

O SOFRIMENTO COMO *PATHOS* EM SIMONE WEIL

Denis Andre Bez Bueno¹

RESUMO: O presente artigo tem por objeto central a problemática do sofrimento na filosofia de Simone Weil (1909-1943). Seu desígnio é abordar os aspectos medulares segundo os quais ela se configura no âmbito do pensamento weiliano, de modo a culminar na assimilação do sofrimento como um *pathos*. O itinerário que será profícuo recorrer para oportunizar esse desígnio começa com a caracterização da concepção da filósofa francesa acerca da natureza da filosofia. Isso possibilitará compreender sua determinação em participar da condição operária, onde se constituíram os principais elementos que se desmembram no conceito weiliano de sofrimento. Por conseguinte, será pertinente elucidar o conceito de *malheur*, decisivo para a temática em questão, e ulteriormente perpassar pela reconfiguração da problemática do sofrimento em Weil mediante o seu contato com o cristianismo e a experiência da graça.

Palavras-chave: Filosofia; Sofrimento; *Malheur*; *Pathos*; Graça.

ABSTRACT: The main objective of this article is the problem of suffering in the philosophy of Simone Weil (1909-1943). Its purpose is to address the core aspects according to which it forms in the scope of Weilian thought, in order to culminate in the assimilation of suffering as a *pathos*. The itinerary that will be profitable to use to facilitate this design begins with the characterization of the conception of the French philosopher about the nature of philosophy. This will make it possible to understand her determination to participate in the working condition, where the main elements that break up into the Weilian concept of suffering were constituted. It is therefore pertinent to elucidate the concept of *malheur*, which is decisive for the subject in question, and subsequently to go through the reconfiguration of the problem of suffering in Weil through his contact with Christianity and the experience of grace.

Keywords: Philosophy; Suffering; *Malheur*; *Pathos*; Grace.

Introdução

Quando fazemos uma pergunta metafilosófica, colocamos em questão o objeto de estudo da filosofia e o método pelo qual o filósofo leva a cabo esse estudo. Em outras palavras, trata-se de se empenhar numa reflexão sobre as condições que satisfariam o conceito de filosofia, numa tentativa de estabelecê-lo. Embora essa

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (denishendrix@hotmail.com).

pergunta não se demonstre como uma problemática sistematizada no percurso da história da filosofia, tal questionamento se faz implicitamente presente no pensamento de alguns filósofos desde a filosofia grega.

No tocante a Simone Weil, analisar a sua concepção metafilosófica não se constitui numa tarefa de simples execução. Muito provavelmente, uma das principais razões seja o fato de não encontrarmos uma obra acabada quando nos debruçamos em sua produção filosófica, senão algo que possui um caráter eminentemente processual e, por conseguinte, inacabado. A esse respeito, nos diz Estelrich²:

[...] em primeiro lugar, por ela ter concebido sua filosofia como um *work in progress* (obra em processo), tornando-a objeto de revisão constante; em segundo lugar, por muitos de seus escritos terem sido registrados em forma de pensamentos e de pequenas anotações para uso pessoal; e em terceiro lugar, porque sua carreira filosófica foi interrompida demasiadamente cedo em razão de uma morte tão prematura³.

É possível também elencar o fato de que o escopo da filosofia weiliana se configura em termos fundamentalmente existenciais. Outrossim, o compromisso da pensadora francesa não reside na construção de um aparato teórico complexo, mas num amadurecimento concreto obtido mediante um processo de conversão da vida, uma vez que:

[...] 1) a filosofia weiliana utiliza conceitos filosóficos “antigos” e “modernos” para responder a questões “pós-modernas”; 2) ela é o resultado da combinação de conceitos cristãos, gregos e judeus de uma forma muito pessoal, e, às vezes, incomum; 3) não oferece uma filosofia acabada e sistematicamente organizada, mas, pelo contrário, uma filosofia fragmentária e antissistemática na qual o objetivo principal não é teórico, mas eminentemente para uma mudança de vida⁴.

Sendo assim, é admissível que o itinerário filosófico weiliano seja intervenientemente marcado por experiências concretas, ou que o seu pensamento tenha

² Bartomeu Estelrich é professor e pesquisador do Boston College-EUA, conhecido por suas contribuições à compreensão da filosofia weiliana em livros, artigos e entrevistas.

³ ESTELRICH. *Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot*, p. 39.

⁴ ESTELRICH. *Filosofia weiliana: um processo de contemplação*, p. 12.

incidências existenciais práticas. Aproximando-se de uma concepção socrática⁵ do exercício filosófico, no primeiro dos seus *Cahiers* ela define a filosofia nesses termos:

A filosofia – busca da sabedoria – é uma virtude. É um trabalho sobre si. Uma transformação do ser. (Muda toda a alma). [...] Uma filosofia, é uma certa maneira de conceber o mundo, os homens e si mesmo. Ora, uma certa maneira de conceber implica uma certa maneira de sentir e uma certa maneira de agir [...] e isso a todos os instantes, em todas as circunstâncias da vida, nas mais vulgares como nas mais dramáticas [...]⁶.

Weil recusa uma acepção meramente abstrata ou especulativa da filosofia, como se esta consistisse tão somente num exercício teórico. Pelo contrário, especulação e existência são vistos como necessariamente interligados, dois âmbitos em estrita harmonia. Essa perspectiva é asseverada em outros aforismos da obra supracitada como, por exemplo, quando a filosofia é admitida como uma reflexão sobre os valores⁷ e em seguida quando se encontra a definição de valor como um objeto do pensamento que está essencialmente vinculado ao sentimento e à ação⁸.

