Nesse sentido, eles são instrumentos privilegiados no caminho do encontro com real.

Não fugir do *malheur* e não tentar se apropriar da beleza significa igualmente reconhecer e aceitar a verdade, conceder gentilmente, obedecer docilmente à ordem do universo impressa pelo supranatural. A beleza e o *malheur* são duas manifestações da mesma verdade, da realidade do ser encerrada na existência. A beleza é a presença manifesta da ordem do mundo e o *malheur* é a mais eloqüente testemunha da especificidade da própria condição humana.

Inúmeras obras de gênio evidenciam a proximidade da beleza e da compaixão. Mesmo ao exporem a crueza da existência e os horrores do sofrimento humano, as obras genuinamente artísticas, segundo a filósofa, espelham incontestável beleza. Homero e Shakespeare, por exemplo, colocaram o horror em relevo em suas obras e transformaram-no em objeto de contemplação artística mediante o qual se desvela a ordem do universo. Suas obras, ainda que espelhem a miséria humana, manifestam incontestável beleza. A arte traduz-se em uma analogia na qual é possível observar e reencontrar a ordem do mundo oculta e misteriosa em todos os seres. De acordo com a filósofa (AD. p.173), todo artista autêntico teve contato real, direto e imediato com a beleza do mundo, o que imprime o caráter de autenticidade artística de sua obra. A arte, diz Weil:

é uma tentativa de transpor numa quantidade finita de matéria modelada pelo homem uma imagem da beleza infinita de todo o universo. Se a tentativa é bem sucedida, essa porção de matéria não deve esconder o universo, mas, pelo contrário, revelar toda a realidade que o cerca (AD. p.172-173).<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> L'art est une tentative pour transporter dans une quantité finie de matière modelée par l'homme une image de la beauté infinie de l'univers entier. Si la tentative est réussie, cette portion de matière ne doit pas cacher l'univers, mais au contraire en révéler la réalité tout autour. OE. p. 737.

Poder-se-ia questionar se o distanciamento contemplativo tal como proposto pela filósofa é possível em qualquer manifestação artística ou se ele somente é possível nas artes visuais, se é possível assistir uma tragédia ou uma peça de teatro e manter-se distanciado, sem qualquer envolvimento emocional ou sem formular qualquer juízo acerca do que se assiste. No entanto, a experiência mostra que durante a apresentação de uma peça de teatro, por exemplo, pode acontecer que em um determinado momento se opere a suspensão do juízo do observador. Nesse momento, a contemplação do espetáculo permite que o espectador seja tomado pela beleza, que irrompe da verdade encenada na representação e, quando isso acontece na contemplação de uma tragédia, a manifestação do *malheur*, a crua verdade da condição humana manifesta ao espectador todo o esplendor da beleza da obediência do homem a ordem do universo. O observador distancia-se dos seus próprios sofrimentos, da sua própria existência particular e participa do sofrimento humano em sua universalidade.

O distanciamento produzido na contemplação, contudo, longe de conduzir o observador à neutralidade em relação ao objeto contemplado, torna-se condição de sua participação na universalidade da condição do objeto. Homero somente consegue transpor a trágica verdade da condição humana para seu poema porque ele se distancia de sua própria condição de homem e se coloca em uma perspectiva a partir da qual ele é capaz de contemplar a universalidade do ser humano. Na criação do gênio, a beleza supera-se a si mesma e alcança a descrição, noção que abordaremos a seguir, que é o mais alto grau, a expressão máxima da beleza. A partir do distanciamento de si mesmo, o artista torna-se receptivo à mediação da beleza e contempla o *malheur* dos outros. A transposição do *malheur* para sua obra é a própria aceitação, é o acolhimento do *malheur* pelo artista, que mediante sua obra passa a partilhar com seus contemporâneos e com a posteridade a experiência da descrição.

A beleza, tal como o *malheur*, confronta a humanidade com o irredutível, com a realidade mesma do ser, com o inteligível. Tanto o sofrimento físico quanto a beleza pura paralisam o intelecto e o confrontam com um objeto que ele não pode modificar. A realidade do ser mostra-se de modo contundente ao homem quando ele se defronta com algo que ele não poderia ter criado. Quando encontra a irredutibilidade da beleza, por exemplo, em uma cadeia de montanhas ou em um luar o homem experimenta a alegria em sua expressão pura. Quando se depara com o *malheur* em uma enfermidade incurável, na morte ou no abandono o homem experimenta o sofrimento da condição humana em sua totalidade. A beleza é a manifestação da realidade e a alegria é a consciência dessa manifestação. O *malheur* é o testemunho da realidade e o sofrimento a consciência desse testemunho. Embora produzam estados de espírito opostos, tanto a alegria quanto o sofrimento têm por essência a manifestação da verdade. A alegria e o sofrimento são os instrumentos utilizados para atrair o homem para a contemplação da obediência do universo a Deus manifestada em todas as coisas, que é a definição mesma da beleza.

Contudo, Weil defende certa preeminência do sofrimento sobre alegria (VÊTO 1994, p.106). O sofrimento, em sua avaliação, oferece uma oportunidade mais duradoura de contato

com a verdade. O distanciamento produzido por intermédio do sofrimento muitas vezes vai além da suspensão do *eu* e conduz até mesmo à sua total aniquilação. A alegria, porém, oferece uma oportunidade fugidia, passageira, que embora conduza à suspensão do *eu* não conduz a sua total aniquilação. Como diz a filósofa, “é porque foi tão honesto no sofrimento, porque não admitiu nele mesmo qualquer pensamento susceptível de lhe alterar a verdade, que Deus desceu sobre ele [Jó] para lhe revelar a beleza do mundo” (AD. p.180)<sup>71</sup>. Conhecer, sentir e visualizar em todas as coisas a beleza, a obediência do universo a Deus, exige tempo e esforço. Aqueles que alcançam esse estado se dão conta de que independentemente do modo como essa verdade se apresenta no mundo, ela é sempre a mesma e única. Weil ilustra essa noção de modo magistral, como se segue:

Para quem chegou ao fim, não há mais diferenças entre as coisas, entre os acontecimentos, do que a diferença sentida por alguém que sabe ler perante uma mesma frase reproduzida várias vezes e escrita a tinta vermelha ou azul, impressas nestes ou naqueles caracteres. Aquele que não sabe ler não vê senão as diferenças. Para quem sabe ler, tudo é equivalente, pois a frase é a mesma (AD. p.119-120)<sup>72</sup>

A beleza na filosofia weiliana tem um papel propedêutico no encontro com a graça. A contemplação da beleza do mundo constitui-se em um contanto com a imagem do verdadeiro amor de Deus que se manifesta em plenitude na graça.

### 3.2- Descrição e consentimento

A alegria e o sofrimento atraem o homem para a contemplação da obediência do universo a Deus manifestada em todas as coisas, mas a manifestação mesma de Deus, a graça, pressupõe a descrição do homem. Para compreender a noção weiliana de descrição é necessário que se conheça de que maneira a filósofa entende a própria criação. Criar significa dar existência, comunicar o ser e estabelecer leis eternas. Antes da criação nada existia, o Eterno repousava absoluto na inalterável luz do seu Ser. Porém, por um motivo misterioso e incompreensível à razão natural, Ele quis criar a vida. Sendo, porém, a própria perfeição, nada podendo ser- Lhe acrescentado ou retirado, era preciso que Ele se recolhesse para dar existência a todas as coisas (CS. p.68). Assim, mediante um ato de amor divino, Deus, o eterno absoluto, renuncia a ser tudo, recolhe-Se, e traz à existência todas as coisas. A partir da ausência de seu Ser, a matéria do mundo é gerada e nela Deus imprime a

---

<sup>71</sup> C'est parce qu'il fut si honnête dans sa souffrance, parce qu'il n'admit en lui-même aucune pensée susceptible d'en altérer la vérité, que Dieu descendit vers lui pour lui révéler la beauté du monde. OE. p. 742.

<sup>72</sup> Pour qui est arrivé au terme, il n'y a pas plus de différences entre les choses, entre les événements, que la différence sentie par quelqu'un qui sait lire devant une même phrase reproduite plusieurs fois, écrite à l'encre rouge, à l'encre bleue, imprimée en tels, tels et tels caractères. Celui qui ne sait pas lire ne voit là que des différences. Pour qui sait lire, tout cela est équivalent, puisque la phrase est la même. OE. p. 701.

necessidade, o princípio através do qual Ele comunica o ser da criação. O universo nasce, então, desse ato amoroso de Deus mediante o qual Ele doa o ser à criação.

Weil encontra nessa concepção da criação um paralelo perfeito entre a doação divina manifestada através da criação e a doação divina manifestada através da paixão de Cristo (IC. p.65). Esse paralelo se estende aos atributos das pessoas do Deus Pai e do Deus Filho da trindade santa cristã. Na criação, o Deus Pai doa o ser da matéria por intermédio da necessidade e manifesta nela o caráter impessoal da Sua providência divina. Na criação, o Deus Pai é a fonte e o arquétipo do real, da verdade. Na paixão, Deus doa-Se a si mesmo, faz de Si necessidade e é Ele mesmo mediação entre a criação e a verdade, a realidade do ser que se manifesta na personalidade de Sua providência divina (CS. p.308). A matéria criada situa-se entre essas duas manifestações da divindade e tal como um espelho, ela revela ao filho a verdade do Pai.

