

SIMONE WEIL, A PAIXÃO E A PROVOCAÇÃO DA VERDADE

Luigi Bordin
UFRJ

Resumo: O ensaio procura mostrar os principais momentos do itinerário filosófico de Simone Weil: da "prática" do pensamento, na fase de sua militância política e vida de fábrica, à meditação sobre a "modernidade" percebida em sua "gravidade" como domínio da força e da idolatria, até a descoberta do "valor salvífico" da experiência da "desgraça" e da "contradição". Detém-se, em forma especial, na idéia da Verdade em Simone Weil, posta, por ela, além do sujeito e além de uma razão discursiva lógico-demonstrativa, na via negativa de uma "espera silenciosa", paralela à aceitação da "condição humana" em sua tragicidade e à renúncia da existência ilusória. Enfim, o ensaio focaliza o "horizonte místico judaico-cristão" que permeia todo o pensamento de Simone Weil: a busca do Eterno, do Sobrenatural no natural, na escuta da "Palavra", de seus indícios e ecos, nas grandes "Tradições" e na sacralidade do universo. Concluindo, o ensaio mostra como toda a tensão à Verdade em Simone Weil está conjugada com uma tensão ética de fundo, que a levou, durante toda a sua vida, não à fuga do mundo, mas à encarnação e ao ser-para-os-outros em uma forma radical.

Palavras-chave: Verdade, Ética, Mística, Contradição, Escritura, Modernidade.

Abstract: The article seeks to show the principal moments of Weil's philosophical journey; from the 'practice' of thought, in the phase of her political militancy and factory life, to the meditation about 'modernity' perceived in its 'gravity' as the dominion of force and idolatry, up to the discovery of the 'salvific value' of the experience of 'misfortune' and 'contradiction'. Special attention is given to the idea of Truth in Simone Weil: she places it beyond the subject and beyond a logical-demonstrative discursive reason, in the via negativa of a 'silent hope', parallel to the acceptance of the 'human condition' in its tragedy and the renunciation of illusory existence. Finally the article focuses on the 'Jewish-Christian mystical base' which permeates all of Simone Weil's thought - the search for the Eternal, for the Supernatural in the natural, in listening to the 'Word', of its signs and echoes in the major 'Traditions' and in the sacredness of the Universe. In conclusion, the article shows how all the tension with regard to Truth in Simone Weil is joined with a deep-rooted ethical tension, which led her, throughout her whole life, not to a flight from the world, but to incarnation and to a being-for-others in a radical form.

Key words: Truth, Ethics, Mystic, Contradiction, Scripture, Modernity.

Vem-se manifestando ultimamente um vivo interesse por Simone Weil, a jovem judia, discípula de Alain, professora de filosofia, militante sindicalista da esquerda revolucionária, pensadora e escritora, falecida em 1943, ainda jovem: 34 anos.

Naquele momento, sob o impacto da guerra mundial e da violência nazista e fascista, ocorre algo de decisivo com os escritores e intelectuais europeus: sentem-se "comprometidos". Urge para eles a necessidade de sair da literatura e ir ao encontro da história, para alinhar-se com os deserdados e oprimidos. À geração de Mann, Proust, Joyce, Eliot sucede a geração de Malraux, Brecht, Orwel. A primazia não vai à arte, ao valor da forma, mas à vida, ao significado da experiência. Neste clima, vive e amadurece existencial e intelectualmente Simone Weil. Sua obra, de uma extraordinária vastidão e riqueza, trata de problemas éticos, religiosos, filosóficos, políticos fora de qualquer ordem sistemática. Não pertence a nenhum gênero definido, filosofia ou literatura, memorialística ou ensaística. Nasce de um anticonformismo corajoso, mas, sobretudo, de uma experiência espiritual intensamente vivida. É sustentada por uma inspiração de fundo que a levou a uma busca ardente e apaixonada da verdade, fora de qualquer preconceito, procurando-a até através do trágico, do negativo, da contradição e da cruz. Conjugava-se, com tal tensão, a decidida opção ao lado dos indefesos e oprimidos, até compartilhar experiências de vida como a experiência da fábrica e do trabalho rural.