Portanto, ainda que não seja possível reconhecer uma concepção metafilosófica sistematicamente estabelecida nas obras de Weil, quicá um recorte cirúrgico entre o que pode ser considerado filosofia e o seu oposto, é evidente que o objeto e o método da filosofia desmembram-se em termos eminentemente existenciais para a autora francesa, motivo pelo qual suas preocupações filosóficas converteram-se em precisas experiências concretas.

No tocante à problemática do sofrimento, somos convidados a explorar os meandros da experiência de Weil como operária fabril. É nesse âmbito que as condições que satisfazem o conceito weiliano de sofrimento se desdobram de maneira eminentemente concreta e, por conseguinte, que esta problemática é essencialmente

⁵ Sócrates (c. 470-399 a. C.) afirmava a necessidade de que o filósofo se dedicasse a refletir sobre as questões eminentemente humanas, preocupando-se em realizar um exercício de autocrítica, a despeito das especulações fundamentalmente cosmológicas dos seus predecessores – os pré-socráticos. Cf. BLACKBURN. *Dicionário Oxford de filosofia*, p. 366.

⁶ WEIL. *Oeuvres complètes: tome VI 1*, pp. 174.176. Tradução nossa. No original, em francês: *La philosophie – recherche de la sagesse – est une vertu. C'est un travail sur soi. Une transformation de l'être. (Tourner toute l'âme). [...] Une philosophie, c'est une certaine manière de concevoir le monde, les hommes et soi-même. Or une certaine manière de concevoir implique une certaine manière de sentir et une certaine manière d'agir [...] et cela à tous les instants, dans toutes les circonstances de la vie, les plus vulgaires comme les plus dramatiques [...]*.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 174.

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 176.

demarcada, sendo necessário, desse modo, fazermos uma incursão pelas obras weilianas correspondentes.

O sofrimento e a condição operária

Entre as diversas temáticas que constituem a obra de Weil, a condição operária se elabora como uma das mais medulares. Suas primeiras preocupações a respeito teceram-se a partir de seu envolvimento sindical no início dos anos 30, e se expressaram em obras como *Estamos a caminho da revolução proletária?* (1933) e *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social* (1934)⁹.

Num segundo momento, entretanto, a temática adquire uma configuração mais concreta para além de suas nuances teóricas, o que é facilmente admissível, haja vista sua concepção metafilosófica. Determinando-se a analisar as implicações de uma estrutura industrial estabelecida em fundamentos científicos modernos às condições de vida dos membros da classe proletária, a filósofa procurou engajar-se nesse domínio tornando-se operária fabril e atuando, sucessivamente, nas fábricas Alsthom, Carnaud e Renault entre dezembro de 1934 e agosto de 1935¹⁰. As implicações sociopolíticas progressivamente assumem um lugar proeminente em sua reflexão filosófica, em detrimento das preocupações de caráter gnoseológico protuberantes em suas primeiras obras¹¹.

Durante e após os anos decorridos nas fábricas, Weil configura seu diagnóstico acerca da real condição operária. É então que suas primeiras intuições acerca do sofrimento começam a se constituir. Ela se refere aos mecanismos da ciência moderna, modeladores da estrutura industrial de então, como a causa fundamental da

⁹ Os títulos originais são: *Allons-nous vers la révolution prolétarienne?* e *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*.

¹⁰ Cf. LUSSY. *Chronologie*. In: WEIL. *Oeuvres complètes: tome I*, pp. 34-35.

¹¹ Não obstante, é pertinente notar, como nos recorda o professor da Universidade Católica de Lyon e comentador da obra weiliana Emmanuel Gabellieri, que ainda que a temática saliente nos primeiros escritos de Simone Weil seja de caráter eminentemente gnosiológico, em termos de uma teoria da percepção, um exame acurado leva a evidenciar que as preocupações de cunho prático já se fazem presentes, ainda que implicitamente, uma vez que em seus textos redigidos durante as aulas de Alain – pseudônimo de Émile Chartier (1868-1951) – ela coloca o problema da percepção como lugar de uma dupla exigência ética e ontológica. Cf. GABELLIERI. *Simone Weil*, p. 8. Por outro lado, em sua dissertação intitulada *Ciência e percepção em Descartes*, a qual lhe conferiu o Diploma de Estudos Superiores em Filosofia, ela se dedica a buscar os fundamentos da ciência moderna – que acredita encontrar no filósofo francês – e consequentemente a compreender como o conhecimento científico, construído progressivamente como um saber pautado em relações abstratas, constituiu-se como um saber monopolizado e distante, portanto, da percepção sensível daqueles que se encontram longe desse domínio. Cf. WEIL. *Sur la science*, p. 11.

conversão do trabalho num meio de escravidão¹². A difundida massificação técnica do saber científico que subjaz à cadência ininterrupta das atividades fabris acarreta numa sensação quase impossível de ser referida por um conceito que lhe selecione adequadamente, do qual haveria um correspondente aproximado em “cansaço”, ao que Weil afirma em seu artigo *A vida e a greve dos metalúrgicos*:

O cansaço deprimente, amargo, por vezes doloroso a tal ponto que se deseja a morte. Todo mundo, em todas as situações, sabe o que é estar cansado, mas este cansaço precisaria de um nome à parte. Homens vigorosos, na força da idade, adormecem de cansaço no banco do metrô. [...] depois de um dia de trabalho normal. Um dia como virá outro no dia seguinte, e outro, sempre¹³.