No ser humano ocorre algo distinto. Enquanto matéria, a humanidade também se situa entre as duas manifestações da divindade e espelha o Pai mediante sua obediência à ordem supranatural. Contudo, o espírito humano é dotado de um livre arbítrio, o qual acarreta uma autonomia, que é o instrumento do afastamento das duas pessoas da trindade santa. Longe de espelhar o Pai ao Filho, a autonomia humana constitui uma barreira que os separa. A autonomia humana assume independência e constitui-se em uma existência separada de Deus (VÊTO 1994, p.16).

A condição autônoma do ser humano é sua própria existência, que afasta Deus dele mesmo, ou seja, afasta o ser da criação do ser que é amor. A pessoa em sua autonomia fica sujeita à lei da perspectiva, o que provoca uma dupla distorção. A primeira, é que estar sob perspectiva significa que há uma distância entre o mundo como ele é e a forma como ele se apresenta para a pessoa e, a segunda, é que a pessoa sob perspectiva possui um ponto de vista, ou seja, que ela se posiciona no centro do campo de visão. Como se sabe, a noção de perspectiva no plano físico segue rígidos preceitos normativos. Entretanto, nos planos da metafísica e da moral, a noção de perspectiva não segue preceitos específicos e varia de indivíduo para indivíduo.

Colocar-se no centro do campo de visão do mundo significa interpretar o universo em função dos próprios desejos, crenças e ambições (AD. p.164). A perspectiva nubla o senso de realidade da pessoa e faz com que ela enxergue o outro em função de si mesma. Atreladas às suas próprias perspectivas, as pessoas são incapazes de enxergar além daquilo que sua perspectiva permite e não conseguem enxergar a verdade, a realidade do ser. As pessoas somente enxergam a imagem ilusória da realidade do ser. Entretanto, somente o ser é real e perfeito, a existência é o reflexo, a sombra deformada do ser verdadeiro. Como diz a filósofa:

Todas as análises rigorosas e concisas da perspectiva, da ilusão, da fantasia, do sonho, daqueles estados mais ou menos perto da alucinação, mostram que a percepção do mundo real difere das imagens equivocadas que dele se formam, pelo fato de que o conhecimento do mundo real pressupõe um contato com a necessidade. (IC. p.178)

O conhecimento produzido pela percepção da pessoa autônoma não é o conhecimento do real, mas sua sombra deformada. O conhecimento do real é universal. A deformação do conhecimento autônomo, produzido pela personalidade, está na pessoa que conhece e não no conhecimento. Quando uma criança comete um erro numa operação de adição, por exemplo, o erro se refere à pessoa e não à adição (VÊTO 1994, p.19). O traço distintivo da personalidade humana é a busca da plena afirmação de sua existência, fundada em uma compreensão imaginada, deformada do conhecimento. De outro modo, o traço distintivo do intelecto, da faculdade de efetuar as operações corretamente, é decifrar as coisas, não interpretá-las segundo uma perspectiva, como o faz a personalidade. No intelecto puro não há centralidade, há equivalência.

O intelecto se opõe à imaginação, que transforma aquilo que vê naquilo que imagina. A imaginação, na concepção weiliana, jamais cria. A imaginação fabrica imagens de pessoas e coisas às quais ela suprime a existência em si mesmas. Presentes na imaginação como objetos de desejo ou como obstáculos à vontade, tanto as pessoas quanto as coisas imaginadas perdem sua própria existência e assumem a existência imaginada. Os objetos imaginados transformam-se em ilusões cujo único propósito é manter o equilíbrio precário da personalidade, que sempre que vê sua pretensão destruída pela imposição do real recomeça novamente o processo.

A personalidade autônoma individual é a negação do outro. A imaginação fabrica pontos de referência ilusórios, que manifestam na pessoa a falsa sensação de superioridade que as coloca em oposição ao verdadeiro centro que é Deus. Sob essa perspectiva, a pessoa é incapaz de perceber que todas as pessoas têm igual direito a se colocarem como centro da realidade (VÊTO 1994, p.21-22), o que desencadeia toda a sorte de crimes. O mundo é essencialmente a coexistência de seres (IC. p.189) e de acordo com Weil, é imprescindível que essa coexistência seja reconhecida, protegida e, se preciso, restabelecida. Pois:

Quando dois seres humanos têm que fazer juntos, e quando nenhum tem o poder de impor ao outro seja o que for, é necessário que se entendam. Examina-se então a justiça, pois apenas a justiça tem o poder de fazer coincidir duas vontades. Ela é imagem desse amor que em Deus une o Pai e o Filho, o pensamento comum daqueles que pensam separadamente. (AD. p.149)<sup>73</sup>

Quando alguém encontra um ser humano que o *malheur* transformou em matéria inerte e se volta para socorrê-lo, como fez o bom samaritano no evangelho, sem a expectativa de ser recompensado por isso e sem ser movido por qualquer motivo pessoal, esse alguém abdica de ser o centro do universo, consente na coexistência amorosa entre os seres e a preserva. Essa preservação da coexistência entre o eu e os outros, entre o eu e toda a existência, acontece pela descrição da pessoa. Na descrição, o homem reconhece relações no universo que independem dele, reconhece o real nele e além dele.

---

<sup>73</sup> Quand ces deux êtres humains ont à faire ensemble, et qu'aucun n'a le pouvoir de rien imposer à l'autre, il faut qu'ils s'entendent. On examine alors la justice, car la justice seule a le pouvoir de faire coïncider deux volontés. Elle est l'image de cet Amour qui en Dieu unit le Père et le Fils, qui est la pensée commune des pensants séparés. OE. p. 722.

Aceitar que os seres têm existência independente da existência imaginada pela pessoa significa imitar o sacrifício de Deus na criação. Deus renunciou a ser tudo e sua renúncia permitiu a criação do universo. Por analogia, quando um ser humano renuncia à personalidade autônoma, quando ele permite que outras pessoas além da sua própria pessoa existam, o ser humano participa do ato divino da criação. A partir dessa renúncia o homem recria o próprio homem.

Ao contrário, quando o homem despreza o próximo, ele rejeita Deus e ocupa o Seu lugar. Quando alguém quer imitar a divindade pelo poder e não pela renúncia, pelo ser e não pelo não-ser, ele cria o reino da ilusão, como fez Adão. Ao rejeitar o papel de ser coexistente que lhe é designado na criação, o ser humano se instala no centro do universo e sua revolta contra Deus implica em uma vontade de dominação sobre as demais criaturas. Segundo a filósofa, “nosso pecado consiste em querer ser, e nosso crime em crer ser. A expiação consiste em não mais ser e a salvação em ver que nada somos.”<sup>74</sup>

Por outro lado, se o homem aceita seu papel na criação, ele se mantém na perspectiva que lhe permite respeitar e amar o próximo, o que é uma emancipação do verdadeiro amor de Deus. O “programa” da vida humana é reproduzir em sentido inverso a abdicação divina (VÊTO 1994, p.23). Deus concedeu ao homem a autonomia e o poder de pensar na primeira pessoa do singular para que ele pudesse renunciar a ambos por amor (CS. p.226). Se sem a autonomia o ser humano não pode escolher amar Deus, de acordo com a filósofa, somente a completa supressão dessa autonomia conduz ao amor divino. A autonomia é a expressão da escolha entre o bem e o mal, entre o ser e não-ser. O ser humano descriado encontra-se para além da possibilidade do mal.

Ressalte-se, contudo, que a descriação weiliana é um ato de obediência passiva e amorosa a Deus que não guarda qualquer relação com a violência. A filósofa condena veementemente o autoflagelo ou o suicídio, que não é senão o sucedâneo da descriação (IC. p.183). A descriação se opera quando o ser humano consente em abdicar de sua personalidade e isso somente é possível quando ele faz uso negativo da própria vontade, o que não acontece no autoflagelo nem tampouco no suicídio. Certamente na destruição exterior do *self*, no *malheur*, o *desdém*, a dor da morte, tudo isso são meios para a descriação na medida da aceitação por parte do indivíduo. Todavia, relevantes não são os eventos que conduzem à descriação, mas sim o processo interior da descriação, pois a destruição exterior do *self* dissociada da descriação é o mesmo que o aniquilamento da esperança, é o desespero e a impossibilidade da vida. A descriação reduz o ser humano a nada, mas essa redução não significa destruição, ao contrário ela significa intensificação da realidade. Como ilustra a filósofa:

Considerando-se os números negativos, na passagem de -20 para -10 há redução do ponto de vista absoluto, e aqueles que apenas são sensíveis às modificações

---

<sup>74</sup> Notre péché consiste à vouloir être, et notre châtement est de croire être. L’expiation est vouloir ne plus être; et la salut pour nous consiste à voir que nous ne sommes pas. CS. p.175. Tradução livre.

dessa quantidade crêem que houve redução. No entanto, na seqüência total dos números é um acréscimo.<sup>75</sup>

Acompanhando essa analogia, Weil afirma que por causa do pecado original a humanidade nasce muito abaixo do zero, que é seu valor máximo possível alcançável, e que somente mediante a descrição ela pode atingir o zero. Há uma grande diferença entre o zero, que simboliza o nada, e a negatividade, que simboliza o pecado. Atingir o zero significa não opor resistência à divindade. Alcançar o nada significa submeter-se à necessidade. Todos os fatos da humanidade estão condicionados à necessidade e qualquer tentativa humana de se libertar dessa necessidade está fadada ao fracasso, pois o homem é irremediavelmente escravo da necessidade, que determina a própria condição humana. Contudo, é facultado à humanidade escolher a que ordem de necessidade se submeter.