Ainda hoje existem duas leituras substancialmente falsas de Simone Weil. Uma que, a partir de certos escritos como "A Condição Operária", realça sobretudo sua fase política e sua figura de revolucionária "sui generis"; a outra, que, privilegiando os escritos mais de assunto religioso como "A Gravidade e a Graça", a apresenta como uma mística. São duas visões discutíveis, à medida que é totalmente arbitrário distinguir nela uma fase religiosa e uma fase política: as duas se interpenetram e estão conexas.

Mesmo que, depois da sua experiência mística em Solesmes, Simone Weil apareça, em suas reflexões, concentrada mais no motivo da cruz e da imitação de Cristo, sempre retorna nela as grandes questões que a solicitaram: a questão social, o problema da guerra e da reconstrução européia, a questão da técnica e da ciência, além da questão religiosa. Todas essas questões, com as quais a consciência contemporânea devia confrontar-se foram por ela pensadas e vividas como uma só. É dessa perspectiva que devem ser lidas atitudes e escolhas de sua vida que, de outro lado, apareceriam anormais, excessivas e até contraditórias.

A surpreendente beleza e pureza da figura dessa pensadora e escritora, tão profunda e original, encantou a muitos dos seus contemporâ-

neos, entre eles, a Albert Camus que, quando conheceu seus escritos se declarou namorado póstumo. Ele mantinha o retrato dela em sua mesa de trabalho e no "Figaré Littéraire" de 1950 escrevia: "Considero a aparição de Simone Weil na vida cultural francesa como o acontecimento mais importante que marcou a vida do pós-guerra".

Em nosso ensaio, delinearemos os principais momentos do itinerário filosófico-religioso de Simone Weil: da prática do pensamento, na fase de sua militância política e vida de fábrica, à meditação sobre a "modernidade". De forma especial, enfocaremos a questão da "verdade" em Simone Weil e sua original relação, com o pensamento oriental e a mística judaica.

Praticar o pensamento

A discípula preferida de Alain aprendeu de seu mestre a "praticar o pensamento", como trabalho. Para ela, filosofar é orientar a vida para a verdade e, conseqüentemente, é praticar a verdade. É-lhe impossível cindir a filosofia da vida. Este aspecto a coloca junto a um número de pensadores, como Sócrates, Sêneca, Montaigne, Nietzsche, etc., que, além de refletir em termos de uma racionalidade crítica e experimental, fizeram de sua vida um testemunho do pensar.

Atormentada por uma ardente sede de justiça, S.W. entra jovem no movimento sindical e aproxima-se do pensamento marxista. Nessa etapa de sua vida, envolve-se profundamente com a questão revolucionária. Quando, porém, se dá conta do sectarismo e do dogmatismo dos partidos de esquerda e da burocratização do regime soviético, começa a rever suas posições¹. Constata que a classe operária se tinha tornado, também ela, um instrumento passivo da produção, tanto do industrialismo capitalista quanto do socialista; que o poder sufocador da burocracia moderna age, tanto no campo nacional e internacional, quanto no campo governativo, sindical e partidário. Dá-se conta do perigo das próprias revoluções na medida em que elas podem ser manipuladas pelos próprios poderosos em função de seus fins, utilizadas como fugas do real ou empreendidas por um cego, cruento e inútil heroísmo. Depois de ter presenciado, durante a guerra civil espanhola, cenas de crueldade, de indiferença e até de aprovação das atrocidades, começa a refletir criticamente sobre a noção de força que tomará como chave de leitura dos fenômenos sociais. Compreende que o mundo social e político é dominado por mecanismos obscuros que fogem ao controle da razão.

Já na experiência de vida na fábrica, tinha sofrido na pele a condição operária: embrutecimento, degradação, impotência, desenraizamento.

Descobre que tal situação de opressão, ao invés de gerar automaticamente revolta, como rezava a ortodoxia marxista, gera submissão, docilidade². Entende que tanto o ideal revolucionário quanto o reformista, nessa situação, são incapazes de gerar uma nova sociedade, como pretendiam. Depois de todas essas experiências e, sobretudo, depois que ela vê derrotada a utopia marxista por meio do próprio regime soviético, adere a um realismo pessimista. Compreende que os operários não têm saída, pois, tanto nas fábricas de Ford quanto naquelas de Stálin, estão submetidos à autoridade da máquina. Não resta senão aceitar o destino por parte de quem, através da miséria e da objeção, pode encontrar a "graça". Em S.W., "a esperança revolucionária abdicou em favor de uma perspectiva que se liga paradoxalmente (no êxito, não certamente no espírito e nas intenções) ao pensamento de Nietzsche, o dessacralizador que recomendava não procurar outra verdade fora da simples, serena, mas sobrehumana aceitação daquilo que é. Nietzsche, com desprezo, Simone Weil, com solidariedade e paixão, ambos observam, no destino do trabalhador, o estrago que este mundo faz no homem³.

