

Escritos filosóficos

Simone Weil

Organização e introdução:
Fernando Rey Puente

Tradução:
Débora Mariz
Emília de Moraes
Fernando Rey Puente
Daniel Neves

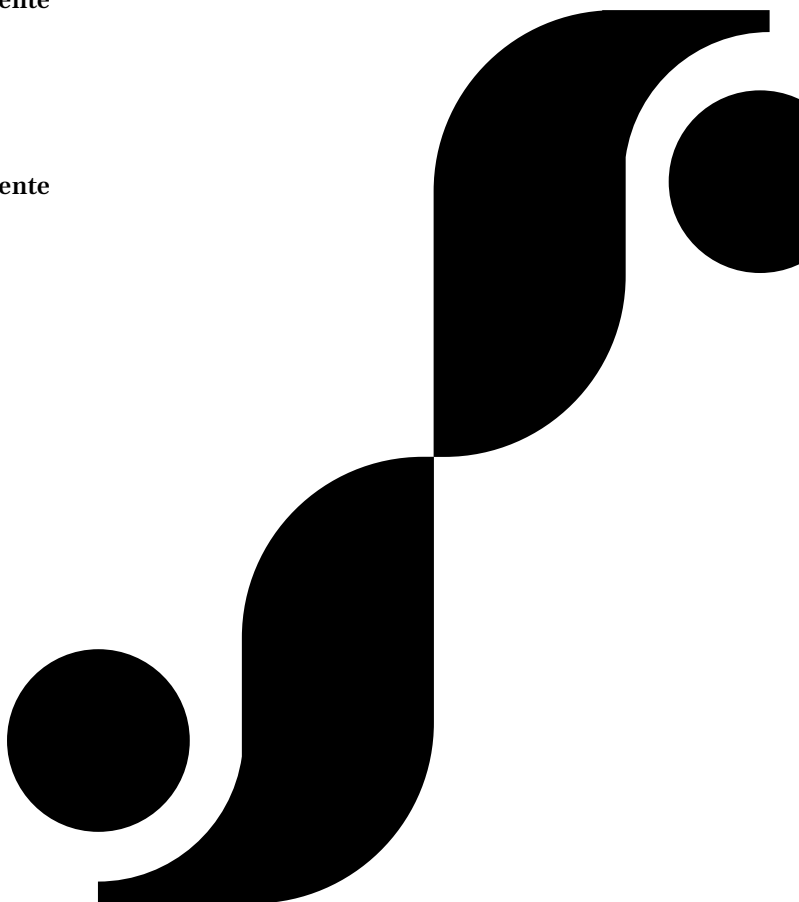


Escritos filosóficos

Simone Weil

Organização e introdução:
Fernando Rey Puente

Traduções:
Débora Mariz
Emília de Moraes
Fernando Rey Puente
Daniel Neves



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Leonardo de Melo Ribeiro

Subchefe: Tadeu Mazzola Verza

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Subcoordenador: Rogério Antônio Lopes

EDITORA PPGFIL-UFMG

Tadeu M. Verza

André J. Abath

Abílio A. Rodrigues Filho

Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa (UFAM)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio José Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo[†] (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)

Escritos filosóficos: Simone Weil [recurso eletrônico] /
Fernando Rey Puente (org.) – Belo Horizonte: PPGFIL, 2026.

1 recurso online (334 p.): pdf

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-02-23645-1

DOI: 10.5281/zenodo.21463409

1. Filosofia. 2. Weil, Simone (1909 – 1943). 3. Filosofia Francesa.
I. Mariz, Débora. II. Moraes, Emília de. III. Puente, Fernando
Rey. IV. Neves, Daniel.

CDD: 100

CDU: 1(43)

Elaborada por Érica Conceição Cicero - CRB 8/8206

Copyright © Os tradutores

Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design

Revisão: Viviane Bitencourt

Diagramação: Gabriel Malta Xavier

Finalização: Tadeu M. Verza



PPGFIL-UFMG, 2026

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial da Editora PPGFIL-UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso da Editora PPGFIL-UFMG, disponíveis em:

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

Sumário

Introdução	9
I. Filosofia	19
1. A filosofia (1941)	21
2. Algumas reflexões em torno à noção de valor (1941)	31
3. Ensaio sobre a noção de leitura (1941)	45
4. Sobre o tempo (1926)	55
II. Literatura	63
5. Moral e literatura (c. 1941)	65
6. Carta aos <i>Cadernos do Sul</i> sobre as responsabilidades da literatura (1941)	73
7. O conto dos seis cisnes em Grimm (1925)	79
III. Psicologia	83
8. Notas sobre o caráter (c. 1941)	85
9. O hábito (c. 1931-32)	95
10. Sobre os estudos escolares visando o amor de Deus (1942)	99

IV. Ciência	111
11. A ciência e nós (1941)	113
V. Política	169
12. Haverá uma doutrina marxista? (1943)	171
VI. Religião	205
13. Carta a um religioso (1942)	207
Introdução ao texto	207
Carta a um religioso	213
VII. Exegese dos gregos	267
14. Comentário de textos pitagóricos (1942)	269
Introdução ao texto	269
Comentários de textos pitagóricos	273
Referências bibliográficas	327
Fontes primárias	327
Fontes secundárias	328

Introdução

O objetivo deste livro é disponibilizar alguns ensaios de Simone Weil, agrupados em sete áreas distintas da inquirição filosófica, com o intuito de preencher uma lacuna oriunda das recentes traduções publicadas da pensadora francesa, que dão apenas a impressão de que ela foi uma filósofa com uma visão política ou religiosa interessante e profética para a sua época. Na verdade, porém, essas publicações ignoram a sofisticada e profunda filosofia que subjaz a essas perspectivas originais da nossa autora sobre política e religião.

Nosso esforço ao editar essa coletânea foi o de tentar apresentar diversos textos que Simone Weil escreveu ao longo dos anos e em distintas circunstâncias, agrupados sob diferentes temas, porém, cabe explicitar duas importantes observações metodológicas sobre a produção filosófica de Simone Weil.

Primeira observação: qualquer tentativa de catalogação temática dos textos de Simone Weil sob distintos tópicos ou áreas rigidamente estabelecidos, como fizemos aqui, embora bastante didática, pode ser tão artificial quanto tentar realizar uma classificação rigorosa dos temas tratados nos diversos diálogos de Platão. Como discriminar, por exemplo, uma única área do conhecimento dentre as muitas que poderiam ser utilizadas na compreensão da *República*? Nosso objetivo, por meio dessa estratégia, contudo, foi apenas o de *pedagogicamente* chamar a atenção das/os nossas/os leitoras/es para a complexa mente filosófica de Simone Weil, capaz de relacionar e repensar de modo único e às vezes inusitado problemas de diversos campos do

conhecimento como a matemática, a física, a psicologia, a sociologia, a ética, a política, a arte e a religião¹.

Segunda observação: a própria necessidade de escrever para poder pensar e refletir, presente em Simone Weil – em sintonia com os ensinamentos de seu mestre Alain –, constitui um exercício espiritual no estilo de Marco Aurélio – autor tão estimado por ela –, como mostra a brilhante interpretação que Hadot (1992) fez do célebre texto do filósofo e imperador estoico².

Os textos aqui reunidos são muito densos e complexos, mesmo considerando a brevidade ou o estado inacabado de alguns deles. Devem, portanto, ser lidos comparativamente para melhor esclarecer algumas posições filosóficas de Simone Weil sobre a noção de filosofia, as suas ideias acerca da literatura em particular e das artes em geral, o seu entendimento de questões psicológicas centrais para a compreensão do ser humano, como as noções de caráter, hábito e atenção. Essa análise comparativa também contribui para uma melhor compreensão do posicionamento da autora em relação à ciência, especialmente à física ao longo da história, e a sua visão política, incluindo problematizações e críticas ao pensamento de Marx. Por fim, mas não em último lugar, essa coletânea também proporciona a percepção sobre as suas singulares intuições sobre o

¹ Os primeiros autores a chamar a atenção para a unidade do pensamento de S. Weil foram, na língua inglesa, Rees, 1968, o primeiro tradutor e autor de uma biografia sobre nossa autora na Inglaterra, e Vetö, 1971, com sua obra seminal no âmbito acadêmico sobre a metafísica religiosa da filósofa francesa. Rees, 1968, afirma precisamente que “quanto mais os estudarmos - refere-se aos ensaios e cadernos de SW - atentamente, mais nos parecerá que eles foram inspirados por um pequeno número de ideias perfeitamente claras, lógicas e coerentes” (p. 213).

² Sobre esse tema, permito-me remeter a Puente, 2017. Sobre a importância do estoicismo, especialmente de Marco Aurélio em Simone Weil, remeto novamente a Puente, 2013, p. 89-109, bem como a Puente, 2025, p. 81-85.

cristianismo e a sua original exegese dos antigos gregos, particularmente dos pitagóricos e de Platão (que, na verdade, retoma e leva a sério a interpretação que Proclo faz do texto platônico³).

A leitora e o leitor atentos logo perceberão que a dificuldade de compreensão relacionada aos textos de Simone Weil não decorre do emprego, por parte da filósofa, de uma linguagem demasiadamente técnica ou excessivamente complexa, tampouco de um estilo rebuscado ou até mesmo tortuoso, pois, ao contrário, a pensadora francesa escreve muito claramente e utiliza um vocabulário simples e acessível. No entanto, essa dificuldade surge porque, somente após ler e compreender a totalidade ou grande parte da sua obra, torna-se possível entender certas ideias weilianas aparentemente simples (como, por exemplo, os conceitos de atenção, leitura, força ou enraizamento) que ela discute ao longo de toda a sua extensa produção, mas que são conceitos densos e complexos, os quais requerem muita cautela ao serem apresentados ao público. O fato de os ensaios aqui recolhidos tratarem de temas variados possibilita a quem neles adentrar verificar em que medida certos conceitos filosóficos de Simone Weil pertencem a uma intrincada trama conceitual por meio da qual nossa filósofa pretende examinar e explicar as mais distintas dimensões da realidade que analisa, tais como: o ser humano, o conhecimento, a sociedade, a política, a cultura, a religião, o pensamento dos antigos gregos, o trabalho, a filosofia, as artes e a ciência.

O primeiro conjunto de textos, agrupados aqui na seção intitulada “Filosofia”, permite esclarecer, em linhas gerais, qual o

³ Sobre a apropriação que Simone Weil faz de Platão, apoiando-se em um fragmento de Proclo (cf. DK 44 B 19) que pertencia ao seu comentário sobre o primeiro livro de Euclides, consultar o excelente artigo de Périllié, 2016, p. 105-147.

conceito de filosofia que Simone Weil tem e como esse conceito se relaciona intimamente com as noções de valor e de leitura, dois termos fundamentais para entender o seu pensamento. A noção de valor, segundo a nossa pensadora, está profundamente relacionada à própria filosofia, pois não é possível pensar sem ela. O valor e a razão – e não a vida e a intuição, em franca oposição às filosofias de Nietzsche e Bergson – são conceitos essenciais para a compreensão da filosofia weiliana. A noção de leitura, bastante original, a qual ela associa *en passant* à noção mesma de *Dasein*⁴, torna explícito que Simone Weil não defende um realismo filosófico ingênuo, mas fundamenta um pensamento novo, influenciado pela tradição da filosofia francesa da percepção via Malebranche, La Senne, Lagneau e Alain e orientado pela apropriação exegética bastante singular que ela realiza de Platão e da tradição grega⁵. A noção de tempo também recebeu atenção de nossa autora num denso texto escrito em 1926, quando tinha apenas 17 anos, que manifesta a influência explícita de Kant. Lembremo-nos de que a primeira publicação de *Ser e tempo* de M. Heidegger - que consagrou o tema do tempo como um aspecto central da reflexão filosófica no século XX - apareceu apenas em 1927. A jovem filósofa volta a abordar o tempo novamente num ensaio mais

⁴ O termo *Dasein* ocorre duas vezes no sexto caderno (K6) de Simone Weil. A primeira em Weil, 1997, p. 288: “Parentesco entre minha noção de *leitura* e o *Dasein* dos existencialistas” e a segunda novamente em Weil, 1997, p. 294: “*Dasein* – uma verdade no “existencialismo”, mas eles misturaram a isso uma tentação”. É muito provável que ela jamais tenha lido Heidegger, nem mesmo Kierkegaard. Todavia, como a nota da edição crítica a esse passo assinala, Simone Weil, quando esteve em Marselha ficou muito tempo na redação da revista *Cahiers du Sud* e lá provavelmente ela leu ao menos dois artigos de Benjamin Fondane: um sobre Heidegger e outro sobre Kierkegaard. Em suas anotações subsequentes no K6 Simone Weil faz alusões precisamente a esses dois pensadores.

⁵ Conferir Kühn, 1983 e Puente, 2007.

amplo redigido em 1928, mas publicado somente em 1929 e reaproveitado na sua tese - com a qual obteve o *Diplôme d'Études Supérieures* na *École Normale Supérieure* em Paris - intitulada *Science et Perception dans Descartes*, defendida pela autora em 1930, aos 21 anos.

A segunda seção desta coletânea, “Literatura”, reúne primeiramente dois breves textos que examinam especificamente a literatura sob uma perspectiva ética e não apenas estética, mas que indiretamente também investigam as artes em geral recorrendo para isso às noções de valor e de leitura. Nesses ensaios, ela apresenta uma análise bastante singular e interessante sobre a dimensão ética inerente à produção estética. O terceiro texto, escrito em 1925, quando Simone Weil era uma adolescente de apenas 16 anos e frequentava as aulas de Alain, indica um traço fundamental do pensamento da filósofa que se manteve até o fim da sua breve vida: a influência de Platão. Ela começa afirmando que “dentre os mais belos pensamentos de Platão estão aqueles que ele encontrou pela meditação sobre os mitos” e, em seguida, pergunta-se “quem sabe se dos nossos mitos também não haveria ideias a extrair?”. Assim, cria um espaço na sua obra para a meditação sobre mitos, contos e relatos folclóricos, que se inicia com esse texto e que a acompanhará até o fim da sua breve vida em 1943. No caso desses escritos aqui reunidos, a filósofa francesa ocupa-se de um conto coligido pelos irmãos Grimm, o qual ela interpreta sob a ótica da sua própria filosofia, tal como Platão o fizera com os mitos do seu tempo, dos quais ele se apropriava adaptando-os aos seus interesses precipuamente filosóficos.

Na sequência, há três breves textos agrupados na terceira seção denominada “Psicologia”. Quanto ao primeiro, o seu próprio título indica a evidente pertença a esse domínio do saber, pois ele se ocupa

da noção de caráter. Hoje, esse é um tema menos em voga, porém muito importante para diversos pensadores do século XIX até o começo do século XX. Ele é abordado, por exemplo, no célebre opúsculo de F. Ravaisson sobre o hábito⁶ (outro tema correlato ao do caráter, também objeto de breves textos de Simone Weil) — escrito originalmente como tese doutoral defendida em 1838 e tão apreciado por H. Bergson e por M. Heidegger. Pensemos igualmente no famoso livro de Otto Weininger, *Sexo e caráter*, de 1903, tão estimado por L. Wittgenstein, ou ainda, no ensaio do jovem W. Benjamin *Destino e caráter*, de 1919. O segundo texto de Simone Weil trata da noção de hábito e explica a importância desse conceito ao evidenciar que é o hábito que permite que o ser humano estabeleça uma mediação entre o instinto e o trabalho. Note-se que, nesse texto, ela já tangencia um conceito central da sua filosofia: o trabalho. O terceiro ensaio da nossa autora, “Sobre os estudos escolares visando ao amor de Deus”, cujo título pode causar uma estranheza inicial, é, contudo, um dos raros textos em que Simone Weil trata, de forma extensa e detalhada, do conceito de atenção no âmbito do que parece ser apenas uma reflexão sobre pedagogia, mas que, na verdade, investiga um conceito sem o qual as noções correlatas de leitura, beleza e valor, frequentemente utilizadas pela autora, não podem ser compreendidas adequadamente, dado que é somente devido à atenção que podemos “ler” aspectos distintos da realidade.

As quatro seções seguintes desta antologia contêm cada uma apenas um único ensaio, todos mais extensos do que aqueles reunidos nas três seções iniciais, e que enfocam especialmente quatro tópicos fundamentais na reflexão filosófica da nossa autora, a saber: a) a noção

⁶ Ver Ravaisson, 1997.

de ciência e a explicação de como ela foi se transformando ao longo dos séculos, temática bem desenvolvida, especialmente sob a perspectiva da física, no texto *Nós e a ciência*, escrito em Marselha nos primeiros meses de 1941; b) a importância da obra de Marx e a sua correção a partir da obra de Platão, articulada no texto “Haverá uma doutrina marxista?”, escrito em 1943, pouco antes da morte da nossa autora; c) a compreensão que ela tem do cristianismo e as suas dúvidas sobre a sua legitimidade em converter-se a essa religião, expressas exemplarmente na célebre carta que escreveu a um padre dominicano, solicitando-lhe respostas definitivas num plano doutrinal e dogmático para suas dúvidas religiosas, e não considerações meramente subjetivas que exprimissem uma opinião meramente pessoal; e, por fim, d) o modo singular com o qual Simone Weil interpretou o pensamento grego, importante para compreender a sua filosofia, pois ela mesma afirmava que não fazia sentido escrever filosofia depois de Platão, senão pela óbvia necessidade de se renovar a linguagem⁷ e declarava igualmente que ainda mais importantes do que Platão foram os pitagóricos, cuja interpretação compõe o tema do último ensaio dessa coletânea de textos de Simone Weil.

Felizmente, nos nossos dias, há uma crescente literatura de e sobre Simone Weil em circulação, particularmente desde que a sua obra entrou em domínio público, o que ocorreu a partir de 2014. Essas publicações priorizam os textos religiosos ou políticos da sua autoria, mas, infelizmente, esses textos são traduzidos isoladamente e com frequência sem nenhuma introdução que os situe no seu contexto histórico e no âmbito do complexo universo conceitual da autora. No caso dos textos religiosos, as publicações tratam as obras weilianas

⁷ Cf. Weil, 2008, p. 67 (citação de um trecho do primeiro ensaio reunido nesta coletânea sobre a noção de filosofia).

quase sempre sob uma perspectiva apenas biográfica, às vezes quase hagiográfica, o que condiz com a breve, intensa e fascinante vida da nossa autora, mas falham gravemente ao excluir a dimensão propriamente filosófica de uma pensadora extremamente original e cada vez mais atual. Quanto à publicação dos textos de teor mais político, como aqueles que enfatizam a sua crítica aos partidos políticos ou ao colonialismo europeu, mais especificamente francês na Argélia e no Marrocos, eles tendem a desconsiderar a dimensão filosófica mais ampla e profunda da nossa autora, concentrando-se apenas em temas que hoje são do nosso interesse, apresentados as mais das vezes sem a devida contextualização. Em outros países, contudo, já existem algumas exceções a essa tendência⁸.

O intuito deste livro, ao contrário dessa disposição mais geral – e que no Brasil é particularmente acentuada –, é o de enfatizar a importância de Simone Weil como filósofa, destacando, por conseguinte, menos a sua biografia tão singular em tantos sentidos e muito mais a sua densa e notável capacidade reflexiva, capaz de abranger e articular, de modo único, áreas tão distintas do saber. Por isso, escolhemos textos menos conhecidos dos leitores de língua portuguesa e por este mesmo motivo justificamos igualmente a nossa recolha que pretende organizar tematicamente para os leitores algumas das múltiplas contribuições filosóficas que Simone Weil nos legou. Prescindiremos assim, como acabamos de mencionar, de abordar aspectos muito interessantes da sua vida tão impactante e singular, remetendo os leitores interessados ao próprio texto de

⁸ Mencionemos três ótimos livros introdutórios sobre Simone Weil que a apresentam sob uma perspectiva filosófica: Gabellieri, 2001; Chenavier, 2009 e Yourgrau, 2011. Embora bem mais antigo, mas sempre atual, vale a pena lembrar do excelente livro de Rees, 1968.

Simone Weil que, melhor do que ninguém, narrou a sua própria odisseia filosófico-espiritual em uma das suas cartas de despedida ao seu amigo, o Pe. Perrin, publicada sob o título de “Autobiografia espiritual”, texto que compõe um capítulo de um livro de Simone Weil publicado sob o nome de *Attente de Dieu* e traduzido pela primeira vez no Brasil há mais de três décadas⁹.

A imensa produção de textos por ela escritos ao longo de menos de 20 anos de vida intelectual – testemunhada pelos alentados volumes de suas obras completas, ainda não finalizadas, mas em vias de conclusão, em meio a uma vida atribulada entre as duas Guerras Mundiais e plena de engajamentos e compromissos políticos – evidencia o desejo ardente e incansável dessa filósofa pela verdade no âmbito do pensamento e pela justiça no domínio da ação.

Uma mulher excepcional, que levou Albert Camus – responsável pela publicação de suas obras pela editora Gallimard e que não a conheceu em vida – a afirmar, em 1951, numa carta endereçada à mãe de Simone Weil, Selma Weil, que sua filha era “o único grande espírito do nosso tempo” e que ele “sempre se lastimaria de não a ter conhecido”.

⁹ Cf. Weil, 1987, p. 39-64.

I. Filosofia

1. A filosofia (1941)¹

Os entusiastas da filosofia em Marselha tiveram, nessas últimas semanas, três ocasiões agradáveis para se encontrarem. A Sociedade de Estudos Filosóficos terminou a série das suas conferências, evocando duas fontes de sabedoria e de serenidade para as quais, felizmente, a angústia atual instiga muitos espíritos, o Oriente e a Grécia. E o presidente dessa Sociedade, o Sr. Gaston Berger, defendeu a sua tese de filosofia em Aix.

O Sr. Marcel Brion, reputado, entre outros trabalhos, por seus estudos de estética, tomou por tema uma aproximação de grande interesse entre a pintura e a filosofia chinesa. Trata-se, evidentemente, do taoísmo. Com razão, ele apenas nomeou Confúcio para constar; os maravilhosos textos que ele citou eram todos extraídos dos escritos taoístas ou dos escritos budistas próximos ao taoísmo. Ao escutá-lo, sentíamos imediatamente que a aproximação entre a filosofia e a pintura não era nada forçada, pois elas têm uma relação evidente com a meditação artística. Infelizmente, a duração limitada de uma conferência quase não permite dar a tal aproximação uma precisão suficiente, e o Sr. Brion parou num momento em que seus ouvintes teriam desejado que ele continuasse, pois ele entrava no cerne do assunto. Ao menos, ele deixou neles o desejo de passar horas em contemplação diante das pinturas chinesas. Na falta disso, eles podem meditar sobre as fórmulas taoístas.

O Sr. Brion falou para suscitar o interesse e a simpatia do auditório pelo Oriente, que ele opunha sem cessar ao Ocidente em

¹ Traduzido de Weil, p. 62-68 por Débora Mariz e notas de Fernando Rey Puente.

desvantagem deste. Evidentemente, quando se toma por tema o Oriente, é bom opô-lo ao Ocidente somente para preferi-lo, mas talvez se insista demais nessa oposição. O que há, então, para nós de estranho nesse pensamento que nós reconheceríamos como o que há de mais íntimo em cada um de nós, se fôssemos dignos de ter consciência disso? Cada fórmula taoísta desperta em nós uma ressonância, e esses textos evocam sucessivamente Heráclito, Protágoras, Platão, os cínicos, os estoicos, o cristianismo, Jean-Jacques Rousseau. Não é que o pensamento taoísta não seja original, profundo e novo para um europeu, mas, como tudo o que é verdadeiramente grande, ele é, ao mesmo tempo, novo e familiar. Nós nos lembramos, como dizia Platão, de tê-lo conhecido do outro lado do céu. Esse país situado do outro lado do céu, do qual Platão se lembrava, não é o mesmo que aquele onde, segundo um dos textos citados pelo Sr. Brion, se compraz o sábio, para além dos Quatro Mares, para além do espaço?

Pode-se dizer o mesmo da arte. Uma pintura ligada à filosofia não é uma ideia nova para nós, se tivermos lido Leonardo da Vinci. Se Leonardo foi o único no Ocidente a dizer que a pintura é uma filosofia que se serve de linhas e de cores, talvez ele não tenha sido o único a pensar isso. Pode a arte verdadeira não ser um método para estabelecer uma relação entre o mundo e si mesmo, entre si e si mesmo, ou seja, o equivalente de uma filosofia? Certamente, muitos artistas ocidentais a conceberam de outro modo, mas, sem dúvida, eles não são os maiores. Sem dúvida, os maiores a conceberam <da mesma forma> como o fez o pintor da maravilhosa anedota citada pelo Sr. Brion; tendo, em vão, proposto ao imperador entrar com ele numa gruta pintada na parte inferior do seu quadro. Ele entrou sozinho e jamais retornou. Imaginar-se-ia muito bem Giotto entrando assim em um dos seus afrescos de Pádua. Quando o Sr. Brion fala da importância

do vazio na pintura chinesa – “Trinta raios reúnem-se no meio, mas é o vazio do centro que permite o uso da roda”, diz Lao-Tsé – pensamos também em Giotto, para quem um vazio colocado no meio do afresco é, frequentemente, de um efeito tão poderoso. Os chineses repelem a simetria, nós, ao invés, a apreciamos porque, diz o Sr. Brion, eles escolheram a árvore como modelo de equilíbrio, e nós, seguindo os gregos, o ser humano. Contudo, a busca do equilíbrio comum entre as duas artes torna-as mais semelhante do que dessemelhantes. Os pintores chineses, disse-nos o Sr. Brion, têm tal necessidade do infinito que este os impele a manejar singularmente a perspectiva e quase a dissolver as formas; os gregos, por sua vez, procuravam em toda parte o definido, o limitado, no entanto, trata-se da mesma necessidade humana. O ser humano não se pode consolar com <o fato de> que o infinito não lhe seja dado, e ele tem mais de uma maneira de fabricar, com o finito, um equivalente do infinito; fabricação que é talvez a definição da arte. Todavia, se o Sr. Brion, quando nos apresenta a arte chinesa como estranha, faz com que ela nos pareça muito próxima, este é o melhor elogio a sua apresentação.