Por meio do relato de sua experiência diária na fábrica, Weil intenta delinear o panorama da condição efetiva de existência dos operários. Num dado momento, chega à conclusão de que a rotina de trabalho acarreta uma acentuada dicotomia entre os movimentos físicos e as disposições intelectuais, ocasionando uma redução da atividade operária numa mera sucessão de movimentos repetitivos mecanicamente desempenhados, posto que:

Sinto profundamente a humilhação deste vazio imposto ao pensamento. [...] Ritmo ininterrupto. O trabalho manual comporta isso sempre? A máquina dispensa o pensamento de intervir, por pouco que seja, até mesmo na mera consciência das operações realizadas; o ritmo proíbe¹⁴.

Impossibilitado de realizar o mínimo ato consciente no conjunto de suas atividades de trabalho, o operário tem seu sentimento de humanidade extirpado, progressivamente desintegrado pelo impedimento que se lhe impõe de encadear um minuto ao seguinte, de ter um sentimento de pertença imprescindível para com a sua própria existência no decurso do tempo¹⁵.

Esse procedimento tem como consequência inerente a inversão da lógica entre meios e fins. O ser humano submetido às condições de trabalho operário deixou de

¹² O substrato das reflexões engendradas por Simone Weil sobre essa temática estão presentes no texto intitulado *A racionalização*, oriundo de um discurso da filósofa francesa para um auditório operário em 23 de fevereiro de 1937, e do qual se conservou um excerto colhido por um ouvinte. Dado nosso escopo temático, Nos limitaremos à propedêutica e suficiente descrição supracitada.

¹³ WEIL. *A condição operária*, p. 123.

¹⁴ Ibidem, pp. 99.111.

¹⁵ Cf. Ibidem, p. 113.

ser fim para tornar-se um meio, algo como uma coisa inconsciente que faz com que as máquinas produzam e gerem lucro. As últimas, por conseguinte, passaram a exercer o papel originalmente humano. Isso equivale à “coisificação” do trabalhador, que acaba por esquecer completamente a finalidade genuína de sua ação, porquanto:

A sujeição. Nunca fazer nada, por menos que seja, que se constitua numa iniciativa. Cada gesto é, simplesmente, a execução de uma ordem [...] A cada momento estamos na contingência de receber uma ordem. A gente é uma coisa entregue à vontade de outro. [...] O sentimento de dignidade pessoal tal qual o fabricou a sociedade está desfeito¹⁶.

O desfecho dos efeitos provenientes do processo de coisificação do ser humano que ocorre no âmago do trabalho operário, em termos do temor e da angústia ininterruptos pela ordem continuamente esperada, do intenso cansaço, da cadência ininterrupta de atividades, da segregação entre pensamento e execução, da perda do sentimento de dignidade, equivale ao substrato da constituição da concepção weiliana de sofrimento.

Todavia, é imprescindível recordar que, a despeito da conotação meramente física de sofrimento que pode se constituir no procedimento hermenêutico de assimilação desta problemática da filosofia weiliana num primeiro momento, o desmembramento desse tema nas reflexões da filósofa francesa atesta um sentido bem mais profundo que não se reduz à dimensão estritamente física. Sendo assim, ainda que encontremos menções ao sofrimento precisamente físico como quando a pensadora refere-se à fadiga¹⁷ ou às privações como aquilo que é testemunha sensível da miséria humana¹⁸, não podemos nos resignar a destacar o sentido mais pungente que ela irá conferir à experiência de sofrimento em termos daquilo que denominará *malheur*. É oportuno, destarte, tratarmos com certa acuidade deste conceito proeminente na filosofia weiliana.

O *malheur*

Um termo corrente pode receber uma definição estipulativa quando utilizado numa acepção diferente daquela segundo a qual comumente ele é

¹⁶ Ibidem, pp. 107.124-125.

¹⁷ Cf. WEIL. *Oeuvres complètes: tome VI 2*, p. 149.

¹⁸ Cf. Ibidem, pp. 336.351.

empregado¹⁹. Pode-se dizer que Simone Weil emprega o termo *malheur* de maneira estipulativa em suas obras, uma vez que, a despeito do significado corrente que esta palavra de origem francesa possui como “infelicidade”, aquilo que a pensadora pretende designar quando recorre ao termo em suas obras é algo significativamente mais abrangente.

Alguns comentadores, como é o caso de Martins²⁰, sugerem uma tradução aproximativa do termo *malheur* como “desgraça” ou “desventura”²¹, apesar de preferirem assegurar o emprego do termo original, o que será também o nosso caso no presente artigo. *Malheur* é definido explicitamente por Weil:

No domínio do sofrimento, o *malheur*²² é uma coisa à parte, específica, irreduzível. Coisa bem diversa do simples sofrimento. Ele apodera-se da alma e marca-a, até ao fundo, com uma marca que só a ele pertence, a marca da escravatura. [...] O *malheur* é inseparável do sofrimento físico e, no entanto, completamente distinto. No sofrimento, tudo o que não se liga à dor física, ou a qualquer coisa de análogo, é artificial, imaginário, e pode ser aniquilado por uma disposição apropriada do pensamento. [...] o *malheur* é um desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, feito irresistivelmente presente à alma pelo golpe da dor física ou pela angústia que lhe é contígua. Se a dor física está completamente ausente, não há *malheur* para a alma, porque o pensamento se dirige para um qualquer outro objeto. O pensamento foge do *malheur* tão prontamente, tão irresistivelmente como um animal foge da morte. Não há neste mundo senão a dor física e nada mais com a propriedade de acorrentar o pensamento; desde que assimilamos à dor física certos fenômenos difíceis de descrever, mas corporais, que lhe são rigorosamente equivalentes. A apreensão da dor física, em particular, é desta espécie²³.