A gravidade: a modernidade como domínio da força e da manipulação

Essas experiências cruciais lhe fazem entender como a realidade é dura necessidade: é domínio da força. A partir disso, passa a uma crítica radical da modernidade e, ao mesmo tempo, reflete seriamente sobre o problema da contradição: vê a contradição como princípio da própria realidade⁴.

Em "Opressão e Liberdade", através de análises penetrantes e lúcidas da impotência da classe operária e da burocratização da sociedade contemporânea, S.W. constata como a sociedade moderna se tornou incognoscível e incontrolável, não só por parte dos oprimidos, mas, também, dos detentores do poder. Devido à complexidade e à incontrolabilidade dos fenômenos, a luta política gira, muitas vezes, ao redor de palavras vazias de conteúdo e de mitos. Oprimidos e opressores acabam participando da mesma mística do poder que fundamenta cada sociedade opressiva, transformando as relações humanas em relações de força. Toda a nossa cultura moderna é uma cultura fundamentada na força, que leva ao desequilíbrio e à desmedida⁵.

Em um mundo que não conhece justiça, as relações de força estão sempre em desequilíbrio. Isso provoca frustrações, carências, ansiedades, que a imaginação procura compensar. Esta ignora os limites da condição humana, tem aparência de pensamento, dispõe de uma ca-

pacidade de construção ilimitada, mas pode facilmente favorecer projeções imaginárias do eu, pode levar à fuga da realidade, a idolatrias, a delírios, e fortalecer a vontade de poder. É fácil então cair na idolatria: ídolo é cada bem relativo, pensado e amado como se fosse absoluto. Desses ídolos, os mais perigosos são o nosso próprio “eu”, como suas projeções e identificações, e o “social”, o coletivo, que S.W. denomina de “grande animal”: o ídolo por excelência⁶. Com efeito, em nós habita o desejo de um bem infinito, estamos desesperadamente em busca de valores. É fácil, mediante o jogo da imaginação, canalizar nossa ânsia e expectativa no âmbito do social. Então, bens limitados e relativos, como partido, pátria, igreja, etc., nos aparecem falsamente como o lugar da transcendência. Neles, a voz do “grande animal” — o social — ressoa como se fosse a voz de Deus, e alimenta tantos outros ídolos: o dinheiro, o prestígio, o poder. Também o amor pode transformar-se em idolatria. Todas as projeções e identificações com personagens célebres dos “media” são idolátricas. Até a ciência e a própria arte podem ser desejadas, não pelo valor que elas possuem em si, mas em força do prestígio social que elas dão.

A contradição e o valor salvífico da desgraça

A experiência do trágico, do “malheur”, do negativo, leva S.W. a considerar a contradição como central na condição humana⁷. Contraditório é todo o real e nós nele. A contradição entre o limite do nosso eu, de nossa razão, do nosso mundo, e o ilimitado do desejo, do sonho, da ilusão, é inerente ao nosso ser-no-mundo. Os objetos humanos do desejo riqueza, poder, carreira, obras intelectuais e de beneficência, luxo, etc., na medida em que promovem uma expansão do eu, podem tornar-se ídolos, são como as sombras que dominam a vida da caverna platônica.

O desejo, enquanto energia, força, potência do eu, pode, sim, ajudar a conseguir o bem, o equilíbrio, a verdade, mas pode, também, favorecer a presunção, o delírio de onipotência, pode degradar-se em força coercitiva, em violência. Na verdade, a cultura moderna, distraída pelos infinitos vaivém dos significados, labirintos de significados, marcada pela manipulação e pela violência, leva a excessos. É uma cultura desenraizada, sem elo substancial com a tradição, com o passado; é desenraizante, incapaz de reconhecer a sacralidade da pessoa humana.