O Sr. Cornil, decano da faculdade de Medicina, transportou-nos à mais bela época da Grécia, falando-nos de Hipócrates. Ele era qualificado para fazê-lo, enquanto médico que pensa sobre a sua arte e para além de sua arte. Há mais mérito para um médico de hoje do que para um médico grego na aquisição de uma cultura, quando a nossa própria época encerra cada homem, quase à força, em uma especialidade. O Sr. Cornil não fez com que Hipócrates nos aparecesse como distante, mas como bem próximo, tarefa fácil quando o conhecemos e compreendemos, o que há de mais próximo de nós do que a Grécia? Ela está mais próxima de nós do que nós mesmos. É duvidoso que tenhamos uma única ideia importante que não tenha

sido claramente concebida pelos gregos², e o Sr. Cornil lembrou, por exemplo, que eles tinham concebido claramente o transformismo.

Hipócrates teve a noção do método experimental tão claramente, senão mais claramente, do que qualquer homem dos séculos seguintes, como mostra a bela citação escolhida pelo Sr. Cornil com uma certeza de juízo digna de tal tema. “Eu louvo o raciocínio quando ele se apoia na experiência e dispõe com método o encadeamento dos fenômenos. Se ele toma como ponto de partida os fatos tais como eles se realizaram de uma maneira evidente, ele encontra a verdade pelo poder da meditação concentrada em cada objeto em particular e os classifica conforme a sua ordem natural de sucessão. [...] Eu acredito que toda a arte é constituída pelo processo que consiste em observar todos os fatos em particular e em agrupá-los segundo suas analogias.” A grandeza de Hipócrates consiste, o Sr. Cornil destacou bem, não no apego à experiência, pois havia na sua época numerosos empíricos excelentes; não no apego à filosofia, pois numerosos filósofos discorriam sobre a medicina; mas sim no uso metódico do pensamento filosófico, e mais particularmente pitagórico, para uma investigação perpétua da experiência.

O método pitagórico, tal qual é exposto no *Filebo*, ordena em todo o estudo pesquisar objetos definidos, se possível, definidos graças a proporções contáveis, caso necessário, puramente teóricos, para classificar a incontável variedade de casos particulares. Esse método ainda hoje domina a ciência. A teoria hipocrática dos quatro humores, a teoria dos dias críticos nas doenças são suas aplicações. Pitagórica

² Em dois de seus mais importantes textos, Weil, 1991, p.92 e Weil, 2013, p. 360, ss., nossa autora defende que a ideia do trabalho é a única ideia verdadeiramente original que o Ocidente produziu depois dos gregos, pois, para estes, o trabalho era considerado uma atividade apenas servil.

por excelência é, também, a ideia diretriz de Hipócrates, a saber, que a saúde e a doença se definem por relações, relações entre a alma e o corpo, entre as partes do corpo, humores, órgãos, funções, entre o ser humano e o meio; e que, quando essas relações constituem um equilíbrio e uma harmonia, existe saúde. Essa é uma visão que estamos longe de ter esgotado. Nós podemos compreendê-la hoje melhor do que há cinquenta anos, pois a noção de totalidade reaparece por toda parte na ciência, na biologia e na medicina, em que Hipócrates é novamente honrado; na física, na qual se começa a conceber o estudo de um fenômeno considerado como um todo, inclusive os instrumentos de medida; e na matemática, onde tudo se fundamenta na teoria dos conjuntos e naquela dos grupos. Mas essa evolução da ciência não produz ainda nada além de problemas e confusão. A virtude e a inteligência nos faltam para elevarmo-nos até a Grécia, onde o pensamento era uno.

Em um sentido, a ciência grega é bem mais próxima da nossa do que cremos, e algo completamente diferente de um esboço. O *Epinomis* definiu a geometria como o conhecimento do número generalizado; astrônomos gregos presumiram a forma esférica da Terra, o movimento da Terra e dos planetas ao redor do Sol; Eudoxo, o inventor do cálculo integral, tinha concebido a combinação de diversos movimentos em uma única trajetória; Arquimedes fundou a mecânica pela teoria da alavanca e a física ao procurar algo de análogo à alavanca nos fenômenos da natureza. Entretanto, em outro sentido, a ciência grega está longe de nós, muito além, pois seus ramos são aparentados entre si, e ela é inteiramente aparentada com todas as formas do pensamento.

Entre os gregos, epopeia, drama, arquitetura, escultura, concepção do universo e das leis naturais, astronomia, mecânica,

física, política, medicina, ideia de virtude, cada um desses domínios possui em seu centro a noção de equilíbrio que acompanha a de proporção, alma da geometria. Com essa noção de equilíbrio, que nós perdemos, eles criaram a ciência, nossa ciência. Aos seus olhos, o desequilíbrio só era concebível após o equilíbrio, em relação a ele, como uma ruptura do equilíbrio; a doença, por exemplo, como um distúrbio da saúde; nós, pelo contrário, inclinamo-nos a considerar a saúde como um caso particular da doença, um caso limite, maneira de ver que, estendida à psicologia, reside para muitos na baixeza de alma tão difundida em nossa época. Na Grécia, a noção de equilíbrio orientava toda pesquisa científica para o bem, e a medicina, naturalmente, mais do que toda outra. O Sr. Cornil mostrou por várias citações que, aos olhos de Hipócrates, a virtude e quase a santidade faziam parte da definição do verdadeiro médico.

Não estaria em questão para nós retornarmos à Grécia, pois nosso país jamais esteve em contato com a civilização grega, senão talvez no tempo de Vercingétorix, que foi derrotado. Os druidas, que talvez ensinassem doutrinas análogas àquelas de Pitágoras, foram massacrados pelo imperador Cláudio, mas, se nós merecêssemos, talvez fosse questão de irmos à Grécia. Uma conferência como essa do Sr. Cornil pode contribuir para dar-nos esse desejo.

É para a Grécia também que nos transportou a defesa de tese do Sr. Berger. Não que se tratasse particularmente disso; a tese complementar concernia ao grande filósofo alemão contemporâneo Husserl, a tese principal é uma obra original do Sr. Berger sobre as condições do conhecimento³. Mas, dando continuidade à discussão –

³ Trata-se das duas teses que eram uma exigência no sistema acadêmico francês para a obtenção do grau mais elevado dos quatro graus universitários, o *Doctorat d'État*. A principal foi publicada em 1941 em Paris pela PUF com o título de *Recherches sur les*

tarefa que a excepcional clareza de espírito do Sr. Berger tornava fácil, apesar da ignorância do livro discutido –, evocava-se, necessariamente, Platão. O método de Berger, que consiste em se perguntar, quando ele encontra em seu espírito uma ideia, uma afirmação, não se isso é verdadeiro ou falso, mas o que isso quer dizer, é o próprio método de Sócrates. “Se fôssemos hábeis [...], entrariamos na disputa à maneira dos sofistas, opondo afirmações com afirmações, mas nós, pessoas simples que somos, queremos, de início, considerar, nelas mesmas, por elas mesmas, o que podem ser essas coisas que nós pensamos.”⁴ É também o método de todos os filósofos oriundos do platonismo, de Descartes, de Kant, mas eles não o formularam e não se deram conta disso tão claramente, o que os prejudicou. Na verdade, só pode haver duas espécies de filósofos: aqueles que usam esse método e aqueles que constroem ao seu modo uma representação do universo. Apenas estes últimos têm, em sentido estrito, sistemas cujo valor pode somente consistir em certa beleza poética e, sobretudo, nas fórmulas maravilhosamente penetrantes que pontilham a exposição de alguns, como é o caso de Aristóteles e Hegel. Mas os primeiros são os verdadeiros mestres do pensamento, e é bom seguir seus passos, como o faz o Sr. Berger. Seu método lhe permite eliminar os problemas sem significação. Ele se recusa a colocar o problema do valor do conhecimento, porque o conhecimento está dado, ele se confunde com o pensamento e o ser pensante não saberia sair dali; ele se recusa a colocar o problema da existência do objeto, porque uma existência estranha nos é dada ao mesmo tempo que a nossa, não menos

conditions de la connaissance, e a complementar com o título de *Le cogito dans la philosophie de Husserl* foi publicada em Paris no mesmo ano, mas por outra editora, a Aubier.

⁴ Platão, *Teeteto* 154 D - E.

irrecusável, e porque nós a experimentamos continuamente. Aí está um excelente ponto de partida.

Um fato peculiar é que as filosofias que seguem esse método são todas orientadas para a salvação. O Sr. Berger não é exceção. Observou-se, como uma visão original, que ele atribui, como condição para a reflexão, um esforço de desapego que ultrapassa a inteligência e que é de responsabilidade inteiramente do ser humano, mas isso é puro Platão. “É necessário se voltar para a verdade com toda a alma.”⁵ Além disso, nesse ponto, ser original não é pensar de modo diferente de Platão, é fazer por conta própria o que Platão fez há vinte e cinco séculos e voltar-se, com efeito, para a verdade com toda a alma.

Evidentemente, não se pode perceber isso sem ter lido e examinado de perto o livro do Sr. Berger <e comprovar> se nele as noções comparecem realmente, cada uma por sua vez, para revelar sua significação, nem <sem saber> se ele carrega a marca de uma alma voltada inteiramente para a verdade. Em todo caso, o Sr. Berger se defendeu perfeitamente bem e sem temor de expor claramente seu pensamento contra as objeções que nem sempre pareciam muito pertinentes. Por exemplo, acreditou-se identificar, em seu livro, e assinalou-se isso com uma nuance de repreensão, uma tendência à mística e uma atração para o pensamento hindu, como se existissem heresias na filosofia. Sem dúvida, a mística e o Oriente mascaram, muitas vezes entre nós, produtos ruins, mas isso não é culpa deles. Se quiséssemos afastar os pensamentos que procuram conceber o que se denomina transcendental, seria necessário, então, admitir somente aqueles que Platão chamava de “os não iniciados”. Felizmente, não chegamos a esse ponto na Universidade, já que o Sr. Berger obteve o

⁵ Frase de Platão que Simone Weil repete várias vezes ao longo de sua obra. Ocorre, por exemplo, em *República* VII, 518 C - D.

título de doutor com a menção ‘muito honroso’. E, fato reconfortante, numerosos estudantes seguiram com atenção a discussão, nessa cidade de Aix, onde as pedras amarelas, as deliciosas pracinhas, a juventude que enche as ruas fazem pensar em alguma universidade italiana do Renascimento.

2. Algumas reflexões em torno à noção de valor (1941)⁶

A noção de valor está no centro da filosofia⁷. Toda a reflexão dirigida à noção de valor, a uma hierarquia de valores, é filosófica; todo esforço de pensamento dirigido a um objeto distinto do valor é, se examinado de perto, estranho à filosofia. Por isso, o próprio valor da filosofia está fora de discussão. Pois, de fato, a noção de valor está sempre presente no espírito de todos os seres humanos⁸. Todo ser humano sempre orienta⁹ seus pensamentos e suas ações para algum bem, e ele não pode fazer de outro modo¹⁰. Por outro lado, o valor é exclusivamente um objeto de reflexão; ele não pode ser um objeto de

⁶ Traduzido de Weil, 2008, p. 54-61 por Débora Mariz e notas de Fernando Rey Puente.

⁷ Com esse início enfático, a posição de Simone Weil fica claramente demarcada: só pode haver filosofia se a noção de valor estiver no centro dessa reflexão, uma reflexão, note-se, feita por *todos* os seres humanos, isto é, não apenas por filósofos.

⁸ Se o valor da filosofia não pode ser questionado, é porque *todos* os seres humanos já estão imbuídos de uma noção de valor, logo, todos se dirigem ao bem. O universalismo kantiano faz-se presente aqui bem como em outros textos de Simone Weil. Apesar de poder parecer que os valores concernem apenas aos indivíduos, em seu curso de Bourges, citado em Mollard, 2004, p. 241, ela afirma que se “a noção de dever é individual, a noção de valor pode ser coletiva”.

⁹ A noção de orientação é fundamental para Kant (pense-se, por exemplo, no seu célebre ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*) e é também bastante frequente em Simone Weil.

¹⁰ Como diria Aristóteles – um autor na verdade pouco conhecido e não muito apreciado por Simone Weil – no início da *Ética nicomaqueia* o problema é saber se o bem a que os seres humanos aspiram é um bem verdadeiro ou um bem apenas aparente.

experiência¹¹. Em certo sentido, a lei da vida humana é, de início, filosofar, depois viver¹², já que a escolha entre a vida e a morte, em uma situação determinada, implica ela mesma uma comparação de valores¹³. Raramente, é verdade, os seres humanos dirigem a sua reflexão para os valores que orientam seus esforços, mas isso ocorre porque eles realmente acreditam terem motivos suficientes para adotá-los.

Um critério acerca dos valores é para todo o ser humano a suprema necessidade, mas é também o que nenhum ser humano jamais pode atingir, porque todo o conhecimento humano é hipotético. As demonstrações procedem de teoremas anteriormente demonstrados ou de axiomas, os fatos constatados graças aos órgãos

¹¹ O tom kantiano dessa passagem que ecoa a obra kantiana *Fundamentação à metafísica dos costumes* é evidente. Não se pode ter uma *experiência* de um valor. Esse é objeto somente de pura reflexão.

¹² J. Mollard, um dos poucos estudiosos a se deter mais atentamente nesse problema dos valores, afirma em relação a essa passagem que por meio dela Simone Weil expõe “uma bela oposição a Bergson e a seu *élan vital*”. Cf. Mollard, 2008, p. 61.

¹³ A precedência da filosofia sobre a vida é aparentemente contraditória, pois como filosofar se não se estiver vivo. Creio que a ênfase que Simone Weil está querendo dar ao propor essa estranha inversão é que o estado primeiro de filosofia (comum a todos os seres humanos) é um estado ainda de cegueira, pois ninguém se questiona a razão de se orientar por esse ou por aquele valor. Isso só ocorrerá quando a vida exigir que essa predisposição noética dos seres humanos de se orientarem por valores for posta à prova pela experiência. Diferentemente do apriorismo kantiano, Simone Weil valoriza profundamente as experiências vividas que podem alterar até mesmo nosso modo de classificar os valores. Por isso, podemos entender a sua busca por experiências (a guerra, o trabalho na fábrica e o trabalho no campo) como sendo algo intrinsecamente relacionado ao seu pensamento e não como um fator extrínseco e sem conexão com o mesmo. Nesse sentido, vale ler o que ela diz em seus cadernos: “Dar experiências efetivamente feitas, não interpolações. Catálogo de experiências” (Weil, 1991, p. 225). Seu método assemelha-se à dialética platônica exposta nos livros VI e VII da *República*: “Em suma, dois sistemas: Ou descer das construções teóricas para a experiência (mas então claras e coerentes) ou solicitar à experiência funções e dirigir-se para as noções” (cf. Weil, 1991, p. 158).

dos sentidos só são admitidos como fatos visto que se encadeiam com outros fatos, mas o valor não pode ser matéria de hipótese. Um valor é alguma coisa que se admite incondicionalmente, pois, a cada instante, nossa vida se orienta, de fato, segundo algum sistema de valores. Este, quando orienta uma vida, não é aceito sob <uma determinada> condição, senão ele é pura e simplesmente aceito. Sendo o conhecimento condicional, os valores não são susceptíveis de serem conhecidos¹⁴.

Todavia, não se pode renunciar a conhecê-los, pois isso seria renunciar a crer neles, o que é impossível, porque a vida humana não pode não ser orientada. Assim, no centro da vida humana, há uma contradição¹⁵.

Essas considerações parecem abstratas devido à dificuldade de exprimi-las pela linguagem. Entretanto, essa contradição constitui, continuamente, sob diversas formas, o drama essencial de todo ser humano, e é fácil dar dela tantos exemplos concretos quanto se quiser. Assim, todo artista sabe que não pode haver critério que permita afirmar com certeza que uma obra é mais bela do que outra. Todo artista, contudo, sabe que há uma hierarquia dos valores estéticos, que há coisas mais belas que outras, ou que há coisas que são belas e outras que não são. Se ele não o soubesse, ele não faria o esforço necessário para acabar uma obra, ele não corrigiria, ele não continuaria. Essa condição do artista, obrigado a tender sem cessar para uma beleza que ele ignora, põe uma nuance de angústia em todo o esforço de criação

¹⁴ A distinção entre o condicionado (o conhecimento) e o incondicionado (os valores) é estabelecida com muita clareza nessa passagem.

¹⁵ Como ocorre quase sempre em Simone Weil, as contradições legítimas são aquelas que não podem ser simplesmente superadas e que devem, então, ser expostas com total franqueza. No âmago da vida humana reside uma contradição entre não poder conhecer os valores e a necessidade de conhecê-los para poder orientar-se na vida.

artística.¹⁶ Toda a situação humana pode ser objeto de uma análise análoga.

Tudo o que é suscetível de ser considerado como fim escapa assim a toda definição. Os meios – tais como o poder e o dinheiro – se deixam facilmente definir, e é por isso que tantos homens se orientam exclusivamente para a aquisição dos meios. Mas eles caem, então, em outra contradição, pois há contradição em considerar como fins simples meios¹⁷. Essa contradição é sentida por todos os [...]

{Fragmento de manuscrito faltando}¹⁸

[...] intuição do espírito e sem raciocínio.

O que um espírito que estabeleceu tal ordem entre os valores pode perguntar a mais? Ele deve ainda responder à questão: é certo que alguma coisa tenha um valor? Será que tudo não é igualmente sem valor? Tal pergunta é vazia de sentido, não somente porque não pode haver nenhum método para procurar a sua resposta, mas por uma razão mais profunda. O poder de fazer tal pergunta repousa inteiramente no poder de reunir palavras, mas o espírito humano não pode verdadeiramente fazer essa pergunta. Ele não pode estar verdadeiramente incerto se a noção de valor é ou não alguma coisa de fictício, porque o espírito humano é, essencialmente e sempre, não importa de que maneira ele estiver disposto, uma tensão para um valor. Ele não pode considerar a própria noção de valor como incerta,

¹⁶ A importância fundamental da beleza como valor fica evidente em um passo de seus *Cahiers*, no qual ela afirma: “*le beau est le seul critérium de valeur dans la vie humaine*” (cf. Weil, 1991, p. 221).

¹⁷ Esse tipo de contradição é plenamente resolvido ao se estabelecer critérios claros que diferenciam os meios dos fins. Apesar do contexto kantiano e do desinteresse da autora por Aristóteles, a óbvia relação desse passo com o livro I da *Ética nicomaqueia* é evidente.

¹⁸ Observação dos editores das *Obras completas* de Simone Weil.

sem considerar como incerta a sua própria existência, o que lhe é impossível.

Quanto à própria ordem entre os valores estabelecida pela reflexão, qual incerteza se pode suscitar a esse respeito? O próprio princípio dessa ordem impede que se possa suscitar alguma, pois, assim que uma ordem aparece entre os meus pensamentos, de modo que o valor de certo julgamento seja condição do valor de todos os outros, exceto daqueles que vêm antes dele e que eu conheço, o que eu posso perguntar a mais? Posso supor alguma outra ideia, ignorada por mim, mais verdadeira que aquelas que coloquei no topo da classificação e que talvez as contradiga? Mas uma comparação de valor entre duas ideias implica um mesmo espírito que pense ambas. A ideia suposta deve, portanto, ser concebida como podendo ser pensada por mim. No entanto, eu a conceberia, então, com a possibilidade de ser classificada na hierarquia das ideias, após as primeiras, e ela não teria mais valor do que aquelas. Dado que o valor é um caráter do meu pensamento, a hierarquia que eu percebo entre os valores é certa; nada extrínseco ao meu pensamento saberia desmenti-la; nada extrínseco ao meu pensamento pode intervir na noção de valor. E para bem ver o alcance disso, é necessário se lembrar de que a verdade é um valor do pensamento. A palavra “verdade” não pode ter outro sentido¹⁹.

¹⁹ A verdade diferentemente da beleza não pode ser contemplada diretamente. Por isso, a aproximação a ela é por via negativa, como nossa autora diz em seus *cahiers*: “Regra de Sócrates em sua vida: não defender a justiça e a verdade, mas não cometer injustiça e não trair a verdade” (Weil, 1991, p. 303) ou dito em uma linguagem mais weiliana: “A verdade é o que eu penso – o que eu leio nas aparências – desejando a verdade” (Weil, 1991, p. 313).

Assim, o rigor e a certeza da investigação filosófica são tão grandes quanto o podem ser²⁰. As ciências nem de longe se aproximam <desse rigor e dessa certeza>. É preciso concluir que a reflexão filosófica é infalível? Sim, ela é infalível enquanto ela se exerce. Mas a condição humana torna o exercício da reflexão, no sentido rigoroso da palavra, quase impossível. Pois, visto que o espírito é uma tensão em direção a algum valor, como ele se desapegaria do valor para o qual tende, para considerá-lo, julgá-lo e colocá-lo na sua posição em relação aos outros <valores>? Esse desapego exige um esforço, e todo esforço do espírito é uma tensão para um valor. Assim, para operar esse desapego, o espírito deve olhar esse próprio desapego como o supremo valor. Mas para ver no desapego um valor superior a todos os outros, é preciso já estar desapegado de todos os outros. Existe aí um círculo vicioso que faz aparecer o exercício da reflexão como um milagre; a palavra “graça” exprime esse caráter miraculoso. A ilusão do desapego é frequente, pois se considera, muitas vezes, como desapego uma simples mudança de valor. O jogador na plena excitação do jogo, ofegante e angustiado, não se pergunta por que ele deseja ganhar, em que medida ele tem razão de desejar ganhar, ele não pode se perguntar isso. Após algumas horas dessa angústia, essa questão aparece talvez ao seu espírito, não é que ele tenha ficado desapegado, ocorre que pelo efeito do esgotamento, o valor veio a ser para ele o repouso e não mais o ganho. O desapego exigido pela reflexão filosófica consiste em ser desapegado não somente dos valores adotados há uma hora, ontem,

²⁰ Aqui, evidentemente, nos lembramos do famoso ensaio de Husserl publicado em 1911 e intitulado *Filosofia como ciência rigorosa*. Em 1936, em sua última obra publicada, *Crise das ciências europeias*, Husserl será mais cauteloso ao afirmar: “a filosofia como ciência, como ciência séria, rigorosa, mais ainda apodítica – o sonho acabou”. Simone Weil parece cautelosa desde o início, mostrando que há uma imensa dificuldade de exercer a filosofia devido à condição humana.

há um ano, mas de todos os valores sem exceção, inclusive aqueles para os quais se está atualmente direcionado. Um exemplo de imagem do desapego seria o caso de um jogador que, no momento mesmo em que está ofegante na expectativa do ganho, colocasse o ganho ao mesmo nível do repouso, do prazer de bem comer, do trabalho bem-feito, da amizade, ou não importa de qual outro objeto de desejo possível, e comparasse imparcialmente esses diversos objetos. Trata-se realmente de um milagre.

Vê-se suficientemente, a partir disso, que a filosofia não consiste numa aquisição de conhecimentos, como a ciência, mas numa mudança de toda a alma²¹. O valor é alguma coisa que tem relação não somente com o conhecimento, mas com a sensibilidade e com a ação. Não há reflexão filosófica sem uma transformação essencial na sensibilidade e, na prática da vida, transformação que tem um peso equivalente tanto nas circunstâncias mais ordinárias, quanto nas mais trágicas da vida. O valor sendo apenas uma orientação da alma por um valor, estabelecer um valor e orientar-se para ele são uma única e mesma coisa. Se pensamos, ao mesmo tempo, em dois valores, o que pode produzir uma dilaceração, orientamo-nos mais para aquele ao qual se confere o primeiro lugar. A reflexão supõe uma transformação na orientação da alma que denominamos desapego. Ela tem por objetivo estabelecer uma ordem na hierarquia de valores, portanto, uma vez mais, uma nova orientação da alma. O desapego é uma renúncia de todos os fins possíveis, sem exceção, renúncia que põe um vazio no lugar do devir como faria a aproximação iminente da morte.

²¹ A presença de Platão volta a aparecer à nossa filósofa ao declarar que é preciso dirigir-se à filosofia com toda a alma. O desapego exigido equipara-se a uma espécie de morte (por isso a semelhança com as iniciações), cuja finalidade última, porém, é a própria vida, como ela nos esclarece.

