



# **Práxis místico-ética em Simone Weil: a compaixão pelo outro sentida à flor da pele**

*Mystic-ethical praxis in Simone Weil: solidarity  
with the other felt at the edge of the skin*

**Andreia Cristina Serrato, Waldir Souza\***

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil

---

## **Resumo**

A jovem francesa Simone Weil foi filósofa, professora, militante e viveu em uma época histórica de muitos desafios: um período entre guerras, entre a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais. Intelectual e totalmente solidária ao povo marginalizado, sentia-se responsável pelo outro, o que a fazia sair ao encontro daquele que necessitava de apoio e acolhida. Uma existência marcada pela filosofia da ação. Nosso objetivo encontra-se em apresentar, na rápida existência de Simone Weil, uma unidade entre práxis, ética e mística. Aquilo que pensou e refletiu eticamente em favor dos marginalizados

---

\*ACS: Doutora em Teologia, e-mail: andreia.serrato@pucpr.br

WS: Doutor em Teologia, e-mail: waldir.souza@pucpr.br

tornou-se ação, ou seja, concretizou em sua existência. Utilizaremos a expressão práxis místico-ética para demonstrar como em sua existência deixou-se *afectar* totalmente pelo outro marginalizado. Para tal objetivo, apresentaremos o que se entende pelos termos práxis, mística e ética a partir do pensamento da autora e confrontaremos com sua existência marcada pela práxis místico-ética. Verificaremos assim uma existência marcada pela unidade práxis místico-ética, que a conduz a uma resposta ética na configuração ao corpo de Cristo. Percebemos que através de sua experiência mística e uma vida dedicada ao outro, ela pode nos inspirar para configurar-nos ao Cristo.

**Palavras-chave:** Simone Weil. Práxis. Mística. Ética.

### **Abstract**

*The young Frenchwoman Simone Weil was a philosopher, teacher, militant, and lived in a historic time of many challenges, a period between wars, the First and the Second World War. Intellectual and totally supportive of the marginalized people, she felt responsible for the other, which made her come out to meet those who needed support and acceptance. It was an existence marked by the philosophy of action. Our goal is to present, in Simone Weil's quick existence, a unity between praxis, ethics and mysticism. What she thought and reflected ethically in favor of the marginalized became action, that is, it was materialized in her existence. We will use the expression mystical-ethical praxis to demonstrate how in her existence she was completely affected by the marginalized one. For this purpose, we will present what is understood by each of the terms praxis, mystique and ethics, based on the author's thinking, and confront her existence marked by the ethical-mystical praxis. We will thus verify the life of the young Frenchwoman marked by the unity of the mystical-ethical praxis, which leads her to an ethical response in the configuration to the body of Christ. We realize that, through her mystical experience and a life dedicated to the other, she can inspire us to conform ourselves to the Christ.*

**Keywords:** Simone Weil. Praxis. Mysticism. Ethics.

## Introdução

*Hoje não basta ser santo, é necessária uma santidade que o momento presente exige, uma santidade nova, também sem precedentes. O mundo precisa de santos que tenham uma genialidade, assim como uma cidade onde existe peste há necessidade de médicos.*  
(WEIL, 1952, p. 67).

A década de vinte, do século passado, trouxe novos desafios para o mundo como, por exemplo, a reorganização geopolítica pós-Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e o poder do capitalismo fazendo emergir os EUA no cenário internacional. Neste período denominado “entre guerras”, presenciamos o surgimento dos regimes totalitários. Na Europa, o Estado Totalitário se impõe na Itália em 1920 com Mussolini e ocorre a criação do partido Fascista. Em 1933, Adolf Hitler, na Alemanha, derrota o partido comunista e instaura o Nazismo. O Estado Fascista na Espanha, liderado por Francisco Franco, se instaurou em 1939. Neste mesmo ano ocorreu na França o fortalecimento da terceira República e o início da Segunda Guerra Mundial. Em 1940 caiu a terceira República Francesa e a Alemanha nazista dominou. Em 1944, o General Charles de Gaulle, chefe do governo provisório e seus aliados da resistência, com sede em Londres, proclamou a França livre e Paris foi libertada.

Em meio a esse contexto histórico, viveu Simone Adolphine Weil<sup>1</sup>. Nasceu no dia 3 de fevereiro de 1909, em Paris, no seio de uma família agnóstica. Seu pai era um médico francês de origem judia, e sua mãe, de origem russa. Simone tinha um irmão, o matemático André Weil, que julgava muito mais inteligente que ela e que a impulsionou na busca pela verdade. Ela tinha uma saúde frágil em contraposição a sua força avassaladora de amar e de compadecer-se pelo outro que sofria. Foi professora, escritora, filósofa, militante e mística.

Simone Weil faz suas primeiras experiências de solidariedade bastante jovem. Ela tinha ainda uma admiração grande por São Francisco

<sup>1</sup> Dados biográficos retirados de: WEIL, S. *Attente de Dieu*, e PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*.

de Assis. Dizia que a vagabundagem deste Santo a acompanhava desde muito jovem. Tanto que afirma em seu espírito de solidariedade e compaixão: “não me lembro de um dia que o espírito de pobreza não tenha feito parte de minha vida. Esse espírito despojado fez-me entrar em contato com a poesia e com o mundo”<sup>2</sup>.

Em 1931, aos 21 anos, tornou-se professora numa escola secundária para moças em Le Puy. Nessa cidade recebeu o apelido exótico “Virgem Vermelha”, porque Simone era vista como um misto de freira e anarquista. Trabalhou como operária na fábrica, assumiu trabalhos manuais com os camponeses e ainda foi para uma frente de batalha. Experimentou quase tudo o que escreveu. Como quer entender a opressão capitalista no mundo industrial nos anos 30, então se insere na vida desses operários, na fábrica. No ano de 1935, escreveu uma grande reflexão sobre a Condição Operária<sup>3</sup>. No Diário da fábrica relata o dia a dia, semana após semana, de seu trabalho operário. Por exemplo, na segunda semana, relata sua forte dor de cabeça. Diz que trabalha mal e lentamente.

Ao sair da fábrica realizou sua primeira experiência com o cristianismo. Em 1935, em Portugal, a jovem andava sozinha, em uma vila de pescadores, e deparou-se com uma pequena procissão entoando cantos muito tristes. Era a festa da padroeira. Nesse momento ela afirma: “o cristianismo é a religião dos escravos, e eu entre eles” (WEIL, 1952, p. 37). Esse escrito foi uma crítica a Nietzsche, pois para ele o cristianismo mantém seu povo na escravidão. Para Weil, ao contrário, não há apatia; o cristianismo é a religião que conduz a sair da condição de escravo.

---

<sup>2</sup> Este testemunho revela a precoce marca de São Francisco sobre Simone Weil. Em uma carta de 1941 a seu amigo Guillaume de Tarde, Simone Weil remonta à adolescência. Mas faz também referência, implicitamente, ao espírito de pobreza ao qual São Francisco está explicitamente identificado, ao “amor do mundo” franciscano. Pois este estado de “vagabundagem” é a expressão de um sentimento de universalidade, de um desejo de esposar não somente a pobreza, mas a totalidade do mundo e do cosmos. O espírito de pobreza tem um outro nome, “*détachement*”, que Simone Weil, seguindo São Francisco e Mestre Eckart, define como uma condição de santidade porque somente permite à criatura não mais se tomar como centro do mundo, mas se despojar da totalidade do universo, e assim unir-se, implicitamente, ao verdadeiro centro que é Deus (WEIL, 1963, p. 128; WEIL, 1985, p. 65-69).

<sup>3</sup> A condição operária é a soma dessas observações experientes. Trata-se de seu “Jornal da fábrica”, em que relata seus dias duros e pesados de trabalho na fábrica, e uma série de textos em que a autora lança a filosofia e a moral desta experiência. Existem muitos escritos de Simone Weil sobre esta importante experiência, além de seu livro *A Condição Operária*, o segundo volume das *Oeuvres Complètes* (WEIL, 1988).

A segunda experiência com o cristianismo aconteceu em 1937 em Assis, Simone relata assim: “Estando só na pequena capela romana do séc. XII de Santa Maria degli Angeli, incomparável maravilha de pureza, onde São Francisco rezou frequentemente, alguma coisa de mais forte me obrigou, pela primeira vez na vida, a colocar-me de joelhos” (WEIL, 1952, p. 43).