É na contradição que S.W. descobre o valor salvífico, messiânico, da infelicidade e da “desgraça”, pois é sobretudo na desgraça que se revela a fragilidade, a inconsistência de tudo o que pensamos ser e

possuir⁸. Para chegar, porém, a essa experiência, é necessário, segundo S.W., experimentar a dor física e o desprezo social. A dor física impede a fuga da alma, o desprezo social leva o desgraçado a duvidar de sua dignidade humana e a sentir-se culpado: um nada. A desgraça nos revela que o que nós pensamos ser depende de circunstâncias externas. Na desgraça, descobrimos que somos nada e que nada é o nosso destino. Em circunstâncias normais, o homem, o intelectual, pode manter-se na ilusão de ter independência de pensamento e capacidade de dominar racionalmente as paixões. Mas, em circunstâncias, como a guerra, a doença, etc., fazemos a experiência de nossa impotência, do nosso nada. Descobrimos, então, a precariedade de nossa condição, a fragilidade de nossa alma e de nosso pensamento: ele pode paralisar-se, obscurecer-se, apagar-se.

A experiência da desgraça é como uma escala para o conhecimento: a cruz é a via estreita para a verdade⁹. Daqui, o valor do Cristianismo enquanto religião da Cruz. S.W. percebe que a fé cristã está em profunda relação com a desgraça. Foi em Portugal, assistindo a uma procissão, onde mulheres de pescadores de um pequeno lugarejo do litoral cantavam antiqüíssimos cantos lamentosos, e que lhe reevocam o famoso coro russo dos "barqueiros de Volga", que, improvisadamente, tem a intuição de que o cristianismo é a religião dos escravos, isto é, que parte da experiência da desgraça. Na realidade, a experiência da desgraça, da dor, da cruz, nos faz entender que o centro do mundo está fora do mundo: não está nem no eu, nem no outro, nem no coletivo, mas na "necessidade"¹⁰. Necessidade é, para S.W., sinônimo de Ordem do Mundo, que não é, como acredita a razão racionalista moderna, um jogo de determinismos, de mecanismos cegos, mas uma série de relações entre diversos elementos naturais, que, em sua complexidade, transcendem a capacidade humana de entender. Perante a necessidade e à ordem do mundo, cabem, segundo S.W., a aceitação e a obediência, como o pensamento antigo compreendeu: Platão, os estoicos, etc.¹¹. Trata-se de aceitar a condição humana, com sua contradição, como a única realidade significante. Só dessa forma se tem chance de experimentar o que não é concebível, isto é, o sagrado, o divino: a realidade de Deus. Só dessa forma pode-se sair da caverna platônica. Estamos, aqui, além do horizonte lógico e epistemológico, em um outro horizonte: o da experiência místico-religiosa.

A leveza: a verdade além do sujeito

Aceitar o inexplicável pressupõe uma diversa orientação da inteligência, que ela seja vista na sua fragilidade, que se humilhe frente ao mistério, que admita a presença de um "algo" não compreensível por

seu meio. Na reflexão filosófica weileana, a inteligência não se presume livre e poderosa: percebe estar submetida a mecanismos incompressíveis da ordem natural e da necessidade. Como Nietzsche, S.W. nega ao sujeito o monopólio da centralidade gnoseológica, e assume uma posição “perspectivista”. Para ela, todos os pontos de vista sobre as coisas ou o mundo representam uma perspectiva. O “outro” não deve ser visto como uma parte do universo, mas como a origem de uma outra perspectiva. Só uma multiplicidade de perspectivas, leituras e interpretações pode aproximar-nos à complexidade do real¹².

A razão lógico-demonstrativa, que procede linearmente de definição em definição, é, para S.W., enganadora, pois prende-se só a um ponto de vista no interior do pensamento. Na verdade, impede o contato com o real, que está além da representação, e que não pode ser escolhido por uma só perspectiva. A razão lógico-demonstrativa, por sua essência, pretende a continuidade e não a descontinuidade. Não é, pois, apta para alcançar a realidade em sua contradição.

Para S.W., que parte da centralidade da contradição, pensar é, além da razão lógico-demonstrativa, fixar a própria contradição e o inexplicável. É colocar-se em um estado de “espera” e de “atenção”, dispondo-se mais a receber que procurar. S.W. está, aqui, próxima ao pensamento meditante de Heidegger, ao pensamento oriental, como o do zen budismo, e, sobretudo, ao horizonte da mística judaico-cristã.