O sofrimento físico é condição necessária para que haja *malheur*, mas não é condição suficiente²⁴. Para que sobrevenha um desenraizamento da vida, é necessário que outros fatores sejam acrescentados à incidência física do sofrimento. Implica uma destituição de todos os domínios que sustentam a estrutura ontológica do ser humano, e

¹⁹ Cf. BRANQUINHO; MURCHO; GOMES. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, p. 230.

²⁰ Alexandre Andrade Martins é mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, autor da obra *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*.

²¹ Cf. MARTINS. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*, p. 17.

²² A tradução de *Attente de Dieu (Espera de Deus)* feita por Manuel Maria Barreiros utiliza “infelicidade”. Por razões metodológicas, optamos por assegurar o termo original.

²³ WEIL. *Espera de Deus*, pp. 107-108.

²⁴ A esse respeito, encontramos uma distinção interessante elencada por Gabellieri entre *malheur* e aquilo que seria um “semi-malheur”, que seria o sofrimento de ordem estritamente física. Cf. GABELLIERI. *Simone Weil*, p. 60.

é nesse sentido que o *malheur* equivale ao acometimento das três faces do ser, a saber, a física, a psicológica e a social. O pensamento é coagido pelo ataque da dor física, e a última instância da qual o *malheur* acarreta na destruição é a social, ao passo em que:

A nossa carne é frágil; não importa que pedaço de matéria em movimento possa trespassar, rasgar, esmagar ou deformar para sempre uma das suas engrenagens internas. A nossa alma é vulnerável, sujeita a depressões sem causa, lastimavelmente dependente de toda a espécie de coisas e de seres, eles próprios frágeis ou caprichosos. A nossa pessoa social, da qual quase depende o sentimento da nossa existência, é constante e integralmente exposta a todos os acasos. O próprio centro do nosso ser está ligado a essas três coisas por fibras tais que lhes sente todos os ferimentos um pouco graves ao ponto de sangrar ele mesmo. Especialmente, tudo o que diminui ou destrói o nosso prestígio social, o nosso direito à consideração, parece alterar ou abolir a nossa própria essência, tanto temos por substância a ilusão. [...] O fator social é essencial. Não há verdadeiramente *malheur* onde não há, de alguma forma, degradação social ou a angústia de uma tal degradação²⁵.

A experiência da condição operária produziu em Weil os efeitos que se desmembram precisamente na constituição do que ela denomina *malheur*, configurado num sentido não conceitual, senão eminentemente existencial. A dor física estendida praticamente ao seu estado extremo, a impossibilidade de desempenhar qualquer atividade intelectual mediante a consequente coação e inibição do pensamento e a perda do sentimento de pertença à coletividade na qual o operário se encontra como apenas mais um pedaço de matéria inconsciente entre tantos outros em estado similar, equivalem ao extremo *malheur*, que reduz aqueles que lhe estão submetidos ao anonimato, à perda da personalidade, implicação última da coisificação supracitada. O esquecimento do desígnio da ação também se desvela como consequência inerente do *malheur*²⁶, e é nesses termos que ele é reconhecido quando Weil descreve as ressonâncias de sua sétima semana de trabalho na fábrica:

O esgotamento acaba por me fazer esquecer os verdadeiros motivos de minha estada na fábrica, torna quase invencível para mim a tentação mais forte que esta vida inclui: a de não pensar mais, o único meio de não sofrer com ela [...] Sinto profundamente a humilhação deste vazio imposto ao pensamento²⁷.

²⁵ WEIL. *Espera de Deus*, pp. 108.126.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 114.

²⁷ WEIL. *A condição operária*, pp. 96.99.

Em última instância, irrompe-se a designação do *malheur* como uma verdadeira destruição exterior do *self*²⁸. A pensadora tem a cautela de considerar que o limite para além do qual o *self* é destruído é contingente em relação às pessoas, existindo variações entre elas, muito embora o limite exista, em última instância, para todos, visto que todos podem ter o seu *self* destruído por essa experiência²⁹, o que justifica o *malheur*, para além do mero sofrimento físico, como o grande enigma da vida humana³⁰.

Todos esses elementos culminam numa fulcral modificação do espírito pelo peso das condições de existência. A essa altura, somos impelidos a introduzir outro conceito weiliano que está eminentemente articulado com os conceitos de sofrimento e *malheur*, que até então se constituíram nossos eixos medulares. Trata-se do conceito de força, ou daquilo que transforma os seres humanos a ela submetidos em coisas ou diante do que a sua carne se contrai. Mediante este conceito, sintetizam-se todos os fatores elencados como causas da constituição da concepção weiliana de sofrimento em termos de sua experiência na condição operária, ao que a filósofa assevera no escrito intitulado *A Ilíada ou o poema da força*:

A força é aquilo que transforma quem quer que lhe seja submetido em uma coisa. Quando ela se exerce até o fim, transforma o homem em coisa, no sentido mais literal da palavra, porque o transforma em cadáver. Era uma vez alguém e, um instante depois, não há mais ninguém³¹.

O fenômeno da força não é algo que se impõe apenas sobre os que lhe estão submetidos, mas é reconhecido também nos atos daqueles que dele fazem uso e são, por conseguinte, responsáveis pelo sofrimento dos primeiros, em razão do que Weil infere que “[...] ela petrifica diferentemente, mas igualmente, as almas dos que a sofrem e dos que a manejam”³². Destarte, no ambiente de trabalho fabril, tanto os operários como os seus supervisores se encontram acometidos pelos efeitos do império da força, cada qual a seu modo.