E a terceira experiência ocorreu em 1938, na França, em um mosteiro medieval, Solesmes. Aconteceu durante a Semana Santa, onde seguia todos os ofícios. As dores de cabeça eram intensas. Ela relatou que em meio à dor e à alegria, por analogia, “no curso daqueles ofícios, o pensamento da Paixão de Cristo entrou em mim de uma vez para sempre” (WEIL, 1952, p. 37). A partir de suas experiências cristãs poderemos dizer que Simone Weil tornou-se cristã. Contudo seu batismo aconteceu no final de sua vida, quando estava sozinha com uma amiga em seus últimos momentos. Em maio de 1988, em um encontro da American Weil Society em Cambridge, Massachussets, Simone Dietz, amiga da pensadora e sua companheira em Londres revelou que poucos meses antes de morrer, Simone Weil pediu-lhe que a batizasse. O que ela fez rapidamente. Afirmou que manteve silêncio por anos em respeito à família Weil. Revelou também que previamente Simone Weil havia persuadido a seu irmão, não crente, a batizar sua filha. (BALIÑA, C. A. *Simone Weil: el espíritu sopra donde quiere*)<sup>4</sup>.

Em 1939 estourou a guerra. Em 1940 a França foi ocupada. Ela se recusou a sair. Mas por seus pais ela foi a Marseille. Lá encontrou o Pe. Perrin, com quem tem um encontro profundo que a apresenta a grupos católicos que fizeram a resistência nazista. Ela realizou o desejo de trabalhar no campo.

Simone Weil saiu da França e foi para Nova York e depois para Londres. Trabalhou em demasia e recusou a alimentação prescrita pelos médicos, o que a debilitou cada vez mais. A jovem francesa morreu sozinha no dia 24 de agosto de 1943 aos 34 anos em Ashford, Inglaterra, protestando contra as condições em que eram mantidos os prisioneiros de guerra na França ocupada.

---

<sup>4</sup> Ponencia presentada en el III Simposio de Pensadores Cristianos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

Para conhecermos a jovem francesa torna-se importante compreendermos como entendia a filosofia: “coisa exclusivamente em ato e prática” (WEIL, 1950, p. 335). Ou ainda, filosofia como conhecimento prático e “exercício espiritual” (WEIL, 1951). Assim, entendemos que, na vida de Weil, práxis, mística e ética estão entrelaçadas. Se o viver em Cristo implica ser solidário e ter os mesmos sentimentos, buscar o seguimento, então mística, ética e práxis são dimensões inseparáveis da existência cristã.

Para percorrer este caminho através da vida e do pensamento de Simone Weil, apresentaremos a vivência da práxis anterior à mística. Contudo, a experiência mística a conduz à experiência ética. Ela faz a experiência mística por meio de sua práxis, que a leva a sentir-se tomada imensamente pelo amor de Deus. Essa experiência a impulsiona, cada vez mais, a entregar-se inteiramente ao outro. Desde sua infância buscou incansavelmente a verdade e viveu a compaixão.

Nosso objetivo no presente artigo encontra-se em apresentarmos como a existência dessa jovem francesa, a partir de uma experiência que denominaremos como práxis místico-ética, a conduziu, a partir do *détachement* (traduziremos por desapego), a *afectar-se*<sup>5</sup> totalmente pelo outro marginalizado. Para tal propósito explicitaremos, inicialmente, o que compreendemos pela expressão práxis místico-ética. Sempre atrelados à vida da autora, apresentaremos, então, como a autora vivia e entendia a práxis. Em seguida, apontaremos o que é para ela a mística; no caso, uma mística de configuração ao Cristo. E, por último, versaremos sobre a ética. Contudo é uma ética que chama a uma antropologia unitária, pois a ética de Simone Weil chama a uma mística de configuração ao Cristo — há unidade entre discurso e práxis. Encerraremos esse último tema sobre como se dá uma resposta ética. Sem isso, nada faria sentido: engajamento, acolhida e resposta. A metodologia empregada corresponde à natureza própria da investigação teórica constituída de pesquisa de cunho bibliográfico,

---

<sup>5</sup> *Afecto* (*affect*): “nome comum e erudito dos sentimentos, das paixões, das emoções, dos desejos — de tudo o que nos afeta agradavelmente ou desagradavelmente. Pode-se objetar que o corpo também é sensível. Mas um afeto é como um eco, em nós, do que o corpo faz ou sofre. O corpo experimenta; a alma sente, e é isso que se chama afeto. Por afeto (*affectum*), escreve Espinosa, entendo as modificações do corpo (*corporis affectiones*), pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, secundada ou reduzida, e ao mesmo tempo, as ideias dessas afeições”. (SPONVILLE, 2003, p. 16). Utilizaremos sempre a palavra *afectar* a afetar.

considerando principalmente os livros da autora que tangenciam sua experiência pessoal, como “À espera de Deus” e seus *Cahiers*.

Assim, estudar a filósofa francesa é romper com “os dualismos” contemporâneos, pois ela articula muito bem razão e fé. Sua busca intelectual a abre a Deus. Estudá-la é recuperar Deus como fundamento, ou seja, recuperar profecia e mística e uma existência Cristã de esvaziamento e entrega à configuração ao corpo de Cristo. Simone Weil é uma figura que está na interface da práxis e da mística, da intelectualidade e da solidariedade; por isso, iniciaremos pela explicação da expressão práxis místico-ética.

### **Expressão “práxis místico-ética”**

Entendemos que a existência de Simone Weil foi marcada intensamente por sua práxis e ética inicialmente. Em seguida, após a experiência mística cristã viveu o grande horizonte de unidade entre práxis, mística e ética. Por isso, escolhemos a utilização do termo práxis místico-ética. Explicaremos os termos separadamente por uma questão de encaminhamento metodológico, mas experientialmente não ocorreu assim na vida da jovem filósofa. A vivência práxis místico-ética de Simone Weil aconteceu simultaneamente.

Compreendemos que não há uma ordem rígida dos termos práxis místico-ética. Os três se imbricam. Mas não podemos esquecer que uma reflexão mais profunda iniciou-se com a filosofia, pois Weil a entende como práxis e isso fez parte de sua vida desde a infância. Assim, a utilização dessa forma, práxis místico-ética, é proposta nossa, pois acreditamos que há uma distinção intelectual entre os termos que compõem a expressão; no entanto, há uma vivência unitária em Simone Weil, em que essa expressão tratará mais especificamente da relação intrínseca entre práxis, mística e ética.

Torna-se necessário, então, explicitar o que entendemos por cada termo. Quanto ao termo práxis<sup>6</sup>, entendemos que é a substância principal, o substantivo mesmo. Como adjetivo, isso significa o que é útil

<sup>6</sup> A palavra *práxis*, mais corrente em alemão, foi usada somente recentemente em francês (WEIL, [20-?]).

ou conveniente para uma ação eficaz e caracteriza os seres humanos, bem como processos, regulamentos etc. Refere-se principalmente à atividade humana e se opõe à teoria, então considerada como abstrata. No uso filosófico, a prática difere da contemplação voltada para o que é eterno e imutável e, portanto, não acessível à ação humana, que é sempre exercida em uma determinada mudança e mutável. Para Orígenes, a vida ativa e a vida contemplativa são inseparáveis. A primeira é uma práxis definitiva ou *praktikos bios*; a segunda, *theôria* (ANCILLI; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM, 2012, p. 29).

No entanto, esta distinção não é absoluta. Uma vez que qualquer teoria é o trabalho humano e, portanto, uma forma de ação que transforma um dado, ela iria pensar que no próprio ser humano se estabelece uma relação em que a prática afeta a teoria, uma vez que atua sobre o trabalho. É no contexto de uma teoria abrangente que une os dois, contrastando dialética da ação e da teoria, que emprega, especialmente nas escolas marxistas, o termo práxis como um conceito que não é uma oposição incondicional, então criticada como mecânica; mas, mesmo na ausência desta oposição, o problema de sua interação é onipresente na história do pensamento.

Quanto ao termo “mística”, explicitamo-lo como a experiência que faz esvaziar-se de si e deixar espaço para que Deus nasça no ser humano. Segundo Tanqueray, o termo “mística” quer dizer misterioso, secreto e sobretudo segredo religioso. Para o autor, a teologia mística expunha os segredos da perfeição (TANQUEREY, 1961, p. 3). Para Velasco, a palavra nas línguas modernas é a transcrição do adjetivo grego *mystikòs*, derivado da raiz indoeuropeia *my*, presente em *myein*, que significa fechar os olhos e fechar a boca, de onde vem miope, mudo e mistério, que remete a algo oculto, não acessível à vista, de que não se pode falar (VELASCO, 2004, p. 16)<sup>7</sup>.