A espera weileana consiste na suspensão do desejo, da vontade, do amor, do pensamento, renunciando a cada compensação, suspendendo o esforço estéril da razão discursiva em anular as contradições. Ficar na imobilidade não é resignação, nem rebelião, mas a espera de um dom: um instante de luz, uma iluminação. Trata-se de permanecer parados, suspensos, na intersecção entre a Necessidade e o Bem, entre o mundo epocal e o mundo sagrado, inatingível e inabitável.

Tal atitude se conjuga com uma perspectiva impessoal e anti-humanista. Enquanto o humanismo se baseia na vontade da existência e da afirmação do eu, S.W. propõe justamente o contrário: o despotenciamento, o esvaziamento do eu.

O humanismo cristão se fundamenta em uma idéia dogmática e religiosa de Deus. Para S.W., “Deus não pode estar presente na criação que sob a forma de ausência”¹³. Diz ela: “Entre dois homens que não possuem a experiência de Deus, aquele que o nega lhe é talvez mais próximo”¹⁴. Segundo ela, nisso em correspondência com o pensamento de Bonhoeffer, os crentes, muitas vezes, recorrem a um “Deus Tapaburacos”, ou, em sua procura de Deus, buscam, na realidade, sua própria gratificação psicológica. Em relação a um tal Deus, teríamos o dever de sermos ateus. Não é claro que S.W. negue a realidade de Deus, nega só sua afirmação arrogante e instrumental, dado que Deus

se dá mais na ausência do que na presença: mais em forma negativa, dele podendo-se conhecer mais o que não é. Ateísmo e fé, para S.W., não são, pois, etapas definitivas: passa-se de uma a outra e se convive também com as duas.

Mesmo os humanismos burgueses (Gide) ou marxista (Sartre) devem ser recusados, pois se baseiam em um espírito por demais otimista do homem, e S.W. é contrária tanto ao culto da pessoa, quanto à idolatria do coletivo.

S.W., como também o pensamento de Heidegger e o pensamento oriental, convidam, ao contrário dos humanismos, ao despojamento do próprio eu, visam fazer espaço ao "outro": ao ser (Heidegger), ao Tao (taoísmo), ao Deus escondido e transcendente (S.W. e a mística judaico-cristã).

Mística e verdade. O sobrenatural e sua revelação

Entre a via negativa de S.W. e o pensamento negativo de Nietzsche¹⁵ e de Heidegger e de escritores e testemunhas do nosso tempo, como Musil, Kafka, Canetti, etc., existem correspondências e analogias teóricas surpreendentes: na acentuação do lado trágico da vida, na consciência da ilegitimidade de cada sistema doutrinário, na crítica à arrogância da razão clássica. Há todavia um corte. O que marca a diferença é, justamente, a experiência e a perspectiva místico-religiosa. Em Solesmes, durante as celebrações da Semana Santa de 1938, S.W. tem a experiência de um contato místico com o sobrenatural. Terá outros momentos de intensa emoção e deslumbramento, de iluminação e êxtase: momentos extraordinários que, todavia, são a iluminação de um instante, logo voltando à obscuridade e à sombra.

A abertura ao sobrenatural não se dá, para S.W., como busca do espiritual, como ascese voluntária. Passa pela aceitação da condição humana, pela renúncia da existência ilusória. O sobrenatural entra em sua reflexão, não como refúgio, mas como a própria impotência do pensamento e do ser.

Nisso liga-se àquela corrente da mística judaica, fora do judaísmo oficial-rabínico, que inspirou e alimentou Espinoza, Buber, Rosenzweig, Levinas, Scholem, Benjamin... Sua procura da verdade é a procura de ecos, de indícios do Sobrenatural e do Eterno no natural. A raiz da cultura judaica de S.W. transparece na idéia de que a fonte da verdade está na tradição e que a verdade se oferece através da escuta da Palavra, e na idéia de que a escritura se dá como ligação sacral entre gerações através do tempo.