É por isso que nos mistérios antigos, na filosofia platônica, nos textos sânscritos, na religião cristã, e, muito provavelmente sempre e em toda a parte, o desaparego sempre foi comparado à morte, e a iniciação à sabedoria vista como uma espécie de passagem através da morte. Essa ideia se encontra nos textos mais antigos que possuímos concernentes ao pensamento humano, aqueles do Egito, e ela é, sem dúvida, tão antiga quanto a humanidade. Assim, toda busca da sabedoria é orientada para a morte. Mas o desaparego do qual se trata não é vazio de objeto. O pensamento desaparegado tem por objetivo o estabelecimento de uma hierarquia verdadeira entre os valores, todos os valores. Ele tem, portanto, como objetivo uma maneira de viver uma vida melhor, não alhures, mas neste mundo e imediatamente, pois os valores postos em ordem são os valores deste mundo. Neste sentido, a filosofia é orientada para a vida, ela visa à vida através da morte, porém a ordem de valores estabelecida pela reflexão não é estabelecida de uma vez por todas. A alma só se conforma com ela na medida em que a pensa e somente a pensa por um esforço de reflexão. Assim, a sabedoria é uma pulsação contínua da morte à melhor vida e da melhor vida à morte; sem essa pulsação, haveria degradação.

A afirmação de que a reflexão filosófica é infalível é absolutamente contrária à opinião comum; veem-se, geralmente, na filosofia, apenas conjecturas. O que motiva essa opinião são as contradições entre os sistemas e no interior de cada sistema. Acredita-se, comumente, que cada filósofo tem um sistema que contradiz todos os outros. Ora, bem longe de ser este o caso, existe uma tradição filosófica verdadeiramente tão antiga quanto a humanidade e que, é preciso esperar, durará tanto quanto ela. Dessa tradição, como de uma fonte comum, inspiram-se não apenas, é verdade, todos aqueles que se dizem filósofos, mas vários dentre eles, de modo que seus

pensamentos são mais ou menos equivalentes. Platão é, sem dúvida, o representante mais perfeito dessa tradição. O *Bhagavad-gita* se inspira nela do mesmo modo, e encontraríamos facilmente textos egípcios e chineses que poderíamos nomear ao lado desses. Na Europa, nos tempos modernos, é preciso citar Descartes e Kant; dentre os pensadores mais recentes, Lagneau e Alain na França, Husserl na Alemanha. Essa tradição filosófica é o que denominamos aqui a filosofia. Longe de poder reprovar as suas variações, ela é una, eterna e não suscetível de progresso. A única renovação de que ela é capaz é aquela da expressão, quando um ser humano a exprime para si próprio e a exprime para aqueles ao seu redor em termos que se relacionam às condições da época, da civilização e do meio onde ele vive²². É desejável que tal transposição se opere de era em era, e é a única razão pela qual pode valer a pena escrever sobre tal assunto depois que Platão escreveu.

A identidade profunda dessas filosofias é encoberta por diferenças aparentes que se devem a dificuldades de vocabulário. A linguagem não é feita para exprimir a reflexão filosófica, pois a reflexão pode utilizar a linguagem apenas por uma adaptação das palavras, que transforma o seu sentido, sem que a nova significação dessas palavras possa ser ela mesma definida por palavras. Essa significação só aparece no conjunto das fórmulas pelas quais o autor exprime o seu pensamento. É necessário então, não somente, conhecer todas essas fórmulas, mas percebê-las como um conjunto, e para esse efeito, considerá-las do mesmo ponto de vista do autor, colocar-se no centro do pensamento do autor. Ocorre com uma obra

²² Fica claro que esse é o modo como devemos entender o pensamento da própria Simone Weil. Ela visa a transpor a concepção filosófica da qual Platão era o representante mais ilustre para os seres humanos de sua época.

filosófica como com certos quadros que são somente um amontoado disforme de cores até nos colocarmos num ponto de onde tudo se ordena. Assim, comparar afirmações de diferentes autores não tem nenhum sentido. Se quisermos compará-los, é necessário colocarmos no centro do pensamento de cada um e, então, perceberemos se as suas obras procedem ou não do mesmo espírito²³. Ora, um filósofo pode muito bem não fazer esse esforço em relação a seus predecessores e, por conseguinte, ignorar que é semelhante a eles. Mas que ele o ignore ou o saiba, isso pouco importa.

É verdade que há autores que não se inspiram nessa tradição. Isso nada tem de surpreendente, já que a reflexão filosófica implica o desapego, e o desapego é uma espécie de milagre. Muitos autores que se creem e que outros creem serem filósofos são incapazes de reflexão, no sentido rigoroso da palavra, ou não são capazes de um modo tão constante para que toda a sua obra se inspire nisso. No entanto, dentre esses autores, alguns são quase de primeira ordem, e suas obras merecem o maior interesse. Aliás, os próprios autores que praticam a reflexão não se inspiram nela continuamente e em todos os pontos, uma vez que o pensamento deles tem falhas, e essas falhas causam, às vezes, as divergências entre pensadores de uma mesma espécie.

Quanto às contradições, todo o pensamento filosófico as contém. Longe de isso ser uma imperfeição do pensamento filosófico, é um carácter essencial sem o qual há apenas uma falsa aparência de filosofia, pois a verdadeira filosofia não constrói nada, seu objeto lhe é dado: são nossos pensamentos. Ela somente faz deles o inventário, como dizia Platão. Se, no decorrer do inventário, ela encontra

²³ Simone Weil tem uma especial aptidão para fazer isso. O modo como ela se apropria de determinados pensadores, geralmente representados por uma frase que sintetiza sua filosofia, é um claro exemplo disso.

contradições, não depende de ela suprimi-las sob pena de mentir. Os filósofos que tentam construir sistemas para eliminar essas contradições são aqueles que, aparentemente, justificam a opinião de que a filosofia é algo conjectural, porque tais sistemas podem ser infinitamente variáveis, e não há nenhuma razão para escolher um em detrimento de outro. Mas, do ponto de vista do conhecimento, esses sistemas estão abaixo mesmo da conjectura, pois as conjecturas são pensamentos inferiores, e esses sistemas não são pensamentos. Não se pode pensá-los. Não se pode, pois se pudéssemos, mesmo que por um instante, durante esse instante, eliminaríamos as contradições de que tratam, e não podemos eliminá-las. As contradições que a reflexão encontra no pensamento quando ela faz o inventário deles são essenciais para o pensamento, inclusive aquele dos fabricantes de sistemas. Elas estão presentes no seu pensamento durante o próprio tempo no qual eles elaboram, no qual eles expõem seus sistemas, mas eles fazem um uso das palavras que não é conforme o seu pensamento, e isso por excesso de ambição. Assim, aqueles que negam a realidade do mundo exterior, quando dizem que a negam, têm da realidade de sua mesa e de sua cadeira o mesmo sentimento que qualquer camponês. Entre suas percepções e seus sonhos, eles fazem a mesma distinção que qualquer camponês. Para tomar um exemplo ainda mais claro, dizer que uma linha tem certo comprimento e ao mesmo tempo contém um número infinito de pontos implica contradição, <implica> pensar a mesma coisa como finita e como infinita. Mas os gregos que diziam que uma linha é composta por um número finito de pontos estavam somente movidos pelo desejo de eliminar esta contradição. Eles não pensavam o que eles diziam, não se pode pensá-lo. Não se pode pensar uma parte da linha, repetida na linha um número finito de vezes, de forma que não seja um comprimento, não se pode pensar

um comprimento indivisível. A contradição que se queria eliminar reaparece, então era preferível mostrá-la. Um progresso decisivo seria realizado se decidíssemos mostrar honestamente as contradições essenciais do pensamento ao invés de procurar em vão excluí-las. Assim, um grande número de fórmulas vazias de sentido desapareceria, não somente da filosofia, mas também das ciências, incluindo as mais exatas. Quanto aos sistemas completos construídos com a intenção de eliminar todas as contradições essenciais do pensamento, compreenderíamos que, se eles têm um valor, ele só pode ser poético.

É aqui que a afirmação de Valéry é completamente justa.

{Ao final da página do manuscrito, S.W. traçou figuras geométricas e escreveu equações.}²⁴

{Página perdida?}²⁵

[...] graças a Parmênides e a Heráclito, a natureza essencialmente contraditória do pensamento, e eles tinham criado a arte de provar com a mesma facilidade uma tese e seu contrário. Não concluíam que não é preciso provar nada, senão que é preciso provar o que é útil. Sob a influência deles, todos os jovens gregos bem-dotados desejaram se tornar tiranos. Mas tender à utilidade, tender ao poder, é acreditar em um bem, estabelecer uma ordem de valores, o que fornecia uma resposta fácil a Sócrates contra eles. O pensamento é suscetível de ter um valor, é o que ninguém pode negar senão com palavras. E, por conseguinte, o critério da verdade é simples de se definir: é verdadeiro tudo o que é impossível ao espírito não pensar como verdadeiro, pois, se o que me é impossível admitir é falso, todo o meu pensamento é sem valor, dado que ele continua a admitir esses erros. Esse critério

²⁴ Observação dos editores das *Obras completas* de Simone Weil.

²⁵ Observação dos editores das *Obras completas* de Simone Weil.

não é outro senão o de Descartes, é o que ele denominou, talvez tão mal, a clareza²⁶. É verdadeiro tudo o que o espírito não pode rejeitar. Contudo, esse critério não é fácil de aplicar, pois, para ser aplicado, é necessário que o espírito faça o esforço de afastar de si todas as suas crenças sem exceção, a fim de distinguir aquelas que ele pode e aquelas que ele não pode rejeitar. Um duplo perigo o ameaça. Ele pode aderir tão fortemente a uma crença que ele a pensa essencial para o exercício do pensamento, embora ela não o seja; e ele pode crer rejeitar uma outra que, na realidade, ele continua a aceitar, pois as palavras permitem negar tudo, uma vez que a palavra “não” pode ser inserida em qualquer frase. Além disso, antes de pôr os pensamentos à distância para vê-los, é preciso ter feito o esforço de formá-los. Um ser humano não pode estar realmente incerto se $2 + 2$ são 4 ou 5, mas ele fica incerto, por exemplo, se 67×28 são 1876 ou 1976. Ele pode indistintamente admitir ou rejeitar um ou outro até que tenha feito a operação, e mesmo assim ele pode supor que se enganou.

²⁶ Nesse texto, fica claro a importância de Kant, Platão e Descartes no pensamento de Simone Weil. Os três autores eram os pilares do ensino da filosofia na França durante a vida de nossa pensadora. No entanto, isso de modo algum significa uma submissão dela a esses mestres do pensamento, como uma passagem do seu curso de Bourges, o mostra com clareza ao ela afirmar que “é preciso reconhecer os valores coletivos e se opor aos filósofos (pelo contexto entende-se que ela se refere a Platão, Descartes e Kant) que não os reconhecem”. Citado em Mollard, 2004, p. 241.

3. Ensaio sobre a noção de leitura (1941)²⁷

Trata-se aqui de uma tentativa de definir uma noção que ainda não recebeu um nome conveniente e para a qual talvez fosse adequado o nome de leitura. Existe um mistério na leitura, um mistério cuja contemplação pode ajudar sem dúvida, não a explicar, mas a apreender outros mistérios na vida dos homens²⁸.

Nós todos sabemos que a sensação é imediata, brutal e se apodera de nós pela surpresa. Um homem recebe, sem esperar por isso, um soco no estômago; tudo mudou para ele antes que ele saiba o que lhe aconteceu. Eu toco um objeto que queima, eu sobressalto-me antes de saber que eu me queimo. Alguma coisa me invade. É assim

²⁷ Traduzido de Weil, 2008, p. 73-79 por Débora Mariz e notas de Fernando Rey Puente.

²⁸ O uso da noção de mistério em Simone Weil lembra fortemente o pensamento de Gabriel Marcel que ela parece desconhecer. Todavia, para esse filósofo francês, há uma importante diferenciação entre o misterioso e o problemático. Em uma passagem de seu ensaio *Ébauche d'une philosophie concrète* ele menciona essa diferença que ele diz ter estado sempre presente em sua obra, mas que só foi explicitamente formulada em Marcel, 1940, p. 94: "O problema é algo que se encontra, que barra nosso caminho. Ele está inteiramente diante de mim. Ao contrário, o mistério é algo no qual eu me encontro engajado, cuja essência é, por conseguinte, de não estar inteiramente diante de mim. É como se, nesse registro, a distinção do *em mim* e do *diante de mim* perdesse a sua significação". Uma outra passagem de outra obra dele parece se aproximar muito das ideias de Simone Weil. Em Marcel, 1927, p. 160, o pensador francês afirma que "há uma íntima relação entre as ideias de mistério e de valor. Só é misterioso o que é suscetível de me interessar, de apresentar um valor para mim". Essa proximidade entre esses dois filósofos mereceria ser melhor analisada algum dia. Há uma passagem em Weil, 1997, p.126, na qual ela parece sugerir, como indica a nota da edição crítica, o título do famoso livro de G. Marcel, *Être et avoir*, publicado em 1935 ao anotar: "Ser e ter. O homem não tem de ser, ele tem apenas o ter".

que o universo me trata e eu o reconheço por esse tratamento. Não se fica surpreso do poder que possuem os golpes, as queimaduras, os ruídos súbitos que nos invadem, pois sabemos ou cremos saber que isso nos vem do exterior, da matéria, e que o espírito não toma parte disso, senão na medida em que ele é afetado por isso. Os pensamentos que formamos nos impõem emoções, mas eles não nos invadem do mesmo modo.

O mistério consiste em que as sensações, em si mesmas quase indiferentes, nos invadem da mesma maneira por sua significação. Alguns traços negros sobre um papel branco, isto é bem diferente de um soco no estômago. Mas, às vezes, o efeito é o mesmo. Cada qual já experimentou, mais ou menos, o efeito das más notícias que se lê numa carta ou num jornal: sente-se invadido, transtornado, como por um golpe, antes de ter-se dado conta do que se trata e, posteriormente, o aspecto mesmo da carta permanece doloroso. Às vezes, quando o tempo aliviou um pouco a dor, se, de entre os papéis que se manuseia, subitamente, a carta aparece, uma dor mais viva surge. De repente, ela é tão penetrante quanto uma dor física, invasiva como se ela viesse do exterior, como se ela residisse nesse pedaço de papel, tal como a ação de queimar no fogo. Duas mulheres recebem, cada uma delas, uma carta anunciando que o seu respectivo filho está morto. A primeira, à primeira vista de olhos lançada sobre o papel, se desvanece e jamais, até a sua morte, seus olhos, sua boca, seus movimentos serão tais quais haviam sido. A segunda permanece a mesma, seu olhar, sua atitude não mudam, ela não sabe ler. Não é a sensação, é a significação que invadiu a primeira, atingindo o espírito imediatamente, brutalmente, sem a participação dela, como as sensações invadem as pessoas. Tudo se passa como se a dor residisse na carta, e da carta saltasse ao rosto

de quem a lê. Quanto às próprias sensações, tais como a cor do papel, da tinta, elas nem sequer aparecem. O que é dado à visão é a dor.

É assim que a cada instante da nossa vida somos invadidos como que do exterior pelas significações que nós mesmos lemos nas aparências. Também se pode discutir infinitamente sobre a realidade do mundo exterior, pois *isso que chamamos o mundo são significações que lemos; consequentemente, isso não é real. Mas isso nos invade como que do exterior; consequentemente, isso é real*. Por que querer resolver esta *contradição*, quando a tarefa mais elevada do pensamento sobre esta terra é a de definir e contemplar as contradições insolúveis que, como dizia Platão²⁹, nos arrastam para o alto? O que é singular é que sensações e significações não nos são dadas, só o que lemos nos é dado, nós não vemos as letras. Os estudos sobre a prova tipográfica, especialmente, mostraram bem isso. Corrigi-las é difícil, porque, ao lê-las, vê-se as mais das vezes as letras que os tipógrafos esqueceram tanto quanto aquelas que eles colocaram. É preciso abstrair de ler outra significação, não mais aquela das palavras e das frases, mas aquela das letras do alfabeto, sem, contudo, esquecer a primeira. Não se pode olhar para um texto impresso numa língua estrangeira que se conhece, disposto convenientemente, e nada ler. No máximo poder-se-ia chegar a isso exercitando-se por muito tempo.

²⁹ Ela se refere ao livro VII da *República* (522 C – 526 C) no qual Platão nos mostra que é por meio da contradição no plano das sensações (o exemplo é o da impossibilidade de perceber um dedo que seja simultaneamente maior e menor) que essas precisam recorrer à razão para solucionar uma aparente contradição (no exemplo dado fica evidente que a contradição só encontra a sua resolução quando a razão entende que o dedo anelar é maior do que o mindinho e menor do que o médio, ou seja, as relações entre os dedos não podem ser percebidas, mas somente pensadas).

A bengala do cego, exemplo encontrado por Descartes³⁰, fornece uma imagem análoga àquela da leitura. Cada um pode se convencer, manejando um bico de pena, como o tato é expandido para a ponta da pena. Se a pena se atrita em alguma irregularidade no papel, este atrito da pena é imediatamente dado, e as sensações dos dedos, da mão, através das quais nós o lemos, de fato, não aparecem. Apesar disso, esse atrito da pena é somente algo que lemos. O céu, o mar, o sol, as estrelas, os seres humanos, tudo o que nos rodeia é do mesmo modo alguma coisa que lemos. O que se denomina uma ilusão dos sentidos corrigida é uma leitura modificada. Se à noite, num caminho solitário, eu acredito ver, no lugar de uma árvore, um homem de tocaia, uma presença humana e ameaçante se impõe a mim, e, como no caso da carta, faz-me tremer mesmo antes que eu saiba de que se trata. Eu me aproximo e, de repente, tudo é outro, eu não tremo mais, eu leio uma árvore e não um homem. Não existem uma aparência e uma interpretação, pois uma presença humana tinha penetrado por meus olhos até a minha alma, e agora, de repente, a presença de uma árvore. Se eu odeio alguém, ele não existe, de um lado, e o meu ódio, de outro; quando ele avança em minha direção, é o odioso que avança em minha direção, assim como a perversidade de sua alma me é mais evidente do que a cor de seus cabelos. Aliás, se ele é loiro, é loiro odioso, se ele é castanho, é castanho odioso. Ester³¹, avançando para Assuero, não avança para um homem que ela sabe que pode levá-la à morte. Ela avança para a própria majestade, para o próprio terror, que

³⁰ Na sua obra *A dióptrica*, o seu tratado de óptica publicado em 1637. Cf. Descartes, 2018. Simone Weil o comenta em seu diploma de estudos superiores obtido na *École Normale Supérieure* intitulado *Science et perception dans Descartes*.

³¹ Referência ao episódio narrado no Livro de Ester do Antigo Testamento. Assuero, mais conhecido como Xerxes I, foi o governante da Pérsia entre 486 e 465 a. C.

pela vista atingem-lhe a alma e, é por essa razão, que o esforço da marcha a faz, portanto, desmaiar. Ela, aliás, o diz: o que ela contempla com temor não é a frente de Assuero, é a majestade que está impressa em sua frente e que ela lê nele. Fala-se, geralmente, em caso semelhante, de um efeito da imaginação, mas talvez seja melhor empregar a palavra “leitura”. Esta palavra implica que se trata de efeitos produzidos pelas aparências, mas aparências que não aparecem, ou muito pouco. O que aparece é outra coisa que está para as aparências como uma frase está para as letras, mas isso aparece como uma aparência, repentinamente, brutalmente, do exterior e quase irrecusavelmente por força de sua evidência.

Se eu vejo um livro encadernado em preto, não duvido que ali haja o preto, exceto para filosofar. Se eu vejo no cabeçalho de um jornal: 14 de junho, não duvido tampouco que ali esteja marcado 14 de junho. Se um ser que eu odeio, que eu temo, que eu desprezo, que eu amo se aproxima de mim, não duvido tampouco ter diante de mim o odioso, o perigoso, o desprezível, o amável. Se alguém, olhando o mesmo jornal, no mesmo lugar, me afirmasse seriamente, várias vezes, que ele não leu 14 de junho, mas 15 de junho, isso me perturbaria, eu não compreenderia. Se alguém não odeia, não teme, não despreza, não ama como eu, isso também me perturba. Como? Ele vê esses seres – ou, se eles estão longe, ele vê as manifestações indiretas da existência deles – e ele não lê o odioso, o perigoso, o desprezível, o amável? Isso não é possível. Ele está de má-fé, ele mente, ele é louco. Não é correto dizer que se crê no perigo porque se tem medo. Ao contrário, sente-se medo pela presença do perigo, já que é o perigo que amedronta, mas o perigo é algo que eu leio. Os sons e as aparências visíveis são por si mesmos vazios de perigo. Eles estão para o perigo assim como o papel e os traços, traçados à tinta, estão para uma carta com ameaças.

Todavia, como no caso de uma carta com ameaças, o perigo que eu leio me toma do exterior e vem me causar medo. Se eu ouço uma explosão, o medo reside no barulho e vem tomar minha alma pelo ouvido, sem que eu possa recusar ter medo mais do que recusar ouvir. Ocorre o mesmo para o sutil tique-taque de uma metralhadora, se eu conheço este barulho; não, se eu não o conheço. Entretanto, não se trata de algo análogo ao reflexo condicionado, trata-se de algo análogo à leitura em que, às vezes, uma combinação de signos totalmente nova e que eu jamais tinha visto invade-me a alma, onde a significação que fere penetra tão irresistivelmente como o branco e o preto.

Assim, as significações que, examinadas abstratamente pareceriam simples pensamentos, surgem de todas as partes em torno de mim. Apoderam-se de minha alma e a modificam, pouco a pouco, de maneira que, para traduzir uma locução inglesa coloquial³², eu não posso dizer que minha alma me pertence. Eu creio naquilo que leio: meus julgamentos são o que eu leio, eu ajo segundo o que leio, como agiria de outro modo? Se no barulho, eu leio a honra a ganhar, corro em direção a este barulho. Se eu leio perigo e nada mais, corro para longe desse barulho. Nos dois casos, mesmo se eu sinto arrependimentos, a necessidade de agir desse modo se impõe a mim de uma maneira evidente e imediata, como o barulho, com o barulho. Eu a leio no barulho. Do mesmo modo, se nos conflitos civis ou nas guerras matam-se às vezes homens desarmados, é porque na alma dos homens armados penetra pelos olhos ao mesmo tempo em que as roupas, os cabelos, os rostos, aquilo que existe de vil nesses seres e que pede para ser aniquilado. Olhando-os, como a uma cor, eles leem a cabeleira e, em outra, a carne, eles leem do mesmo modo nessas cores,

³² Provavelmente ela se refere à expressão: “He cannot call his soul his own”.

com a mesma evidência, a necessidade de matar. Se, no decorrer normal da vida, há poucos crimes, é porque nós lemos nas cores que penetram pelos nossos olhos, quando um ser humano está diante de nós, algo que deve, em certa medida, ser respeitado. Existe entre esses dois estados a mesma diferença que entre aquelas do caminhar em um caminho solitário, quando, primeiramente, ele lia a aparência de um homem que espreita, depois ele lia uma árvore. Primeiramente, ele é, por inteiro, resposta a uma presença humana, a ideia que poderia tratar-se de um homem é uma ideia abstrata, inconsistente, que vem dele, não do exterior, que não convence. A seguir, se produz como um clique e, subitamente, sem transição. Ele é inteiramente um homem solitário, cercado somente de coisas e de plantas. Logo, a ideia de que um homem poderia ter estado lá, onde ele percebe a árvore, tornou-se, por sua vez, inconsistente. Também na paz, a ideia de causar a morte de um ser humano, se ela vem do interior, não a lemos nas aparências. Ao contrário, o que nós lemos nas aparências é a interdição de agir assim. Contudo, na guerra civil, em relação a certa categoria de seres humanos, é a ideia de poupar uma vida que é inconsistente, que vem do interior, que não é lida nas aparências, ela atravessa o espírito, mas não se transforma em ação. De um estado ao outro não existe transição possível, pois a passagem se faz como por um clique. Cada um deles, quando está lá, aparece como o único real e o único possível, e o outro parece puramente imaginário. Esses são exemplos extremos, mas toda nossa vida é feita do mesmo tecido de significações que se impõem sucessivamente e das quais cada uma, quando ela aparece e entra em nós pelos sentidos, reduz todas as ideias, que poderiam se opor a isso <que é lido>, ao estado de fantasmas.

Eu possuo sobre o universo certo poder, que me permite mudar as aparências, mas indiretamente, por um trabalho, não por um simples desejo. Eu coloco o papel branco sobre o livro preto e não vejo mais o preto. Esse poder é limitado pelos limites da minha força física. Eu possuo, talvez, do mesmo modo, um poder de mudar as significações que eu leio nas aparências e que se impõem a mim, mas esse poder também é limitado, indireto e se exerce por um trabalho. Este, no sentido comum do termo, é um exemplo disso, pois cada ferramenta é uma bengala do cego, um instrumento para ler, e cada aprendizagem é a aprendizagem de uma leitura. Terminada a aprendizagem, significações surgem para mim na ponta da minha pena ou nos caracteres impressos em uma frase. Para o marinheiro, o capitão experiente, cujo barco tornou-se, em certo sentido, como um prolongamento do seu corpo, o barco é um instrumento para ler a tempestade e ele a lê <de modo> completamente diferente do que o passageiro. Onde o passageiro lê caos, perigo sem limite, temor, o capitão lê necessidades, perigos limitados, recursos para escapar disso, uma obrigação de <ter> coragem e honra.

Quer a ação sobre si mesmo, quer a ação sobre outro, consiste em transformar as significações. Um homem, chefe de Estado, declara guerra e novas significações surgem em torno de cada um dentre os quase quarenta milhões de homens. A arte de um comandante é conduzir os soldados inimigos a ler a fuga nas aparências, de tal modo que a ideia de resistir perde toda substância, toda eficácia. Ele pode chegar a isso, por exemplo, pelo estratagema, pela surpresa, pelo emprego de novas armas. A guerra, a política, a eloquência, a arte, o ensino, toda ação sobre outrem consiste, essencialmente, em mudar o que os seres humanos leem.