Já o termo experiência mística,

consciente ou inconscientemente, tende a colocar ênfase em estados alterados especiais — visões, locuções, êxtases e similares — que, admite-se, têm um papel importante na mística, mas que, como muitos místicos já insistiram,

---

<sup>7</sup> Para compreender como adquiriu-se o significado que foi atribuído na religião cristã, e que serviu depois para designar o elemento místico de outras religiões, consultar: MCGINN, 1992, v. I, p. 23-61.



não constituem a essência do encontro com Deus<sup>8</sup>. Muitos dos maiores místicos cristãos (Orígenes, M. Eckhart e João da Cruz) foram radicalmente hostis a tais experiências, enfatizando, ao contrário, o novo nível de atenção, a consciência especial e mais elevaram envolvendo tanto o amor quanto o conhecimento, que é dado no encontro místico” (MCGINN, 2012, p. 19)<sup>9</sup>.

Compreendemos assim a mística como um modo de vida e como uma tentativa de expressar uma experiência direta da presença de Deus (MCGINN, 2012, p. 16).

Ao sinalizarmos a mística cristã, partimos do referencial de que é Cristo que se faz conhecer e nos mostra como entender a interação plena de todos os âmbitos de nossa vida. Para Maria Clara Bingemer, a mística cristã é a experiência cristã de Deus, encarnação e vulnerabilidade:

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

Assim, “a mística significa no vocabulário cristão uma forma especial de conhecimento de Deus que se caracteriza por sua condição experiencial e por chegar a Deus além do que permite alcançar o conhecimento por conceitos” (VELASCO, 2004, p. 17). Jesus era um místico. O termo “místico cristão” “tenta assimilar o momento ou nível ou expressão da experiência religiosa particular de unidade-comunhão-presença, [...] tal experiência inefável é ‘dita’, comunicada e, portanto, mediatizada e representada pelos próprios ‘místicos’ (DE FIORES; GOFFI, 1993, p. 770).

<sup>8</sup> Conforme McGinn, por essa razão ele prefere utilizar o termo consciência ao termo experiência, por sugestão de alguns investigadores. Entretanto, ele afirma que os dois termos podem ser ambíguos. Ele utiliza consciência por explorar formas de linguagem que serão mais verdadeiras para o registro histórico e, segundo ele, mais precisas para seu significado. Sabemos também que numerosas discussões recentes sobre mística já sugeriram uma mudança para a linguagem da consciência, especialmente aquelas de alguns dos seguidores de Bernard de Lonergan. Nós optamos por utilizar a palavra experiência (MCGINN, 2012, p. 19).

<sup>9</sup> Apesar de sempre ter havido elementos místicos na tradição cristã, a palavra “mística” não é bíblica. Quem cunhou o termo foi Dionísio Areopagita, no séc. III, com o seu livro escrito com este tema e com a grande tradição mística explícita que veio à luz no novo fenômeno do monaquismo do séc. IV (MCGINN, 2012, p. 17).

Os escritos dos místicos contribuem para interpretarmos as experiências religiosas dos profetas e, muito particularmente, a experiência profunda de comunhão com Deus que teve Jesus (NOLAN, 2008, p. 109).

Jesus fez a experiência do *abbá*, a sua experiência de Deus como seu Pai, cheio de amor. Segundo Nolan, “Deus é mencionado como um progenitor amoroso que abraça, segura e protege seu filho ou filha. [...] é um amor cordial e incondicional, no qual se pode confiar sem reservas. Alguns poderão associar isso mais a uma mãe carinhosa do que a um pai, embora os pais carinhosos não sejam raros nem na nossa época nem no passado” (NOLAN, 2008, p. 111).

Em João (cf. Jo 13,35; Jo 15,12-17; Jo 17,23) vemos a profunda relação de amor de Deus e Jesus e de Jesus com os discípulos. Percebemos que quanto mais Cristo envolveu a vida daqueles com quem teve contato, mais a vida desses se transformou. A transformação não foi apenas no aspecto religioso, mas também em todos os demais, como o político-social, o econômico etc. “Somente ao atender a dimensão ética, social e política da existência mística se está em condições de realizar uma experiência mística autêntica” (VELASCO, 1999, p. 465). Pois, a ética é um espaço de autotranscendência que nos remete à abertura ao outro; a vida acontece neste espaço ético: “Estive nu e me vestiste...” (Mt 25,36). Verificamos então como práxis, mística e ética se entrelaçam.

c) Ética: nosso último termo, no qual nos deteremos um pouco mais, a entendemos a partir de Emmanuel Lévinas (1906-1995), filósofo lituano, pois para nossa pesquisa, embora não citado pela autora, é o pensamento que mais se aproxima do que é vivido por Simone Weil. Para o autor a subjetividade seria sentida pela *ultramaterialidade* da carne (LÉVINAS, 1968, p. 233). Quer dizer que por meio dessa *ultramaterialidade* da carne, a subjetividade seria sentida por um de seus atributos deveras esquecido: a fraqueza. Nessa perspectiva, a subjetividade caminha para a direção de um rosto, mas, também, para além do rosto, para a carne (LACROIX, 1992, p. 65).

Dentro da ótica da fragilidade humana é que se mostra o estreito elo da existência subjetiva e espiritual na carne. A passividade da matéria emerge como sinal ou como ocasião da revelação da passividade primeira do sujeito (LÉVINAS, 1968, p. 236).

Na ética levinasiana, o rosto do outro chama e convoca a responsabilidade por ele. Ele “me olha”, tudo nele me diz respeito, nada me é indiferente. Esta é uma vocação primordial, anterior mesmo à sua própria autoconsciência e, por isso, imperativa. Não há dominação, há uma relação ética. Lévinas focaliza agora a resposta que a subjetividade se vê convocada a dar ao Outro. Em um primeiro momento, essa resposta se faz pela *sensibilidade e proximidade* ao Outro, o que nada mais é do que uma *não indiferença* para com ele, uma solicitude vigilante e atenta, isenta de e anterior a toda ambição dominadora do Eu para com o Outro. O Eu se descobre *eleito* e vocacionado a *ser para o Outro*. Eleito pelo Bem, eleito para a bondade. O ser bom, antes de ser nossa opção, já nos escolheu. Perante o Bem não tenho escolha. Se eu optar pelo mal, mal opto e me escravizo (LÉVINAS, 1982, p. 63-74).

Ao falar de carnalidade há que se falar em alteridade levinasiana como via de saída do ser. A alteridade, para este autor, se traduz em termos de proximidade, de responsabilidade e de substituição: a proximidade compreendida como responsabilidade e substituição, quer dizer, como uma alteridade da qual eu não posso escapar e que eu mesmo sofri, como uma alteridade nela mesma, como ter o outro em sua pele (LÉVINAS, 1994, p. 181) no sentido literal do termo. Essa responsabilidade é infinita porque ela não se escolhe, se sofre, se dá o sentido de ser mesmo e conduz até a substituição do eu pelo outro, quer dizer, até a “possibilidade de todo sacrifício pelo outro” (LÉVINAS, 1994, p. 182). O que torna o eu outro no sentido de uma responsabilidade extrema que o assombra, que o expõe à alteridade, que o chama a arrancar “o pão da sua boca doando sua pele” (LÉVINAS, 1994, p. 217), isto é, que o impeça de se contentar e de exercer uma responsabilidade medida, é o corpo.

O corpo torna a subjetividade irredutível ao conhecimento. Ele estabelece com o outro uma relação de proximidade, “proximidade tamanha que suprime a distância” (LÉVINAS, 1994, p. 142), necessária à visão, além da visão. Nesse sentido, o corpo é comunicação. Ele é palavra, ou diz ele mesmo, quer dizer, vai além dos sinais, além das mensagens, além do que está dito. Ele excede o que foi dito, ele é “a significância mesma da significação na qual significa no dizer antes de se mostrar no

dito. Um pelo outro quer dizer, a significância mesma da significação!” (LÉVINAS, 1994, p. 158).