Diante da sacralidade do universo, vale somente a atenção, a espera, a escuta do "verbo", da palavra que ressoa de significados. S.W. busca esses significados na leitura da tradição. Por tradição, porém, não entende só a judaico-cristã, mas todas as tradições das grandes culturas. A revelação da verdade não está num conteúdo formalizado de uma determinada escritura. Dá-se na experiência interior da realidade divina, mas expressa numa multiplicidade de linguagens diferentes, todas, de certa forma, inspiradas: as linguagens das religiões, mas, também, do mito, das fábulas, das grandes ações, da grande arte e da grande poesia. Os grandes textos da tradição que a alimentaram nessa sua busca foram: Platão, lido como um grande místico, os pré-socráticos, os textos da mitologia antiga, da gnose, dos cátaros, os grandes textos sânscritos (Bhagavad Gita e Upanisad) e os Evangelhos.

Escritura e verdade

A raiz judaica de S.W. se manifesta também, de forma marcante, na sua escritura toda particular. Podemos observar uma correspondência teórica entre S.W. e Benjamin, Levinas e outros expoentes da cultura judaica. A questão da qual partem, em sua forma de escrever, é: como falar da alteridade, do transcendente, com as palavras da identificação e da representação? Uma via propícia é, para eles, uma escrita onde a palavra não se propõe a sedução e a artifício, mas a essencialidade e a ressonância poética. A escrita desses pensadores é concisa e sóbria, mas, de repente, eis uma imagem, uma metáfora que leva o discurso a um outro plano. Trata-se de uma escrita mais apta a expressar as relações misteriosas que intercorrem entre filosofia e religião, filosofia e mística. Uma escrita que cria um deslumbramento, pois, enquanto se dirige à inteligência, todavia a mantém na incerteza; escrita em que palavras usuais assumem uma nova densidade, um novo peso. Palavras como "amor", "rosto" em Levinas; "desgraça", "atenção", "necessidade", "obediência" em S.W.; "aura", "tradição", "memória" em Benjamin, adquirem um fascínio originário. Eles conseguem dar um novo som a um vocábulo em desuso por meio de uma reapropriação poética da língua.

Em particular em S.W. e em Benjamin, a escrita assume uma forma fragmentária e aforística. Em seus "Cahiers", S.W. acumula textos breves fragmentos, aparentemente sem nexos e sem ordem, que abordam vários temas e matérias, retomados, às vezes, em perspectivas diferentes¹⁶. São textos que não têm por finalidade a demonstração da verdade do próprio raciocínio, mas a de comunicar reflexões que se dispõem em perspectivas diferentes, de forma a permitir leituras diferentes e múltiplas. São reflexões não hierarquicamente coordena-

das e fragmentárias, apresentadas assim justamente para permitir captar a contraditoriedade do existente. Cada texto, cada fragmento, é uma pequena mônade, uma pequena pedra de um mosaico infinito e que, todavia, aponta para um conjunto. Justamente como na escrita de Walter Benjamin.

Um fio vermelho une S.W. e Benjamin na forma de conceber filosoficamente a relação verdade e escritura. Um pathos ético-místico o guia através de uma escrita de fragmentos, concebidos como eco de uma verdade inefável.

Não se pode ler S.W., em seus "Cahiers", que relendo-a: compondo e descompondo os rastros de uma constelação de palavras antinômicas que a cultura contemporânea esvaziou de seus significados originais. São textos que se prestam mais ao comentário talmúdico do que à interpretação discursiva que visa enquadrá-los em um contexto, em uma história, em um tempo. S.W. utiliza uma linguagem impessoal, que parte da ausência de um ponto de vista; uma linguagem consciente de seu limite, que não se torna revelação, mas que, ao invés, estimula a atenção. Os textos weileanos mantêm, constantemente, uma preocupação maiêutica e exegética. Escrever, para S.W., como para Benjamin, equivale a "traduzir": a dar forma humana ao que existe de impessoal e de sagrado nas coisas do universo e nos textos da tradição¹⁷.

Ética e verdade

Com seu pensamento e sua vida, S.W. questiona, provoca, dessacraliza. A conjugação radical entre pensar e fazer, a ausência em sua obra de especulação filosófica sistemática e de estilização literária fazem dela uma figura inactual e paradoxal: uma pedra de tropeço. Imersa existencialmente na cotidianidade e na participação intensa aos acontecimentos políticos sociais, está, ao mesmo tempo, em posição de distância, estranheza, exílio. Ao mesmo tempo dentro e fora do mundo, faz a experiência de um total envolvimento e de uma total estranheza. Permanece suspensa nesse dissídio dilacerante.