Recorde-se que na ontologia weiliana o homem é regido por dois princípios: o inteligível e o material. Nesse sentido, o homem pode escolher submeter-se à necessidade impressa na matéria ou à necessidade que exerce a “sábria persuasão” que o direciona ao encontro com o inteligível. Como visto, a busca da pessoalidade afasta o homem do inteligível e, conseqüentemente, aproxima-o da matéria. De acordo com a filósofa, o que aproxima o homem do inteligível é a necessidade impressa na inteligência. A inteligência é a suprema forma de representação da necessidade no mundo. Tal como um espelho, que reflete uma imagem que não é sua, a inteligência espelha a necessidade (IC. p.181). Em certa medida, o intelecto antecipa a vocação descritiva do homem. Na resolução de um difícil problema de matemática, por exemplo, o ego é esquecido. Toda atividade intelectual no estrito desenvolvimento de si mesma é pura e purificadora. (VÊTO 1994, p.31).

Weil associa o intelecto humano ao supranatural, como intersecção do mundo natural com o supranatural. (IC. p.182). O intelecto na concepção weiliana é uma função, ele não tem extensão, não acrescenta nada ao objeto por ele contemplado e não os contempla sob um ponto de vista e seu não-perspectivismo implica em uma atitude descritiva, na qual se realiza a suspensão do juízo. Entretanto, a inteligência é incapaz de sustentar a atitude de suspensão do juízo quando a fadiga do corpo ou os apelos do ego se tornam muito fortes, posto que ela se baseia na necessidade, na materialidade do ser humano. Quando isso acontece, o não-perspectivismo desaparece e a pessoalidade assume o comando.

Todavia, se o homem consegue alcançar o não-perspectivismo, ainda que por um momento, é porque há nele uma faculdade supranatural. Por intermédio dela o homem entende que não é o centro do mundo e que todos os homens têm o mesmo direito à centralidade. Conceder nessa centralidade, porém, não é ainda a experiência da existência do outro. Essa vivência exige uma descrição plena. Não basta colocar a personalidade entre parênteses, é preciso aniquilar o eu, e o intelecto não é apto a fazer isso. Para atingir a experiência da realidade da existência dos outros é preciso amar aquilo que neles é livre e não aquilo que

---

<sup>75</sup> Si l'on considère des nombres négatifs, si on passe de -20 à -10, il y a amoindrissement du point de vu de la quantité absolue, et celui qui n'est sensible qu'aux modifications de cette quantité croit qu'il y a amoindrissement. Mais dans la suite totale des nombres ce passage est un accroissement. CS. p.327 – tradução livre.

deles recebemos em retorno. O amor é o absoluto consentimento à existência do outro. Ele é inexplicável, generoso, espontâneo, contrário ao livre arbítrio, que calcula e decide em função de seus próprios interesses, ele é a própria liberdade.

A primeira condição necessária para esse consentimento amoroso é a aceitação das leis da necessidade, ou seja, da escravidão, da fragilidade e da finitude humana (IC. p.182). A criação, a encarnação e a paixão são três aspectos da descrição divina, cuja essência reside no consentimento ao reino da necessidade sobre a matéria e ao reino da liberdade no centro de cada alma humana. Quando se consente nas leis da necessidade se realizam os três aspectos da divindade.

A completa descrição apenas pode ser consumada nesse mundo, pois há que se existir para se renunciar à existência. Como diz a filósofa, “tendo abandonado absolutamente toda espécie de existência eu aceitei a existência, o que quer que ela seja, somente por conformidade com a vontade de Deus” (CS. p.333)<sup>76</sup>. A compreensão intelectual acerca do que o ser humano realmente é pode desenvolver-se, mediante o consentimento, em uma realização ontológica de transformação do ser humano. Compreender que zero é o máximo humano e que Deus é o único centro é a total realização do não-ser.

### 3.3- O Tempo

A conquista do não-ser está diretamente relacionada à questão do tempo. Tudo que se relaciona ao ser humano é mediado pelo tempo. A conquista de um objetivo ou a realização de um desejo somente se efetiva no tempo. O tempo separa o que se tem daquilo que se terá e até mesmo a pessoa que se é hoje daquela que se será no futuro. O tempo é a mediação da existência com ela mesma e com o mundo. Tudo aquilo que é vivido na existência se passa no tempo. Todos os instantes da vida são separados e reunidos no tempo. A existência se dá no tempo. O tempo expressa a total subordinação da existência humana e é a principal causa da escravidão do ser humano (VÊTO 1994, p.109).

O ser humano é subjugado pelo tempo, pois não se pode alterar o fato de que o tempo “passa”, mas muitas vezes é possível intervir no modo como o tempo passa. A forma como um momento é ligado a outro momento e que tipo de efeitos essa ligação tem na existência humana são fundamentais. Quando não se tem expectativa porque o momento subsequente é idêntico ao momento anterior, quando se é forçado a repetir o mesmo movimento durante longo período de tempo e quando não se tem qualquer poder sobre o futuro, o ser humano é como a matéria inerte, que simplesmente suporta a passagem do tempo sobre sua existência, sem passado ou futuro. Viver no momento presente e ser forçado a executar os mesmos

---

<sup>76</sup> Ayant abandonée absolument toute spèce d’existence , j’accepte l’existence, quelle qu’elle soit, seulement par conformité avec la volonté de Dieu. CS. p. 333. Tradução livre.

movimentos todo o tempo gera uma monotonia insuportável, na qual o indivíduo se vê sem expectativas, sem esperanças.

Entretanto, de acordo com a filósofa, há outro tipo de monotonia que não é insuportável. Ao contrário, há um tipo de monotonia que reflete a eternidade e que é bela, a monotonia dos cantos gregorianos e dos concertos de Bach seriam exemplos disso (VĚTO 1994, p.111). Essa monotonia se opõe expressamente à outra. Nessa monotonia, o espírito perscruta a eternidade a que ele está subjugado. A monotonia manifestada na beleza torna-se ainda mais preciosa quando confrontada com o devir da existência e com a necessidade humana de busca de sentido e propósito para a existência.

O mundo do devir é o mundo da personalidade, posto que toda existência autônoma se dá no tempo. Nele, a relação do homem com o tempo está intimamente ligada à ilusão de domínio e poder. O ser humano não pode se furtar à ilusão de querer controlar o futuro. Até mesmo os desejos mais banais como a sede ou a fome clamam por uma satisfação futura. Toda a vida da pessoa é direcionada para o futuro. O ser humano crê que a energia gasta em uma ação passada é um investimento que lhe renderá benefícios no futuro. Essa crença gera um constante e infindável investimento de energia com vista a uma recompensa futura. Para o avarento, exemplo oferecido pela filósofa<sup>77</sup>, admirar ou pensar em sua própria riqueza é uma fonte de energia. A riqueza do avarento é a materialização de todo seu trabalho passado, da energia despendida ao longo do tempo. Quando seu tesouro é roubado, alguma coisa do seu passado é tirada dele. O mesmo ocorre com o ciumento que perde seu passado com a infidelidade do amado ou com o indivíduo que no luto do ente querido chora o passado e o futuro que lhe foram arrancados (VĚTO 1994, p.115). Romper as relações com o passado implica em também romper relações com o futuro.

Renunciar ao passado e ao futuro significa estabelecer-se no presente, o que é equivalente a reconhecer que não se é nada além de um ponto no tempo. Aceitar ser reduzido a um ponto no tempo implica se afastar do pecado, pois a essência do pecado está em querer governar o futuro. Para renunciar ao futuro é preciso reconhecer que os laços que unem passado e futuro não têm qualquer relação com as vontades, desejos ou necessidades humanas. É preciso reconhecer que o ser humano não tem qualquer controle sobre o futuro, nem mesmo sobre o próprio futuro, e que o anseio humano pela manutenção de sua personalidade é vão. Tudo no universo, passado, presente e futuro, depende unicamente da vontade de Deus.

Quando o ser humano renuncia a controlar o futuro, o tempo se transforma no âmbito da descrição. Arrancar o futuro ao tempo equivale a arrancar a personalidade do ser. Quando a personalidade é aniquilada, ou até mesmo quando ela é posta de lado, vive-se no momento presente, sem passado ou futuro. Nessa situação, o tempo é uma imagem em movimento, “*a moving image*” da eternidade (VĚTO 1994, p.118).

A condição humana, no entanto, encerra o desejo de expandir-se. O ser humano direciona suas ações para o futuro porque nele reside a noção de progresso, de crescimento,

---

<sup>77</sup> Apud VĚTO 1994, p.115.

que não é outra coisa senão o próprio desejo de expansão. A noção de progresso exerce um enorme domínio sobre o ser humano. O progresso fornece à vida humana pontos precisos de referência. O progresso é mensurável, mas é também ilimitado, infinito. É possível medir a riqueza, ou enumerar os frutos do trabalho, por exemplo, e manter em relação a eles infinitas expectativas de crescimento futuro. O futuro seduz a humanidade, que por intermédio desses interesses particulares experimenta a falsa sensação de possuir o próprio futuro (VÉTO 1994, p.119).

Viver orientado para o futuro significa manter a ilusão da infinitude da pessoa, significa direcionar a existência para a preservação e expansão da autonomia. Para encontrar a verdadeira infinitude do ser é preciso compreender o tempo como sendo o âmbito no qual a vontade de Deus se manifesta. Nesse sentido, é preciso que o homem se estabeleça no presente e não na expectativa do futuro, é preciso que ele consinta em não-ser.