Frágil e maleável, a afetividade é o lugar onde se dizem as verdades profundas. Lugar não somente do distúrbio das emoções e das ilusões dos sentimentos, mas de uma passividade primeira e primordial onde o sujeito se abre à vida. Vida, aliás, na qual o sujeito mesmo é essencialmente “autoafecção”<sup>10</sup>. Nesses termos, insiste Lacroix, reinterpretando o pensamento levinasiano do rosto e o associando à antropologia do símbolo da fé cristã, que “perceber o outro como carne é experimentar-se a si mesmo como carnal” (LACROIX, 1992, p. 66). Sendo assim, “é fazer a experiência da irreduzível passividade da existência que marca os limites da nossa liberdade, mas que é também uma vantagem, pois ela é também nossa melhor chance de ‘abertura ao outro” (LACROIX, 1996, p. 23).

Essa experiência ocorre quando se levanta a ternura ou, utilizando outra expressão de Lévinas: “a estranha fraqueza da doçura” (LÉVINAS, 1968, p. 223). A pessoa do outro já não é mais apreendida somente pelas qualidades que são sua força (intelectual, psíquica, social), mas pela fraqueza, frequentemente subestimada. A ternura é como uma insuficiência, uma ruptura com a dureza ou com as relações de força que caracterizam mais ou menos as relações sociais.

Nessa ruptura, “o coração de pedra torna-se coração de carne” (LÉVINAS, 1968, p. 236). A ternura é, então, o “reconhecimento mútuo de duas fraquezas, que entram em ressonância com duas fragilidades” (LÉVINAS, 1968, p. 233). Um momento de fragilidade parece ser o momento de abertura e entrega: amar é “temer pelo outro, socorrer sua fraqueza” (LÉVINAS, 1968, p. 233). Sendo assim, a “maneira de ser do terno consiste em uma fragilidade extrema, uma vulnerabilidade” (LÉVINAS, 1968, p. 233).

Após visitarmos os três termos separadamente, compreendemos que não há práxis sem ética e muito menos ética sem mística. Simone foi *afectada* constantemente pelos acontecimentos no seu entorno, pelas fragilidades e vulnerabilidades; isso a mobilizava sempre à práxis

---

<sup>10</sup> Proposta de Michel Henry: tudo o que alcança em si esta essência de se autoafectar no sentido de ser si mesmo o que é *afectado*, isto ou aquilo, único e *vivante* (HENRY, 1965, p. 225).

místico-ética. Deixamos claro que, mesmo colocando os termos em uma ordem na maneira de escrever e apresentar, eles não têm rigidamente uma ordem na vida de Simone: eles se dão em toda a sua vida. Assim, esses termos tratarão mais especificamente da relação intrínseca entre práxis, mística e ética.

A intuição encontra-se em destacar os aspectos éticos da experiência mística e os aspectos místicos da experiência ética, pois mística e ética são dimensões inseparáveis da existência cristã. No entanto, segundo Velasco, a experiência mística consiste na união da própria vontade com a vontade de Deus, ou seja, no amor ao próximo, como meio e expressão do amor de Deus, e inclui a dimensão ética, a provoca e a desenvolve, conduzindo ao encontro profundo com Deus: “porém, dada a relação estreita e recíproca que mantém estas duas dimensões, é possível mostrar que a experiência ética remete à experiência mística”, é possível mostrar uma experiência ética do crente, e inclusive uma experiência ética de todo ser humano (VELASCO, 2004, p. 462).

Simone Weil experencia tudo isso. Para buscar sinais concretos de tais conceitos, apresentaremos agora como isso se apresenta na vida de Simone Weil.

### **A práxis do *détachement***

Toda a vida de Simone Weil foi marcada pela prática do cuidado pelo outro. Sua práxis foi um caminho luminoso no coração da noite para sua prima que ficou órfã — Simone queria que todos cuidassem dela (PÉTREMENT, 1973, p. 26) —, para o soldado que apadrinhou na época da guerra, quando tinha apenas cinco anos — preservava-se de doces para doar seu dinheiro a eles (PÉTREMENT, 1973, p. 26) —, esteve ao lado de sua avó quando doente para ajudá-la a entender e a aceitar a morte (PÉTREMENT, 1973, p. 18). Esteve ao lado dos desempregados, operários, agricultores, militantes. Sentia com eles, reivindicando uma vida mais digna (WEIL, 2002), inclusive com os franceses que passavam fome durante a guerra (PÉTREMENT, 1993, p. 680). Como estava longe, a única prática possível era deixar de comer, ou melhor, comer tanto quanto

eles comiam. Assim ela o fez, concretizando uma vida marcada pela doação, como Cristo na cruz.

Foi como professora, em Le Puy, que se colocou ao lado dos desempregados e fez parte da revolução proletária, escrevendo inúmeros artigos sobre as questões sociais e políticas. A radicalidade desse engajamento está à altura do projeto revolucionário que ela quer assumir. O pensamento da ação se desenvolve sobre dois planos distintos: este do estudo das condições do trabalho, pois eles estão sob condições de exploração, e este das condições da possibilidade de uma transformação radical da sociedade. Nesses domínios nada está garantido, tudo merece atenção.

Foi uma jovem de saúde frágil, vivia debilitada. Seu corpo padecia as fragilidades da carne. Suas dores de cabeça eram as que mais se faziam presentes. Vulnerável na carne e forte nas palavras e na práxis, era imbatível quando se tratava de enfrentar qualquer líder político que se opusesse às necessidades dos trabalhadores<sup>11</sup>. Devido a sua saúde frágil consegue uma licença de um ano das classes e nesse tempo vai trabalhar nas fábricas para sentir com os operários e poder escrever sobre esse cotidiano. Depois de experimentar, como operária, o trabalho duro na fábrica, relata:

Estando na fábrica, confundida aos olhos de todos e aos meus próprios com a massa anônima, a desgraça dos outros entrou em minha carne e em minha alma. [...]. O que sofri ali marcou-me muito, [...]. Recebi ali para sempre a marca da escravidão, como a marca de um ferro quente que os romanos colocavam em seus escravos mais desprezíveis. Desde então, passei a ver-me como uma escrava (WEIL, 1952, p. 36; 1962, p. 80-81).

A dolorosa experiência do trabalho na fábrica em condições de aguda exploração é alimento para reflexões que marcam toda sua trajetória como pensadora. Foi uma pensadora ferida pela verdade de que nenhuma poesia sobre o povo é autêntica se a fadiga não estiver presente nela, assim como a de que a fome e a sede nascidas da fadiga nos deixam um insuperável diagnóstico das causas da escravidão moderna.

---

<sup>11</sup> Essas citações podem ser verificadas em PÉTREMENT, 1973, p. 13-487.

Em 1936, no início de agosto, vai para Barcelona. Ela queria julgar por ela mesma a luta que opôs “*rojos*” e franquistas. Participou durante muitas semanas, no *front* de Catalunha, da agonia do exército republicano e sentiu no fundo de seu ser os desastres da guerra. Ela pensa que presenciará uma luta entre ricos e pobres; entretanto, a luta era entre França, Alemanha e Rússia. E os pobres e marginalizados lutavam entre eles.

Em 1939 estoura a guerra e em 1940 a França é ocupada. Os Weil foram para Marseille e lá Simone conseguiu trabalhar no campo. O que aprendeu com os camponeses: “É o ofício que penetra no corpo”. Assim, para ela, cada vez que sofremos uma dor, podemos nos dizer que é a ordem do mundo, a beleza do mundo, a obediência da criação de Deus, que penetram em nosso corpo, pois “a alegria e a dor são dons igualmente preciosos, que é preciso saborear, tanto um como outro, integralmente, cada um em sua pureza, sem misturá-los. Pela alegria a beleza do mundo penetra em nossa alma. Pela dor, ela penetra em nosso corpo” (WEIL, 1952, p. 94).

Emmanuel Gabellieri conclui afirmando que a filosofia de Simone Weil, em sentido amplo do termo, é um raro testemunho na história do seu tempo, unindo especulação filosófica, empenho e mística, e completa com uma interessante observação: a singularidade de Simone Weil é ignorar o dilema entre imanência e transcendência, Amor *Mundi* e Amor *Dei*, que continua a agitar a (pós) modernidade (GABELLIERI, 2001, p. 33)<sup>12</sup>.

Simone nos dirá que precisamos pensar por nós mesmos. E pensar assim nos faz encontrar-nos na presença de nossos semelhantes, porque “não há relação filosófica sem uma transformação essencial na sensibilidade e na prática da vida” (WEIL, 1999, p. 123-124). Escreveu em 1943, antes de morrer: “Filosofia é coisa exclusivamente em ato e prática” (WEIL, 1950, p. 335). E isso ela mesma viveu. Foi dedicada às causas sociais e obediente ao adágio socrático: “é melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la. Associa, assim, práxis política e reflexão filosófica” (BINGEMER; PUENTE, 2011, p. 55). Toda a conduta de Simone procede de uma lógica do pensamento que se encontra na lógica da ação (WEIL, 1988, p. 16): “não há reflexão filosófica sem uma transformação essencial na sensibilidade e na prática da vida” (WEIL, 1999, p. 123-124).