Nesse sentido, compreende-se que a função semântica imprescindível que o termo força possui para uma análise profícua da problemática do sofrimento na filosofia

²⁸ Cf. WEIL. *Oeuvres complètes: tome VI 2*, p. 467.

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 463.

³⁰ Cf. WEIL. *Espera de Deus*, p. 109.

³¹ WEIL. *A fonte grega*, p. 379.

³² *Ibidem*, p. 398.

weiliana. Um equivalente que nos auxiliaria a assimilar mais precisamente o sentido do emprego que Weil faz de “força” seria o termo violência, ao que Bingemer³³ nos chama a atenção:

Em todos os seus escritos, Simone Weil utiliza indiferentemente os conceitos de “força” e “violência”, de tal maneira que podemos afirmar que ela chega a identificar plenamente um e outro. Às vezes faz afirmações lançando mão de um conceito, como quando diz: “a violência esmaga aqueles que ela toca”. Mas dentro do contexto global da reflexão, a palavra “violência” tem o mesmo significado que “força” [...] ³⁴.

O ser humano subjugado pelo império da força é identificado como aquele acometido pelo *malheur* extremo, dilacerado no âmago de sua estrutura ontológica e precipitado num estado análogo ao de um verme meio esmagado que se contorce no solo, incapaz de exprimir o que lhe acontece³⁵.

Constrói-se, então, um panorama das repercussões da experiência de Weil do sofrimento no âmbito da condição operária. Entretanto, há um fator fundamental a ser levado em conta para que possamos assimilar devidamente nossa temática medular, a saber, o sofrimento como *pathos*. Trata-se daquilo que faz com que se opere uma reconfiguração das ressonâncias do sofrimento extremo ou do *malheur* no pensamento weiliano, isto é, da sua experiência decisiva de contato com o cristianismo. É em termos dessa experiência que se reconhece uma certa mudança de orientação fundamental na filosofia da pensadora francesa, ao passo em que o intento de modificação das condições sociopolíticas – que permanecerá presente em seus escritos sindicais de 1936-1938 e ressurgirá com mais força nos textos de Londres – dá lugar a uma outra preocupação que emerge como centralidade de suas reflexões, a saber, em encontrar um sentido para o sofrimento numa reinterpretação da condição do ser humano inocente esmagado por algo exterior que se lhe impõe³⁶. É oportuno, portanto, perfazer, não exhaustivamente, mas suficientemente, os aspectos centrais do itinerário de reconfiguração da experiência de sofrimento em Weil segundo seu contato com o cristianismo.

³³ Maria Clara Lucchetti Bingemer é doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana e pesquisadora do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

³⁴ BINGEMER. *Violência e não-violência: força e sofrimento no pensamento de Simone Weil*, p. 117.

³⁵ Cf. WEIL. *Espera de Deus*, p. 109.

³⁶ Cf. GABELLIERI. *Simone Weil*, pp. 15-16.

O sofrimento como *pathos* e a experiência da graça

Apesar de encontrarmos uma breve menção ao cristianismo no texto weiliano *Sobre a alma e o corpo* datado de 1926, mais precisamente ao rito eucarístico do catolicismo³⁷, a pensadora se considera originalmente agnóstica. O problema acerca da existência de Deus não é algo que lhe interessa num primeiro momento, sendo considerado como algo em si mesmo insolúvel e como algo que não contribuiria para os problemas relevantes da vida humana. A esse respeito, ela dirá ao Padre Joseph-Marie Perrin³⁸ em sua *Autobiografia espiritual*:

Posso afirmar que em toda a minha vida nunca, em momento algum, procurei Deus. Talvez por essa razão, sem dúvida demasiado subjetiva, é uma expressão de que não gosto e que me parece falsa. Pensei, desde a adolescência, que o problema de Deus é um problema para o qual nos faltam, neste mundo, os dados, e que o único método certo para evitar resolvê-lo erradamente, o que me parecia o maior dos males possíveis, era não o colocar. Assim, não o colocava. Não afirmava nem negava. Parecia-me inútil resolver este problema, porque pensava que, neste mundo, a nossa tarefa consiste em adotar a melhor atitude quanto aos problemas deste mundo, e que essa atitude não dependia da solução do problema de Deus³⁹.

Entretanto, é curioso que no mesmo texto Weil afirme que apesar disso, considera ter nascido, crescido e sempre permanecido na inspiração cristã, que apesar dos vários caminhos que tomou na sua vida, parece-lhe nunca ter mudado realmente de direção⁴⁰. Nesse sentido, descreve a sua atitude frente aos problemas da vida como expressão de uma atitude intimamente cristã, caracterizada fundamentalmente pelo sentimento de compaixão diante do sofrimento alheio, quiçá um desejo de compartilhamento, visto que:

Para ela, esse desejo era, indubitavelmente, inseparável da compaixão que experimentava diante do sofrimento do outro, do próximo, do infeliz. Essa compaixão a acompanhou e a atormentou. É ela mesma que diz [...] no livro *À Espera de Deus*: “para quem ama a verdade, a compaixão é um tormento”⁴¹.

³⁷ Cf. WEIL. *Oeuvres complètes: tome I*, pp. 92-93.

³⁸ (1905-2002). Sacerdote dominicano responsável pela conservação e posterior publicação dos escritos de Weil contidos em *Attente de Dieu* publicado originalmente pela Librarie Arthème Fayard em 1985.

³⁹ WEIL. *Espera de Deus*, p. 56.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 56.

⁴¹ BINGEMER. *Simone Weil: a vida em busca da verdade*, p. 21.