Que se trate de si mesmo ou de outrem, dois problemas se colocam, o da técnica e o do valor. Os textos, cujas aparências são os caracteres, se apossam de minha alma, a abandonam, são substituídos por outros, uns valem mais que os outros? Uns são mais verdadeiros que os outros? Onde encontrar uma norma? Pensar um verdadeiro texto que eu não leio, que eu nunca li, é pensar um leitor desse verdadeiro texto, isto é, Deus, mas imediatamente aparece uma contradição, pois não posso aplicar ao ser que eu concebo, quando falo de Deus, essa noção de leitura. Todavia, se eu o pudesse <atribuir a Deus a noção de leitura>, isso ainda não me permitiria ordenar, segundo uma hierarquia de valor, os textos que eu leio.

O problema, posto dessa forma, talvez valha a pena ser meditado, pois, posto assim, ele apresenta unidos todos os problemas de valor possíveis, na medida em que são concretos. Um homem, tentado a se apropriar de um depósito de dinheiro, não se absterá disso simplesmente por ter lido a *Crítica da razão prática*. Ele se absterá disso, talvez até mesmo lhe parecerá dever abster-se, apesar de si mesmo, se o próprio aspecto do depósito parecer gritar-lhe que ele deve ser restituído. Cada um já experimentou estados semelhantes, em que parece que desejava agir mal, mas não se pode. Outras vezes, queria agir bem, mas não se pode. Indagar se aquele que, olhando um depósito, lê assim, lê melhor que aquele que lê em tal aparência todos os desejos que ele poderia satisfazer, apropriando-se do depósito; indagar qual critério permite decidir a esse respeito e qual técnica permite passar de uma leitura à outra é um problema mais concreto que procurar se vale mais, se apropriar ou restituir um depósito. Por outro lado, o problema do valor colocado em torno dessa noção de leitura relaciona-se ao verdadeiro e ao belo, como ao bem, sem que seja possível separá-los. Desse modo, talvez, o parentesco deles, que é

um mistério, seja um pouco esclarecido. Nós não sabemos pensá-los em conjunto e eles não podem ser pensados separadamente.

4. Sobre o tempo (1926)³³

O tempo parece ser a própria forma da existência. “O tempo, marca da minha impotência”, dizia Lagneau³⁴. Ora, a minha impotência é a própria existência de uma natureza ou, dizendo melhor, ela é a própria existência. Entretanto, é verdadeiro dizer que não se pode chamar o tempo de uma forma da existência, pois a existência é, por excelência, o que é informe. Kant via no tempo, como no espaço, uma forma *a priori* da sensibilidade. É necessário afirmar, inicialmente, que essa análise de Kant é verdadeira, como o restante da sua obra, mas essa afirmação não impede de observar que o tempo não é em nada análogo ao espaço. Esse problema do tempo é um dos problemas humanos, e pode-se dizer que, em geral, a reflexão humana se limita a conhecer sua própria impotência, para governá-la de algum modo e, principalmente, para se dissuadir de amá-la. Contudo, a reflexão sobre o tempo talvez seja a mais difícil que exista, porque, bem longe de o podermos apreender, parece que é o tempo que nos conduz. Quero parar e ver o tempo fluir como se vê um rio, porém não posso. Enquanto eu penso, o tempo conduz igualmente meu pensamento.

Também esse tempo fugidio talvez só possa ser capturado lá onde ele é, por assim dizer, imóvel e eterno. Aquelas dentre as obras de arte cuja matéria existe no tempo parecem captá-lo e como que

³³ Traduzido de Weil, 1988, p. 74-79 por Débora Mariz e notas de Fernando Rey Puente.

³⁴ Trata-se de Jules Lagneau (1851-1894), cujo mais importante discípulo foi Émile Chartier (1868-1951), conhecido pelo nome de Alain, que foi uma referência fundamental na formação de Simone Weil, a qual, por meio dele, conheceu a obra de Lagneau.

contê-lo, como a pintura contém o instantâneo. O caráter de uma bela sonata³⁵ ou de uma bela tragédia³⁶ é ser imutável. Entretanto, é realmente o tempo que elas exprimem, pois, para aquele que as escuta, elas são, ao mesmo tempo, irreversíveis e imprevisíveis em seu desenvolvimento. Essas duas características exprimem o tempo, considerado como uma relação entre o futuro e o passado. Assim, o tempo está contido em sua totalidade e pode ser contemplado no silêncio que decorre, por exemplo, entre a primeira nota de uma sonata e o acorde que deve segui-la. Durante este silêncio, o acorde é aguardado, invocado e esperado. Esse silêncio e essa espera fazem parte da obra de arte, também o acorde não pode ser previsto. Aquele que já conhecia a sonata que se toca prevê o acorde, é verdade, mas há uma grande diferença entre o acorde que ele ouve, quando o ouve, e a ideia abstrata que formava dele. É porque ele não previa o acorde em todos os seus detalhes particulares. É que não existe, com efeito, diferença entre prever uma situação em todos os seus detalhes e vivê-la. Do mesmo modo, aquele que conhece a sonata não espera o acorde com menos ansiedade do que o ouvinte ignorante, e é o que faz com que uma bela obra pareça sempre nova. No entanto, apesar de pertencer à natureza da bela música encerrar silêncios durante os quais o som seguinte não pode ser previsto, não é, por assim dizer, pela ideia de imprevisível que se forma a espera que preenche esses silêncios, é, pelo contrário, pela ideia de inevitável. O ouvinte não

³⁵ O recurso à música para refletir sobre o tempo é um procedimento usual dentre os filósofos. Fiquemos apenas com dois importantíssimos exemplos: Santo Agostinho em suas reflexões sobre o tempo e a memória em suas celebérrimas *Confissões* e as análises de Husserl sobre o tempo em seu livro *Preleções para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*.

³⁶ Uma análise exaustiva sobre a dimensão intrinsecamente temporal presente nas tragédias gregas pode ser consultada na obra de De Romilly, 1971.

cessa de invocar o som que virá em seguida como estando realmente presente, mas desconhecido para ele. Ele acredita estar perpetuamente prestes a conhecer esse som. Em uma palavra, ele o pressente e, quando o momento advém, à força de pressenti-lo, ele o sente de fato. O que há de particular na obra de arte é que esse som que chega ao ouvinte do exterior lhe parece ser apenas fruto de sua própria espera. É que ele foi, de fato, o fruto da espera do artista. Para o compositor, prever a nota que virá em seguida não é nunca outra coisa do que inventá-la. Essa invenção é o fruto de uma espera, ou seja, a sucessão de um espaço de tempo no qual todas as forças do corpo e do espírito estão orientadas para o futuro. O som que chega é precisamente o único que pode liberar alguém dessa espera, o que nada tem de surpreendente, pois todos os sons que tinham se apresentado ao espírito do compositor, antes do som desejado, haviam deixado seu corpo e sua alma como que tensos, e tinham sido imediatamente esquecidos. Todavia, o fato de que todos aqueles que tocam ou escutam uma bela obra tenham o sentimento de que eles a compõem, na medida em que a executam e a escutam, prova que essa espera a qual cada som vem, sucessivamente, preencher e despertar, existe apenas em sua forma universal. Para que ela exista, é necessário que ela seja determinada por um conteúdo, o qual só pode ser o conjunto das notas que foram executadas e a ideia das regras da obra que se executa. É essa espera que é o objeto comum da música, do teatro e da poesia. Ora, essa espera, considerada em sua forma universal, mesmo que subjetiva, é o próprio sentimento do tempo. Ela é uma relação não somente pensada, senão sentida entre um passado conhecido e um futuro desconhecido e imprevisível, mas que não é menos inevitável a partir de agora. Só se pode compreender melhor pelas obras de arte como esse sentimento de um futuro inevitável e

aquele de um futuro imprevisível se confirmam, longe de se contradizerem. Como evitar o que é absolutamente indeterminado? Pois o futuro, para o espectador de uma peça de teatro, não é algo que uma fraqueza de seu espírito o impeça de conhecer, mas que pode ser conhecido por outros. Em certo sentido, o futuro está contido inteiramente no momento presente, uma vez que cada instante é absolutamente determinado pelo instante imediatamente precedente. Todavia, ele só é determinado por esse instante. Assim, aquele que quisesse prever um instante adveniente deveria conhecer todos os instantes intermediários em sua diversidade, o que não é outra coisa do que vivê-los. É somente nesse sentido que se pode dizer que o universo, em geral, prevê o futuro. É sobretudo pela contemplação da música e do teatro que se pode perceber o absurdo dessa ideia de um futuro previsível: de fato, como a duração real é a matéria dessas artes, elas nos fazem aperceber de que é apenas essa duração que, a cada momento, determina o futuro. Esse futuro é não apenas inevitável como imprevisível, já que o conceito de possibilidade não lhe cabe, por assim dizer, porque a ideia de diversos futuros contingentes faria todo espectador rir de uma tragédia. Mas essa espera, uma vez que todos os fantasmas da imaginação são repelidos pela severidade da obra de arte, só pode se relacionar ao futuro pela forma única, pelo movimento único. Seu conteúdo não é outro do que a lembrança. Também o sentimento que abarca toda música e, sobretudo, toda peça de teatro é um retorno para si do tempo pelo pensamento. “Há uma hora eu era assim, e nunca mais agora...”. O espectador não pode pensar o passado como podendo não ter sido, ele tampouco pode imaginá-lo realmente como tendo sido algo por vir. O presente, em uma tragédia, contém o futuro nesse sentido em que ele o determina. Ele contém ainda mais o passado,

porque ele é o seu resultado. A cada momento, todo o passado parece só adquirir sentido pelo momento presente. Ele aparece como o simples mito desse instante; surpreendemo-nos de que ele jamais tenha existido. Ele tem, então, esse caráter fugidio do abstrato, que a ação existente não pode apreender, e, ao mesmo tempo, ele é como que totalmente expresso pelo instante atual, a força de presença que a existência dá. O passado é, conseqüentemente, chamado irreparável. O futuro imprevisível é como que invocado pelo irreparável e cai nele a cada instante, e, como o inverso não pode naturalmente se produzir, o tempo é irreversível. Todas essas relações pertencem ao espírito livre na medida em que ele age na existência. É para o espírito que as ações passadas abarcam as ações imediatamente por vir, sem determiná-las precisamente. É o espírito que, por sua liberdade presente, invoca sua liberdade futura, sem poder prevê-la. É também somente na medida em que ela é sentida pelo espírito que a relação que constitui o tempo pode ser definida pela espera.

Não há espera na existência. As coisas não esperam, e a ambigüidade da palavra “esperar” define bem aqui a existência. As coisas estão aí, não dizendo nada, não se lembrando de nada, não esperando nada. Toda a força delas é sua presença, no pleno sentido dessa bela palavra. Essa presença contínua, sem passado, sem futuro, está como que abaixo do tempo. Tudo pode mudar no mundo, o qual não nos faltará. Ele sempre estará lá, puro e fiel. É isso, em certo sentido, tudo o que podemos dizer dele, pois, quando nada mais pensamos de um objeto existente senão que ele existe, não é sua existência que pensamos, mas sua essência. O tempo, portanto, não pertence às coisas; é uma forma do espírito. Mas se é assim, como ele pode ser a marca da nossa impotência? A mudança é, em certo sentido, o próprio tempo. Ora, a mudança não pertence às ideias. Um

líquido era azul, por meio de uma reação química ele se torna vermelho. Eu posso em seguida, por outra reação <química>, fazê-lo novamente azul, pois a existência esquece. Mas o que não posso fazer, o que o próprio Deus não pode fazer, é que ele não tenha passado do azul ao vermelho. Assim, o que resiste a Deus só pode pertencer à existência; as essências são amigas de Deus e o são apenas por sua vontade. Mas esse exemplo é abstrato. Não tenho o direito de separar uma mudança particular do resto do mundo. A existência é totalmente inseparável dela mesma, e ela é indefinida no tempo, no espaço e, até mesmo, considerada em suas menores parcelas, indefinida pela complexidade. Ela é, portanto, incognoscível. Não incognoscível pelo nosso entendimento finito e cognoscível por outro entendimento, mas totalmente incognoscível, pois não há entendimento infinito. O entendimento tem por objeto as ideias abstratas e, se há necessariamente mais de uma, porque só a liberdade é suficiente em si mesma, elas não podem ser tampouco incontáveis, porque só as coisas invocam outras coisas indefinidamente. Assim, a existência é incognoscível, indefinida, sempre totalmente presente. Mas o que não é cognoscível pode-se dizer que muda? Quando eu dizia que não se pode fazer retornar o líquido que ficou vermelho ao instante em que ele era azul, o que eu queria dizer não era senão que, mesmo que ele voltasse ao azul outra vez, ele não seria mais o que tinha sido em decorrência da mudança de tudo ao seu redor. É porque o que muda não é um objeto finito que não se pode suprimir a mudança e apagar o tempo. Mas como o finito mudaria? O que é finito é o que, sem ser em si mesmo o seu princípio, pode ser, no entanto, contemplado em si. Tais são as ideias; elas são também perfeitas e eternas. A existência, pelo contrário, muda, porque um estado da existência invoca sem cessar outro estado. Essa mudança é absoluta e não contém nenhuma

comparação. Só há comparação entre dois objetos finitos, pois dois indefinidos não podem ser comparados. A comparação supõe também algo constante em relação ao qual as mudanças são ordenadas, e não há nada constante na existência, a não ser a própria existência. O que chamamos de mudança na existência talvez não seja outra coisa que essa própria presença, constantemente renovada e constantemente surpreendente. Por causa dessa renovação, que é a própria existência, não podemos fazer com que o passado exista ou com que o futuro exista. Dizer que tudo muda ao mesmo tempo é dizer que toda existência está presente a todo o momento. O passado não pode não ter sido, mesmo se todo espírito o tivesse esquecido, entretanto, não é a existência que se lembra. Mas ela não guardou os traços do passado? Seria absurdo dizer que um estado da existência é determinado pelo instante precedente, pois como o que é indefinido seria determinado? No entanto, pode-se dizer que cada instante está ligado àquele que o precede imediatamente e àquele que o segue imediatamente, porque, se a existência é indefinida, ela é também contínua no tempo e no espaço. Não há corte na existência. Assim como Deus, ele próprio, não pode fazer com que não exista o que existe, ele também não pode fazer com que não tenha existido o que imediatamente precedeu o instante presente. O que existirá está abarcado da mesma maneira no que existe, sem que o espírito tenha algum meio de conhecê-lo, senão vivendo-o. Todavia, se esse passado e esse futuro das coisas se impõem, em sua ausência incessantemente irreparável, com a mesma força que a presença do que existe, não há, para a existência, nem passado, nem futuro. O passado, qualquer que tenha sido, é absolutamente irreparável, porque a todo o momento a existência o esquece absolutamente. O futuro existirá e, nesse momento, eu

saberei por onde apreendê-lo, mas o passado não existirá mais. Dizer isso é novamente dizer que a existência existe. [...]

II. Literatura

5. Moral e literatura (c. 1941)¹

Nada é tão belo, maravilhoso, perpetuamente novo, perpetuamente surpreendente, tão repleto de uma embriaguez doce e contínua, como o bem. Nada é tão desértico, morno, monótono e tedioso como o mal. Isto é assim para o bem e para o mal autênticos. O bem e o mal fictícios têm uma relação contrária. O bem fictício é tedioso e chato. O mal fictício é variado, interessante, cativante, profundo, pleno de seduições.

Isso ocorre porque existe, na realidade, uma necessidade e uma impossibilidade que faltam na ficção, assim como a gravidade que nos governa falta na tela de um quadro. No espaço que separa o céu da terra, as coisas caem facilmente, e mesmo inevitavelmente, assim que houver o vazio abaixo delas; elas não sobem, ou então, muito pouco, penosamente e por artifícios. Um homem que, descendo uma escada, perde um degrau e cai é um espetáculo triste ou sem interesse, mesmo à primeira vez que o vemos. Um homem que caminhasse no ar como em uma escada e que veríamos ir, assim, até as nuvens, depois descer, poderia fazer esse exercício a cada dia, a cada hora, jamais nos cansaríamos de vê-lo. Ocorre assim em relação ao bem puro, pois uma necessidade forte como a gravidade condena o homem ao mal, lhe interdita todo bem senão aquele muito estreitamente limitado, penosamente obtido, todo misturado e maculado de mal, exceto quando aparece na terra o sobrenatural que suspende o efeito da necessidade terrestre. Entretanto se, na tela de um quadro, eu represento um homem que sobe através dos ares, isso não tem

¹ Traduzido de Weil, 2008, p. 90-95 por Débora Mariz e notas de Fernando Rey Puente.

nenhum interesse. Está aí uma coisa que tem interesse apenas na medida em que existe. A irrealidade remove todo valor ao bem.

Um homem que caminha com um passo natural é algo banal e sem interesse. Homens que pulam e saltam estranhamente vão me fazer parar, divertir-me por alguns minutos. Mas, se eu percebo que uns e outros deles estão com os pés nus sobre o carvão ardente, a relação muda. Os pulos, os saltos se tornam horríveis, intoleráveis de ver e, ao mesmo tempo, através do horror, tediosos e monótonos. Ao homem que caminha de uma maneira natural, minha atenção se dirigirá para ele e se fixará apaixonadamente nele. Assim o mal, enquanto é fictício, extrai seu interesse da variedade de formas as quais ele adota e que parecem, então, estar ligadas a uma livre fantasia. A necessidade inseparável da realidade elimina completamente esse interesse. A simplicidade que faz do bem fictício uma coisa pálida, na qual a visão não pode se deter, é uma maravilha insondável no bem real.

Por conseguinte, a literatura sendo, sobretudo, feita de ficção, a imoralidade parece ser inseparável dela. É errado repreender os escritores por serem imorais, a menos que os repreenda ao mesmo tempo por serem escritores, como se tinha a coragem de fazer no século XVII. Aqueles que têm pretensões a uma alta moralidade não são de forma alguma menos imorais que os outros, mas somente piores escritores. Neles como nos outros, seja o que for que possam fazer, apesar deles mesmos, o bem é tedioso e o mal mais ou menos cativante. Poder-se-ia, de acordo com isso, condenar em bloco toda a literatura. Por que não? Os escritores e os leitores apaixonados gritarão que a imoralidade não é um critério estético. Contudo seria preciso que eles provassem, o que eles nunca fizeram, que só se deve aplicar à literatura critérios estéticos. Como os leitores não constituem uma

espécie animal em particular, como esses que leem são os mesmos que cumprem uma quantidade de outras funções, é impossível que a literatura seja subtraída das categorias do bem e do mal às quais todas as atividades humanas estão submetidas. Toda atividade tem relação dupla com o bem e com o mal, na sua execução e no seu princípio. Assim, um livro, de um lado, pode ser bem-feito ou malfeito e, de outro lado, pode proceder seja do bem, seja do mal.

Mas não é somente na literatura que a ficção é geradora de imoralidade. É também na própria vida, pois a substância de nossa vida é feita quase unicamente de ficção². Nós nos contamos nosso futuro. Exceto por um amor heroico pela verdade, nós nos contamos nosso passado, refazendo-o ao nosso gosto. Nós não enxergamos os outros; contamos-nos o que eles pensam, o que eles dizem, o que eles fazem. A realidade nos fornece elementos, assim como os romancistas tomam seguidamente seu tema de fatos diversos, mas nós os cercamos de um nevoeiro onde os valores são derramados como em toda ficção, na qual o mal cativa e o bem aborrece. É somente quando a realidade se choca contra nós tão fortemente para nos despertar um instante, por exemplo, no contato com um santo, ou pela queda em meio à desgraça ou ao crime, é somente em tais casos ou outros análogos que sentimos, por um minuto, a horrível monotonia do mal ou a maravilha insondável do bem, mas logo recaímos no semissono povoado de nossas tagarelices.

² Isso se relaciona diretamente à noção de leitura que nossa autora desenvolve no terceiro ensaio desta coletânea. Precisamos aprender a ler o mundo para além do nosso modo ficcional de entender o mundo que está alicerçado e centralizado em nosso eu; por isso, Simone Weil falará em “decrear-se” como um processo que pode nos levar a escapar às limitações do ponto de vista imaginário que nossos eus constroem para si.

Outra coisa ainda tem o poder de nos despertar para a verdade: as obras dos escritores geniais, daqueles cujo gênio é, ao menos, de primeira ordem, e que chegaram à plenitude da maturidade. Esses estão fora da ficção e nos tiram dela. Eles nos dão sob a forma da ficção alguma coisa de equivalente à densidade mesma da realidade, essa densidade que a vida nos apresenta todos os dias, mas que nós não sabemos apreender, porque nós nos comprazemos na mentira.

Ainda que as obras desses homens sejam feitas de palavras, a gravidade que governa as almas está nelas presente e manifestada. Nas almas, essa gravidade, ainda que frequentemente sensível, está disfarçada pelos próprios efeitos que ela produz, já que a submissão ao mal está sempre acompanhada de erro e de mentira. O homem arrastado pela inclinação, pela crueldade ou pela dor não pode discernir a natureza da força que o empurra, nem as relações entre essa força e o conjunto das condições exteriores. Nas palavras que o gênio reúne, várias inclinações simultaneamente são visíveis e sensíveis, situadas segundo suas verdadeiras relações, mas o ouvinte ou o leitor não segue nenhuma. Ele sente a gravidade como alguém a sente quando se vê em um precipício caso esteja em segurança e não sujeito à vertigem. Ele discerne a unidade e a diversidade de suas formas nessa arquitetura do abismo. É assim que a inclinação da vitória e aquela da derrota estão manifestadas e são simultaneamente sensíveis na *Ilíada*, o que jamais é o caso para um soldado ocupado em combater. O teatro de Ésquilo e de Sófocles, certas peças de Shakespeare, a *Fedra* de Racine, única entre as tragédias francesas, várias comédias de Molière, o *Grande testamento* de Villon, encerram essa gravidade que só o gênio pode capturar. O bem e o mal aparecem nelas em sua verdade. Esses poetas tinham o gênio, o qual os orientava para o bem. Há também os gênios demoníacos. Eles têm também sua

maturidade. Todavia, como a maturidade do gênio é a conformidade com a verdadeira relação entre o bem e o mal, a obra que corresponde à maturidade do gênio demoníaco é o silêncio. Rimbaud é o exemplo e o símbolo disso.

Todos os escritores que não são habitados por um gênio de primeira ordem em sua plena maturidade têm, por única razão de ser, constituir o meio no qual tal gênio um dia aparecerá. Apenas essa função justifica a existência deles, que de outro modo deveria estar impedida por causa da imoralidade à qual eles são condenados pela natureza das coisas. Censurar a um escritor sua imoralidade, é censurar-lhe por não ter gênio ou por ter somente um gênio de segunda ordem, supondo que tal aliança de palavras tenha um sentido, ou ainda um gênio não desenvolvido. Que ele não tenha gênio, de certa forma, não é sua culpa, por outro lado, é seu único pecado. Procurar um remédio para a imoralidade das letras é um empreendimento totalmente vão. O gênio é o único remédio, e a causa de sua genialidade não está ao alcance de nossos esforços.

Mas o que pode e deve ser corrigido, pela consideração mesma dessa imoralidade irremediável, é a usurpação pelos escritores de uma função de direção espiritual que não lhes convém de forma alguma. Somente os gênios de primeira ordem, em sua plena maturidade, estão aptos a exercê-la. Quanto aos outros escritores, a menos que uma vocação filosófica habite neles além da vocação literária, o que é raro, suas concepções do mundo e da vida e suas opiniões concernentes aos problemas da atualidade não podem ter nenhuma espécie de interesse, e é ridículo engajá-los a exprimi-las. Essa usurpação data do século XVIII e, sobretudo, do Romantismo. Ela pôs na literatura uma presunção messiânica totalmente contrária à pureza da arte. Antigamente os escritores eram os empregados dos grandes. Essa

posição implicava situações frequentemente muito penosas, mas ela era bem mais favorável do que a ilusão messiânica, não somente para a saúde moral dos escritores e do público, mas também para a própria arte.

Essa usurpação teve apenas na última metade ou quarto do século os efeitos mais graves de que seja suscetível, porque, somente então, sua influência penetrou até o povo. Sem dúvida, sempre circulou mais ou menos entre o povo um pouco de má literatura oral ou escrita. Contudo, antigamente, ela tinha seu antídoto em coisas perfeitamente belas que banhavam a vida popular, as cerimônias religiosas, as preces, os cantos, os contos, as danças. E, principalmente, ela não tinha autoridade. No decorrer do último quarto do século, toda autoridade ligada à função de direção espiritual usurpada pelas pessoas das letras foi parar nas mais baixas publicações, pois havia continuidade entre essas publicações e a mais alta produção literária, e o público o sabia. O mesmo meio de pessoas de letras, no qual ninguém se recusava a apertar a mão de ninguém, incluía aqueles que se ocupavam exclusivamente dessas publicações, seus colaboradores ocasionais, e nossos maiores nomes. Entre um poema de Valéry e uma propaganda de creme de beleza prometendo um rico casamento a qualquer um que o utilizasse, em lugar algum poder-se-ia encontrar o ponto de ruptura da continuidade. Por conseguinte, a usurpação espiritual realizada pela literatura fez com que uma propaganda de creme de beleza tivesse aos olhos das jovens dos vilarejos a autoridade ligada outrora às palavras dos padres. Pode-se ficar surpreso de termos caído desta maneira onde nós estamos? Ter permitido isso é um crime do qual todos aqueles que sabem manejar uma pena deveriam carregar a responsabilidade como um remorso.