<sup>12</sup> Veja também outro autor: VETÖ, 1971; 2001, p. 6.

Para Simone Weil, se não se conhece o sofrimento pessoalmente, não se pode cuidar do sofrimento do outro e muito menos rejeitá-lo ou excluí-lo. Porém, se o conhecemos, sentimos horror diante dele e nos sentiremos *afectados* pelo desgraçado (WEIL, 1950, p. 141). Porque o *malheur* — traduzido por desgraça — do outro é confrontado com minha própria desgraça. Significa aquilo que afeta todas as dimensões do ser humano, a dimensão física, psíquica, espiritual e social: “A extrema desgraça, que é por sua vez dor física, angústia da alma e degradação social” (WEIL, 1952, p. 97).

Reconhecemos, assim, a própria miséria na desgraça do próximo (WEIL, 1950, p. 141). Esse sofrimento é a ausência (WEIL, 1952, p. 97)<sup>13</sup> em que devemos permanecer. A desgraça é um desenraizamento da vida. Ela “mantém Deus ausente durante um tempo. [...] Durante esta ausência não há nada para amar. É que, se a alma deixa de amar, a ausência de Deus torna-se definitiva” (WEIL, 1952, p. 82-84), contudo “é necessário que a alma continue amando no vazio ou, pelo menos, querendo amar, ainda que seja com uma parte infinitesimal dela mesma. Então, um dia, Deus virá a ela e mostrar-lhe-á a beleza do mundo” (WEIL, 1952, p. 84).

Ela mesma afirma que não buscou a Deus: “posso dizer que, em toda a minha vida, jamais, em momento algum, busquei a Deus”<sup>14</sup> (WEIL, 1952, p. 40); contudo, esvaziou-se de si mesma em sua experiência mística para ser encontrada por Ele. Encontrar Deus para Simone não se tornou um movimento de saída, mas sim de espera para ser encontrada por Ele. Inclusive ela afirma que, se um dia dissesse que o encontrou, provavelmente estaria enganada: “A infinitude do espaço e do tempo nos separam de Deus. Como buscá-lo? [...]. Não podemos dar um único passo em direção aos céus. Deus atravessa o universo e vem até nós” (WEIL, 1952, p. 78). E ainda afirma que, se rejeitarmos o amor de Deus, “ele vem e retoma como um mendigo, até um dia em que ele também não volta

---

<sup>13</sup> Simone expressa essa ausência afirmando que a desgraça (*malheur*) é o que mantém Deus ausente. A palavra é uma forma de dizer o mal como pecado e como desgraça (WEIL, 1952, p. 81-82). É “a degradação social” que produz o sentimento de ser abandonado por Deus (WEIL, 1952, p. 97).

<sup>14</sup> Simone Weil utiliza a expressão grega *en upomoné*, traduzida para o francês *en atente* para expressar a palavra “espera” (WEIL, 1952, p. 11). Nome dado pelo editor ao livro que reuniu as cartas que ela enviou ao Pe. Perin, considerado seu diário espiritual.



mais. Se consentirmos, Deus põe em nós uma pequena semente e se vai. Depois disso, nem Deus nem nós temos mais o que fazer, a não ser sentar e esperar” (WEIL, 1952, p. 79).

Nesse processo de esvaziamento de si, ela faz a experiência do *détachement*<sup>15</sup>, traduzido por desapego, renúncia de todos os efeitos possíveis, sem exceção, que coloca um espaço em branco no lugar do futuro, como seria a abordagem iminente de morte; o ser humano tem, assim, um verdadeiro poder de “desligar-se” de seu ego para se “descriar” a fim de estar pronto para receber Deus: “Assim, o total desapego é a condição do amor de Deus, e quando a alma faz com que o movimento de desprender-se completamente deste mundo se volte inteiramente para Deus, ela está iluminada pela verdade de Deus descendo nela” (WEIL, 1963, p. 88).

Nesse *détachement*, seja ele físico, pois ela o vive cada vez que deixa uma cidade ou quando deixa definitivamente sua pátria, seja ele no movimento kenótico de esvaziamento interior para ser preenchida por Deus, afirmamos que se encontra o princípio de sua antropologia: “Só se recebe o bem desde fora, desde o outro. E esta postura da existência habilita a disponibilidade ao bem, que será chamada por ela de ação não agente — *action non agissant* —, uma das mais importantes categorias de seu pensamento” (BINGEMER, 2011, p. 19)<sup>16</sup>. Encontramos também aí o germe de toda teologia filosófica desenvolvida em seus cadernos (*Cahiers*): “a imagem de uma renúncia por parte de Deus (*kenose*), que se retirou para que o mundo seja e que agora volta para encontrar sua criatura e salvá-la”.

Contudo, a reflexão sobre a práxis é bastante complexa. A ação não agente é para Weil uma “atividade passiva” (WEIL, 1952, p. 190) em que o sujeito apaga-se de sua ação, para ser apenas obediente à realidade que o inspira. Ela não é o contrário ou a negação da ação, mas o contrário de uma ação cuja vontade do sujeito seria seu único princípio. No plano metafísico, é o responder ao ato criador pelo qual Deus se retira do mundo, deixando sua sabedoria regular à distância “a necessidade pela persuasão” de oferecer o primeiro exemplo (WEIL, 1994, p. 365; WEIL, 1997, p. 351).

<sup>15</sup> O ato de consentimento é tão importante na filosofia weiliana porque é equiparado ao ato de desprendimento — *détachement* —, origem de toda filosofia. O termo é também empregado para sublinhar o respeito ao pensamento e à ação (WEIL, 1994, p. 5).

<sup>16</sup> Essa definição da antropologia de Weil foi segundo BINGEMER, 2011, p. 19.

No plano humano, a ação não agente (*non-agissante*) consiste, sob a única pressão de uma obrigação interior, em “fazer somente o que não se pode fazer” (WEIL, 1951, p. 222) ao “deixar agir em si a necessidade”, ou seja, renúncia à vontade própria (WEIL, 1953, p. 154).

A forma mais perfeita de ação é, portanto, esta de uma energia ativa no mundo, mas suspensa ao Deus único: assim a caridade, quando se trata do ser, “é dirigida por Deus na direção do próximo como o lápis é apoiado pela mão sobre o papel” (WEIL, 1950, p. 16). Mas toda a atividade pela qual o ser humano obedece à necessidade, como no trabalho, é já uma aproximação deste tipo de ação, remetendo e referindo o sujeito a outra coisa diferente dele mesmo. Ainda mais se o trabalho se tornou hábito (fluidez da alma e do corpo não passando mais pelo eu reflexivo), o ser humano habitado pela inspiração pode ao mesmo tempo agir e contemplar. Se estiver inspirado por um amor incondicional do bem ou de uma mãe ou irmã por uma criança, será ação não agente pela obrigação de unir em um mesmo ato a necessidade e o bem, o trabalho e a contemplação (WEIL, 1988, p. 55). Como por exemplo, o conto dos seis cisnes dos irmãos Grimm, que ela utiliza em seus escritos (WEIL, 1998, p. 56). Um dos primeiros trabalhos de Simone na filosofia foi um comentário deste conto, em 1925<sup>17</sup>. Tal escrito marca o começo do processo de configuração do pensamento de Weil, que abre seu trabalho fazendo referência a Platão: “Entre os mais belos pensamentos de Platão estão os que encontro através da meditação dos mitos” (WEIL, OC VI-1, p. 122).

Entretanto, Lévinas denominará esse movimento em direção ao outro de abertura: “A abertura pensada radicalmente é um movimento do Mesmo na direção do Outro que jamais retorna ao mesmo” (LÉVINAS, 1982, p. 143). Esse movimento recebe, sobretudo, o nome de desejo, compreendido como generosidade — o que não faltou para ela, que foi generosa e solidária com as pessoas marginalizadas.