A contemplação da beleza é uma das melhores maneiras de educar nossa consciência acerca do tempo (VÉTO 1994, p.122). Ela nos possibilita a suspensão do juízo e o desapego do objeto, que são importantes etapas na destruição do *self*. Contudo, sem a interferência do sofrimento, essa destruição não é efetiva. Tanto a felicidade quanto o sofrimento podem redirecionar a consciência do *self* acerca do tempo, porém esse processo se dá por vias distintas. De acordo com a filósofa, “a felicidade nos prende à eternidade e o sofrimento nos prende ao tempo”.<sup>78</sup> A contemplação da beleza captura o ser e faz com que ele se desligue do tempo, o sofrimento destrói o *self* mediante a destruição de sua consciência mesma do tempo. A dor física aprisiona o intelecto, quando se sofre não se é capaz de pensar em nada além da dor, qualquer lapso de tempo parece excessivamente longo.

O *malheur* é a situação de descriação do tempo por excelência. O *malheureux* está esmagado pelo tempo, ele não tem qualquer poder sobre o futuro, nem qualquer consolo do passado e o presente é um reino de dor e humilhação no qual as falsas consolações são impossíveis. A situação do *malheureux* força-o a não esperar qualquer compensação do futuro. Ao *malheureux* resta aceitar ou não a inevitável destruição do seu *self*. Se ele a aceita, o horror da sua existência se transforma em puro sofrimento, seu *self* é destruído e a descriação se consuma. Ressalte-se que a destruição do *self* deve necessariamente ocorrer no tempo, ou seja, antes da morte física, pois a descriação pressupõe a transformação interior do ser, pressupõe a perfeita obediência da existência à realidade do ser.

Quando se aceita todo e qualquer acontecimento como o desdobrar das decisões divinas ao longo do tempo, alcança-se a perspectiva mesma de Deus, a eternidade. Segundo Weil, “a aceitação do tempo e de tudo que ele acarreta – sem qualquer exceção - (*amor fatti*) – é a única disposição da alma que seja incondicionada em relação ao tempo. Ela encerra o infinito” (CS. p.92)<sup>79</sup>. A eternidade é consciência de tempo própria à descriação da pessoa que, embora vivendo no tempo, tornou-se a ele indiferente.

<sup>78</sup> La joie nous cloue à la éternité et la douleur au temps. CS. p.154. Tradução livre.

<sup>79</sup> L’acceptation du temps et de tout ce qu’il peut apporter – sans aucune exception – (*amor fatti*) – c’est la seule disposition de l’âme qui soit inconditionnée par le rapport au temps. Elle enferme l’infini. Tradução livre.

Renunciar ao poder sobre o futuro, no entanto, é uma tarefa muito difícil que o ser humano somente consegue realizar por intermédio da graça, do dom supranatural de Deus. Não é “humano” livrar-se daquilo que é sua própria condição, somente o próprio Deus pode fazer isso. Como fala Weil: “Por cima da infinidade do espaço e do tempo, o amor infinitamente mais infinito de Deus vem resgatar-nos. Vem à sua hora. Nós temos o poder de consentir em acolhê-lo ou de recusar” (AD. p.121) <sup>80</sup>.

A filósofa segue fazendo uma analogia da graça com a semente de uma planta. O processo de desenvolvimento e crescimento de uma semente é doloroso e depois de nascida a planta, é preciso podá-la e arrancar-lhe as ervas daninhas. De igual modo, o crescimento da graça na alma humana é um processo doloroso no qual se arrancam as “ervas daninhas” da própria carne. Seja como for, continua Weil, a semente cresce sozinha, ou seja, chega um dia em que a alma pertence a Deus, em que ela consente no amor de Deus, em que a alma ama verdadeiramente.

---

<sup>80</sup> Par-dessus l’infinité de l’espace et du temps, l’amour infiniment plus infini de Dieu vient nous saisir. Il vient à son heure. Nous avons le pouvoir de consentir à l’accueillir ou de refuser. OE. p. 702.

## 4- Pensamentos em Ação

### 4.1- Atenção

A graça é recebida sem qualquer participação humana, a não ser a de estar exposto à graça. O resto, penoso ou suave, opera-se em nós sem nós (SG. p.114). No entanto, o estar exposto à graça pressupõe um longo trabalho de preparação. Antes de qualquer coisa, é preciso estar atento à chegada da graça. Para isso, há que se desenvolver a faculdade de atenção, que consiste em suspender o pensamento deixando-o permeável ao seu objeto, enquanto os diversos conhecimentos adquiridos que sejam necessários utilizar se mantêm próximos. O pensamento, explica Weil, “deve ser, para com todos os pensamentos particulares e já formados, como um homem que sobre uma montanha, ao olhar em frente, percebe debaixo de si, mas sem as mirar, muitas flores e planícies” (AD. p.102-103)<sup>81</sup>. Na atenção o pensamento deve estar vazio, pronto a receber o objeto que vai penetrá-lo.

A faculdade da atenção torna o homem permeável à verdade, que deve nortear todo o seu agir. Tal como mira as estrelas para encontrar um caminho, o homem deve mirar a verdade para conduzir a vida. Nesse sentido, a noção de atenção perpassa toda a filosofia weiliana, suas reflexões acerca do movimento sindical, do trabalho, das questões metafísicas, místicas e políticas, pois ainda que a atenção se dirija ao pensamento, ela visa à ação, à abertura do homem para a verdade da graça que deve nortear-lo.

Weil busca estabelecer as condições para o desenvolvimento da atenção. De certo modo, ela delinea, ainda que não expressamente, as bases para uma espécie de modelo educativo com vista ao desenvolvimento da faculdade de atenção. (VORMS 2007 p. 155). Nesse modelo, a educação não deve ter como meta unicamente transmitir conteúdos aos alunos, ela deve primordialmente desenvolver neles a disposição para que eles se tornem predispostos ao conhecimento da verdade, que deve ser o móbil para a prática de ações justas e eficientes. Nesse sentido, a educação deve abranger tanto a mente quanto o corpo. Pensamento e ação são elementos inextricáveis do conhecimento na concepção weiliana. Todo pensamento isento de uma experiência sensível está condenado à abstração e à manipulação de signos vazios, nos quais a abstração se desvincula de qualquer realidade.

Educação é mediação entre pensamento e ação, é aprendizagem da relação do bem pensar com o bem agir. Conforme essa concepção, os trabalhadores poderiam ser os mais aptos a compreender a real necessidade do conhecimento da geometria e da matemática, por exemplo. Um trabalhador que vive no dia-a-dia de seu trabalho a manifestação concreta das leis da matemática e da geometria pode conhecer bem mais que um matemático ou um físico essas leis, ainda que ele desconheça que se tratam de leis da física e da matemática. De modo

---

<sup>81</sup> 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 le regarder, beaucoup de forêt et de plaines. AD. p. 93.

semelhante, um matemático ou um físico pode conhecer muito bem as leis da matemática e da física sem conhecer suas relações com o ser humano e com o mundo concreto. Weil entende que cabe à educação tornar acessível ao trabalhador o pleno conhecimento das leis relacionadas à realidade na qual ele se insere e, do mesmo modo, cabe ao intelectual relacionar seu conhecimento abstrato com as coisas do mundo.

É possível remediar o lapso na ciência moderna entre o conhecimento científico e a realidade pela analogia. Weil acredita que se pode relacionar a abstração a signos que tenham referentes reais e concretos, que efetivamente se relacionem à realidade que eles representam. Como anteriormente mencionado, somente a analogia representa uma relação real do signo com a realidade representada, na qual o espírito conhece sem deixar de perceber. No que concerne à educação dos trabalhadores, Weil propõe que se lute contra a “superstição da elite” (VORMS 2007, p.158) que torna acessível ao trabalhador somente os resultados produzidos pela ciência, sem fornecer-lhes o acesso ao conhecimento do próprio método científico. Sem o conhecimento do método que levou ao resultado, o trabalhador se submete à crença cega nos resultados e naqueles que os produzem. O trabalho operário precisa corresponder à resolução de problema científico em ato. É preciso tornar evidente aos trabalhadores a analogia entre os signos abstratos e sua manifestação concreta.

Nesse sentido, a educação dos trabalhadores não é um preâmbulo à revolução contra a opressão, como pensavam alguns intelectuais à época da filósofa. A educação é a própria revolução. A educação assim concebida é uma revolução na medida em que ela transforma a percepção da realidade e, conseqüentemente, ela transforma a própria realidade. A educação dos trabalhadores deve devolver-lhes seu lugar no mundo, ela deve fazer surgir neles uma consciência de classe fundada em ideais que tenham referentes concretos para os trabalhadores, ideais que não sejam senão palavras repetidas e destituídas de sentido. A revolução dos trabalhadores deve ser feita horizontalmente, e deve ser fundamentada nos ideais de justiça e solidariedade (VORMS 2007, p.159).

A escola não pode prescindir dos ensinamentos do professor, mas esse ensinamento não pode ser dogmático, ele precisa relacionar o conhecimento ao mundo concreto. O melhor modo de se ensinar um determinado conhecimento, na concepção weiliana, seria por intermédio da aprendizagem de uma tarefa prática, a partir da qual o aluno desenvolveria uma noção intuitiva do conhecimento utilizado. A aprendizagem de uma tarefa prática exige a repetição do mesmo procedimento até que se domine a tarefa. Ao focar a atenção na repetição do movimento, o aluno estaria incorporando o conhecimento à própria carne, o que o tornaria mais propenso à sua compreensão pelo pensamento. Exemplo disso seria o trabalho no campo, mediante o qual o aluno estaria concretamente em contato com o movimento dos astros celestes, com a noção de força usada na aragem da terra, com a noção de espaço, dentre inúmeras outras. O conhecimento adquirido pela carne e pelo espírito possibilitaria ao aluno a descoberta da verdade do ser e do mundo. Trata-se de relacionar o conhecimento abstrato à verdade universal, à ordem do mundo, encerrada em sua materialidade.