Não se deixa tentar por pseudo-escatologias. Recusa, como ilusão, a própria idéia de progresso. Não se envolve com o ideal da libertação que atravessa toda a cultura ocidental. O futuro não se dá, para ela, a não ser como outro presente, e o presente e o futuro são reconduzidos à encarnação. Não libertação do trabalho, mas aceitação da condição humana, aceitação da necessidade. Isto não salva, mas dispõe à graça. É a experiência do trágico e da ausência de Deus que nos pode predispor à salvação. Cada salvação passa através da cruz. Só através da escravidão e da necessidade chega-se à graça.

Sua ética é, antes de tudo, uma ética da encarnação do esvaziamento. Precisa-se atravessar o trágico da condição humana para chegar a outra parte. Nosso erro — da cultura moderna — é parar e morar nas pontes (arte, filosofia e ciência) que, na Grécia antiga, conduziam ao transcendente e ao eterno. Paradoxalmente, S.W. nos convida a colocar-nos, não do lado da força, mas da fraqueza. É o esvaziamento, a atenção e a espera que nos abrem aos valores absolutos.

A ética e a filosofia místico-religiosa de S.W. não nos leva ao quietismo e à fuga do real, mas ao empenho e à responsabilidade: ao “ser para-outras” de Bonhoeffer, a colocar-nos sempre da parte dos vencidos de Benjamin, à abertura ao “outro” de Levinas, à opção pelos pobres da teologia da libertação. Leva-nos a uma busca nômade, errante, contínua da verdade, não só na contrariedade de nossas experiências, mas também através de uma longa viagem exegética no interior de uma pluralidade de culturas, que se nos oferece como um comentário ao evangelho e como lugar de uma possível salvação, “onde os contrários podem se unir”.

A ética e a filosofia mística de S.W. podem nos dar a possibilidade de ler, como ela fez, o relativo no absoluto, o finito no infinito.

Pedra de tropeço, dessacralizadora, provocadora, sua vida e seu pensamento constituem, não só uma radical e poderosa crítica à cultura moderna, mas também, como bem insinua Giancarlo Gaeta, com seu exercício crítico, toma forma na obra de S.W. um pensamento filosófico novo, refratário a ser reconduzido nos esquemas do pensamento tradicional, um pensamento que desafia: que encanta e incomoda, que estimula e inspira.

Notas

1. SIMONE WEIL, *Reflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione*, Milano, Adelphi, 1989.
2. SIMONE WEIL, *La condizione operaria*, Milano, Mondadori, 1990.
3. ROBERTO MORPURGO, “Introduzione”, in WEIL, Simone, op. cit. p. 7.
4. SIMONE WEIL, *Quaderni*, Milano, Adelphi, vol. II, pp. 19-91; 32-33.
5. Ibidem, vol. I p. 164.
6. Ibidem, vol. III, p. 402.
7. Ibidem, p. 82.
8. Ibidem, p. 84.
9. Ibidem, pp. 105-179.

10. Ibidem, pp. 100-189.
11. Ibidem, vol. II, p. 255; III, p. 401.
12. GIANCARLO GAETA, *Simone Weil*, Firenze, Ed. Cultura della Pace, p. 62.
13. SIMONE WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1941, p. 126.
14. Ibidem, p. 132.
15. A aproximação Weil-Nietzsche à primeira vista parece clamorosa, dada a repulsão que ela tinha por este. No entanto, além de nítidas diferenças, existem entre ambos traços comuns, como o próprio Gustave Thibon, amigo de Simone Weil, apontou, por exemplo na valorização do trágico e do negativo (ver E. GABELLINI, "Simone Weil et Gustave Thibon", in: *Cahiers Simone Weil*, (Rev. da "Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil"), N. 3 (1989) pp. 256-275.
16. GIANCARLO GAETA, "Il linguaggio simbolico di Dio", in: WEIL, Simone, Op. cit., vol. IV, pp. 11-38.
17. *Quaderni*, I, p. 230; II, p. 134.
18. GIANCARLO GAETA, "Riflessioni sull'opera filosófico-religiosa di Simone Weil", in: *Simone Weil, la passione della verità*, Brescia, Morcelliana, 1986, p. 30.

Endereço do autor:
Rua Pontal do Sul, 503
26013-350 — Nova Iguaçu — RJ