Sendo assim, é possível inferir que o impulso que sempre lhe acompanhou, que será identificado com a atitude cristã por excelência, é o ímpeto pela busca da verdade, o qual se lhe impôs como algo que não deveria renunciar, algo mais forte que sua arbitrariedade e que reclamava um ato de adesão, quiçá de obediência, em razão do que:

A busca incansável pela verdade foi o norte de toda a vida e do pensamento de Simone Weil. Busca incessante que a levou para caminhos diversos, tortuosos, sofridos, contraditórios e místicos. Manter-se na trilha que levaria à verdade não era apenas uma opção, mas uma vocação semelhante a um mandato divino, o qual não poderia recusar, apenas obedecer. Obediência levada às últimas consequências para não ser infiel à missão de encontrar a verdade⁴².

Esses elementos não são devidamente compreendidos se não se levar em conta as experiências religiosas que, como supracitado, conduziram Weil a reestabelecer suas reflexões sobre a questão de Deus e sobre o sofrimento a partir de novos nuances. A primeira experiência aconteceu em setembro de 1935, logo após ela ter deixado o trabalho na Renault. Seus pais a levaram a Portugal para passar alguns dias de férias. Lá, ela se dirige sozinha a um vilarejo de pescadores chamado Póvoa do Varzim. Estando física e psicologicamente mutilada pela estadia na fábrica, encontrava-se à beira mar enquanto as esposas dos pescadores andavam em procissão ao redor dos barcos, entoando cânticos de uma tristeza dilacerante. Essa experiência fez com que ela tivesse para sempre a convicção de que o cristianismo é a religião dos escravos, e que estes devem necessariamente aderir a ela⁴³. Consequentemente, se reconhece que:

É então que ela recebe uma luz que a guiará até ao fim dos seus dias: dá-se conta de que a religião de Cristo crucificado é, e não pode deixar de ser, a religião universal de todos os homens e mulheres, de todos os tempos e condições, marcados pelo ferro em brasa da desventura, da desgraça, do *malheur*⁴⁴.

Num segundo momento, em 1938, durante alguns dias de estadia em Solesmes no período da Páscoa, acompanhando os ofícios de oração, Weil sentia agudas dores de cabeça, tamanhas que cada som produzia uma sensação semelhante a um golpe. No entanto, um extremo esforço de atenção fez com que ela, segundo suas

⁴² MARTINS. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*, p. 25.

⁴³ Cf. WEIL. *Espera de Deus*, p. 60.

⁴⁴ GONÇALVES. *Sob o sol do meio-dia*. In: WEIL. *Espera de Deus*, p. 19.

descrições, deixasse aquela carne miserável que sofria e descobrisse uma pura e perfeita alegria na beleza incomum dos cantos. Ela compreende, então, que é possível amar a Deus através do sofrimento, dizendo que “[...] no decurso desses ofícios, o pensamento da Paixão de Cristo entrou em mim de vez”⁴⁵.

Realiza-se, então, uma decisiva reconfiguração da experiência de sofrimento na existência e, por conseguinte, nas reflexões da filósofa francesa, sendo que o contato decisivo com a religião cristã mediante as experiências pontuais que ela denomina “místicas”⁴⁶ tem tamanha incidência em suas reflexões a partir de então que o dilaceramento oriundo do *malheur* extremo recebe uma nova significação. É explicitamente assimilado como uma condição de possibilidade de compartilhamento do sofrimento dos sujeitos acometidos por ele, em termos do que ela infere:

[...] sou um instrumento deteriorado. Estou demasiado esgotada. E mesmo que acreditasse na possibilidade de obter de Deus a reparação das mutilações da natureza em mim, não poderia decidir-me a pedi-la. Mesmo que estivesse segura de a obter, não poderia. Um tal pedido parecer-me-ia uma ofensa ao Amor infinitamente terno que me concedeu o dom do *malheur*⁴⁷.

Aqui faz-se indispensável elucidar que nos escritos weilianos os termos “amor de Deus” e “graça” se equiparam. Ora, quando a pensadora intenta referir aquilo que experimentou por meio das experiências místicas, e que por conseguinte lhe possibilitou transcender o *malheur* e encontrar um horizonte de sentido para ele, emprega por vezes a expressão “amor divino” como no trecho supracitado, e por vezes o termo “graça”, que denota aquilo que vem ao encontro do ser humano mediante um

⁴⁵ WEIL. *Espera de Deus*, p. 61. Mais à frente, Weil irá relatar que durante a recitação do poema *Love* de George Herbert – que conheceu por meio de um jovem inglês católico em Solesmes – o próprio Cristo desceu e a tomou. Cf. *Ibidem*, pp. 61-62.

⁴⁶ O termo “mística” possui um vasto campo semântico, não sendo possível, aqui, realizarmos uma exploração aprofundada a seu respeito. No entanto, para fins de esclarecimento, é possível inferir que quando se fala de uma experiência mística, o que se tem em mente é a crença na união com algo de natureza transcendente mediante uma contemplação extasiada. Em seu sentido original, o qual perdurou por muito tempo na tradição ocidental, diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, que acontece num plano eminentemente transracional, isto é, para além da razão, ao mesmo tempo em que tem a propriedade de mobilizar as energias psíquicas do sujeito. Cf. VAZ apud MARTINS. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*, p. 148. Plotino, Pseudo-Dionísio Areopagita e Mestre Eckhart são algumas das figuras da história da filosofia ocidental que contam entre aqueles que tiveram seu itinerário reflexivo marcado pela incidência de experiências de cunho místico.