O contato com a verdade opera-se em diferentes circunstâncias, conforme a atividade exercida. Um agricultor tem acesso à verdade mediante experiências distintas daquelas vividas por um operário de fábrica ou de um estudante universitário, por exemplo. Por isso, a educação não pode ser uma e a mesma para todas as pessoas. A verdade é única e universal, mas o contato com ela faz-se de modo particular. À educação cabe traduzir as diferentes expressões da verdade manifestadas no mundo.

O educador precisa suscitar nos alunos os móveis para passar do pensamento à ação, ou da ação ao pensamento. Cabe ao educador insuflar nos alunos uma inspiração para unir pensamento e ação, tal como propôs a filósofa, que trabalhando no escritório do governo provisório da França ocupada, situado em Londres, envia ao general de Gaulle um projeto de formação de enfermeira de primeira linha. Nesse projeto, enfermeiras voluntárias seriam levadas ao *front* de batalha não primordialmente com o objetivo e cuidar dos doentes, mas com o objetivo de criar um modelo alternativo ao modelo propagado pelo nazismo.

Segundo Weil,<sup>82</sup> Hitler sabia da necessidade de atingir a imaginação de todos os envolvidos na guerra, os seus soldados, os soldados inimigos e os espectadores. No que concerne aos soldados nazistas, o objetivo de Hitler seria imprimir-lhes incessantemente um novo ânimo; em relação aos inimigos, a intenção seria de suscitar perturbação e, no tocante aos expectadores, sua ambição seria de surpreender e pressionar. Nesse intuito, um dos instrumentos mais eficientes de inspiração hitlerista eram as formações especiais, tais como os SS.

Essas formações eram constituídas de homens prontos não somente a arriscar sua vida, mas a morrer. Para Weil, a propaganda era um fator essencial do sucesso de Hitler e, em sua opinião, a substituição das palavras por atos exercia um efeito decisivo. A existência de formações especiais animadas de um espírito de sacrifício total constituía uma propaganda em ato. Dificilmente poder-se-ia colocar em dúvida a eficiência dessas formações, não somente porque realizariam tarefas para as quais outros grupos estariam menos aptos, mas também porque elas seriam um estimulante e uma inigualável fonte de inspiração.

De acordo com Weil, esses homens eram animados por uma inspiração semelhante a um espírito religioso, não que o hitlerismo fosse uma religião, mas era um *Ersatz* de religião, ao que a filósofa atribuía uma das causas de sua força. Os SS eram indiferentes ao sofrimento e à morte, tanto a deles quanto às de toda a humanidade. A fonte de seu heroísmo residia na extrema brutalidade. Os soldados de Hitler tinham do ponto de vista militar a superioridade de haverem sido treinados para a guerra por dez anos. Eles não haviam sofrido a ruptura de serem retirados de suas famílias, estavam habituados à violência e à destruição. A guerra para eles era uma continuação e uma culminação.<sup>83</sup> Em contrapartida, para os soldados franceses e aliados, a guerra era um desenraizamento. Eles foram arrancados de suas vidas e transportados para uma atmosfera inimiga pela agressão alemã. Para defender seus lares eles

---

<sup>82</sup> *Apud* BINGEMER 2007, p.330.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 333.

os deixaram e quase os esqueceram na vivência das situações de combate, que em nada se assemelhava ao aconchego de seus lares.

A proposta weiliana era produzir uma situação equivalente à produzida por Hitler. Ela não queria imitar Hitler; ao contrário, ela acreditava que a imaginação somente pode ser atingida pelo novo, que a capacidade de “jorrar” o novo era em si mesma um sinal de vitalidade moral capaz de sustentar as esperanças dos combatentes e aliados e de diminuir as esperanças dos inimigos. Além disso, ela propunha exatamente um espírito e objetivos absolutamente opostos aos de Hitler.

A ação das enfermeiras traria uma nova simbologia e expressaria uma nova inspiração. A persistência de ofícios humanitários no epicentro da selvageria seria por si só um desafio à selvageria imposta pelo agressor; mais ainda, esses ofícios seriam realizados por mulheres e envoltos de ternura maternal. Uma coragem que não era movida pelo desejo de matar, que no ponto de maior perigo suporta o sofrimento e a agonia, seria de uma qualidade mais rara que a dos jovens SS. Um pequeno grupo de mulheres exercendo dia-a-dia tal coragem seria um espetáculo tão novo, tão expressivo, que suplantaria na imaginação os procedimentos de Hitler. Essas mulheres seriam um pequeno punhado e a quantidade de socorro que elas poderiam prestar seria também pequena, mas a eficácia moral do símbolo independe de sua quantidade.<sup>84</sup>

Assim compreendida, a noção weiliana de educação guarda muita semelhança com a noção de propaganda (VORMS 2007, p.164). Contudo, há uma diferença essencial entre o discurso educativo weiliano e a propaganda. A educação weiliana, diferente da propaganda, não é um processo dogmático, é um processo simbólico. Ela visa atingir o coração dos homens por intermédio dos símbolos. Pela incitação do símbolo, busca-se desenvolver a atenção do aluno para que ele se torne disponível ao contato com a verdade. O processo educativo weiliano não visa interferir na realidade de cada um, ele busca incitar o aluno a desenvolver sua faculdade de atenção para que ele possa trazer à luz a verdade que está inserida no seu coração. A atenção é a faculdade de estar disponível ao contato imediato, intuitivo, daquilo que é real (VORMS 2007, p.165). A atenção é a conversão do que se vê naquilo que realmente é.

O mundo weiliano é uma realidade de planos múltiplos, cuja leitura pressupõe uma aprendizagem. Seu processo educativo consiste, exatamente, em possibilitar a leitura da realidade do mundo em diversos níveis. No processo weiliano de aprendizagem, a iniciação mística não tem maior valor que o aprendizado de uma profissão. Não há diferença na natureza da aprendizagem do verso de um poema e a compreensão de uma tarefa específica de um trabalho operário. Do ensinamento das ciências à iniciação ao divino, a educação tem por objetivo tornar a realidade sensível ao coração do homem.

#### **4.2 – Trabalho e contemplação**

---

<sup>84</sup> Ibid., p.332.

Assim como a educação, o trabalho é para Weil o meio privilegiado para o homem entrar em contato com a verdade do ser. No trabalho a filósofa encontra a situação propícia ao desenvolvimento da atenção e à contemplação. As reflexões weilianas acerca do trabalho partem de uma significativa influência de Marx, principalmente das formulações concernentes à submissão do trabalho vivo ao trabalho morto e à vinculação da opressão ao progresso da produção mediante a divisão do trabalho. Para Marx:

A *pedra fundamental* está posta: o trabalho morto no movimento dotado de inteligência e o vivo existindo apenas como um de seus órgãos conscientes. A *conexão viva* do corpo da oficina não se funda mais na cooperação, mas sim no sistema de máquinas que forma agora, a partir do movimento de um motor primário e do abarcamento da totalidade das oficinas, a unidade ampla à qual estas últimas, ao continuarem sendo compostas por trabalhadores, mantêm-se subordinadas. A *unidade* da maquinaria alcança assim, evidentemente, forma independente e plena autonomia com relação aos trabalhadores, ao mesmo tempo em que se coloca em oposição a eles.<sup>85</sup>

Ao analisar os efeitos do desenvolvimento tecnológico sobre o trabalho humano, da transformação do modo artesanal de produção para o modo capitalista, Marx observou que os resquícios de qualificação artesanal presente nos artífices da manufatura são progressivamente eliminados à medida que cresce o uso do maquinário industrial.<sup>86</sup> Com o uso da máquina, o trabalho vivo imediatamente aplicado à produção passa a se constituir em trabalho desqualificado, pois a máquina assume a atividade de transformar a matéria prima em produto, deixando ao trabalho vivo a mera função de vigilância e proteção, de apêndice da máquina. Em decorrência da incorporação da máquina na realização do trabalho, ocorre a homogeneização do trabalho simples, desprovido de conteúdo e o trabalho torna-se “cada vez mais subdividido em operações mínimas, incapazes de suscitar o interesse ou empenhar as capacidades de pessoas que possuam níveis normais de instrução.”<sup>87</sup>

Weil retirará desse contexto a inspiração para o desenvolvimento de sua filosofia do trabalho, na qual a divisão do trabalho em intelectual e manual suscitará a alienação do trabalhador, tal como descrito na filosofia de Marx, mas será, além disso, a origem do desenraizamento, ou seja, da não participação real, ativa e natural de cada indivíduo na existência de uma coletividade que conserva suas tradições culturais. Segundo a filósofa, “o Renascimento provocou em toda parte um corte entre as pessoas cultas e a massa; mas ao separar a cultura da tradição nacional, ele a mergulhava na tradição grega. Desde então, os laços com as tradições nacionais não foram reatados, mas a Grécia foi esquecida” (E. p.45)<sup>88</sup>. Para Weil, o desenraizamento é a doença social mais perigosa, porque ela multiplica-se a si mesma e porque os seres quando desenraizados não têm senão dois comportamentos

<sup>85</sup> Karl Marx, *Maquinaria e Trabalho Vivo: os Efeitos da Mecanização Sobre o Trabalhador* ([www.marxists.org.br](http://www.marxists.org.br)) -: 18/02/2009.