E foi o amor do amado experimentado intimamente que a impulsionou para o coletivo (WEIL, 1950, p. 9-10; WEIL, 2002, p. 445-446). Esse âmbito será o de sair para dizer e fazer aquilo que pensa e o que sente. A força da palavra

---

<sup>17</sup> Uma importante explicação sobre a mística deste poema em BINGEMER, 2011, p. 18-21.

que não cala diante do que acredita ser a injustiça. Assim, Simone Weil esvaziava-se de si para configurar-se ao Cristo na cruz que se doa totalmente ao outro.

## A mística do esvaziamento de si para configuração ao corpo de Cristo

Toda a atividade e experiência concreta realizada por Simone Weil na fábrica, nas colheitas, na guerra, nas ruas foi predispondo uma condição de abertura em sua existência. Essa condição de abertura pode-se denominar nos termos de Simone Weil de *détachement* (desapego), como explicitamos anteriormente. Assim, a primeira *kenose* absoluta aconteceu em Portugal, ou seja, uma identificação com a religião dos escravos. Ela experimentou profundamente um amor que resgata a dignidade e devolve a esperança. Basta imaginarmos como ela chegou ao pequeno povoado de Póvoa de Varzim: totalmente fragilizada e sem esperança (WEIL, 1952, p. 36).

Na continuidade desse processo de abertura acontece o que ela chama de *décréation*, que traduzimos por “descriação”, e *recréation*, que traduzimos por “recriação”, em Deus a partir do amor que nos impulsiona ao outro. A descriação é também um esvaziar-se. Para Weil seria essencialmente um desejar sem objetivo. O processo para atingi-la será o de voltarmos cada vez mais para o interior, procurando o conhecimento de nós mesmos e das coisas mediante tanto a inteligência como o coração (WEIL, 1988; 1997).

Segundo Gabellieri, existem vários níveis de entendimento. No primeiro nível, se descreir visa destruir o “eu” e a “existência”, no sentido da autonomia separada querendo repousar apenas sobre ela mesma (WEIL, 1997, p. 466), quer dizer “aceitar ser apenas uma criatura e não outra coisa” (WEIL, 1950, p. 175). O segundo nível de linguagem sublinha que o ser humano não tem do ser mais que “o ter” (WEIL, 1997, p. 126) e implica que a criatura, privada da plenitude do ser como ele existe, não pode aceder de maneira natural. Ele o faz consentir a morte do ser. Destruído, quer dizer, “descrido” e “recriado” em Deus: neste terceiro nível, os dois termos são sinônimos (WEIL, 1956, p. 182). Em um quarto sentido enfim, a *descriação* como “novo nascimento” pela graça (WEIL, 1950, p. 56-60), como “geração” da vida divina no homem (WEIL, 1950, p. 182) é um movimento de encarnação visando “completar a criação”

(WEIL, 1963, p. 106) e participar então “da criação do mundo” (WEIL, 1997, p. 432). Essa pluralidade de nível esclarece o estatuto paradoxal da criação. Em efeito, “como vontade criadora de Deus” há esta que é “perfeitamente pura” (WEIL, 1950, p. 308; GABELLIERI, 2001, p. 56-57).

Esse ponto onde somos descriados e recriados no amor de Deus é onde podemos constatar nossa unidade ontológica. Com Simone Weil a abertura, o desaparego, a humilhação foram acontecendo e deixando vestígios possíveis para que a identificação com a religião dos escravos fizesse parte de uma vez, para sempre, de sua existência (WEIL, 1956, p. 36-37).

Vemos, pois, que o Deus sobre o qual Simone Weil fala é o Deus vazio de todo seu poder, pensado a partir da ausência, do abandono, é a *kenose* e o afastamento que encontramos na criação, pois pela Criação Deus se esvazia de sua divindade e toma a forma de servo, de mendigo às portas de nosso coração. A encarnação e a Paixão são a culminação da renúncia de Deus ao exercer seu poder.

Igual a Deus, para Simone Weil, o ser humano deve renunciar a sua própria condição egoísta, deve “descentrar-se, deixar de interpretar o mundo a partir de suas próprias crenças, desejos e ambições” (BEA, 2010, p. 253). No ser humano, o vazio constitui igualmente o aspecto essencial de sua plena vida e de sua personalidade: ele é o lugar a partir do qual Deus chama a segui-lo. No entanto, este vazio constitutivo, e a partir do qual pode se aplicar no lugar do processo de *kenose*, deve, antes, absolutamente esvaziar o ego, que não é a essência mesma do ser humano. Em termos weilianos, esse vazio deve ser *des-criado* a fim de que o divino possa, como precisa o mestre Eckhart, descer e tomar lugar nele. O ser humano, diz mestre Eckhart, “se esvazia de todas as coisas e de todas as obras, tanto interiormente como exteriormente, para que ele possa ser para Deus um lugar particular onde Deus possa agir” (ECKHART, 1987, p. 138).

Vemos grande influência sobre Simone aqui também. Ela baseia-se na teoria da *kenose*, portanto, no princípio de que o ser humano é dotado de maneira constitutiva de um vazio: um lugar de acolhida planejado por Deus. Especificamente, ele permanece no ser humano desde a primeira criação, um lugar existencial para Deus que não pode ser pré-ocupado por tempo indeterminado e de forma inadequada pela expressão invasiva do ego. E para Simone o vazio poderia ser a plenitude suprema (WEIL, 1950,

p. 113). Deus está “fora da dualidade de nossa criação”, diz J.-F. Collange (COLLANGE, 1980, p. 91). Esvaziar nossas projeções sobre o divino nos permite aprender a conhecer e a conhecer a nós mesmos. E, portanto, a essência de Deus não é um superego, mas é o princípio essencial da alteridade. É descobrindo Deus que se descobre também que se foi criado a sua imagem, como o outro ser humano o foi também. É ainda mais, descobrir-se alteridade em Deus.

A proximidade compreendida como responsabilidade e substituição, quer dizer, como uma alteridade da qual eu não posso escapar e que eu mesmo sofri, como uma alteridade nela mesma, como ter o outro em sua pele no sentido literal do termo. Essa responsabilidade é infinita porque ela não se escolhe, se sofre, se dá o sentido de ser mesmo e conduz até a substituição do eu pelo outro, quer dizer até a “possibilidade de todo sacrifício pelo outro”.

No quadro a seguir apresentaremos *kenose* e “*décréation-recréation*”, duas realidades complementares sob a forma de uma exposição sintética (GABELLIERI; L’YVONNET, 2014). Podemos ver então quais são, para Simone Weil, as correspondências que existem entre a *kenose* do Filho e a liberdade dada ao ser humano da “*décréation*” e de participar na sua “*recréation*”. A apresentação em forma de quadro será para melhor correlacionar a *kenose* do Cristo e a *décréation-recréation* em Simone Weil expondo as expressões lado a lado:

**Quadro 1** – Quadro comparativo

| <b><i>Kenose</i> de Cristo</b>   | <b><i>Décréation-recréation</i> de Simone Weil</b>   |
|--|--|
| O Cristo: necessidade de se encarnar: de se despojar de sua condição divina para participar da condição humana e redimir a humanidade. | O ser humano: necessidade de se <i>descriar</i> , de despojar de seu ego, de deixar sua primeira condição humana.            |
| Desejo de dar a verdade do amor e do bem à humanidade.   | Desejo de conhecer o absoluto da verdade, do amor e do bem.  |
| É o princípio do dom total de si.  | Deve aplicar o princípio da espera ( <i>attente</i> ), esvaziar ( <i>vide</i> ).   |
| É humilhado, flagelado.  | Sente humilhação diante de sua condição de pecador: toma consciência de sua pequenez.  |
| Morte sobre a Cruz: abandono do Filho de Deus, “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”   | Morte do ego: passagem para uma “noite escura” da alma. Sentimento do ser abandonado mesmo por Deus, do ser deixado ao nada. |

|  |   |
|--|---|
| Ressurreição do Cristo: “Deus soberanamente superior” (2 Fl) a fim de reabilitar o lugar de filiação entre Deus e os seres humanos [sic homens]. | O ser humano [sic homem] é recriado: ele toma consciência do amor incondicional de Deus por ele. Sua criação é concluída por seu consentimento. |
| O Filho retorna ao Pai.  | O Espírito Santo vem ao ser humano [sic homem].<br>No sentimento de ser abandonado por Deus, se é <i>recriado</i> – pois se se mantém no amor!  |

Fonte: Elaborado pelos autores.