Durante séculos, a função de direção espiritual tinha estado exclusivamente nas mãos dos padres. Eles a exerceram com frequência horivelmente mal, como as fogueiras da Inquisição o testemunham, mas ao menos eles tinham algum título. Na verdade, só os maiores santos são capazes <de exercer essa função espiritual>, como, dentre os escritores, <somente> os maiores gênios. Mas todos os padres, por profissão, clamam pelos santos, inspiram-se neles, tentam segui-los e imitá-los, principalmente o único santo verdadeiro, ou seja, o Cristo, ou se eles não o fazem, o que de fato ocorre frequentemente, eles faltam com o seu dever. Por mais que façam pouco, eles podem comunicar melhor o bem que eles mesmos não possuem. Um escritor, ao contrário, só procede de si mesmo. Ele pode sofrer a influência de muitos outros escritores, mas não pode tirar deles a sua inspiração.

De fato, quando os padres perderam quase inteiramente essa função de direção pelo efeito do que se denominava, no século XVIII, de “as luzes”, os escritores e os sábios os substituíram. Para uns e para outros, o absurdo é o mesmo. A matemática, a física, a biologia são tão estranhas à direção espiritual quanto a arte de reunir as palavras. Quando a literatura e a ciência usurpam essa função, é que não há mais vida espiritual. Hoje em dia, muitos sinais parecem indicar que, desde agora, essa usurpação dos escritores e dos sábios chegou ao fim, apesar das aparências dela se prolongarem. Deveríamos nos alegrar, se não tivéssemos motivos para temer que eles sejam substituídos por pessoas muito piores do que eles.

Apesar disso, as obras dos gênios autênticos dos séculos passados permanecem. Elas estão ao nosso alcance. A contemplação delas é a fonte inesgotável de uma inspiração que pode, legitimamente, nos

dirigir, pois essa inspiração, para quem sabe recebê-la, segundo as palavras de Platão, tende a fazer crescer asas contra a gravidade.

6. Carta aos *Cadernos do Sul* sobre as responsabilidades da literatura (1941)³

Lendo a alusão feita por Gros⁴ à controvérsia sobre a responsabilidade dos escritores, não posso evitar retornar a essa questão para defender uma perspectiva contrária àquela da revista, contrária àquela de quase todos aqueles que me são simpáticos, e semelhante em aparência, por azar, àquela de pessoas por quem não experimento nenhuma simpatia.

Eu acredito na responsabilidade dos escritores da época que acaba por desembocar na desgraça de nosso tempo. Com isso, não me refiro somente à derrota da França; a desgraça de nosso tempo se estende muito além. Ela se estende ao mundo inteiro, ou seja, à Europa, à América e aos outros continentes, na medida em que a influência ocidental penetrou ali.

É verdade, como Mauriac⁵ o percebeu, que os melhores livros contemporâneos são muito pouco lidos. Mas a responsabilidade dos escritores não pode ser mensurada pelo número de uma tiragem, pois

³ Traduzido de Weil, 2008, p. 69-72 por Débora Mariz e notas de Fernando Rey Puente. Esta carta de Simone Weil foi escrita em 1941, mas publicada nos *Cadernos do sul* somente em 1951.

⁴ Trata-se de Léon-Gabriel Gros (1905-1985), poeta e crítico francês que havia escrito duas crônicas para a revista *Cadernos do sul*, *A poesia permanece* e *Atualidade da poesia* opondo-se a atribuir alguma responsabilidade aos escritores pela derrota de 1940.

⁵ Refere-se a Charles François Mauriac (1885-1970), escritor francês, membro da Academia Francesa (1933) e ganhador do prêmio Nobel (1952).

o prestígio da literatura é imenso. Pode-se verificar isso pelos esforços realizados no passado por certas formações políticas para se assegurarem da presença de nomes de escritores célebres para fins demagógicos. Aqueles para os quais o próprio nome dos escritores célebres é desconhecido não são menos afetados pelo prestígio da literatura que eles ignoram. Jamais se leu tanto quanto hoje. Não lemos os livros, mas lemos jornais medíocres ou ruins, os quais penetram em toda parte, nos vilarejos, nos subúrbios, por causa dos costumes literários de nossa época. Entre os piores desses jornais e os melhores de nossos escritores, não existe ruptura de continuidade. Esse fato, que é conhecido ou, antes, confusamente sentido pelo público, orna, ao olhar do público, as mais desprezíveis empresas de publicidade de todo o prestígio da alta literatura. Existiram, no decorrer dos últimos anos, baixezas inacreditáveis, tais como alguns conselhos sentimentais oferecidos por escritores conhecidos. Sem dúvida, nem todos se rebaixavam desse modo; seria o cúmulo. Mas aqueles que se rebaixavam assim não eram repudiados nem rejeitados pelos demais, não perdiam a consideração em meio a seus pares. Essa condescendência dos costumes literários e essa tolerância à baixaza dão aos nossos escritores mais eminentes uma responsabilidade na desmoralização de uma moça do campo que jamais deixou seu vilarejo e jamais ouviu o nome deles.

Entretanto, os escritores têm uma responsabilidade mais direta.

O caráter essencial da primeira metade do século XX é o enfraquecimento e quase o desaparecimento da noção de valor. É um dos raros fenômenos que parecem ser, até onde sabemos, verdadeiramente novos na história da humanidade. Pode ser, claro, que ele já tenha se produzido no decorrer de períodos que, em seguida, caíram no esquecimento, como será talvez o caso de nossa época. Esse

fenômeno se manifestou em muitos domínios estranhos à literatura e, até mesmo, em todos <esses domínios>. A substituição da quantidade pela qualidade na produção industrial, o descrédito em que caiu o trabalho qualificado nos meios operários, a substituição da cultura pelos diplomas como objetivo dos estudos entre a juventude estudantil são a expressão disso. Até mesmo a ciência deixou de possuir qualquer critério de valor desde o abandono da ciência clássica. Contudo, os escritores eram por excelência os guardiões do tesouro que foi perdido, e alguns se vangloriaram dessa perda.

O dadaísmo, o surrealismo são casos extremos. Eles exprimiram a embriaguez da licenciosidade total, embriaguez na qual mergulha o espírito quando, rejeitando toda consideração de valor, ele se entrega ao imediato. O bem é o polo para o qual se orienta necessariamente o espírito humano, não somente na ação, mas em todo esforço, incluindo o esforço da pura inteligência. Os surrealistas erigiram como modelo o pensamento não orientado; eles escolheram como supremo valor a ausência total de valor. A licenciosidade sempre embriagou os homens, e é por isso que, ao longo de toda a história, cidades foram saqueadas. Apesar disso, os saques das cidades nem sempre tiveram um equivalente literário. O surrealismo é um tal equivalente.

Os outros escritores do mesmo período e do período anterior não foram tão longe, mas quase todos – à exceção de três ou quatro talvez – foram mais ou menos atingidos pela mesma carência, a carência do sentimento do valor. Palavras tais como espontaneidade, sinceridade, gratuidade, riqueza, enriquecimento, palavras que implicam uma indiferença quase completa às oposições de valor, apareceram mais frequentemente sob a sua pluma do que as palavras que encerram uma relação com o bem e com o mal. Além disso, essa última espécie de palavras se degradou, sobretudo aquelas que têm relação com o

bem, como Valéry⁶ tinha notado há alguns anos. Palavras, tais como virtude, nobreza, honra, honestidade, generosidade, tornaram-se quase impossíveis de pronunciar, ou então, assumiram um sentido bastardo. A linguagem não fornece mais nenhum recurso para louvar legitimamente o caráter de um homem. Ela fornece um pouco mais, mas não muito, para louvar o espírito, e mesmo a palavra “espírito”, as palavras “inteligência”, “inteligente” e outras semelhantes estão, também, degradadas. O destino das palavras torna sensível o desaparecimento progressivo da noção de valor, e, embora esse destino não dependa dos escritores, não se pode deixar de torná-los particularmente responsáveis por isso, uma vez que as palavras são sua própria ocupação.

Louvou-se muito nesses tempos, e com razão, a obra de Bergson, e falou-se muito da influência exercida por ela no pensamento e na literatura de nossa época. Ora, no centro da filosofia da qual procedem suas três primeiras obras, encontra-se uma noção essencialmente estranha a toda consideração de valor, a saber, a noção de vida. Demasiadamente em vão, desejou-se fazer dessa filosofia uma base para o catolicismo, que, aliás, não tem necessidade dela, pois ele possui bases mais antigas. A obra de Proust está repleta de análises que tentam descrever estados de alma não orientados. O bem somente aparece nos raros momentos nos quais, pelo efeito, seja da lembrança, seja da beleza, a eternidade se deixa pressentir através do tempo. Podem-se fazer considerações análogas sobre muitos escritores antes e, sobretudo, após 1914. De uma maneira geral, a literatura do século XX é essencialmente psicológica. Ora, a psicologia consiste em

⁶ Trata-se de Paul Valéry (1871-1945), escritor, poeta e filósofo francês. Eleito membro da Academia Francesa em 1925, foi um autor muito admirado por Simone Weil, que lhe remeteu seus poemas para que ele os apreciasse.

descrever os estados de alma expondo-os sobre um mesmo plano, sem discriminação de valor, como se o bem e o mal lhes fossem extrínsecos, como se o esforço para o bem pudesse estar ausente em algum momento do pensamento de qualquer ser humano.

Os escritores não têm de ser professores de moral, mas eles têm de exprimir a condição humana. Ora, nada é tão essencial à vida humana, para todos os homens e em todos os instantes, quanto o bem e o mal. Quando a literatura se torna, por preconceito, indiferente à oposição do bem e do mal, ela trai sua função e não pode aspirar à excelência. Racine⁷ ria dos jansenistas⁸ em sua juventude, mas ele não ria mais deles ao escrever *Fedra*, e *Fedra* é sua obra-prima. Desse ponto de vista, não é verdade que haja continuidade na literatura francesa. Não é verdade que Rimbaud e seus sucessores (colocando à parte algumas passagens de *Uma temporada no inferno*) continuem Villon⁹. Que importa que Villon tenha roubado? A ação de roubar foi, de sua parte, talvez um efeito da necessidade, talvez um pecado, mas não uma aventura, tampouco um ato gratuito. O sentimento do bem e do mal impregna todos os seus versos, como impregna toda obra não estranha ao destino do homem.

Certamente, existe alguma coisa ainda mais estranha ao bem e ao mal do que a amoralidade, e isso é certa moralidade. Aqueles que culpam, nesse momento, os escritores célebres valem, infinitamente,

⁷ Trata-se de Jean Racine (1639-1699), dramaturgo e poeta francês. Eleito para a Academia Francesa em 1672.

⁸ Refere-se aos seguidores do Jansenismo, doutrina teológica que deu início a um movimento religioso, político e filosófico que se desenvolveu durante os séculos XVII e XVIII, na França, em reação a certas resoluções da Igreja Católica e ao absolutismo dos reis. O nome do movimento deve-se ao bispo da cidade belga de Ypres, Cornelius Jansen, cuja obra *Augustinus* foi publicada postumamente em Louvain no ano de 1640.

⁹ Trata-se de François Villon (1431-1463), poeta francês do final da Idade Média muito apreciado por Simone Weil.

menos do que eles, e a “correção” que alguns gostariam de impor seria muito pior do que o estado das coisas que se pretende remediar. Se os sofrimentos atuais jamais levarem algum dia a uma retificação, ela não se realizará por efeito dos slogans, mas no silêncio e na solidão moral, por meio das dores, das misérias, dos terrores, no mais íntimo de cada espírito.

7. O conto dos seis cisnes em Grimm (1925)¹⁰

Dentre os mais belos pensamentos de Platão estão aqueles que ele encontrou pela meditação dos mitos. Quem sabe se de nossos mitos ele também não teria ideias a extrair? Escolhamos um, quase ao acaso, dentre os contos de Grimm, e tomemo-lo como tema, tendo o cuidado de dizer, como Sócrates: eu direi como verdadeiro tudo o que vou dizer.

Um rei mantinha escondidos na floresta seus seis filhos e sua filha, temendo o ódio de sua madrasta, que era feiticeira, por eles. Entretanto, ela consegue encontrar os seis filhos e, jogando sobre eles seis camisas de seda enfeitiçadas, ela os transformou em cisnes. Ela ignorava a existência da irmã deles. Esta, ao partir em busca deles, encontrou-os quando eles retomavam a forma humana, tal como eles tinham o poder de fazer por um quarto de hora a cada dia. Ela os deixou, temendo ladrões, não sem ter conhecido por eles a única chance de salvá-los: eles retomariam a forma humana quando ela jogasse sobre eles seis camisas de anêmonas costuradas por ela em seis anos, durante os quais ela não deveria nem rir, nem falar. Ela se pôs a costurar imediatamente. Passou um rei que a achou bela: às suas perguntas, nenhuma resposta. Entretanto, ele a tomou por esposa e ela teve com ele um filho. A mãe do rei mandou tirá-lo, acusou a rainha pela sua morte: as acusações a encontraram muda. Do mesmo modo para o segundo filho, e igualmente para o terceiro. O que quer que

¹⁰ Traduzido de Weil, 1988, p. 57-59 por Débora Mariz e notas de Fernando Rey Puente.

acontecesse ao seu redor, ela apenas costurava em silêncio. O rei, que a ama, no entanto, deve condená-la à morte. O dia em que ela sobe na fogueira é também o último dia dos seis anos. Quando se vai atear o fogo na fogueira, surgem seis cisnes brancos: ela joga sobre eles as seis camisas e, uma vez liberados seus irmãos, ela pode, enfim, se desculpar. Estes viveram juntos a ela e ao rei, o mais jovem tendo somente uma asa no lugar do braço, porque faltava uma manga na camisa de anêmonas.

“Isso não é um conto, mas um discurso”, diria Platão. É necessário pensar nessa mulher como estando no momento presente a ponto de jogar sobre seis cisnes, seis camisas de anêmonas. Do mesmo modo que se perderam, seus irmãos poderão ser salvos. Como foram transformados sem que tivessem culpa, eles retomam sua forma original pelo mérito de outrem. Sem dúvida, se tivessem sido enfeitiçados por uma falta cometida por eles, deveriam ter sofrido a provação que os teria libertado. No conto, eles receberam o mal de fora, porém também recebem o bem igualmente de fora, e poder-se-ia dizer que tudo isso interessa somente ao corpo. Todavia, o conto não seria o mesmo se a prova de sua irmã tivesse sido procurar, por exemplo, uma planta mágica, pois a planta os teria salvado e não sua irmã. Para salvar os irmãos perdidos por meio de camisas de seda, são necessárias as camisas de anêmonas, mas elas têm apenas na aparência uma eficácia salvífica. A salvação dos irmãos não está aí: para salvá-los, sua irmã deve, durante seis anos, não rir e não falar. Aqui, a abstenção pura age. O amor do rei, as acusações da sua mãe tornam a prova mais difícil, mas sua verdadeira eficácia não está aí. É preciso que a prova seja difícil: nada se faz sem esforço, mas sua eficácia está nela mesma. A tarefa de costurar seis camisas só regula seu esforço e a impede de agir, pois todos os atos lhe são impossíveis

se ela deve levar a prova a cabo, exceto falar e rir. O nada da ação possui, então, eficácia. Essa ideia alcança o mais profundo do pensamento oriental. Agir nunca é difícil: nós agimos sempre em demasia e nos dispersamos, sem cessar, em atos desordenados. Fazer seis camisas com anêmonas e calar-se, aí está nosso único meio de adquirir o poder. As anêmonas aqui não representam, como se poderia acreditar, a inocência diante da seda das camisas encantadas. Embora, sem dúvida, aquele que se ocupa seis anos de costurar anêmonas brancas não é distraído por nada. São flores perfeitamente puras, mas, sobretudo, as anêmonas são quase impossíveis de se costurar em camisa, e essa dificuldade impede qualquer outra ação de alterar a pureza desse silêncio de seis anos. A única força nesse mundo é a pureza, já que tudo o que é sem mistura é um pedaço de verdade. Jamais tecidos brilhantes valeram um belo diamante. As sólidas arquiteturas são de bela pedra pura, de bela madeira pura, sem artifício. Quando se fizer, como meditação, apenas seguir durante um minuto o ponteiro dos segundos sobre o mostrador de um relógio, tendo por objeto o ponteiro e nada mais, não se terá perdido seu tempo. A única força e a única virtude é abster-se de agir. Tudo isso, verdadeiro para as almas, apenas o é, no conto, para os corpos, porque somente nisso consiste o mito, em pôr nos corpos uma verdade que é da alma. O não agir só pode agir sobre os corpos nesse mesmo país onde, segundo Platão, juízes nus e mortos julgam almas nuas e mortas. O drama do conto se passa apenas na alma da heroína: nela as camisas de seda, nela as camisas de anêmonas, mas não somos advertidos do caráter mágico das camisas, e o mágico não é a expressão em nosso

corpo do que somente poderiam ver, no mais profundo de nossa alma, os juízes nus e mortos de Platão¹¹?

¹¹ Alusão a uma passagem final do *Górgias* (523 D - 524 A), que relata que juízes nus e mortos devem julgar as almas nuas dos mortos, pois as vestimentas, quer deles próprios quer das almas a serem julgadas, poderiam perturbar a sentença desses juízes.

III. Psicologia

8. Notas sobre o caráter (c. 1941)¹

As modificações do caráter.

Caráter: Invariante, supostamente idêntica, por meio de manifestações variadas. Categorias de uma noção que não se pode jamais definir. A única razão de não as eliminar é que não se pode dispensá-las. Em nosso espírito, tal invariável é comum não somente às manifestações de fato constatadas, mas a outras simplesmente possíveis, que supomos talvez terem acontecido ou serem suscetíveis de acontecer no porvir, em certos casos. Ela deveria definir os possíveis. Mas nós não temos a capacidade de enumerar essas manifestações, de dizer o que é possível ou impossível a uma pessoa de tal caráter. De outra parte, o caráter é alguma coisa de constante através de uma duração. Uma maneira de ser de uma pessoa em um único momento não reflete de forma alguma o caráter dessa pessoa; o caráter é o que é invariável através de manifestações sucessivas. Todavia, admite-se que o caráter muda.

Comparação: o estilo. Limite dos possíveis. Mas, na verdade, é quase impossível dizer que tal frase pode ser ou não de tal autor (crítica de Shakespeare). Estilo: constante através de frases escritas sucessivamente, de obras sucessivas, no entanto, diferentes modos de um autor. Não se pode definir a noção de estilo, nem a dispensar.

Mistério do tema musical. É uma invariável. Nem definir, nem dispensar.

¹ Traduzido de Weil, 2008, p. 80-89 por Débora Mariz e notas de Fernando Rey Puente.

O caráter é uma invariável que aparece através das reações do ser humano (atos, gestos, atitudes, falas) e se ele próprio fosse definido, definiria as reações possíveis. Sempre percebido *do exterior* (Kant²), mas não pelos mesmos dados. Do mesmo modo, minha voz para mim e para outro (fonógrafo). Qual é a verdadeira voz? Não tem sentido essa pergunta. O conjunto das manifestações que tentamos agrupar por meio de uma invariável difere de acordo com as pessoas que pensam o caráter de tal pessoa. Como se dez leitores de um autor muito fecundo tivessem todos lido obras diferentes e tivessem uma opinião diferente de seu estilo. Tema explorado por Pirandello³. No entanto, não se poderia nem mesmo pensar em um ser humano se não se pensasse que ele tem realmente um caráter que é o mesmo através de todas as suas reações, mesmo que esse caráter não possa ser conhecido por ninguém. Como um cubo⁴ [...] Mas para o caráter, não há nenhuma noção matemática para nos ajudar. Mistério impenetrável. Todavia, não se pode colocar o problema moral sem pôr no centro dele a noção de caráter. Pois, de fato, as reações que fazem do ser humano outra coisa que uma pura razão, sendo indefinidas, ilimitadas, não se pode pensar sem conceber em relação a elas alguma coisa de definida, definida de direito, ainda que, de fato, não definível.

O caráter, sendo uma invariável comum às reações possíveis de uma mesma pessoa e que limita as suas reações possíveis, se

² Alusão a uma passagem da *Crítica da razão pura* de Kant.

³ Refere-se à terceira fase do teatro de Luigi Pirandello (1867 - 1936) denominada *O teatro dentro do teatro*, cuja peça mais conhecida é *Seis personagens à procura de um autor* escrita em 1921. Pirandello foi um dramaturgo, poeta e romancista italiano laureado com o Nobel em 1934.

⁴ Ela, frequentemente, se refere ao exemplo que R. Lagneau, mestre de Alain, dá do cubo, a fim de ilustrar, como observado de distintos pontos de vista, que nunca podemos ver as seis faces do cubo. Entretanto, inteligimos sempre o cubo, mesmo que vejamos apenas e tão somente no máximo três lados dele. Cf. Lagneau, 1950.

podéssemos defini-lo, encontraríamos: 1º um sistema de obstáculos (Mehl⁵), que detém ou torna possíveis as ações e os pensamentos em tal ou tal direção; 2º um regime de atenção, que torna um ser humano impenetrável a certas coisas, muito penetrável a outras, que faz com que tal ordem de coisas exista ou não para tal e tal ser; 3º um regime da duração, uma maneira de ser de tal homem em relação ao tempo.

O problema interessante do ponto de vista moral concernente ao caráter é o problema do dever do caráter. Como o caráter é modificado pelas circunstâncias? Como ele é, seja conservado apesar das circunstâncias, seja modificado em um sentido determinado, em função da aspiração ao bem? E (problema idêntico a esse, mas interessante no curto espaço de tempo) como um homem é levado a abandonar seu caráter no sentido do mal ou do bem em circunstâncias excepcionais? Qual é o império das circunstâncias, qual é o poder da liberdade para fazer com que um homem abandone seu caráter ou adquira um caráter diferente?

Proponho três hipóteses (pois o caráter sendo hipotético, como a esfera celeste, tudo o que lhe concerne o é também).

1ª) A reação de um ser humano em relação às circunstâncias determinadas que o forcem a se engajar de uma maneira qualquer depende das circunstâncias e do caráter, porque a possibilidade de escolha é ilusória. Quando nós temos de escolher, a escolha, de fato, já aconteceu.

2ª) As circunstâncias exteriores subtraídas ao nosso poder (dentre as quais estão nossas próprias ações passadas) exercem, continuamente sobre o caráter, uma ação modificadora mais ou

⁵ Trata-se de Roger Mehl (1912-1997), professor de ética da Faculdade de Teologia Protestante de Strasbourg que ela ouviu falar em uma conferência feita na Sociedade de Estudos Filosóficos de Marselha.

menos forte, às vezes passageira (abandona-se o seu caráter), outras vezes durável (o caráter muda).

3ª) Nosso próprio poder (i.e., o poder daquilo que existe de livre em nós) de modificar nosso caráter é indireto, exatamente como nosso poder sobre a matéria, definido pelo trabalho, é indireto. “Qual homem se torna maior porque o deseja?” Ele se exerce de uma parte pela possibilidade de nos colocar em tais ou tais circunstâncias que, na sequência, agirão sobre nós do exterior (mas então é preciso prever, ao menos em certa medida, como elas agirão: erro maior ou menor é inevitável). De outro lado, pela orientação que damos à nossa atenção nos momentos aparentemente mais insignificantes, os mais indiferentes de nossa vida, os momentos que não nos engajam são momentos nos quais as circunstâncias não solicitam de nós nenhuma escolha.

1º) Ex. coragem. Nós somos frequentemente mais ou menos corajosos do que gostaríamos. Nós *não podemos* realizar tal ato de coragem (e, de fato, a cumplicidade do corpo é necessária) – (coragem moral, não física! Bombardeamentos). Não podemos nos impedir de nos colocar em perigo...

Como chegar a ter coragem conforme o juízo de nossa razão?

Da mesma forma, generosidade. Às vezes... Outras vezes...

A bem da verdade, no momento, teríamos sempre desejo de fazer outra coisa além do que se faz.

2º) Tema difícil, pois o orgulho constitui um obstáculo. Nós temos apego ao nosso caráter, não queremos crer que ele possa mudar. (A renúncia é a renúncia ao caráter, pois aquilo a que estamos apegados são os elementos do caráter). Observação difícil sobre si – sobre outrem.

Corneille: repousa inteiramente sobre a ficção do caráter subtraído às circunstâncias (*Don Sanche d'Aragon! Pertharite.*) Vingança de Corneille. Mas em todos a mesma vingança. Mentira, *teatro*, PAPEL.

Humildade, talvez recusa dessa farsa, dessa comédia (despojamento, pobreza...).