<sup>86</sup> B. Moraes Nerto, *Século XX e teoria marxista do processo de trabalho*. [www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/15Benedito.pdf](http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/15Benedito.pdf). 18/02/2009.

<sup>87</sup> Harry Braverman, *Trabalho e capital monopolista*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977, p.70. *Apud* Moraes Neto, 2008.

<sup>88</sup> La renaissance a partout provoqué une coupure entre les gens cultives et la masse; mais en séparant la culture de la tradition nationale, elle la plangeait du moins dans la tradition grecque. Depuis, le liens avec les traditions nationales n’ont pas été renoué, mais la Grèce a été oublié. E. p. 64

possíveis: ou caem numa inércia da alma quase equivalente à morte, ou se precipitam a desenraizar, freqüentemente por meios violentos, aqueles que ainda não estão desenraizados ou ainda não o estão senão parcialmente.

De acordo com a filósofa, há desenraizamento todas as vezes que há conquista militar, ou quando mesmo sem conquista militar o poder do dinheiro e a dominação econômica impõem uma influência estrangeira sobre uma sociedade, ou ainda quando num mesmo país o poder do dinheiro destrói as próprias raízes culturais. Assim como Marx<sup>89</sup>, Weil entende que, “o dinheiro destrói as raízes em toda parte onde penetra, substituindo todos os móveis pelo desejo de ganhar. Vence sem dificuldades todos os móveis porque pede um esforço de atenção muito menor. Nada é tão claro e simples quanto uma cifra” (E. p.44)<sup>90</sup>.

É na condição do assalariado, contudo, que o desenraizamento se manifesta de maneira mais aguda, porque o assalariado é forçado a manter sua atenção sempre fixa no cálculo do dinheiro e na ameaça do desemprego, principalmente aqueles operários que são pagos de acordo com sua produção. Por esse motivo, ainda que os operários não sejam obrigados a abandonar seu local de origem e consigam permanecer geograficamente no mesmo lugar, eles serão desenraizados pela natureza mesma da condição operária. Como diz a filósofa, os operários são “moralmente desenraizados, exilados de sua cultura e readmitidos, como por tolerância, a título de carne de trabalho” (E. p.45)<sup>91</sup>.

Desse modo, e diferente do que preconizou o marxismo revolucionário, a extorsão da mais valia e a precariedade das condições de trabalho e de vida não são, para Weil, os únicos fatores a promover a opressão da classe trabalhadora. Aos olhos da filósofa, o fator capital da opressão da classe trabalhadora é a humilhação. Uma vez estabelecida, tal opressão não pode ser vencida unicamente com o auxílio de medidas extraídas dos elementos externos ao processo mesmo de desenraizamento. Quaisquer teorias políticas, econômicas, administrativas ou jurídicas, sejam elas revolucionárias ou reformistas, serão insuficientes para reverter seu quadro. Segundo a filósofa, a chave para modificar a situação de opressão e escravidão da classe trabalhadora encontra-se na realidade concreta e objetiva dos desenraizados. Pois:

A revolução materialista, ocupada em libertar os homens reais de uma opressão real, tem uma tarefa não apenas econômica, mas metafísica. Ela consiste em elevar os trabalhadores da humilhação em que a divisão do trabalho os havia colocado e lhes restituir a capacidade de pensar, a fim de lhes permitir inaugurar com a matéria uma nova relação baseada no controle e na obediência.<sup>92</sup>

É preciso, por exemplo, suprimir o choque do adolescente que é forçado a abandonar a escola e ingressar na fábrica e que de um dia para o outro vê transformada sua realidade de

---

<sup>89</sup> Marx, K. *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, edições 70, Lisboa, 1989, p.229-235.

<sup>90</sup> L'argent détruit les racines partout où il pénètre, en remplaçant tous les mobiles par le désir de gagner, il l'emporte sans peine sur les autres mobiles parce qu'il demande un effort d'attention tellement moins grand. Rien n'est si clair et si simple qu'un chiffre. E. p. 63.

<sup>91</sup> Il ont été moralement déracinés, exilés et admis de nouveau, comme par tolérance, a titre de chair à travail. E. p.63.

<sup>92</sup> La révolution materialist, occupée de libérer des hommes réels d'une oppression réelle a donc une tâche non pas économique mais métaphysique. Elle consiste à relever les travailleurs de l'humiliation où la division du travail les a jeté en leur restituant la pensée, afin de leur permettre d'inaugurer avec la matière un nouveau rapport fait de maîtrise et d'obéissance. DOMMANGE, 2007, p.218. Tradução livre.

uma existência que era socialmente reconhecida para uma inexistência na qual ele passa a ser “pouco menos que uma coisa”. De igual modo:

É preciso mudar o regime da atenção no decurso das horas de trabalho, a natureza dos estimulantes que impelem a vencer a preguiça ou o esgotamento – estimulantes que hoje não são senão o medo e o dinheiro -, a natureza da obediência, a quantidade fraca demais de iniciativa, de habilidade e de reflexão pedida aos operários, a impossibilidade em que se encontram de tomar parte pelo pensamento e pelo sentimento no conjunto do trabalho da empresa, a ignorância às vezes completa do valor, da utilidade social, do destino das coisas que fabricam a separação completa da vida do trabalho e da vida familiar. Poder-se-ia prolongar a lista (E. p.53-54) <sup>93</sup>.

As reflexões de Weil conduzem-na a propor a revisão do próprio conceito de trabalho, o qual ela diferenciara do conceito de esforço, costumeiramente associado à noção comum de trabalho. Conforme Gabellieri (2003, p.83), Weil define esforço como sendo a ação frente a uma resistência, e nesse sentido ele é mais propriamente uma reação que uma ação, enquanto que o trabalho é definido como sendo a ação frente à necessidade, e nesse sentido ele é uma ação criativa, metódica, dirigida pelo pensamento e baseada nas relações estabelecidas pelos elementos envolvidos na necessidade mesma, com o objetivo de libertar o sujeito dessa necessidade. Como explica Chenavier (2007, p.66), “o ‘gesto necessário’ que o trabalho exige da ação é imposto pela matéria, todavia ele se origina no pensamento”. <sup>94</sup>

De um ponto de vista objetivo, poder-se-ia entender o trabalho como sendo a ação concreta mediante a qual o homem interage com as leis e constantes da natureza que a ciência pesquisa no plano teórico. De um ponto de vista subjetivo, poder-se-ia compreendê-lo como o ato mesmo de estar no mundo, tal como explicita Chenavier:

Não no sentido fenomenológico de uma presença. Estar no mundo é, antes de qualquer coisa, penetrar no mundo em conformidade com suas leis da necessidade, com seus movimentos. Nos corpos, o pensamento se transforma em “elemento do mundo” [OC, I, p.246-247 e 276], agindo segundo as leis do mundo... Isso é trabalho. <sup>95</sup>

O trabalho assim compreendido teria a capacidade de ligar o espírito à realidade e poderia ser definido como sendo o ato mediante o qual o espírito adere à realidade. Para melhor explicitar essa noção, Weil recorre ao auxílio do recurso metafórico, que ela encontra no conto dos seis cisnes, dos irmãos Grimm (OE. p.803-804). No conto, seis irmãos são transformados em cisnes pela sua madrasta má e somente poderão retornar à situação de

<sup>93</sup> Il faut changer le régime de l’attention au cours des heures de travail, la nature des stimulants qui poussent à vaincre la paresse ou l’épuisement – stimulants qui aujourd’hui ne sont que la peur et les sous, la nature de l’obéissance, la quantité trop faible d’initiative, d’habileté et de réflexion demandée aux ouvriers, l’impossibilité où ils sont de prendre part par la pensée et le sentiment à l’ensemble du travail de l’entreprise, l’ignorance parfois complète de la valeur, de l’utilité sociale, de la destination des choses qu’ils fabriquent, la séparation complète de la vie du travail et de la vie familiale. On pourrait allonger la liste. E. p. 75.

<sup>94</sup> The “necessary gesture” that labor requires of action is imposed by matter but originates from the mind. CHENAVER 2004, p.66. Tradução livre.

<sup>95</sup> Ce n’est pas au sens phénoménologique d’une présence. Être au monde c’est d’abord se couler dans le monde selon les lois de sa nécessité, de ses mouvements. Par les corps, la pensée elle-même devient “comme un élément du monde”, [OC, I, p.246-247 e 276], agissant selon les lois du monde [...] c’est le travail. CHENAVER 2007, p.200. Tradução livre.

humanos se sua irmã realizar um trabalho diferente, se ela permanecer muda e sem sorrir durante seis anos e, nesse prazo, tecer seis camisas de anêmonas, que ao serem vestidas pelos irmãos os transformarão de cisnes novamente em homens. Dada a fragilidade do material e o tempo fornecido, a execução do trabalho exige da heroína uma atenção absoluta, além da completa obediência de seu corpo e de sua vontade à matéria, ou seja, às condições próprias das anêmonas.

Na interpretação weiliana do conto,<sup>96</sup> a tarefa de coser as seis camisas de anêmonas significa o exercício e desenvolvimento da atenção. À heroína é dada uma tarefa que exige que ela abdique de qualquer outra atividade paralela à de coser as camisas de anêmonas, sob pena de não conseguiria concluir seu trabalho em tempo, o que acarretaria o infortúnio dos irmãos. Os únicos atos que, talvez, pudessem se desenvolver paralelamente ao trabalho de coser as camisas sem interferir no andamento do trabalho seriam os atos de falar e sorrir. No entanto, esses atos se apresentam no conto como interditos, o que para a filósofa simboliza outra espécie de trabalho. O *locus* desse trabalho não é o mundo sensível, natural, mas sim o universo metafísico da interioridade da heroína. Não sorrir e não falar apresentam-se para a heroína como um árduo trabalho interior do qual depende todo o sucesso da empreitada. O drama mesmo do conto se desenvolve na alma da heroína, em sua luta interior para superar-se a si mesma. Para alcançar seu objetivo com sucesso, coser as camisas em tempo hábil e sob as condições estipuladas, a heroína deve unir seu espírito e seu corpo na realização do trabalho.