Identificamos no quadro acima a relação entre Deus e a criatura. Para Simone Weil, Deus então cria o mundo e se retira, e é a renúncia por parte de Deus, a *kenose*, que agora volta para salvar sua criatura. Assim, somos convidados a imitar esse movimento kenótico do Criador. O ser humano é dotado de um vazio, podendo despojar-se para ser encontrado por Ele. Assim como foi Cristo na cruz,

que, embora sendo Deus, não considerou que o ser igual a Deus era algo a que deveria apegar-se; mas, esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos [seres humanos]. E, sendo encontrado em forma humana, humilhou-se a si mesmo e foi obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso Deus o exaltou à mais alta posição e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra (Fl 2, 6-10).

Podemos observar aqui uma mística e uma ética kenóticas. Pois Simone deseja entrar no caminho da configuração crística, ou seja, configurar-se a Ele, tornando-se cada vez mais eucaristia para os outros comerem, se dando como alimento (WEIL, 2008, p. 266; 1950, p. 315). “Sua inquietude instalada na vida estaria já manifestada” (PÉTREMENT, 1993, p. 70).

Nesta atualização da experiência crística, nada melhor que apresentar sua própria afirmação sobre a configuração ao corpo de Cristo:

Nossa verdadeira dignidade não é de ser parte de um corpo, seja ele místico, seja ele o de Cristo. Ela consiste nisto: que no estado de perfeição, que é a vocação de cada um, não vivamos mais em nós mesmos, senão que Cristo viva em nós; de maneira que, por este estado, o Cristo em sua integridade, em sua unidade indivisível, se torna, em sentido, cada um de

nós, como Ele é todo inteiro em cada hóstia. As hóstias não são parte de seu corpo (WEIL, 1952, p. 47-48).

Como Maria Clara Bingemer nos apresentou<sup>18</sup>, Simone Weil, por intermédio de São Francisco, conheceu Paulo. Assim configura-se a Cristo completamente mediante a ética de Paulo<sup>19</sup>. Um texto escrito um pouco antes de sua morte expressa o forte desejo de Simone e resume sua posição espiritual e doutrinal: “eu experimento, desde muito tempo, um desejo intenso e perpetuamente crescente de comunhão”<sup>20</sup>.

Como relacionar essa mística de Paulo com a mística de comunhão de Simone Weil? Nesse ponto adentramos nosso último tema, a ética — contudo uma ética que chama a uma responsabilidade.

### **Resposta ética: chama a um engajamento e a uma responsabilidade**

Verificamos que a mística de Paulo e a mística de Simone Weil são ambas uma ética de configuração ao corpo de Cristo. Sendo assim, segundo Albert Schweitzer, “a mística de Paulo, como mística do ser em Cristo, mantém uma estreita relação com a ética” (SCHWEITZER, 2006, p. 232). É uma forma de atuar derivada do fato de que Cristo atua no crente: “a ética de Paulo não é outra coisa senão sua mística do ser em Cristo, compreendida desde o ponto de vista do querer” (SCHWEITZER, 2006, p. 232): “já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). O que Simone desejou e viveu muito bem.

Sendo assim, a ideia de corpo em Paulo assume plenamente o sentido de ser um corpo de carne, graças às significações interpessoais e na relação com o corpo de Cristo. “Podemos encontrar ressonâncias paulinas na experiência weiliana. Assim como o apóstolo, Simone uma vez que experimenta a fé cristã, não quer saber de outra coisa a não ser ‘Jesus Cristo, e este crucificado’” (1Cor 2,2) (BINGEMER, 1994, p. 119).

<sup>18</sup> Consultar o texto de Maria Clara Bingemer, “Passion pour Dieu et pour le monde: François d’Assise et Jean de la Croix”, em: GABELLIERI; LYVONNET, 2014, p. 335-340. Ver também: BINGEMER, 2015.

<sup>19</sup> Para saber mais sobre Paulo, cf.: CERFAUX, 1968.

<sup>20</sup> WEIL, 1959, p. 48.

Do ponto de vista ético, a teologia paulina permite compreender que o corpo vai se tornando espiritual à medida que deixamos o Espírito de Cristo nos conformar a Ele. Desse modo, ética e mística se encontram, uma vez que o corpo aparece como templo do Espírito Santo, membro de Cristo e corpo para o Senhor (1Cor 6, 13-19). Paulo recomenda então aos Coríntios glorificar a Deus pelo seu próprio corpo: “Glorificai, a Deus em vosso corpo” (1Cor 6, 20). Enfim, em Cristo a humanidade inteira encontra-se associada ao corpo de Cristo e, por isso, com mais razão, os cristãos se compreendem como santificados na carne, ou seja, no corpo graças à ação do Espírito que move nosso agir.

Jesus entrega seu corpo de carne e se doa por amor à humanidade. Com a morte de Cristo, nosso viver segundo a carne é sepultado. Na sua morte e ressurreição somos incorporados à sua pessoa. Assim, nosso corpo se torna corpo de Cristo, nossa história se torna história de Cristo. A relação com Cristo, segundo Paulo, não se reduz à relação de imitação ou de orientação, mas de incorporação (LACROIX, 1992, p. 221). O percurso da incorporação se inicia na relação com Cristo no mistério pascal.

Portanto, na incorporação ao Cristo, nosso corpo, nossa pessoa, nossa história se tornam morada ou in-habitação do Espírito Santo (*pneuma* de Deus). Paulo afirma: “O templo de Deus é santo, e este templo sois vós” (1Cor 3,16.17). A partir da configuração ao corpo de Cristo eu posso responder a esta responsabilidade.

A experiência mística não está separada da práxis, mas ela acontece porque a práxis e a ética a permitem também. Simone dá-se em seu corpo e alma, em comida e bebida, em sua corporeidade ao outro que sofre. A união mística com Deus é feita somente pela aniquilação do eu. Simone analisa o valor deste eu em um fragmento dos *Cahiers* posterior à passagem acima; ela constata que este “eu” é ao mesmo tempo uma proteção contra a exposição total do ser ao sol divino. Renuncia neste “eu” por amor, como tem feito Deus: “a fim de preparar a possibilidade de tal ato pelo exercício de atenção” (WEIL, 1997, p. 302). É Deus que por amor se retira de nós, para que possamos amar. É que, se nós fôssemos expostos à radiação direta de seu amor, sem a proteção do espaço, do tempo, da matéria, nós seríamos evaporados como a água ao sol: não haveria suficiente em nós para amar, para abandonar o eu por amor (WEIL, 2002, p. 86).



O ato de criar supõe a renúncia; a inspiração pode passar onde existe um vazio do eu. Como na união mística, Deus pode estar presente se nós consentimos à aniquilação do “eu”: “Deus pode amar em nós o consentimento de nos retirarmos para o deixar passar, como ele mesmo, Criador, se retira para nos deixar ser” (WEIL, 2002, p. 86), e assim, respondermos com responsabilidade ao Seu projeto.

A ética de Simone Weil nos conduz a um engajamento na medida em que somos interpelados pelo rosto do Outro. Desse modo, somos chamados à responsabilidade e a uma ética-mística de configuração ao Cristo. O sentido de sua ética vem do rosto do outro que sofre, que clama por responsabilidade. Assim, todos somos chamados a responder eticamente, sendo que toda implicação ética reside em uma decisão e uma resposta.

Em Lévinas, a encarnação tem um forte alcance ético. Ela está associada a termos como “dom”, “vulnerabilidade”, “proximidade”, “exposição ao outro”. Encarnar-se é consentir, portanto, ao movimento em direção ao outro que vem além da consciência e da vontade, pois vem do desejo (LACROIX, 1992, p. 152). A escolha é resposta; a ética é, então, responsabilidade: “*Respondere*: responder de. O que se entende em dois sentidos: 1. Responder de si (diante do outro); 2. Responder do outro (diante de sua consciência)” (LACROIX, 1992, p. 155). É responder a si mesmo assumindo os próprios desejos. A responsabilidade pelo outro é maior à medida que o outro se entrega em sua vulnerabilidade. Sou responsável por esta vulnerabilidade e esta confiança. A atitude ética consiste em responder a esta fraqueza e a esta vulnerabilidade (LACROIX, 1992, p. 156). Respeitar os limites, acompanhar o outro em seu abandono e se abandonar, renunciar à força (LACROIX, 1992, p. 51).

É encarar que o sentido que vem do outro é também uma maneira de apreender a responsabilidade (LACROIX, 1992, p. 156), pois ela nasce em um solo comum. O sentido é o agora do encontro. Ele é intersubjetivo. Implica duas pessoas. Cada uma, ao mesmo tempo, sujeito e objeto dos atos intencionais evocados. O outro vem a mim e suscita em mim o desejo de responder. É significância, ele mesmo está se revelando. O rosto do outro é revelação. O desejável permanece infinito, transcendente e intocável na medida em que solicita, através de um rosto, a caminhar rumo a *outrem* numa doação sem limites.