SÃO PEDRO	Poder. Imperadores romanos
Morte. <i>Asdrubal</i> . Ivan Ilitch.	(Calígula. Tito. Domiciano)
Se um de nós fosse executado em 5 minutos...	Gyges.
Desgraça. Tácito: vida de Agrícola.	IX livro. <i>República</i> –
Édipo	Espanha (Licença)
- Lear – Guillaume II (xícara de chá)	
- Fome na Irlanda.	
- Escravidão antiga	
Plauto Peter P	

{Outro início de redação}⁶

O caráter é uma invariante que se manifesta através de reações diferentes. Tal invariante é sempre alguma coisa muito difícil de se compreender. Em que medida um tema musical pode ser alterado sem deixar de ser o mesmo tema? Isso é impossível de definir. Ainda um tema, sob sua primeira forma, é conhecido, mas se admite sempre que

⁶ Observação dos editores das *Obras completas* de Simone Weil.

o caráter do outro é parcialmente ignorado. O nosso próprio também, de uma maneira diferente, o que resulta em dificuldade redobrada.

O caráter é uma invariável em relação às reações, então – 1º) um sistema de obstáculos os quais param a ação e o pensamento, e apenas podem ser superados, se o forem, com esforço; 2º) certo regime de *atenção*, certa maneira de prestar atenção, certas orientações da atenção; 3º) certo regime de duração, um ritmo das ações e dos pensamentos, uma maneira de sentir o tempo, de reagir em relação ao tempo.

Admite-se que, em certos instantes e em certos estados, um ser humano pode ter uma reação imediata estranha ao seu caráter – (fugir, bater etc.). Se, no lugar de uma reação imediata, trata-se de um modo de ser e de reagir durável, um homem muda de caráter.

Nosso caráter nos aparece como um limite pelo qual desejamos não ser aprisionados. Amamos sonhar que algum dia nós poderemos escapar dele em uma ou em várias direções. Ficamos felizes de saber que podemos modelá-lo, completá-lo, ultrapassá-lo. Contudo, nosso caráter nos aparece, também, como um apoio que queremos crer inabalável. Queremos crer que não somos capazes, nós mesmos, de jamais fazer, dizer, pensar certas coisas. Crença que é, às vezes, falsa. São Pedro.

Assim, nosso problema em relação ao nosso caráter é duplo. Primeiramente, como podemos modificá-lo nós mesmos, modelá-lo e superá-lo na direção de um valor mais alto? Em seguida, como podemos impedir que, em certos casos, o império das circunstâncias o quebre e o transforme de modo a nos exilar de nós mesmos? Esse segundo problema é penoso e angustiante. É preciso um esforço para colocá-lo. Qual garantia nós temos de que não nos tornaremos um dia,

apesar de nós, alguma coisa que desprezamos, ou pelo menos alguma coisa que nos é totalmente estranha?

Elementos do caráter – tendo maior ou menor lugar – estão sujeitos a essas *condições*. Ex. operários da fábrica – condenados – estrangeiros refugiados (como buscadores de visto) – caso um pouco diferente, mas ainda assim...: comunistas. (O comunismo define um *caráter*.) – Fenômenos de uniformidade.

Na Antiguidade, sobretudo em Roma, houve um fenômeno dessa ordem, fascinante, mas que não foi estudado. Talvez os fenômenos desse gênero escapem ao estudo por sua própria natureza... É a escravidão. Uma massa de escravos – dezenas, centenas de milhares – eram homens livres caídos por acaso na escravidão. Anteriormente, muito diferentes. Depois, muitas poucas diferenças: quase nunca se trata do caráter dos escravos. Plauto: análise psicológica bastante minuciosa dos escravos, mas aparecem muito poucas diferenças. Não se trata jamais do passado deles. Aparece em Plauto um caráter de escravo, ex. obsessão dos castigos.

Muito raramente trata-se da falta de docilidade da parte dos escravos, dentre os antigos, salvo em um caso que se repete frequentemente, sempre com as mesmas consequências. Quando as circunstâncias fizeram com que se libertassem em algum lugar certa quantidade de escravos, os mestres não podiam mais se fazer obedecer (revolta na Sicília após um fato desse gênero). Assim, enquanto a liberdade não era sentida como possível, os escravos não podiam desobedecer. Assim que ela era sentida como possível, eles não podiam mais obedecer.

Em Plauto, em todas as histórias de escravos, mesmo as histórias sublimes, há indiferença ao bem e ao mal. (Não Epiteto, claro – no

entanto, filosofia de escravo.) “Júpiter retira de um homem a metade de sua alma no momento em que ele se torna escravo”⁷.

Las Casas – “Os espanhóis corromperam o caráter dos indígenas a ponto de torná-los inferiores aos animais mais tímidos.”

{Novo início de redação}⁸

Trata-se aqui das modificações do caráter no tempo.

O caráter, por um período em que ele é supostamente fixo, é uma invariante que encontramos através de manifestações variadas. Essa definição se aplica tanto ao meu caráter quanto àquele do outro, Cada um conhece seu próprio caráter do exterior, mas os dados são outros, como para a voz. Toda espécie de conhecimento humano repousa sempre sobre a suposição de tais invariantes, que são quase sempre impossíveis de definir e de compreender. Ex.: um tema musical aparecendo sob formas diferentes.

As manifestações às quais se refere o caráter são ações, reações. Se a invariante que constitui o caráter pudesse ser apreendida, nela discerniríamos: 1º) um sistema de obstáculos que param as ações, as reações, os pensamentos em certas direções e são apenas superados, se o são, com esforço; 2º) certo regime de atenção, uma certa maneira de prestar atenção, certas orientações da atenção; 3º) um certo regime de duração próprio de cada um, uma maneira de reagir em relação ao

⁷ Citação da *Odisseia* de Homero, canto XVII, v.322: “Zeus tolhe do homem a metade do valor, quando o submete à servitude”. Simone Weil traduz, diferentemente de Trajano Vieira, *areté* por alma.

⁸ Observação dos editores das *Obras completas* de Simone Weil.

tempo, um ritmo das ações e dos pensamentos, implicando mais ou menos rapidez, mais ou menos continuidade.

No que concerne às modificações do caráter, há algumas observações da experiência comumente admitidas. Admite-se que, em alguns instantes, as reações imediatas de um ser humano extravasam o seu caráter, estão fora do seu caráter. Admite-se que algumas circunstâncias podem, de uma maneira durável, transformar um caráter. Essas são modificações instantâneas ou duráveis que vêm de fora. Não se pode esquecer que o caráter tende a se conservar e resiste à ação modificadora, que ela venha de dentro ou de fora. Admite-se, também, gostamos de acreditar, que cada um de nós pode, algumas vezes, abandonar o seu caráter para o alto, no sentido de um valor maior e que, por outro lado, cada um pode, em certa medida, transformar voluntariamente seu próprio caráter. São modificações que provêm do interior. Gostamos de sonhar as segundas, não gostamos de pensar nas primeiras, pois é um pensamento penoso e angustiante. Cada um gosta de crer que seu caráter constitui para baixo um limite intransponível e que, assim, ele é incapaz de fazer, dizer e pensar certas coisas. O que, frequentemente, é falso. Exemplo bem conhecido, mas muito pouco meditado: São Pedro.

Nos fatos dessa natureza, não se pode encontrar critério. Igualmente para um tema musical, tal nota não pertence ao tema, tal conjunto de notas é uma forma do tema, tal conjunto de notas constitui outro tema. Em tudo o que se refere a tais invariantes, existe um mistério. Todavia, a noção de caráter, como a noção de tema, é indispensável.

Proponho três ideias. 1ª) A reação de um ser humano em relação às circunstâncias determinadas em um instante determinado depende das circunstâncias e do caráter, pois a possibilidade de uma

escolha é ilusória. Quando temos que escolher, a escolha já está feita. 2ª) As circunstâncias exteriores exercem, continuamente, uma ação mais ou menos modificadora sobre o caráter – nossas ações passadas sendo compreendidas na quantidade dessas circunstâncias. Essa ação é, às vezes, passageira, às vezes durável. 3ª) Nosso próprio poder (*i.e.*, o poder do que existe de livre em nós) sobre o caráter é somente indireto e se exerce de duas maneiras. Ele se exerce, por um lado, pela orientação que damos à nossa atenção nos momentos supostamente indiferentes, insignificantes de nossa vida, os momentos em que, aparentemente, não nos engajamos, em que as circunstâncias não solicitam de nós nenhuma escolha. Por outro lado, pela possibilidade que temos de nos colocar voluntariamente em tais ou tais circunstâncias que, em seguida, agem de fora para modificar nosso caráter.

A morte é um obstáculo ou não para um ou outro – e para um ser humano de acordo com os períodos de sua vida.

Perseu. Crueldade depois de suas primeiras derrotas – humildade e medo em seguida.

Vercingétorix. Se seu caráter não tivesse se alterado, ele teria se matado.

A vida do outro. Assassínatos

a licenciosidade –

a coerção –

REPÚBLICA I

Laclos

9. O hábito (c. 1931-32)⁹

“Tomada de posse de si sem discurso a si mesmo que o hábito dá”

O caráter essencial do hábito é uma liberdade da alma em relação às partes do corpo. A alma não se ocupa da posição da língua entre os dentes, mas, a um pensamento, corresponde imediatamente tal posição da língua entre os dentes, produzindo tal letra. A consciência parece abolida por essa liberdade. Ela dirige o corpo apenas por lampejos de atenção, como dar um golpe forte. O efeito do hábito é que a atenção verdadeira se torna possível. A atenção não é o estado do pássaro fascinado pela serpente ou do aprendiz ciclista fascinado pelo obstáculo. Ocorre aí antes o contrário da atenção. A atenção é uma maneira de ser ativo, um controle encontrado pelo pensamento sobre as coisas. É o bom ciclista que presta atenção. Ele não pensa nos movimentos dos seus braços que seguram o guidão, de seu tronco que se inclina, mas pensa nas ações possíveis por meio desses instrumentos. Ele toma consciência de seus próprios membros exatamente como o cego que tateia com sua bengala. O ceifador também não percebe em detalhes os gestos que faz para ceifar, ele toma posse da planície. Diferença entre o sonhador que dorme no campo e o ceifador que está transformando o campo. Qual deles vale mais? O hábito: tomar posse, aparentemente imediata, do objeto, porque os intermediários são suprimidos.

O hábito ainda não é o trabalho. O atleta não é um trabalhador. Mas o hábito é uma condição do trabalho. Em quê? Precisamente pela

⁹ Traduzido de Weil, 1988, p. 275-277 por Débora Mariz e notas de Fernando Rey Puente.

liberdade que ele cria em relação a tal ou tal ação. Quando dedilhamos o piano, não estamos (se somos hábeis) mais dispostos a tal nota do que àquela outra, mas a nota nua sobre o papel imediatamente se transforma, por intermédio do corpo tornado fluido, em nota produzida. Temos um poder geral de produzir notas. Somente então estamos em posse da música. Analogia entre essa generalidade, essa indiferença a tal ou tal coisa particular, ou melhor, essa aptidão para apreender tal ou tal coisa particular, que o hábito e a natureza do pensamento dão.

Opor ao instinto.

Trabalho e geometria. (Ler *Eupalinos*¹⁰). É nesse nível que se forma a ideia de *necessidade*.

*

A série de termos se reportando à ação coloca o hábito entre o instinto e o trabalho. Isso dá uma indicação. O instinto se define nisto: a ação é somente o próprio corpo no jogo natural de seus movimentos. O trabalho se define, ao contrário, nisto: a ação é modelada em um plano a ser seguido, um objetivo a ser alcançado, um objeto fabricado a ser manejado. Podemos passar diretamente de um para outro? Evidentemente, não. O próprio corpo deve tornar-se indiferente a tal ou tal conjunto de movimentos. Progresso negativo. Esse progresso não é constituído pelo que se denomina costume, aliás, ele é o contrário do que se denomina costume. Antes dessa indiferença do corpo, coloca-se um estado que é propriamente humano, o estado de desajeito, de hesitação, de irritação. O animal não é desajeitado. Um pássaro não aprende a fazer um ninho. A irritação é o que é próprio da consciência. Não há consciência, não há pensamento, sem um conflito

¹⁰ Refere-se à obra *Eupalinos ou o arquiteto* de Paul Valéry, escrita em 1923.

de si para consigo. É um estado de todo o corpo que é preciso produzir, e não simplesmente uma mudança em tal ou tal ponto da estrutura. Não se trata de fazer tal ou tal gesto, porém de tornar o corpo penetrável pelo pensamento do mesmo modo que ele o é pela natureza. A vontade, o pensamento, contrariamente à aparência, não têm controle sobre tal ou tal parte do corpo. O que há de mais simples do que manter a cabeça abaixada em uma bacia? Todavia, se a bacia está cheia de água, não há nada a fazer. O aprendiz é aquele que age como se a vontade tivesse que empurrar separadamente cada músculo. Na realidade, não se trata de criar conexões, mas de desfazer conexões estabelecidas pelo instinto ou pelo costume. Desfazer os nós. Piano. Aprender piano não é aprender a tocar esta ou aquela parte de uma música. Aquele que possui o hábito é engenhoso, industrioso, inventor. O hábito tem por característica a indiferença. O jogador de tênis, após devolver uma bola, não espera mais uma bola do que outra. O pianista e o violinista não esperam mais uma nota do que outra. Caso contrário, eles produzem uma nota errada. Indiferença ao que vai suceder. O aprendiz acredita que a vontade consiste em ficar tenso. Ele se tensiona muito, se enrijece muito e diz para si: pelo menos eu faço esforço, eu coloco vontade. Sua vontade é do mesmo calibre daquela do aprendiz ciclista que vai direto sobre o obstáculo que ele acredita querer evitar. Aquele que se enrijece sempre tem a ilusão de querer. Na realidade, é a paixão que enrijece. Existe sempre um pouco de insanidade em um corpo enrijecido. O amador que trabalha no campo tem sempre o ar de trabalhar; e o camponês, ao lado, de nada fazer. O aprendiz põe a <própria> vontade em cada movimento. Mas não é sobre cada movimento que o pensamento tem controle, é sobre a ligação dos movimentos. Trata-se de fazer a passagem.

*

1. Um pensamento sem discurso. Uma presença da alma no corpo, ou melhor, uma aptidão do corpo em traduzir a presença da alma. A consequência do hábito é o que o pensamento pode explorar.

2. Um corpo onde um pensamento objetivo será habitável.

Incompreensível. Único milagre –

Beleza.

Alegria, sentimento de uma conquista.

Atletas na Grécia.

10. Sobre os estudos escolares visando o amor de Deus (1942)¹¹

A chave de uma concepção cristã dos estudos é que a prece é feita de atenção. É a orientação para Deus com toda a atenção de que a alma é capaz. A qualidade da atenção está, em grande medida, na qualidade da prece. O calor do coração não pode complementar isso.

Só a parte mais alta da atenção entra em contato com Deus, quando a prece é suficientemente intensa e pura para que tal contato se estabeleça, mas toda atenção é voltada para Deus.

Os exercícios escolares desenvolvem, evidentemente, uma parte menos elevada da atenção. Entretanto, eles são plenamente eficazes para aumentar o poder da atenção que estará disponível no momento da prece, desde que sejam executados para esse fim e somente para esse fim.

Embora hoje pareça ignorar-se isso, a formação da faculdade de atenção é o objetivo verdadeiro e quase o único interesse dos estudos. A maior parte dos exercícios escolares tem, também, um interesse intrínseco, mas esse interesse é secundário. Todos os exercícios que fazem verdadeiramente apelo ao poder de atenção são interessantes do mesmo modo e quase igualmente.

Os secundaristas, os estudantes que amam Deus, não deveriam jamais dizer: “Eu gosto de matemática”, “Eu gosto de francês”, “Eu gosto de grego”. Eles devem aprender a gostar de tudo isso, porque

¹¹ Traduzido de Weil, 2008, p. 255-262. Tradução e notas de Fernando Rey Puente.

tudo isso faz crescer essa atenção que, orientada para Deus, é a própria substância da prece.

Não ter nem dom, nem gosto natural pela geometria não impede a busca de um problema ou o estudo de uma demonstração para desenvolver a atenção. É quase o contrário. É quase uma circunstância favorável.

Até mesmo pouco importa que se consiga encontrar a solução ou compreender a demonstração, embora seja necessário realmente se esforçar para conseguir isso. Jamais, em caso algum, qualquer esforço de atenção verdadeiro é perdido. Ele é sempre e plenamente eficaz espiritualmente e, em consequência, também é eficaz, além disso, sobre o plano inferior da inteligência, pois toda luz espiritual ilumina a inteligência.

Se se procura, com verdadeira atenção, a solução de um problema geométrico, e se, ao fim de uma hora, não se avançou mais do que quando começamos, avança-se, apesar disso, durante cada minuto dessa hora em outra dimensão mais misteriosa. Sem que sintamos, sem que saibamos, esse esforço aparentemente estéril e sem fruto pôs mais luz na alma. O fruto se encontrará um dia, mais tarde, na prece. Ele se encontrará sem dúvida também, além disso, em algum outro domínio da inteligência, talvez absolutamente estranho à matemática. Talvez um dia aquele que realizou esse esforço ineficaz seja capaz de compreender mais diretamente, devido a esse esforço, a beleza de um verso de Racine. Mas que o fruto desse esforço deva se encontrar na prece, isso é certo, acerca disso não há nenhuma dúvida.

As certezas dessa espécie são experimentais. Contudo, se não se acredita nisso antes de tê-las experimentado, se ao menos não nos conduzíssemos como se acreditássemos nisso, jamais se fará a experiência que dá acesso a tais certezas. Existe aí uma espécie de

contradição. Isso ocorre assim, a partir de certo nível, para todos os conhecimentos úteis ao progresso espiritual. Se não os adotássemos como regras de conduta antes de tê-los verificado, se não permanecêssemos apegado a eles durante muito tempo somente pela fé, uma fé inicialmente tenebrosa e sem luz, não os transformaríamos jamais em certezas. A fé é a condição indispensável.

O melhor sustentáculo da fé é a garantia de que, se se pede pão ao Pai, ele não dá pedras. Mesmo para além de toda crença religiosa explícita, todas as vezes que um ser humano realiza um esforço de atenção com o único desejo de tornar-se mais apto a compreender a verdade, ele adquire essa aptidão maior, ainda que seu esforço não tenha produzido nenhum fruto visível. Um conto esquimó explica assim a origem da luz: “O corvo, que na noite eterna não conseguia encontrar alimento, desejou a luz, e a terra se iluminou”. Se existe verdadeiramente desejo, se o objeto do desejo é genuinamente a luz, o desejo de luz a produz. Há verdadeiramente desejo quando existe esforço de atenção. É legitimamente a luz que é desejada se todo outro móbil está ausente. Mesmo quando os esforços de atenção permanecerem estéreis em aparência durante anos, um dia uma luz exatamente proporcional a esses esforços inundará a alma. Cada esforço acrescenta um pouco de ouro a um tesouro que nada no mundo pode arrebatá-lo. Os esforços inúteis realizados pelo Cura d'Ars¹², durante longos e dolorosos anos, para aprender o latim, portaram todos seus frutos no discernimento maravilhoso por meio

¹² João Batista Maria Vianney, também conhecido como Santo Cura d'Ars (1786 -1859), foi um sacerdote católico francês, canonizado pela Igreja Católica, que foi pároco da pequena cidade de Ars, na França. O termo “Cura d'Ars” vem de “Curé d'Ars” em francês, que significa “pároco de Ars”. “Curé” é um título usado para intitular um sacerdote responsável por uma paróquia.

do qual ele percebia a própria alma dos penitentes por detrás de suas palavras e mesmo por detrás do silêncio deles.

É preciso, então, estudar sem nenhum desejo de obter boas notas, de passar nos exames, de obter algum resultado escolar, sem nenhuma consideração pelos gostos, nem pelas aptidões naturais, dedicando-se igualmente a todos os exercícios, consoante o pensamento de que todos eles servem para formar essa atenção que é a substância da prece. Quando alguém se dedica a um exercício, é preciso querer realizá-lo corretamente, porque essa vontade é indispensável para que haja verdadeiramente esforço. Entretanto, através desse objetivo imediato, a intenção profunda deve estar direcionada unicamente para o crescimento do poder de atenção com vistas à prece, como quando se escreve, desenha-se a forma das letras sobre o papel, não tendo em vista essa forma, mas a ideia a exprimir.

Pôr nos estudos apenas essa intenção, excluindo toda outra, é a primeira condição do seu bom uso espiritual. A segunda condição é se obrigar rigorosamente a olhar de frente, a contemplar com atenção, durante muito tempo, cada exercício escolar errado, em toda feiura de sua mediocridade, sem procurar nenhuma desculpa, sem negligenciar nenhum erro nem nenhuma correção do professor, e tentando voltar à origem de cada erro. A tentação é grande de fazer o contrário, de passar um olhar oblíquo pelo exercício corrigido, se ele estiver ruim, e de escondê-lo imediatamente. Quase todos fazem quase sempre assim. É preciso recusar essa tentação. Além disso, circunstancialmente, nada é mais necessário ao sucesso escolar, pois se trabalha sem muito progredir, qualquer esforço que se faça, quando se tem repugnância em prestar atenção aos erros cometidos e às correções dos professores.

Sobretudo a virtude da humildade, tesouro infinitamente mais precioso do que todo progresso escolar, pode ser adquirida assim. Desse modo, a contemplação de sua própria estupidez é talvez até mesmo mais útil do que aquela do pecado. A consciência do pecado dá o sentimento de que se é mau, e certo orgulho, às vezes, tira proveito disso. Quando a gente se obriga por violência a fixar o olhar dos olhos e aquele da alma em um exercício escolar estupidamente errado, sentimos com uma evidência irresistível que somos algo de medíocre. Não há conhecimento mais desejável. Se se chega a conhecer essa verdade com toda a alma, estabelece-se solidamente na verdadeira via.

Se essas duas condições forem perfeitamente bem realizadas, os estudos escolares são, sem dúvida, um caminho para a santidade tão bom como qualquer outro.

Para cumprir a segunda, é suficiente querer. Não é assim em relação à primeira. Para prestar verdadeiramente atenção, é preciso saber como fazer isso.

O mais frequente é que se confunda com a atenção uma espécie de esforço muscular. Caso se diga aos estudantes: “Agora vocês vão prestar atenção”, os vemos franzir as sobancelhas, reter a respiração, contrair os músculos. Se após dois minutos perguntarmos a eles em que eles prestaram atenção, não conseguem responder. Eles não prestaram atenção em nada. Eles não prestaram atenção. Eles contraíram seus músculos.

Dispendemos frequentemente esse tipo de esforço muscular nos estudos. Como ele termina por causar fadiga, temos a impressão de que trabalhamos. É uma ilusão. A fadiga não tem nenhuma relação com o trabalho. O trabalho é o esforço útil, seja ele fatigante ou não. Esse tipo de esforço muscular no estudo é completamente estéril, mesmo se

realizado com boa intenção. Essa boa intenção é, então, daquelas que pavimentam o inferno. Os estudos assim conduzidos podem, às vezes, ser bons escolarmente, do ponto de vista das notas e dos exames, porém isso ocorre apesar do esforço e graças aos dons naturais, e tais estudos são sempre inúteis.

A vontade, esta que, na necessidade, faz serrar os dentes e suportar o sofrimento, é a arma principal do aprendiz no trabalho manual. Entretanto, contrariamente ao que se crê de ordinário, ela não tem quase nenhum lugar no estudo. A inteligência somente pode ser conduzida pelo desejo. Para que haja desejo, é preciso que haja prazer e alegria. A inteligência só aumenta e traz frutos na alegria. A alegria de aprender é tão indispensável para os estudos quanto a respiração para os corredores. Lá onde ela está ausente, não há estudantes, mas pobres caricaturas de aprendizes que, ao fim de sua aprendizagem, não terão nem mesmo ofício.

É essa função do desejo no estudo que permite fazer dele uma preparação à vida espiritual, pois o desejo, orientado para Deus, é a única força capaz de elevar a alma. Ou melhor, é Deus sozinho que vem capturar a alma e elevá-la, mas só o desejo obriga Deus a descer. Ele só vem àqueles que Lhe pedem para vir, e, a esses que pedem frequentemente, demoradamente, ardentemente, Ele não pode se impedir de descer.

A atenção é um esforço, talvez o maior dos esforços, mas é um esforço negativo. Por si só, ele não comporta a fadiga. Quando a fadiga se faz sentir, a atenção quase não é mais possível, a menos que já sejamos bem exercitados. É preferível, então, abandonar-se, procurar um descanso, depois um pouco mais tarde recomeçar, desprender-se e retomar como se inspira e depois se expira.

Vinte minutos de atenção intensa e sem fadiga valem infinitamente mais do que três horas dessa dedicação com sobrelhas franzidas que faz alguém dizer, com o sentimento de dever cumprido: “Eu trabalhei bem”.

Todavia, apesar da aparência, é também muito mais difícil. Existe algo em nossa alma que rejeita a verdadeira atenção muito mais violentamente do que a carne rejeita a fadiga. Esse algo está muito mais próximo do mal do que a carne. É por isso que, todas as vezes que se presta realmente atenção, destrói-se o mal em si. Se prestarmos atenção com essa intenção, um quarto de hora de atenção vale muitas boas obras.

A atenção consiste em suspender seu pensamento, em deixá-lo disponível, vazio e penetrável pelo objeto, em manter em si mesmo na proximidade do pensamento, mas em um nível inferior e sem contato com ele, os diversos conhecimentos adquiridos que somos forçados a utilizar. O pensamento deve ser, em relação a todos os pensamentos particulares e já formados, como um ser humano sobre uma montanha que, olhando para frente, percebe ao mesmo tempo sob ele, mas sem olhar, muitas florestas e planícies. E, sobretudo, o pensamento deve estar vazio, em espera, sem nada procurar, mas deve estar pronto para receber na sua verdade nua o objeto que vai penetrá-lo.