⁴⁷ WEIL. *Espera de Deus*, p. 91.

movimento descendente de Deus⁴⁸ e o impele a um ato de transfiguração das suas misérias inerentes⁴⁹. No tocante a isso, obtemos profícuos esclarecimentos em Martins:

Tem-se um acesso à verdade num contato direto e, no retornar desse encontro, há uma iluminação da realidade. Esse contato é uma penetração da verdade na alma e supõe o contato entre duas ordens: a da experiência humana, presa no tempo, e a da ordem do eterno, que se torna presente e real. Esse contato com a verdade é imediato e imprevisível, como ocorreu com Simone ao ser tomada por Cristo. O indivíduo é tomado pela verdade, por força única da graça⁵⁰.

No desfecho de todo o percurso existencial weiliano, o qual dá forma às suas reflexões filosóficas uma vez que está em eminente articulação com elas, a busca pela verdade é identificada com o encontro com Deus, haja vista que a pensadora considera que mesmo quando o nome ou o problema de Deus não ocupavam nem mesmo um lugar periférico em seus pensamentos, ela já se encontrava no âmbito do itinerário que iria culminar no contato com o ser divino, assimilado a partir da pessoa de Jesus Cristo mediante a experiência mística.

Essa assimilação é reconhecida a partir de trechos significativos conservados por Gustave Thibon⁵¹ nos quais Weil expressa uma profunda admiração pelo cristianismo ao alegar, por exemplo, que “[...] a extrema grandeza do cristianismo vem de que ele não busca um remédio sobrenatural contra o sofrimento, mas um uso sobrenatural do sofrimento”⁵², que “[...] o verdadeiro Deus transforma a violência em sofrimento”⁵³ e que é necessário “[...] não buscar não sofrer ou sofrer menos, mas buscar não ser alterado pelo sofrimento”⁵⁴.

O ponto culminante dessa reconfiguração da experiência de sofrimento é uma profunda reflexão estauroológica⁵⁵, que não teríamos espaço para analisar exaustivamente no presente artigo dado nosso escopo temático. Todavia, é oportuno tecer considerações elementares a respeito, porquanto possui significativa importância

⁴⁸ Cf. WEIL. *A gravidade e a graça*, p. 51.

⁴⁹ Cf. WEIL. *Oeuvres complètes: tome VI 2*, p. 423.

⁵⁰ MARTINS. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*, p. 139.

⁵¹ (1903-2001). Responsável pela organização dos escritos de Weil contidos em *La pesanteur et la grâce* (*A gravidade e a graça*) publicado originalmente pela Plon em 1947.

⁵² WEIL. *A gravidade e a graça*, p. 88.

⁵³ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁵ Estaurologia é uma disciplina teológica onde se realizam estudos acerca da cruz. Também é conhecida como *Theologia crucis*.

para a compreensão do desenlace da problemática do sofrimento na filosofia weiliana, bem como da constituição da questão acerca de Deus em seu pensamento.

No domínio da experiência da graça vivenciada por Weil, a relevância atribuída à cruz de Cristo é decisiva. Segundo ela, aqueles que são acometidos pelo *malheur* não se encontram em condições de socorrer seja quem for, nem mesmo de desejar tal ato, porquanto a compaixão nesse estado é praticamente uma impossibilidade⁵⁶. No entanto, se ela se produz, é reconhecida uma operação de ordem transcendente, a saber, da graça, análoga ao ato oblato do Cristo, ao passo em que ressalta: “[...] o verdadeiro *malheur* numa só coisa permite consentir, na contemplação da Cruz de Cristo. Nada mais há. Isso basta”⁵⁷, e completa: “[...] é no próprio *malheur* que resplandece a misericórdia de Deus”⁵⁸.

Somos impelidos a admitir, como o comentador Gabellieri, que o itinerário filosófico-existencial da pensadora francesa desmembra-se num cristocentrismo universal, no âmbito do qual a cruz se desvela como a verdade da aflição de todos aqueles que se encontram precipitados em situação de sofrimento dilacerante, no *malheur* extremo, ao que se compreende que “[...] em qualquer época, em qualquer país, onde quer que haja uma aflição, a Cruz de Cristo é a verdade desta aflição [...] escondida porém presente para quem quer que escolha a verdade”⁵⁹.

A essa altura, o motivo pelo qual recorremos ao termo *pathos* para captar o sentido essencial do sofrimento na filosofia weiliana é passível de ser apropriadamente explicado. O termo de origem grega, do qual teríamos em “paixão” um equivalente aproximado, é abordado por Aristóteles no segundo livro de *Ética a Nicômaco* quando da busca por compreender a espécie de coisas existentes na alma na qual se encontra a origem da virtude⁶⁰. Nesse sentido, o filósofo caracteriza o *pathos* como aquilo que propriamente move ou impulsiona para o domínio da ação, isto é, da práxis⁶¹, e Weil, por sua vez, assevera explicitamente: “Sofrimento, ensinamento e transformação. [...] *Pathos* significa ao mesmo tempo sofrimento [...] e modificação [...]”⁶².

O sofrimento, no sentido weiliano do termo, corresponde fundamentalmente a uma disposição afetiva de ordem pré-reflexiva e não conceitual, que se configura no

⁵⁶ WEIL. *Espera de Deus*, p. 110.

⁵⁷ Ibidem, p. 139.

⁵⁸ Ibidem, p. 82.

⁵⁹ WEIL apud GABELLIERI. *Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom*, p. 202.

⁶⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 71.

⁶¹ Cf. ALMEIDA. *O estatuto das paixões em Aristóteles*, p. 32.

⁶² WEIL. *A gravidade e a graça*, p. 90.