Assim compreendido, o conto espelha a problemática da existência humana no que concerne à cisão corpo/alma e oferece sua solução na união do ser, na encarnação do espírito e na espiritualização da carne<sup>97</sup> efetuada por intermédio do trabalho. Fundamentada na constante e absoluta atenção ao objeto da ação, a prática do trabalho ora proposto teria um caráter de habitualidade. Contudo, essa habitualidade não guardaria qualquer aproximação com as tarefas mecânicas, alienadas ou condicionadas. De outro modo, o hábito adquirido da profunda atenção ao objeto do trabalho teria como característica essencial constituir-se em uma espécie de “assimilação fluida” que tornaria o corpo permeável ao pensamento. Esse hábito não seria construído a partir do conhecimento fornecido pelo pensamento discursivo, ele se construiria a partir do conhecimento adquirido por intermédio da atenção, que é apresentado pela filósofa como sendo outro modo de pensar que, diferentemente do pensamento discursivo, não calcula, não decompõe, não passa de um detalhe a outro.

No hábito gerado pela atenção, o pensamento se dirige ao objeto como um todo durante todo o tempo em que a ação se desenrola, sem se concentrar jamais em quaisquer das etapas intermediárias do processo, sem se focar em cada detalhe da ação. Como explica Chenavier, “trata-se menos de agir segundo o método que de agir metodicamente, ou seja, o método deve estar dentro do espírito e a ordem não deve ser aquilo que se deve seguir, mas

---

<sup>96</sup> Gabellieri, 2003, p 84.

<sup>97</sup> Ibid.

aquilo que se deve inventar”.<sup>98</sup> O trabalho assim realizado é algo correlato à contemplação. Por seu intermédio, produz-se a suspensão do pensamento discursivo e se desenvolve o pensamento puro, a contemplação. Nesse sentido, a associação de trabalho e contemplação é a ação mediante a qual o homem faz descer o espírito sobre a matéria.<sup>99</sup>

Como ato criador, atividade geradora da união corpo/alma, o trabalho deve atuar sobre a necessidade de maneira engenhosa e inteligente de modo a reverter seu efeito e a transformá-la em instrumento para efetivação de seu próprio fim, o qual não pode ser outro senão a libertação do homem. Nesse intuito, explica Weil<sup>100</sup>, o ideal é depositar a atenção na beleza ou ordem do mundo e não na necessidade pura e simplesmente. Em assim sendo, o trabalho se identifica com a essência mesma da beleza e do bem.

*Stricto sensu*, o trabalho é o caminho para ligação tanto do corpo à alma, quanto do homem ao universo, por intermédio do corpo unido à alma. Nele, Weil enfatiza o fazer e não o resultado, a obra concluída. A “fluidez” que o hábito engendra nos corpos é o sinal, a marca da união da alma ao corpo. Quando o marinheiro conduz seu barco ou o camponês ceifa seu campo há unidade viva do corpo e da alma. Por intermédio dessa unidade, o espírito adere livremente à ordem do mundo e vence a necessidade.

Weil rejeita simultaneamente o monismo e o dualismo e assevera que a alma não caminha sem o corpo. Para a filósofa, a vocação mesma da alma é penetrar o corpo, o qual liga o homem ao universo, sendo o ponto de ressonância do universo no homem. Como esclarece Gabelieri:

não somente o homem pode entrar realmente em contato com a totalidade do universo e do ser sem se desencarnar, como estar encarnado é a única maneira possível de fazê-lo. O espírito não pode entrar em contato com o ser sem a mediação dos corpos, nem pode descobrir a si mesmo sem a mediação do mundo. (...) A definição de corpo vivo, assim como a do trabalho, é a mesma da beleza, porque todas três são unidade da necessidade e da liberdade, unidade real (ainda que ela pareça impossível) da existência e do espírito.<sup>101</sup>

O trabalho é para Weil o meio privilegiado para alma humana se “encarnar”, se ligar ao corpo material, que estabelece a ligação do homem à totalidade do mundo, e é também o meio privilegiado para a alma se ligar ao supranatural, àquilo que está fora do mundo, além do humano, transcendendo-o. A abordagem weiliana acerca do trabalho se afasta da tradição filosófica, que dissocia o trabalho e a técnica da esfera das realidades espirituais. Para a filósofa, é preciso “humanizar” o trabalho, desenvolver a técnica moderna com o homem e para

<sup>98</sup> Il s’agit moins d’agir selon la méthode que d’agir méthodiquement, c’est-à-dire que la méthode doit être dans l’esprit et que l’ordre n’est pas ce que l’on doit suivre, c’est ce que l’on doit inventer. CHENAVER 2007, p.204. Tradução livre.

<sup>99</sup> A. Devaux, Préface, OC I 12 e 17. *Apud* Gabelieri 2003, p.90.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> Non seulement l’homme peut réellement entre en contact avec la totalité de l’univers et de l’être sans se désencarner, mais être incarné est la seule manière réelle de le faire. L’esprit humain ne pouvant entrer en contact avec l’être sans la médiation du corps, ne pouvant se découvrir lui-même sans la médiation du monde. (...) La définition du corps vivant, comme celle du travail, est celle du beau, car tous trois sont unité de la nécessité et de la liberté, unite réelle (alors qu’elle semblait impossible) de l’existence et de l’esprit. *Ibid.*, p.92. Tradução livre.

o homem e limitá-la às condições humanas de trabalho. De acordo com a filósofa, jamais se pensou ou se agiu segundo a convicção dessa possibilidade.

### Considerações finais

Praticamente toda a filosofia desenvolvida na contemporaneidade ergue-se sobre um substrato moral cristão, seja negando-o seja afirmando-o. A crise das certezas gestada no desenvolvimento científico e tecnológico, que tornou dispensável a hipótese de Deus para explicar os fenômenos naturais e proclamou a sua tão famosa “morte”, provocou um redirecionamento do pensamento no que tange à antropologia filosófica, no qual o homem se debruça sobre si mesmo não mais para encontrar em si uma essência imutável, a verdade do ser, mas sim para reconhecer a si mesmo como ser contingente e dinâmico inserido em um mundo também não mais estabelecido sobre pilares morais e religiosos estáveis e seguros, mas sim em um mundo onde o ser e as verdades são constantemente definidos e redefinidos em conformidade com a dinâmica da existência e, não mais, segundo uma essência. A existência torna-se uma sucessão no devir, isenta de qualquer fundamentação metafísica e, nela, o homem se reconhece como ser livre para criar-se a si mesmo.

O reconhecimento do homem como protagonista da própria existência deu origem a variados tipos de reflexões. Muitas delas, de cunho subjetivista, concernem ao trágico da vida, nesse sentido há a “angústia”, de Kierkegaard; a “náusea” de Sartre; o “viver para morte” de Heidegger e “o absurdo” de Camus, por exemplo. Algumas reflexões, tal como a estética da existência de Foucault, enfocam o aspecto da constituição do sujeito; outras buscam resgatar o pensamento cristão, tal como propuseram Jaques Maritain e Etienne Gilson; enquanto outros pensadores refletem sobre o fato objetivo da existência, como William James e Husserl, por exemplo. Nesse mesmo cenário intelectual situa-se o pensamento weiliano. Contemporânea de alguns dos filósofos anteriormente citados, Weil, contudo, oferece uma abordagem singular para esses problemas, uma abordagem que não privilegia o protagonismo da existência.

Não se pretende com essa afirmação sugerir que o pensamento weiliano desenvolveu-se de modo independente, isolado do universo intelectual no qual se inseria, ou isento da contribuição do pensamento de outros filósofos. Entende-se que a singularidade do pensamento de Weil reside na sua liberdade. Weil compromete-se antes e principalmente com a busca do conhecimento, o que para ela pressupõe absoluto *détachement* por parte do filósofo. Buscar a verdade, que é para ela a tarefa do verdadeiro filósofo, exige desprendimento. O filósofo deve abrir mão de métodos, conceitos, sistemas, verdades estabelecidas, cargos, enfim, de tudo que venha a afastá-lo de seu único compromisso, que é a busca da verdade. Nesse sentido, a filosofia weiliana não se atém a conceitos ou a exegeses consagradas; não se compromete com ideologias; não se submete a estruturas e instituições; menos ainda preocupa-se em ser fiel a si mesma. Para Weil, o pensamento é absolutamente livre e soberano, fiel somente a ele mesmo. De igual modo, Weil compreende que o pensamento é também ele *détaché* de seu autor, pensamentos devem ser livres a inspirar pensamentos e, para isso, não podem ser reduzidos e subjugados ao universo de seu autor.

Assim sendo, evitou-se a adoção *a priori* de interpretações conceituais e de sistemas consagrados com o objetivo de se propiciar uma situação de completa disponibilidade à compreensão do universo weiliano. No encontro com esse universo, desvelou-se uma filosofia essencialmente humana, ativista e libertária e independente.