Todos os contrassensos nas versões, todos os absurdos na solução dos problemas de geometria, todos os embaraços do estilo e todas as deformidades do encadeamento das ideias nos deveres de francês, tudo isso ocorre porque o pensamento se precipitou apressadamente sobre alguma coisa e, estando assim prematuramente preenchido, não esteve mais disponível para a verdade. A causa é que sempre quisemos ser ativos, quisemos

procurar. Pode-se verificar isso a cada vez, para cada falta, caso se retorne à raiz do problema. Não existe melhor exercício do que essa verificação, pois essa verdade é daquelas em que se pode acreditar apenas ao experimentá-la cem mil vezes. Ocorre assim em relação a todas as verdades essenciais.

Os bens mais preciosos não devem ser buscados, mas esperados, pois o homem não pode encontrá-los por suas próprias forças, e se ele se puser a buscá-los, ele encontrará no lugar deles falsos bens dos quais ele não saberá discernir a falsidade.

A solução de um problema de geometria não é em si mesma um bem precioso, mas a mesma lei se aplica também a ela, porque ela é a imagem de um bem precioso. Sendo um pequeno fragmento de verdade particular, ela é uma imagem pura da Verdade única, eterna e viva, essa Verdade que disse um dia com uma voz humana: “Eu sou a verdade”.

Pensado assim, todo exercício escolar parece um sacramento.

Existe para cada exercício escolar uma maneira específica de esperar a verdade com desejo e sem se permitir buscá-la. Uma maneira de prestar atenção nos dados de um problema de geometria sem buscar a solução, nas palavras de um texto latino ou grego sem procurar o sentido delas, de esperar, quando se escreve, que a palavra venha por si só se colocar sob a pluma repelindo somente as palavras insuficientes.

O primeiro dever em relação aos alunos e aos estudantes é o de fazer-lhes conhecer esse método, não somente em geral, mas no modo particular que se refere a cada exercício. É o dever não somente de seus professores, mas também de seus guias espirituais. E estes devem, além disso, pôr em plena luz, em uma luz brilhante, a analogia entre a atitude da inteligência em cada um desses exercícios e a situação da

alma que – o candeeiro bem cheio de óleo – espera seu Esposo com confiança e desejo. Que cada adolescente amando, enquanto faz uma versão latina, deseje se tornar, através dessa versão, um pouco mais próximo do instante em que ele será verdadeiramente esse escravo que, enquanto seu mestre está em uma festa, vigia e escuta próximo à porta para abrir assim que baterem. O mestre, então, assenta o escravo à mesa e lhe serve, ele mesmo, algo para comer.

É somente essa espera, essa atenção, que pode obrigar o mestre a tal excesso de ternura. Quando o escravo se esgotou de fadiga nos campos, o mestre, em seu retorno, lhe diz: “Prepare minha refeição e sirva-me”. E ele o trata como escravo inútil que faz somente o que lhe é ordenado. Certamente, é preciso fazer, no domínio da ação, tudo o que é ordenado, à custa de não importar qual grau de esforço, de fadiga e de sofrimento, pois aquele que desobedece não ama. Contudo, depois disso, é apenas um escravo inútil. É uma condição do amor, mas ela não basta. O que força o mestre a se fazer escravo de seu escravo, a amá-lo, não é nada disso; é ainda menos uma procura que o escravo teria a temeridade de se incumbir por sua própria iniciativa; é unicamente a vigília, a espera e a atenção.

Felizes, então, aqueles que passam sua adolescência e sua juventude somente a formar esse poder da atenção. Sem dúvida, eles não estão mais próximos do bem do que seus irmãos que trabalham nos campos e nas fábricas. Eles estão próximos de outro modo. Os camponeses e os operários possuem essa proximidade de Deus, de um sabor incomparável, que jaz no fundo da pobreza, da ausência de consideração social e de longos e lentos sofrimentos. Entretanto, se considerarmos as ocupações nelas mesmas, os estudos estão mais próximos de Deus, por causa dessa atenção que é a alma desses

estudos. Aquele que passa os anos de estudos sem desenvolver em si essa atenção perdeu um grande tesouro.

Não é somente o amor a Deus que tem por substância a atenção. O amor ao próximo, que sabemos ser o mesmo amor, é feito da mesma substância. Os desgraçados não têm necessidade de outra coisa nesse mundo além de homens capazes de prestar atenção neles. A capacidade de prestar atenção em um desgraçado é algo muito raro, muito difícil, é quase um milagre; é um milagre. Quase todos aqueles que acreditam ter essa capacidade não a possuem. O calor, o ímpeto do coração e a piedade não bastam para isso.

Na primeira lenda do Graal¹³, diz-se que o Graal, pedra milagrosa que pela virtude da hóstia consagrada sacia toda fome, pertence a qualquer pessoa que disser primeiro ao guardião da pedra, rei com três quartos *do corpo* paralisado pela mais dolorosa ferida: “Qual é o teu tormento?”.

A plenitude do amor ao próximo é simplesmente ser capaz de lhe perguntar: “Qual é o teu tormento?”. É saber que o desgraçado existe, não como unidade em uma coleção, não como um exemplar da categoria social etiquetada “desgraçado”, mas enquanto homem, exatamente semelhante a nós, que foi um dia atingido e marcado com uma marca inimitável pela desgraça. Por isso, é suficiente, mas indispensável, saber colocar sobre ele certo olhar.

Esse olhar é, primeiramente, um olhar atento, com o qual a alma se esvazia de todo conteúdo próprio para receber nela mesma o ser que ela olha tal qual ele é, em toda sua verdade. Disso só é capaz aquele que é capaz de atenção.

¹³ O Santo Graal é o nome de uma das principais lendas medievais e refere-se ao cálice que teria sido utilizado por Jesus Cristo durante a Última Ceia. A lenda do Santo Graal surgiu por volta do século XII e rapidamente popularizou-se na Europa medieval.

Assim, é verdade, embora paradoxalmente, que uma versão latina, um problema de geometria, mesmo se o resolvemos erroneamente, desde que somente lhe tenhamos concedido a espécie de esforço que convém, pode nos tornar mais capazes um dia, mais tarde – se a ocasião se apresentar – de levar a um desgraçado, no instante de sua suprema aflição, exatamente a ajuda suscetível de salvá-lo.

Para um adolescente capaz de compreender essa verdade, e suficientemente generoso para desejar esse fruto de preferência a todo outro, os estudos teriam a plenitude de sua eficácia espiritual mesmo fora de qualquer crença religiosa.

Os estudos escolares são um desses campos que guardam uma pérola pela qual vale a pena vender todos os seus bens, sem nada guardar para si, a fim de poder comprá-la.

IV. Ciência

11. A ciência e nós (1941)¹

Aconteceu conosco, ocidentais, algo muito estranho na virada deste século: nós perdemos a ciência sem nos apercebermos ou, ao menos, o que por quatro séculos se denominou com esse nome. O que temos sob esse nome é outra coisa, radicalmente diversa, e não sabemos o que é. Ninguém, talvez, saiba o que é. O público em geral notou algo singular por volta de 1920, a propósito de Einstein e, é claro, ficou admirado com isso, pois não está estabelecido que nosso século é admirável? Todavia, a teoria da relatividade não tinha nada a derrubar, pois, por volta de 1900, a teoria dos quanta já havia derrubado tudo. Além disso, por tão bizarra que seja a aplicação de uma geometria não-euclidiana, a curvatura do espaço, o tempo considerado como uma dimensão, uma velocidade que é infinita e mensurável, pelo menos a noção que deu seu nome à teoria de Einstein, a ideia de que movimento e repouso possuem um único sentido em relação a um sistema de referência, não é nem nova nem estranha. Ela se encontra em Descartes, e se Newton a rejeitou, não o fez como um absurdo evidente. Isso se dá de modo completamente diferente em relação aos quanta de energia.

A teoria dos quanta marca uma ruptura na evolução da ciência de duas maneiras. Primeiro, marca o retorno do descontínuo. O número, tanto quanto se pode saber, foi o único objeto ao qual o método matemático foi aplicado. O estudo dele foi levado tão longe que um adolescente babilônico de quatro mil anos atrás conhecia

¹ Traduzido de Weil, 2008, p. 139-194. Tradução e notas de Fernando Rey Puente.

tanta álgebra quanto um estudante hodierno do ensino médio francês, mas esta álgebra consistia em equações numéricas. Além disso, alguns enunciados de problemas – um deles fala sobre uma soma de dois números, um dos quais é um número de dias, o outro o número de trabalhadores – parecem indicar que a álgebra era, então, o que também é hodiernamente em certos espíritos, um manuseio de relações puramente convencionais, não um conhecimento do mundo, já que este nunca fornece esses dados.

Tanto quanto sabemos, foi na Grécia, no século VI, que o método matemático saiu do número e se aplicou ao mundo, e isso ao tomar por objeto o contínuo. Essa mudança de objeto foi consciente da parte dos gregos, e disso temos como prova o fato de que, até uma época muito tardia (até Diofanto), eles sempre fingiram ignorar a álgebra e suas equações e só admitiam relações algébricas revestidas de proposições geométricas². O *Epinomis*³ define a geometria como “uma assimilação de números que não são semelhantes um ao outro, assimilação tornada evidente graças às propriedades das figuras planas”. Isto é, define-a como a ciência do número generalizado, ou seja, da quantidade, exprimível ou não exprimível em números e frações. A expressão de números semelhantes parece indicar que a construção de triângulos semelhantes, fundamento da geometria, constituía para os gregos um método para buscar proporções e, sem

² A reflexão sobre o uso ou não da álgebra por parte dos gregos está presente em diversas cartas que Simone Weil trocou com seu irmão André Weil, um dos mais importantes matemáticos do século XX, e interessado particularmente em Diofanto. Dessa interlocução epistolar com o irmão, muitas das reflexões filosóficas de nossa autora se nutriram.

³ Refere-se ao texto que se propõe a ser uma sequência das *Leis* de Platão e que se sabe, hoje em dia, não ter sido escrito por Platão, mas, provavelmente, por Filipe de Opunte, um discípulo de Platão.

dúvida, a construção do triângulo retângulo, combinação de triângulos semelhantes, um método para buscar médias proporcionais. A proporção foi, talvez para os gregos, o móbil dos estudos geométricos, pois a maioria de suas descobertas pode se agrupar em torno a dois problemas: a busca de uma média proporcional entre dois números e a busca de duas médias proporcionais entre dois números. Platão se esforçou para resolver o segundo e não pôde deixar de celebrar incessantemente a solução do primeiro com uma exaltação singular.

Seja como for, os gregos do início do século IV tinham a teoria completa do número generalizado, sob a forma mais rigorosa e uma concepção perfeitamente precisa do cálculo integral. Como as linhas representadas pelas figuras da geometria são, sempre ao mesmo tempo, trajetórias de movimentos, sua geometria constituía para eles a ciência da natureza: “Deus é um geômetra perpétuo”. A equação da álgebra babilônica foi substituída pela noção de função, alma de todo conhecimento científico. O uso de letras para representar, não números inteiros ou frações, mas qualquer número no sentido do número generalizado, permitiu que o Renascimento conservasse, ao mesmo tempo que a herança da Grécia, a dos babilônios transmitidos através de Diofanto, dos Hindus e dos Árabes. A forma da equação foi usada para exprimir a função. O cálculo diferencial e integral deriva de lá imediatamente, e a álgebra, criada pelo Renascimento – um equivalente moderno da geometria grega, uma expressão como ela das combinações entre grandezas contínuas análogas às distâncias – desempenhou o mesmo papel que um instrumento para o

conhecimento da natureza⁴. As séries de Fourier concernentes ao calor são um exemplo brilhante disso⁵.

Apesar disso, o espírito humano não pode se apegar nem ao número nem ao contínuo, pois vai de um para o outro, e algo na natureza responde a ambos. Caso contrário, o ser humano, tal como ele é, o ser humano que sempre pensa o número e o espaço, não poderia viver. Ao longo e especialmente ao final do século XIX, o descontínuo se impôs novamente ao pensamento científico em todos os ramos da ciência. Na Matemática, os grupos e tudo o que deles se segue, a extensão da aritmética e suas novas relações com a análise; na Física, os átomos, a teoria cinética do gás, os quanta; na Química, todas suas leis; na Biologia, as mutações; esses são os indícios do retorno da ciência ao descontínuo. Este retorno, etapa de um equilíbrio inevitável entre duas noções correlatas, é totalmente natural. O que é, sem exagero, contrário à natureza, é o uso do descontínuo na física contemporânea, na medida em que se divide em átomos a energia, que nada mais é senão uma função do espaço. Com isso, o que, em 1900, ainda se denominava ciência, o que deve ser chamado hoje de ciência clássica, desapareceu, pois suprimiu-se radicalmente o seu significado.

Os sábios que se sucederam depois do Renascimento até o final do século XIX não fizeram esforço simplesmente para acumular experiências; eles tinham um objetivo: buscavam uma representação

⁴ Sobre a noção de número na Antiguidade e de como não podemos imputar aos gregos até Diofanto um conhecimento algébrico que foi então redescoberto no Renascimento, consultar a excelente obra de Klein, 1968.

⁵ Refere-se ao matemático francês Jean-Baptiste Joseph Fourier (1768-1830). As séries de Fourier são uma ferramenta que permite representar um sinal periódico como uma soma infinita de componentes senoidais (senos e cossenos). As séries de Fourier são utilizadas para transformar para o domínio da frequência um sinal representado originalmente no domínio do tempo.

do universo. O modelo dessa representação é o trabalho ou, mais exatamente, a forma de trabalho elementar e grosseira – aquela em que o hábito, o saber fazer, a habilidade, a inspiração não intervêm –, o trabalho manual, o manuseio⁶. Entre um desejo qualquer e a satisfação desse desejo, há para nós uma distância que, em um sentido, é o próprio mundo. Se eu quiser ver na mesa um livro que está no chão, não terei êxito antes de ter apanhado o livro e o levantado por toda a altura que separa a mesa do chão. Caso se considere um plano horizontal colocado entre o da mesa e o do chão, em nenhum caso, o que quer que aconteça, qualquer evento que ocorra dentre uma infinidade de possibilidades, o livro não estará na mesa sem ter atravessado esse plano. Eu posso me poupar do peso do livro, arrancando dele página após página e levantando, então, apenas uma página, mas eu deveria então começar novamente por tantas vezes quantas houvesse páginas no livro. Vamos imaginar em meu lugar um idiota, um criminoso, um herói, um sábio, um santo, isso não fará nenhuma diferença. O conjunto de necessidades geométricas e mecânicas às quais uma tal ação está sempre submetida constitui a maldição original, a que castigou Adão, a que faz a diferença entre o universo e um paraíso terrestre, a maldição do trabalho.

A ciência clássica, aquela que o Renascimento criou e que pereceu por volta de 1900, tentou representar todos os fenômenos que ocorrem no universo, imaginando, entre dois estados sucessivos de um sistema constatados pela observação, intermediários análogos

⁶ Ter tido a noção de trabalho manual como inspiração faz com que nossa autora valorize a ciência clássica, mesmo que, segundo Simone Weil, a ciência clássica tenha esquecido a noção de Bem. Isso porque, de acordo com nossa filósofa, a ciência clássica ainda nos permitiria “ler” a dimensão da necessidade, como Simone Weil mesmo explicará mais adiante.

àqueles pelos quais passa um ser humano que executa um trabalho simples. Ela pensou o universo sob o modelo da relação entre qualquer ação humana e as necessidades que lhe servem de obstáculo, impondo-lhe condições. Não é o caso, certamente, de imaginar vontades trabalhando por detrás dos fenômenos da natureza, pois seriam vontades não análogas às dos seres humanos, não ligadas a corpos, <vontades> sobrenaturais, ou seja, isentas das condições de trabalho. Assim, para estabelecer uma analogia entre os fenômenos da natureza e o trabalho, é preciso, necessariamente, eliminar um dos termos do trabalho que o define e sem o qual ele não pode ser concebido. É verdade que a lei do trabalho que regula a vida humana é a lei da ação indireta pela qual cada estágio da execução é independente do anterior e do seguinte, indiferente ao desejo e ao resultado esperado. Se eu quiser levantar uma pedra muito pesada, não conseguirei levantando-a, mas sim abaixando algo, desde que isso seja uma alavanca. Através de uma cadeia de intermediários em relação à qual meu desejo é extrínseco, eu toco o mundo, e o penso segundo o modelo de uma tal cadeia de intermediários, mas de intermediários puros que não são intermediários entre coisa alguma. Ao menos tento pensar assim, mas não consigo conceber de fato um trabalho sem um trabalhador, um obstáculo que não se opõe a nenhuma ação, condições que não são as condições de qualquer projeto. É por isso que há uma escuridão impenetrável – pode-se ficar convencido disso até mesmo examinando um livro didático – nos conceitos simples e fundamentais da mecânica e da física: repouso, movimento, velocidade, aceleração, ponto material, sistema de corpos, inércia, força, trabalho, energia, potencial.

No entanto, a ciência clássica finalmente conseguiu subsumir qualquer estudo de um fenômeno da natureza a uma única noção,

diretamente derivada daquela de trabalho: a noção de energia. Foi o resultado de longos esforços. Lagrange⁷, confiando no que os Bernoulli⁸ e D'Alembert⁹ encontraram e, por meio do cálculo diferencial¹⁰, conseguiu definir, por uma fórmula única, todos os estados possíveis de equilíbrio ou de movimento de qualquer sistema de corpo submetido a quaisquer forças, uma fórmula que se relaciona somente com distâncias e forças – ou o que dá no mesmo com as massas e as velocidades –, isto é, com qualquer coisa de análogo ao peso. A partir daí, Maxwell¹¹, em uma inspiração genial, conclui que, se alguém pode imaginar um modelo mecânico de um fenômeno, pode imaginar uma infinidade deles. Está implícito que todos são iguais em valor explicativo. Portanto, é inútil imaginar até mesmo um modelo,

⁷ Trata-se de Joseph-Louis Lagrange, nascido Giuseppe Luigi Lagrange (1736-1813), matemático e físico italiano. Ele inventou e trouxe à maturidade o cálculo de variações e depois aplicou a nova disciplina à mecânica celestial. Lagrange também contribuiu significativamente para a solução numérica e algébrica de equações e para a teoria do número.

⁸ Refere-se a Daniel Bernoulli (1700-1782), matemático suíço. O princípio de Bernoulli afirma que, para um fluxo sem viscosidade, um aumento na velocidade do fluido ocorre simultaneamente com uma diminuição na pressão ou uma diminuição na energia potencial do fluido.

⁹ Trata-se de Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), filósofo, físico e matemático francês, que participou da elaboração da *Encyclopédie*. Em matemática, estudou as equações com derivadas parciais; as equações diferenciais ordinárias; definiu a noção de limite; inventou um critério de convergência das séries e demonstrou o teorema fundamental da álgebra, que afirma ter toda equação algébrica pelo menos uma raiz real ou imaginária (teorema de D'Alembert).

¹⁰ O cálculo diferencial é o estudo das taxas de variação das funções, usando as ferramentas de limites e derivadas. Foi desenvolvido por Isaac Newton e Gottfried Wilhelm Leibniz.

¹¹ Refere-se a James Clerk Maxwell (1831-1879), matemático e físico escocês. É mais conhecido por ter dado forma final à teoria moderna do eletromagnetismo, que une a eletricidade, o magnetismo e a ótica, algo que ficou conhecido como a “segunda grande unificação na física”.

pois é suficiente estabelecer que é possível imaginá-lo. A noção de energia, função da distância e da força, ou ainda da massa e da velocidade, medida comum de todo o trabalho, isto é, de todas as transformações análogas à elevação ou à queda de um peso, fornece os meios para isso. A fórmula única da dinâmica expressa que, de um estado de um sistema para outro, não há variação dessa função caso não intervenha alguma força extrínseca a esse sistema. Aplicar uma tal fórmula a um fenômeno é estabelecer que é possível imaginar para esse fenômeno um modelo mecânico. Assim, não estando mais preocupados com os intermediários, estabelecemos apenas que a relação entre dois estados sucessivos observados experimentalmente em um sistema é idêntica ou equivalente à relação entre o ponto de partida e o de finalização de um trabalho humano. Além disso, para cada tipo de fenômeno, procuramos estabelecer equivalências numéricas entre certas medidas tomadas durante as experiências, por um lado, e, por outro lado, entre as distâncias e os pesos que constituem para o ser humano os obstáculos do trabalho. O conceito de trabalho está sempre presente, uma vez que a energia se mede sempre em distâncias e pesos. Ainda que a força seja uma função da massa e da aceleração, e não algo semelhante a um esforço, o lugar ocupado pela aceleração nas fórmulas vem da coerção da gravidade sobre qualquer ação humana. A ciência do século XIX consistia em determinar, em várias espécies de fenômenos, equivalências numéricas com distâncias e pesos, como fez primeiramente Joule¹² para o calor.

¹² Refere-se a James Prescott Joule (1818-1889), físico britânico. Joule estudou a natureza do calor e descobriu relações com o trabalho mecânico. Isso o levou à teoria da conservação da energia, a chamada “Primeira Lei da Termodinâmica”.

A ciência do século XIX fez outra coisa ainda, inventou um novo conceito ao traduzir, para aplicá-lo à energia, a necessidade que, juntamente com aquela de trabalhar, pesa mais arduamente na vida humana. Essa necessidade se refere ao próprio tempo e consiste no fato de que ele é direcionado, de modo que, o que quer que aconteça, o significado de uma transformação nunca é indiferente. Experimentamos essa necessidade, não apenas pela velhice que nos envolve lentamente e não nos deixa jamais, mas pelos acontecimentos de cada dia. Um momento e um esforço quase tão pequenos quanto se queira, às vezes, podem ser suficientes para jogar um livro de uma mesa, misturar papéis, manchar uma roupa, enrugar o linho, queimar um campo de trigo, matar um ser humano. São precisos esforços e tempo para levantar o livro até a mesa, colocar os papéis em ordem, limpar a roupa, repassar o linho. É necessário um ano de dor e cuidado para fazer aparecer outra colheita no campo. Nós não ressuscitamos um ser humano morto, e para fazer surgir um novo ser humano, são necessários vinte anos. Esta necessidade que nos encadeia estreitamente se reflete na opressão social pelo poder que ela concede àqueles que sabem como queimar campos e matar homens, coisas rápidas, sobre aqueles que sabem como fazer surgir o trigo e criar os filhos, coisas lentas. Ora, o espaço não o exprime de nenhuma maneira, ele que é indiferente a todas as direções. O peso tampouco o exprime, pois os pesos da dinâmica são pesos elásticos que nunca caem sem saltar. É preciso que eles sejam assim para a expressão da necessidade essencial do trabalho humano, transposto pelo físico para a natureza, a saber, que nada no mundo pode dispensá-lo. Entretanto, então, é preciso adicionar algo à noção de energia, definida pelas distâncias e pelos pesos, para exprimir a condição de toda ação humana. Deve-se acrescentar que qualquer transformação tem um

significado que não é indiferente, mas é preciso dizer isso em uma fórmula algébrica, na linguagem da matemática aplicada à física. Clausius¹³ conseguiu isso e inventou, assim, o que se denomina a entropia.

Estabelece-se que, em qualquer fenômeno, se produz uma transformação da energia, de tal modo que, o que quer que aconteça, não se encontra nenhum meio, uma vez que o fenômeno esteja concluído, para restabelecer exatamente em todos os lugares o estado inicial <do mesmo>. Esse princípio é traduzido pela ficção de uma quantidade que, em qualquer sistema em que ocorra uma mudança, sempre aumenta, exceto pela intervenção de fatores externos. São exceções somente os fenômenos puramente mecânicos, não acompanhados por aquecimento ou resfriamento, mas de fato não há nenhum fenômeno assim. A busca por uma fórmula algébrica para essa grandeza é o triunfo mais completo do conceito de limite descoberto outrora por Eudoxo¹⁴, simultaneamente ao cálculo integral, pois se trata apenas de uma questão de limites. Dado que essas são variações vinculadas às do calor, procura-se um caso, certamente impossível, em que um fenômeno ocorra sem que haja

¹³ Trata-se de Rudolf Julius Emanuel Clausius (1822-1888), físico e matemático alemão. Em 1865, Clausius forneceu a primeira formulação matemática para o conceito de entropia, dando-lhe também esse nome. Clausius escolheu a palavra "entropia", porque seu significado, do grego *en+tropein*, é "o conteúdo transformador" ou "conteúdo de transformação".

¹⁴ Refere-se a Eudoxo de Cnido (408-355 a. C.), astrônomo, matemático e filósofo grego. Ele desenvolveu o "método da exaustão" de Antifonte. Ao aplicar esse método, Eudoxo provou afirmações matemáticas tais como: as áreas dos círculos estão entre si como os quadrados dos seus raios; os volumes das esferas estão um para o outro como os cubos dos seus raios; o volume de uma pirâmide é um terço do volume de um prisma com a mesma base e altura; e o volume de um cone é um terço do volume de seu cilindro correspondente.

acréscimo ou subtração de calor e em que, não obstante, a temperatura desempenhe um papel. Este caso é fornecido por gases perfeitos, os quais não existem, mas que, contrariamente aos que existem, podem se expandir sem alterar a temperatura e por uma compressão infinitamente lenta obtida por meio de uma pressão igual à do gás. Algo obviamente impossível, a anulação de uma fórmula diferencial e depois a sua integração permitem obter uma função da temperatura e do volume que, por ser constante, corresponde por hipótese à entropia. O aumento da entropia é função do aumento da energia, do volume, da pressão, da temperatura e da massa; ou ele ainda é proporcional à massa e à relação do calor fornecido à temperatura. Outros cálculos permitem aplicar o conceito de entropia aos gases existentes. Essa foi a coroação da ciência clássica, que devia, então, crer-se capaz, pelos cálculos, pelas medidas, pelas equivalências numéricas, de ler, através de todos os fenômenos que se produzem no universo, variações simples da energia e da entropia de acordo com uma lei simples. A ideia de um tal êxito tinha o poder de inebriar os espíritos. A catástrofe veio logo depois.