âmbito irreduzível das experiências existenciais. Por conseguinte, se revela como aquilo que permeia a elaboração do pano de fundo de parte significativa de suas reflexões filosóficas, articulando-se com seu desejo pungente de compaixão, e que a levará, em última instância, à convicção de que a verdade deve ser buscada num sentido eminentemente existencial, haja vista que:

O processo interior da intelectual Simone Weil vai imbricar-se com a realidade interior da opressão e injustiça no mundo do qual são vítimas muitos milhões de seres humanos. A verdade, também apaixonadamente buscada por ela, começa a mostrar seu rosto sombrio⁶³.

Conclusão

Em síntese, pode-se reconhecer que, a despeito de ser uma tarefa laboriosa formular uma exposição ordenada acerca de qualquer temática presente na filosofia weiliana, considerando seu estilo eminentemente assistemático e fragmentário, a problemática do sofrimento é significativamente interveniente em sua obra, o que justifica a importância de sua abordagem.

O itinerário filosófico-existencial de Weil é profundamente marcado pelo *pathos* do sofrimento no âmbito da condição operária, ao passo em que se opera uma ampliação da extensão semântica deste termo em suas obras de maturidade, definida principalmente pelo encontro de um sentido místico no seio do cristianismo, mais precisamente da cruz de Jesus Cristo.

É pertinente ressaltar, entretanto, que é necessário evitar equívocos interpretativos ou mesmo uma má exegese dos textos weilianos em vista dessa reconfiguração do sofrimento que se desdobra como *pathos*, incidindo decisivamente em sua filosofia. É imprescindível não perder de vista que no âmbito das suas reflexões, a autora faz referência à sua própria experiência de *malheur*, àquilo que ela vivenciou, sobremaneira, em sua estadia na fábrica.

Dessa forma, quando se reporta ao *malheur* como aquilo que lhe assegurou a possibilidade de compartilhamento do sofrimento alheio, que no final das contas lhe possibilitou a contemplação da verdade que foi o escopo de toda a sua vida, a filósofa se refere à dimensão irreduzível da sua própria existência, a uma verdade que se lhe

⁶³ BINGEMER. *Simone Weil: uma mística para o século XXI*, p. 140.

demonstrou como expressão da cruz de Cristo num sentido eminentemente existencial, no domínio da sua subjetividade, e que acarretou um ato de consentimento interpretado como obediência às circunstâncias por amor a Deus. Isso não implica, portanto, que a existência dos outros sujeitos tenha o mesmo desfecho que a dela, em outras palavras, que a verdade se revele a todos os seres humanos da mesma maneira que se revelou a ela. Por esse motivo, são bem precisas suas afirmações de que a beleza também se constitui num meio pelo qual o conhecimento da verdade se faz possível⁶⁴, e sua preocupação em analisar as condições sociais que possibilitariam a contemplação de beleza do mundo e, por conseguinte, a experiência da graça por esse outro viés no contexto da obra *O enraizamento*⁶⁵.

No entanto, considerando que nossa centralidade temática repousa sobre a problemática do sofrimento, nos preocupamos em explicitar precisamente os elementos constituintes e modeladores que lhe dizem respeito no âmbito da filosofia weiliana, cabendo-nos, em outra oportunidade, uma análise particular de outros temas igualmente instigantes presentes na singular e multifacetada obra de Simone Weil.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Juliana Santana de. O estatuto das paixões segundo Aristóteles. In: *Polymatheia revista de filosofia*. Fortaleza, v. 3, n. 3, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.
- BINGEMER, Maria Clara. Simone Weil: a vida em busca da verdade. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, n. 313, 3 nov. 2009.
- _____. Simone Weil: uma mística para o século XXI. In: TEIXEIRA, Faustino. (org.) *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 135-164.
- _____. Violência e não-violência: força e sofrimento no pensamento de Simone Weil. In: _____. DI NICOLA, Giulia Paola. (orgs.) *Simone Weil: ação e contemplação*. Bauru: Edusc, 2005, pp. 129-151.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Trad. Desidério Murcho. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

⁶⁴ Cf. WEIL. *Espera de Deus*, p. 143.

⁶⁵ Cf. GABELLIERI. *Simone Weil*, p. 31.

- BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ESTELRICH, Bartomeu. Filosofia weiliana: um processo de contemplação. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, n. 313, 3 nov. 2009.
- _____. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. In: BINGEMER, Maria Clara. (org.) *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Paulinas, 2009, pp. 39-57.
- GABELLIERI, Emmanuel. *Simone Weil*. Paris: Ellipses, 2001.
- _____. Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom. In: BINGEMER, Maria Clara; DI NICOLA, Giulia Paola. (org.) *Simone Weil: ação e contemplação*. Bauru: Edusc, 2005, pp. 187-202.
- MARTINS, Alexandre Andrade. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*. São Paulo: Paulus, 2013.
- WEIL, Simone. A condição operária. In: BOSI, Ecléa. (org.) *Simone Weil: A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Trad. Therezinha Gomes Garcia Langlada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, pp. 75-175.
- _____. A fonte grega. In: BOSI, Ecléa. (org.) *Simone Weil: A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Trad. Therezinha Gomes Garcia Langlada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, pp. 369-407.
- _____. *A gravidade e a graça*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *Espera de Deus*. Trad. Manuel Maria Barreiros. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.
- _____. *Oeuvres complètes: tome I: premiers écrits philosophiques*. Paris: Gallimard, 1988.
- _____. *Oeuvres complètes: tome VI: cahiers 1*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Oeuvres complètes: tome VI: cahiers 2*. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. *Sur la science*, Paris, Ed. Gallimard, 1966.