Optou-se pela análise de sua proposta de reunião do pensamento moderno à razão supranatural pela relevância e pertinência dessa discussão no contexto da atualidade. Partindo da análise weiliana acerca da gênese da opressão na cultura moderna, procurou-se analisar a construção do raciocínio que levou a filósofa à conclusão de que somente mediante o restabelecimento do equilíbrio entre o natural e o supranatural é que o homem se libertaria da opressão. Weil constrói seu pensamento pela análise das relações estabelecidas entre as diversas variáveis de um problema para compreender sua dinâmica como um todo, conforme se observou no que concerne à questão da opressão do homem, que ela analisa inserida na dinâmica mesma da vida humana, expressa em suas relações.

Nesse sentido, procurou-se analisar a antropologia de Weil; sua noção de mundo; suas avaliações acerca do socialismo, da ciência e da religião cristã enquanto sistemas que oferecem respostas à opressão; bem como as relações estabelecidas entre cada uma dessas noções e a problemática da opressão do homem moderno. Nessa abordagem, objetivou-se ressaltar o caráter de honestidade intelectual da investigação filosófica weiliana. Ao mostrar que o objeto de sua investigação é a problemática da opressão do homem moderno, e que por isso a defesa ou o ataque a uma determinada ideologia lhe são indiferentes, pretendeu-se evidenciar que todos os elementos envolvidos em sua análise são escrupulosamente abordados com idêntica isenção. Tanto o nazismo quanto o socialismo, por exemplo, são analisados segundo o mesmo grau de isenção, nenhum deles recebendo *a priori* qualquer juízo de valor.

Tentou-se mostrar que Weil não quer direcionar a solução do problema, não quer descartar possibilidades, ela quer buscar alternativas para resolvê-lo e, para isso, ela entende que é necessário analisá-lo tanto no âmbito das relações que o constituem quanto no âmbito das relações por ele desenvolvidas. Essa postura filosófica permite que Weil viole o pressuposto filosófico de que o homem é o protagonista de sua existência, não reconheça os dogmas da igreja e da ciência e ofereça uma proposta para solução da problemática da opressão que reúne elementos tão diversos quanto o são as variáveis envolvidas na sua dinâmica, elementos que ela retirará da filosofia, da política, do dia-a-dia e que ela buscará em Deus.

Destacou-se, ainda, a importância da relação entre pensamento e ato na filosofia weiliana, relação na qual o pensamento deve traduzir-se em ato e o ato deve expressar necessariamente o pensamento, para que o homem se torne capaz de alcançar a plena realização de sua existência, que reside na comunhão do homem com Deus. Nesse sentido, aludiu-se à temática weiliana do trabalho como meio privilegiado para realização do homem, como meio no qual se deve intervir para criação de uma nova sociedade, não mais fundada sobre as relações de força, mas sim sobre relações de ordem, equilíbrio e limite.

Este trabalho quis mostrar que a análise weiliana acerca da condição do homem moderno no mundo oferece uma abordagem singular, rigorosa e profunda que pode contribuir para a discussão filosófica da atualidade em diversos aspectos, seja no domínio da ética, da política, da estética ou da religião. Poder-se-ia, por exemplo, desenvolver a noção weiliana de trabalho no contexto da automação; ou uma proposta de reformulação do processo ensino/aprendizagem de acordo com a concepção weiliana no âmbito da universidade; ou uma proposta de revisão dos valores ocidentais modernos a partir da concepção weiliana do belo. Poder-se-ia, também, analisar a concepção weiliana de cristianismo no contexto da “morte de Deus” ou, ainda, confrontar as reflexões de Weil sobre a opressão e a força com a filosofia nietzscheana.

Weil não desenvolve em sua obra uma proposta sistemática para transformação da cultura que ela preconiza, fundada sobre as noções de harmonia e limite, nem oferece uma solução definitiva para se reunir o pensamento à razão supranatural, talvez porque ela não tenha vivido o suficiente. Contudo, ela oferece algumas indicações no sentido de agir no mundo por intermédio do trabalho e da educação, o que no contexto atual pode contribuir de modo significativo para a reflexão sobre a relação da ciência e da produção de conhecimento com o trabalho e a construção das relações do homem com o mundo.

Por fim, como possibilidade de investigação futura, pode-se tentar analisar, a partir do pensamento de Weil, que alternativas se apresentam para a religiosidade e a religião nos tempos atuais. Como uma pensadora que teve coragem de afirmar a importância do supranatural num tempo em que se acreditava que a ciência e a técnica materialistas e naturalistas tinham respostas para todas as questões, Simone Weil parecer ter muito a contribuir para se pensar o tempo em que vivemos, no qual a religião aparentemente ressurge como força cultural e política.

### Referências Bibliográficas

#### 1 -Obras de Simone Weil:

- \_\_\_\_\_. **Attente de Dieu**, Paris: Fayard, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Cahiers (février 1942 – juin 1942)** Oeuvres complètes Tome VI volume 3, Paris : Gallimard, 2002.
- \_\_\_\_\_. **La connaissance surnaturelle**, Paris : Gallimard, coll. "Espoir", 1950.
- \_\_\_\_\_. **La condition ouvrière**, Paris: Gallimar, coll. "Espoir", 2002.
- \_\_\_\_\_. **Écrits Historiques et politiques. L'engagement syndical (1927-juillet 1934)**, Oeuvres complètes Tome II volume 1, Paris : Gallimard, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Écrits Historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)** Oeuvres complètes Tome II volume 3, Paris: Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Écrits de Londres et dernières lettres**, Paris : Gallimard, coll. "Espoir", 1957.
- \_\_\_\_\_. **L'Enracinement**, Paris: Gallimard, Coll. "Folio/Essais", 1997.
- \_\_\_\_\_. **Oeuvres**, Paris : Gallimard, Coll. "Quarto", 1999.
- \_\_\_\_\_. **La Pesanteur et la Grâce**, Paris: Plon, 1948.
- \_\_\_\_\_. **Pensées sans ordre concernat l'amour de Dieu**, Paris, Gallimard, Coll. "Espoir", 1962.
- \_\_\_\_\_. **Reflexions sur les causes de la liberte et de l'oppression sociale**, Paris: Gallimar, coll. "Idées", 1955.
- \_\_\_\_\_. **Sur la science**, Paris: Gallimard, coll. "Espoir", 1962.

#### 2- Obras de Simone Weil – Traduções:

- \_\_\_\_\_. **Aulas de filosofia**, Campinas/SP: Papirus, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O Enraizamento**, Bauru/SP: EDUSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Espera de Deus**, Lisboa: Assírio &Alvim, 2005.
- \_\_\_\_\_. **A Fonte grega**, Lisboa: Cotovia, 2006.
- \_\_\_\_\_. **A Gravidade e a graça**, São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Intimations of Christianity Among the Ancient Greeks**, New York: Routledge, 1998.

\_\_\_\_\_. **Opressão e liberdade**, Bauru/SP: EDUSC, 2001.

### 3- Outros autores referidos:

ALLEN, Diogenes; SPRINSTED, Eric. O. (Ed). **Spirit, Nature and Community: issues in the thought of Simone Weil**, Albany: State University Press, 1994.

BINGEMER, Maria Clara Luccheti. **Simone Weil: a força e a fraqueza do amor**, Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

BARBATTI, Mário. **Conceitos Físicos e metafísicos no jovem Newton: uma leitura do *De Gravitatione***, Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência, nº17, p.59, janeiro-junho 1997- <http://www.ifi.unicamp.br>. Acessado em 24/03/2009.

CHENAVER, Robert. **Les Meditations cartésiennes de Simone Weil**, Paris: Les Études philosophique, nº3/2007, p.183-205.

DANESE, Atilio; NICOLA, Giulia Paola di. **Abismos e Ápices**, São Paulo: Loyola, 2003.

DOERING, E. Jane; SPRINGSTED, Eric O. (org). **The Christian Platonism of Simone Weil**, Notre Dame, Indianan: University of Notre, 2004.

DOMMAGE, Thomas. **Simone Weil : le marxisme hors de soi**, Paris: Les Études philosophique, nº3/2007, p.207-222.

FINCH, Henry Leroy. **Simone Weil and the intellect of grace**. New York: Continuum, 2001.

FROMM, Erich (org). **Karl Marx: Manuscritos Filosóficos**, Lisboa: Edições 70, 1989.

GABELLIERI, Emmanuel. **Être et Don**, Louvain: Editions de L' Institute Supérieur de Philosophie Louvain – La Neuve, 2003.

HOOYKAAS, R. **A Religião e o desenvolvimento da ciência moderna**, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

MARX, Karl. **Maquinaria e Trabalho Vivo: os Efeitos da Mecanização Sobre o Trabalhador** ([www.marxists.org.br](http://www.marxists.org.br)) – Acessado em 18/02/2009.

MORAES NERTO, B. **Século XX e teoria marxista do processo de trabalho**. [www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/15Benedito.pdf](http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/15Benedito.pdf). Acessado em 18/02/2009.

REY PUENTE, Fernando. **Simone Weil et la Grèce**, Paris: L' Harmattan, 2007.

SANTOS, José Trindade. **Alma no Timeu**, Eikasia - Revista de filosofia, 12, Extraordinário I, p. 87a- 112a, 1997 - <http://www.revistadefilosofia.org> 87. Acessado em 17/04/2009.

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

VORMS, Marion. **À L'épreuve du monde: l' education au sens large**, Paris: Les Études philosophique, nº3/2007, p.154-166.

Revista Crítica- [www.marxists.org.br](http://www.marxists.org.br) - Revista Crítica Marxista. Acessado em 18/02/2009.