O outro irrompe, é *anamnético*. Diante do rosto do outro que irrompe, nos percebemos como que intimados, convocados, chamados irresistivelmente a ser responsáveis pelo Outro. O laço com outrem é apertado com a responsabilidade. Suscita, assim, a primeira palavra ética: “eis-me aqui” (LACROIX, 1992, p. 157); é doação, anterior ao diálogo. O rosto me pede e me ordena. Sou responsável por outrem na gratuidade (LACROIX, 1992, p. 159).

Diante de toda discussão ela nos coloca perante o primeiro ato: práxis místico-ética, ou seja, nos move para a ação. Seja a experiência mística, seja a ética, seja a práxis. Contudo, afirmo que na vida de Simone Weil essas ações não tiveram separações. Sendo assim, a experiência e práxis místico-ética de Simone Weil, a partir de sua experiência amorosa de entrega a Jesus Cristo, a conduziu a uma ética que chama à responsabilidade.

Simone nunca desejou o sofrimento, mas encarou-o sempre quando ele apareceu e a fez sentir mais intensamente a dor do outro. Sua saúde frágil a fez sentir seu corpo sempre muito encarnado no mundo.

## Considerações finais

A mística é a fonte de sentido em face do absoluto e a ética é o campo onde a responsabilidade da liberdade se desenvolve no relativo e no contingente (LACROIX, 1992, p. 238). Vemos também a relação entre mística e práxis, uma vez que a práxis é a vida atuando em favor do outro, assumindo a responsabilidade na liberdade concretamente.

Tal articulação encontra-se em desvestir-se das certezas e das verdades impostas. E nisso o estudo de Simone Weil é adequado, pois “conhecer Simone é um dom que desfaz as certezas” (DE NICOLA; DANESE, 2003, p. 11). Nesse sentido, o estilo de vida de Simone, ou melhor, sua existência como um todo, revela o não querer apresentar respostas prontas, mas sim pensar e fazer o que lhe é inspirado por Deus e levar o outro a pensar. Mais. “Ao vivenciar a realidade, ela ensina que só há uma maneira de lidar eticamente com o poder: transformá-lo em serviço” (BINGEMER, 2009).

O itinerário de vida de Simone nos apresenta um contínuo despojar-se, para atingir uma proximidade cada vez mais solidária com os pequenos, os humildes, os desprezados da modernidade. Sua compaixão a fez existir para os outros. Não admitiu a dor e o sofrimento pelos quais passavam os franceses, sem participar diretamente. Escolheu, assim, a alegria de quem doa sua vida, como fez o Cristo, dando seu corpo em comida e bebida. Desejou configurar-se a Ele, ou seja, viver o que e como Cristo viveu. Não havia limites entre sua dor e a dor do mundo. Eles se entrelaçavam em toda sensação, seja de dor ou da beleza.

Simone Weil, neste momento, é o grande expoente da experiência do Deus de Jesus Cristo tal como a entendemos. Sua vida é práxis, ou seja, ela viveu aquilo que ela refletiu e o que ela experimentou e praticou. Não suportou ficar apenas no mundo das ideias, muito menos viver uma religião que não a levasse à identificação com o outro e a ação. Quer ser para o outro, para o Cristo, tal é sua identificação! Assim sua práxis místico-ética compreende o esvaziamento de si, respondendo ao chamado e apelo do Amor na total configuração com o Cristo.

## Referências

ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2012. v.1.

BEA, E. *Simone Weil: la consciència del dolor y de la beleza*. Madrid: Trotta, 2010.

BINGEMER, M. C. Deus inocente e a mortalidade humana: cruz e salvação em Simone Weil. *Síntese Nova Fase*, v. 21, n. 64, p. 113-124, jan./mar. 1994.

BINGEMER, M. C. *Simone Weil: a vida em busca da verdade*. São Leopoldo (on-line), 2009. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/ihu>>. Acesso em: 05 nov. 2017.

BINGEMER, M. C. *Simone Weil: una mística en los limites*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2011.

BINGEMER, M. C. *O Mistério e o mundo*. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

- BINGEMER, M. C. *Francisco de Assis e Simone Weil: humanismo cristão e mística da pobreza*, Revista Eclesiástica Brasileira, n. 297, p. 105-130, jan./mar. 2015.
- BINGEMER, M. C.; PUENTE, F. R. *Simone Weil e a filosofia*. São Paulo, Rio de Janeiro: PUC RJ e Loyola, 2011.
- CERFAUX, L. *L'itinéraire spirituel de Saint Paul*. Paris: Cerf, 1968.
- COLLANGE J.-F., *L'Épître de saint Paul aux Philippiens*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1980.
- DE FIORES, S.; GOFFI, T. *Dicionário de espiritualidade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993. p. 770.
- DE NICOLA, G. P.; DANESE, A. *Abismos e ápices: percursos espirituais e místicos em Simone Weil*. São Paulo: Loyola, 2003.
- ECKHART, M. *Sermons-traités, « De la pauvreté en esprit »*. Paris: Gallimard, 1987.
- HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: PUF, 1965.
- GABELLIERI, E. *Simone Weil*. Paris: Ellipses, 2001.
- GABELLIERI, E.; L'YVONNET, F. *Simone Weil*. Paris: Les Cahiers de l'Herne, 2014. p. 329-334.
- LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. 4.ed. Paris: Cerf, 1992.
- LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*. 2.ed. Paris: Vie Chrétienne, 1996.
- LÉVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Biblio essais, 1968.
- LÉVINAS, E. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LÉVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Biblio essais, 1994.
- LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000. Tradução da edição francesa.
- McGINN, B. *The presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. London: Press, 1992. v. I.
- McGINN, B. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012. Tomo I.

NOLAN, A. *Jesus hoje. Uma espiritualidade de liberdade radical*. São Paulo: Paulinas, 2008

PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Paris: Fayard, 1973. 2.v.

SCHWEITZER, A. *O misticismo de Paulo, o apóstolo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

SPONVILLE, A.-C. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

VELASCO, J. M. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madri: Trotta, 1999.

VELASCO, J. M. *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madri: Trotta, 2004.

VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: L'Harmattan, 1997. (Collection Ouverture philosophique).

VETÖ, M. *La metafísica religiosa di Simone Weil*. Trad. Giaccio G. Casalecchio: Arianna Editrice, 2001.

WEIL, É. Pratique et praxis. In: Encyclopædia Universalis [en ligne]. [20-?] Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/pratique-et-praxis/>>. Acesso em: 03 jul. 2017.

WEIL, S. *La Connaissance Surnaturelle (Cahiers d'Amérique)*. Paris: Gallimard, 1950.

WEIL, S. *Cahiers*. Paris: Plon, 1951. Tome I.

WEIL, S. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1952.

WEIL, S. *Cahiers*. Paris: Plon, 1953. Tome II.

WEIL, S. *Cahiers*. Paris: Plon, 1956. Tome III.

WEIL, S. Profession de foi. NAF 14257 (manuscrito). *Cahiers religieux d'Afrique du Nord*, p. 46-49, avr.-juin 1959. p. 48.

WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Paris: Gallimard, 1962.

WEIL, S. *La Source grecque*, Gallimard, 1963.

WEIL, S. *Intuitions préchrétiennes*. Fayard, 1985.

WEIL, S. *Oeuvres Complètes I. Premiers écrits philosophiques*. Paris: Gallimard, 1988.

---

---

WEIL, S. *Oeuvres Complètes VI -1: Cahiers I (1933-septembre 1941)*. Paris: Gallimard, 1994.

WEIL, S. *Oeuvres Complètes VI -2: Cahiers II (septembre 1941-février 1942)*. Paris: Gallimard, 1997.

WEIL, S. La notion de valeur. In: *Oeuvres*. Paris, Gallimard, 1999.

WEIL, S. *Oeuvres Complètes VI -3: Cahiers III (février 1942-juin 1942)*. Paris: Gallimard, 2002.

WEIL, S. *Oeuvres Complètes IV-1: Écrits de Marseille (1940-1942), Philosophie, Science, Religion, Questions politiques et sociales*. Paris: Gallimard, 2008.

Recebido: 15/05/2018

Received: 05/15/2018

Aprovado: 01/08/2018

Approved: 08/01/2018