A grandeza desse empreendimento de quatro séculos não pode ser negada. A necessidade que nos oprime na ação mais simples nos dá, assim que nós a relacionamos às coisas, a ideia de um mundo tão completamente indiferente aos nossos desejos que nós experimentamos o quanto estamos perto de não sermos nada. Ao pensar em nós mesmos, se podemos nos exprimir assim, do ponto de vista do mundo, nós atingimos essa indiferença em relação a nós mesmos sem a qual não podemos nos libertar do desejo, da esperança, do medo, do devir, sem a qual não há nem virtude nem sabedoria, sem a qual vivemos no sonho. O contato com a necessidade é o que substitui a realidade aos sonhos. O eclipse é um pesadelo, quando não

se entende que o desaparecimento do sol no eclipse é análogo ao desaparecimento do sol para o ser humano que cobre os olhos com seu casaco. Quando entendemos isso, o eclipse é um fato. O que há de purificador no espetáculo e na experiência da necessidade, alguns versos esplêndidos de Lucrécio¹⁵ são suficientes para fazê-lo sentir. O infortúnio bem suportado é uma purificação desse gênero, e assim a ciência clássica é uma purificação, se fizermos dela um bom uso. Ela que busca ler através de todas as aparências essa necessidade inexorável que faz do mundo um lugar onde nós não contamos, onde se trabalha, um mundo indiferente ao desejo, às aspirações e ao bem. Ela que estuda esse sol que brilha indiferentemente sobre os maus e sobre os bons.

Apesar disso, não se pode lastimar que ela tenha acabado, pois ela era por natureza limitada. Primeiro, o seu interesse era limitado e até mesmo fraco. Ela é terrivelmente monótona, e o seu princípio, uma vez apreendido, – ou seja, a analogia entre os eventos do mundo e a forma mais simples do trabalho humano – não permite que ela possa trazer algo de novo, por tanto tempo que ela acumule suas descobertas. Estas não dão nenhum novo valor ao princípio, antes elas extraem dele todos os seus valores. Ou, caso ele assuma em relação a elas um valor maior, isso ocorre apenas na medida em que ele é realmente apreendido pelo espírito de um ser humano no momento da descoberta, pois o ato pelo qual o espírito começa, de repente, a ler a necessidade através das aparências é sempre admirável. Assim fez

¹⁵ Trata-se de Lucrécio (c. 97 - c. 50 a. C.), poeta e filósofo romano. Seu único trabalho conhecido é o poema filosófico *De rerum natura* (*Sobre a natureza das coisas*) no qual expõe a filosofia de Epicuro.

Fresnel¹⁶, ao ler a necessidade nas franjas de luz e de sombra por analogia com as ondulações da água. Igualmente, a atitude do espírito científico só é admirável quando ela é a de um ser humano em combate com eventos, perigos, responsabilidades, emoções, talvez terrores, por exemplo, em um navio ou um avião. Em compensação, nada é tão sombrio, tão desértico quanto a acumulação de resultados da ciência nos livros, no estado de resíduo morto. Um acúmulo indefinido de obras de física clássica não é desejável.

Essa acumulação tampouco é possível, pois a ciência clássica é limitada quanto à extensão, porque o espírito humano é limitado. Os seres humanos diferem entre si, mas, mesmo dentre os mais dotados, o espírito humano não pode abarcar uma quantidade indefinida de fatos claramente concebidos. No entanto, uma síntese só é realizada entre os fatos concebidos por um mesmo espírito, já que não pode haver síntese entre um fato pensado por mim e um fato pensado pelo meu vizinho, e, se ele e eu pensamos, cada um de nós, dois nunca resultará quatro. Ora, toda teoria física é uma síntese, cujos elementos são fatos concebidos como análogos uns aos outros. Dado que os fatos se acumulam à medida que as gerações de cientistas se sucedem, uma vez que não há progresso na capacidade do espírito humano, a quantidade de fatos a abarcar ultrapassa em muito a capacidade de um espírito. O cientista possui, portanto, no espírito, não os fatos, mas as sínteses feitas por outros a partir dos fatos, sínteses das quais ele, por sua vez, faz uma síntese sem as ter revisado. Esta operação possui tanto menos valor, tanto menos interesse, tanto menos chance de ter êxito, quanto a distância entre o pensamento e os fatos for maior.

¹⁶ Refere-se a Augustin-Jean Fresnel (1788 - 1827), físico francês. Fresnel contribuiu significativamente na teoria da ótica ondulatória. Estudou o comportamento da luz tanto teórica como experimentalmente.

Assim, a ciência clássica continha em seu próprio progresso um fator progressivo de paralisia que um dia deveria matá-la.

Mas mesmo que ela abarcasse o universo inteiro e todos os fenômenos, ainda seria limitada, porque ela só explicaria o universo parcialmente. O universo que ela descreve é um de escravos, e o ser humano, incluindo os escravos, não é apenas um escravo. O ser humano é realmente esse ser que, caso veja um objeto no chão e deseje vê-lo em uma mesa, é forçado a levantá-lo, mas ele também é, ao mesmo tempo, algo completamente diverso. O mundo é de fato este mundo que coloca uma distância dolorosa para atravessar entre qualquer desejo e qualquer realização, mas também é, ao mesmo tempo, algo completamente diverso. Temos certeza de que ele é algo completamente diverso, caso contrário, não existiríamos. É verdade que a matéria que constitui o mundo é um tecido de necessidades cegas, absolutamente indiferentes aos nossos desejos. Também é verdade, em um sentido, que essas necessidades são absolutamente indiferentes às aspirações do espírito, indiferentes ao bem, mas, em outro sentido, isso tampouco é verdadeiro. Se houver no mundo, ainda que em um único ser humano e, por um único dia, uma verdadeira santidade, isso ocorre porque, em certo sentido, a santidade é algo do qual a matéria é capaz, dado que somente a matéria e o que está inscrito nela existem. O corpo de um ser humano e, por conseguinte, particularmente, o corpo de um santo, não são outra coisa do que a matéria, e são uma parte do mundo, desse mesmo mundo que é um tecido de necessidades mecânicas. Somos governados por uma dupla lei, uma indiferença evidente e uma misteriosa cumplicidade da matéria que constitui o mundo em sua relação com o bem. A evocação desta dupla lei é o que nos toca o coração no espetáculo do belo.

Nada é mais estranho para o bem do que a ciência clássica, ela que considera o trabalho mais básico, o trabalho do escravo, como princípio de sua reconstrução do mundo. O bem nem é mencionado nela, nem por contraste, como termo antagônico. Pode-se talvez se explicar, assim, que em nenhum tempo e em nenhum lugar – exceto durante os quatro séculos passados na pequena península europeia e em sua extensão americana – os seres humanos se deram ao trabalho de desenvolver uma ciência positiva. Eles estavam mais desejosos de apreender a cumplicidade secreta do universo em relação ao bem. Há nisso uma grande atração, mas também um grande perigo, pois o ser humano confunde facilmente a aspiração ao bem com o desejo; o pecado não é nada além dessa mistura impura. Assim, ao tentar apreender no mundo os valores antes do que a necessidade, corre-se o risco de encorajar em si mesmo o que há de mais perturbador. Contudo, caso se saiba evitar esse perigo, tal tentativa é talvez um método de purificação muito superior à ciência positiva. Certamente, ele não pode levar a um conhecimento comunicável ao modo da ciência. Convencemo-nos disso se pensarmos que qualquer estudo científico dos fenômenos da natureza, por mais abstrato que seja, é conduzido, de modo a alcançar, no final, uma coleção de receitas técnicas, enquanto os sábios, os grandes artistas, os santos, nunca têm receitas, não apenas para o uso de outras pessoas, mas até mesmo para o seu próprio uso, embora cada um deles tenha um método para dar existência ao bem ao qual aspiram. Os resultados dos esforços realizados para pensar o universo, o corpo humano, a condição humana em sua relação com o bem podem, talvez, não ser expressidos em uma outra linguagem que não seja a dos mitos, da poesia, das imagens – imagens feitas não apenas de palavras, mas também de objetos e de ações. A escolha das imagens pode, é claro, ser mais ou

menos feliz. Quando ela é feliz, contém sempre algum mistério. O ordálio da Idade Média, por exemplo, o fogo que não queima, a água que não afoga inocentes, é uma imagem desse tipo, clara, mas muito grosseira. Na mesma época, a alquimia é uma imagem misteriosa e mais elevada¹⁷. É errado que se considere os alquimistas como os precursores dos químicos, pois eles consideravam a mais pura virtude e a sabedoria como uma condição indispensável para o sucesso de suas manipulações, enquanto Lavoisier¹⁸ procurava, para unir oxigênio e hidrogênio à água, uma receita suscetível de ter êxito tanto nas mãos de um idiota ou de um criminoso, quanto nas suas. Todas as civilizações distintas da Europa moderna consistem, essencialmente, na elaboração de imagens desse tipo.

Entre todas as diversas pesquisas da ciência positiva, a ciência grega, apesar de sua maravilhosa e incomparável clareza, é para nós um mistério. Em certo sentido, ela é o começo da ciência positiva e, à primeira vista, a destruição da Grécia pelas armas parece ter determinado apenas uma interrupção de dezessete séculos, não uma mudança de orientação. Toda a ciência clássica já está contida nas obras de Eudoxo e de Arquimedes¹⁹. Eudoxo, amigo de Platão, aluno de um dos últimos pitagóricos autênticos, a quem são atribuídas a teoria do número generalizada e a invenção do cálculo integral, combina os movimentos circulares e uniformes realizados sobre uma

¹⁷ Um interessante estudo sobre a alquimia, nesse sentido, pode ser lido na obra de Burckhardt, 2000.

¹⁸ Refere-se a Antoine Lavoisier (1743-1794), químico francês. Adotou um procedimento quantitativo na abordagem da química ao invés de uma abordagem qualitativa que era utilizada. Descobriu o papel do oxigênio na combustão e enunciou o princípio da conservação da matéria.

¹⁹ Trata-se de Arquimedes de Siracusa (287- 212 a.C.), matemático, filósofo, físico, engenheiro e astrônomo grego. No âmbito da Física, estabeleceu a hidrostática e a estática, tendo descoberto dentre outras leis a lei do empuxo e a lei da alavanca.

mesma esfera, mas em torno de diferentes eixos com diferentes velocidades, para formar um modelo mecânico que deu conta perfeitamente de todos os fatos conhecidos em seu tempo referentes aos astros. A ideia de um mesmo móvel realizando ao mesmo tempo vários movimentos diferentes que se compõem em uma certa trajetória é o fundamento mesmo da cinemática e, por si só, permite que se conceba uma composição de forças. Nós somente substituímos os movimentos circulares por movimentos retilíneos e introduzimos a aceleração. Esta é a única diferença entre a nossa concepção do movimento dos astros e a de Eudoxo, porque, embora Newton tenha falado muito sobre a força de atração, a gravitação não é em nada distinta de um movimento uniformemente acelerado na direção do Sol. Arquimedes fundou não apenas a estática, mas toda a mecânica por sua teoria puramente matemática da balança, da alavanca, do centro de gravidade. A teoria dele do equilíbrio dos corpos flutuantes, também puramente matemática e que equivale a considerar os fluidos como um conjunto de alavancas sobrepostas, em que um eixo de simetria desempenharia o papel de ponto de apoio, contém em gérmen toda a física. É errado que, no ensino, rebaixemos hodiernamente essas concepções maravilhosas ao nível de observações empíricas maximamente destituídas de interesse. É verdade que a dinâmica, baseada no estudo do movimento uniformemente acelerado, constituía uma novidade no século XVI, mas se, graças aos Bernoulli, a d'Alembert e a Lagrange, conseguiu-se reduzir toda a dinâmica a uma fórmula única, isso ocorreu ao reconduzi-la tanto quanto possível à estática, ao definir a coesão de um sistema de corpos ou de pontos materiais em movimento como um equilíbrio idêntico ao da alavanca. A ciência clássica é apenas um

esforço para conceber todas as coisas da natureza como sistemas de alavancas, assim como Arquimedes havia feito com a água.

Mas se a ciência grega é o começo da ciência clássica, também é, ao mesmo tempo, outra coisa. Todas as noções que ela utiliza têm ressonâncias comovedoras e mais de um significado. A de equilíbrio, por exemplo, sempre esteve no centro do pensamento grego; já algures, no Egito, durante séculos e séculos, a balança era por excelência o símbolo da equidade, aos seus olhos, a primeira das virtudes. A injustiça aparece implicitamente na *Ilíada*, quase explicitamente, em Ésquilo²⁰, como uma ruptura de equilíbrio que deve, necessariamente, ser compensada mais tarde por um desequilíbrio na direção oposta, e assim por diante. Uma fórmula singular de Anaximandro aplica essa concepção à própria natureza, revelando todo o curso dos fenômenos naturais como uma sucessão de semelhantes desequilíbrios que se compensam, imagem móvel do equilíbrio, como o tempo é a imagem móvel da eternidade. “Como o nascimento faz surgir as coisas do indeterminado, a destruição as faz retornar por necessidade, pois elas sofrem um castigo e uma expiação umas da parte das outras por suas injustiças mútuas, de acordo com a ordem do tempo”. Algumas linhas do *Gorgias*²¹, as mais bonitas, talvez, emitem o mesmo som. Sócrates censura o defensor da injustiça de ignorar que a concórdia e a harmonia determinam a ordem do mundo e de esquecer a geometria. O conceito que aparece em tais palavras é o mesmo que, sob o nome de equilíbrio, constitui a física grega. Arquimedes só precisou encontrar uma definição rigorosa ou, antes,

²⁰ Dramaturgo ateniense, que viveu no século VI a. C., e que foi o mais antigo dos três mais célebres trágicos gregos (Sófocles e Eurípedes são os seus sucessores), dos quais chegaram-nos algumas das centenas de tragédias que escreveram.

²¹ Refere-se a um importante diálogo de Platão.

duas definições: uma geométrica, a outra empírica. O movimento e, de maneira mais geral, a mudança aparecem aos gregos como um desequilíbrio; assim, aos olhos de Arquimedes, o sinal de equilíbrio é a imobilidade. Por outro lado, estando um sistema de corpos simétricos em torno de um eixo, é evidente que o conjunto dos corpos situados de um lado do eixo não pode exercer nenhuma ação sobre o conjunto de corpos do outro lado, e uma tal simetria constitui a definição geométrica do equilíbrio. O postulado é que, para os sistemas considerados, as duas definições coincidem, e que, em caso de haver repouso sem simetria, seria sempre possível, no entanto, descobrir uma simetria oculta por meio de uma série de demonstrações rigorosamente matemáticas. Tudo isso, ainda que não explicitamente enunciado por Arquimedes, está claramente implicado por seus postulados, suas hipóteses e seus teoremas. Por outro lado, a noção de equilíbrio domina todas as formas de arte autêntica, e o mesmo pode ser dito da proporção, essa noção central da geometria grega. Quanto aos movimentos uniformes e circulares de Eudoxo, eles fazem sonhar com a dança. Há, igualmente, uma esplêndida página do *Epinomis* sobre a dança dos astros, a qual um escritor grego mais tarde comparou àquelas que envolviam aquele que se queria preparar para a iniciação de Eleusis²². Da mesma forma como a ciência clássica possui um parentesco essencial com a técnica, a ciência grega, embora tão ou ainda mais rigorosa, apesar de não ser menos aplicada para apreender as necessidades em todos os lugares, possui um parentesco essencial com a arte e, sobretudo, com a arte grega.

²² Cidade na qual, na Antiguidade, celebravam-se os Mistérios de Elêusis, ritos de iniciação ao culto das deusas agrícolas Deméter e Perséfone. Eram considerados os rituais de maior importância dentre todos os que se celebravam na Antiguidade.

A ciência clássica toma como modelo da representação do mundo a relação entre qualquer desejo e as condições que ele pode cumprir, suprimindo o primeiro termo da relação. Além disso, essa exclusão não pode ser completa. É por isso que ela se fundamenta no movimento retilíneo, forma mesma do projeto, pensamento de qualquer ser humano que deseja, por exemplo, estar em algum lugar, agarrar ou atacar algo ou alguém; e na distância, condição necessariamente presente em qualquer desejo de um ser submetido ao tempo. Em tal quadro do mundo, o bem está completamente ausente, ausente a ponto de que não há nem mesmo a marca de impressão dessa ausência, pois mesmo o termo da relação que nos esforçamos para suprimir, o termo que concerne o ser humano, é completamente estranho ao bem. Tampouco a ciência clássica é bela, já que nem ela toca o coração, nem contém uma sabedoria. Compreende-se que Keats²³ tenha odiado Newton, e que Goethe também não o amava. Isso era totalmente diverso entre os gregos. Seres humanos felizes, nos quais o amor, a arte e a ciência eram apenas três aspectos um pouco diferentes do mesmo movimento da alma para o bem. Nós somos miseráveis ao lado deles, e, no entanto, o que fez sua grandeza está ao alcance de nossas mãos.

De acordo com uma imagem admirável encontrada nos Maniqueus²⁴, e que certamente remonta para muito além deles, o espírito é dilacerado, feito em pedaços, disperso através do espaço, através da matéria estendida. Ele é crucificado na extensão, mas a cruz

²³ Refere-se a John Keats (1795-1821), poeta inglês. Foi o último dos poetas românticos da Inglaterra.

²⁴ Seguidores de Maniqueu, poeta iraniano que viveu no século III de nossa era. Ele foi o fundador do Maniqueísmo, uma religião dualista semelhante à das seitas gnósticas e bastante difundida na Antiguidade.

não é o símbolo da extensão feita das duas direções perpendiculares que a definem? O espírito também é crucificado sobre o tempo, disperso em pedaços através do tempo, e ocorre o mesmo esgarçamento. O espaço e o tempo são a mesma necessidade duplamente sensível, e não há outra necessidade. O ser pensante, em seu desejo mais animal, como em sua aspiração mais elevada, é separado de si mesmo pela distância que coloca o tempo entre o que ele é e o que ele tende a ser, e, se ele acredita que se encontrou, perde-se imediatamente pela desapareção do passado. O que ele é em um único instante não é nada, o que foi, o que será, não é, e o mundo estendido é feito de tudo o que lhe escapa, considerando que ele está em um ponto como que atado por uma corrente e em uma prisão, impotente para estar em outro lugar, se não após ter despendido tempo, após ter se submetido a um esforço e após abandonar o ponto em que ele esteve inicialmente. O prazer prega o ser pensante ao lugar de sua prisão e ao instante presente que ele, no entanto, perde. O desejo o suspende a um instante próximo e faz o mundo inteiro desaparecer por causa de um objeto, a dor sempre consiste para ele em sentir o dilaceramento e a dispersão de seu pensamento através da justaposição de instantes e lugares. No entanto, o ser pensante é feito, ele o sente, para algo diverso do tempo e do espaço. Não podendo impedir-se de tê-los presentes no seu pensamento, ele se sente feito pelo menos para ser o mestre deles, para viver na eternidade, para dominar e abarcar o tempo, para ter todo o universo estendido a todos os seus lugares de uma só vez. A necessidade de tempo e espaço se opõe a ele. Mas as coisas justapostas na extensão e que mudam de instante para instante fornecem ao ser humano, no entanto, uma imagem dessa soberania perdida e interdita. Caso contrário, o ser humano não viveria, pois não lhe é dado pensar apenas no que é

sensível para ele. É por causa dessa imagem que o universo, ainda que impiedoso, merece ser amado mesmo quando se sofre, como uma pátria e uma cidade.

Esta imagem é fornecida em certas obras do ser humano pelo limite, pela ordem, pela harmonia, pela proporção, pelos retornos regulares, por tudo o que permite ao ser humano abarcar com um único ato de pensamento uma justaposição de lugares equivalentes a todos os lugares, uma sucessão de instantes equivalentes a todos os instantes, como se estivesse em toda parte e sempre, como se ele fosse eterno. Entretanto, para que haja uma imagem real do olhar que o ser humano gostaria de poder lançar sobre o mundo, e não uma mentira vazia e fria, é preciso que esse ato seja difícil, que ele pareça estar a ponto de se completar e que não se complete jamais, que a necessidade do tempo e do espaço que se opõe a ele seja mais dolorosamente ressentida do que os momentos mais infelizes da vida. Uma mistura justa de unidade e do que se opõe à unidade é a condição do belo e do segredo da arte, segredo misterioso também para o artista. Uma sequência de sons varia como a voz de um ser escravo da emoção, submetido à mudança e também à obsessão. No entanto, as combinações de sons se encadeiam por retornos regulares, nos quais essas combinações parecem idênticas a si mesmas e novas, de modo que quem ouve percorre a sequência mesma à qual está encadeado. O silêncio circunda esta sequência de ambos os lados, marca um início e um fim dela e, ao mesmo tempo, parece prolongá-la indefinidamente. Um espaço está fechado por limites que não se imagina modificáveis e que parecem encerrar um mundo à parte, mas também evoca distâncias ilimitadas, mais distantes do que as estrelas, em todas as direções. Percebe-se isso quase que de relance na sua estrutura, mas ele convida ao caminho que desenvolve uma infinidade de aspectos

diferentes. Um mármore que se acreditasse fluido e escorresse através das toalhas de mesa, que se acreditasse flexível à pressão de todo o universo circundante, tomou para sempre a forma de um corpo humano intacto, na posição de equilíbrio na qual a gravidade não o altera e em que qualquer movimento é igualmente possível. Uma pequena superfície contém, em limites bem demarcados, um espaço tridimensional infinitamente vasto. Nele, coisas e seres estão ligados e separados, a sua vez, por suas posições recíprocas, fixados na aparência de um instante. Isso acontece de tal modo que, se essas coisas e esses seres não fossem vistos por ninguém e desde nenhum ponto de vista, seria como se fossem surpreendidos sem a mácula de um olhar humano todo velado de inconsciência. Um poema apresenta, sucessivamente, personagens dos quais cada um é ouvinte e, no entanto, é um outro que, ao mudar, é levado por um tempo impiedosamente marcado pela medida do verso, por esta medida, no entanto, o passado permanece e o futuro está ali. O peso de todo o universo, sob a forma do infortúnio, marca todos os seres humanos, sem destruir nenhum deles, e altera as palavras sem quebrar a medida. Tudo isso são imagens que atingem e ferem a alma em seu âmagô. Um corpo e um rosto humano que inspiram, ao mesmo tempo que o desejo, e com mais força ainda, o temor de se aproximar dele por medo de feri-lo, cuja alteração não se pode imaginar e cuja extrema fragilidade, que quase arranca a alma de um determinado lugar e instante e a faz sentir violentamente que ela está pregada ali, também é uma imagem desse tipo. E o universo estranho ao ser humano também fornece tais imagens.

O universo proporciona tais imagens pelo favor divino concedido ao ser humano de aplicar a elas, de certo modo, o número, intermediário, como disse Platão, entre o uno e o indefinido, o

ilimitado, o indeterminado, entre a unidade tal como o ser humano a pode pensar e tudo aquilo que se opõe ao que ele pensa. Não é o número pelo qual se numera nem o que se forma por adição continuamente repetida que constituem esse intermediário, mas antes o número enquanto ele é suscetível de estabelecer relações, pois uma relação entre dois números, algo infinitamente diferente de uma fração, é ao mesmo tempo uma relação entre uma infinidade de outros algarismos convenientemente escolhidos e agrupados dois a dois. Cada relação abarca quantidades que crescem de forma ilimitada sem deixarem de ser fiéis a uma relação perfeitamente definida, como um ângulo, partindo de um ponto, abarca um espaço que se estende indefinidamente para além das estrelas mais longínquas. E a relação, para ser pensada, deve sair do número para passar pelo ângulo, pois o número inteiro não aceita bem a substituição da relação pela adição. Ele não oferece nenhum meio de expressar, exceto em certos casos, a média proporcional. Isso não só os gregos do período arcaico, mas também os babilônios do ano 2000 devem ter sabido, eles que buscavam soluções para as equações do segundo grau, isto é, médias proporcionais. A incomensurabilidade da diagonal do quadrado, tardiamente revelada na Grécia ao público em geral, deve ter causado confusão e escândalo apenas entre os ignorantes. Os gregos do século VI fundaram a ciência do número generalizado, e, a partir de então, o estudo do mundo consistiu em buscar os números neste novo sentido, ou seja, as proporções. Ora, no mundo encontram-se proporções.

É assim que, ao invés da relação entre o desejo e as condições da realização, a ciência grega tem por objeto a relação entre a ordem e as condições da ordem. Trata-se de uma ordem sensível ao ser humano, e, conseqüentemente, o ser humano não está ausente dessa relação. No entanto, essa ordem se relaciona melhor com o universo do que o

fazem o desejo, o projeto e o esforço, A ciência grega é pelo menos tão despojada do humano quanto a ciência clássica, não importa o que o orgulho do século passado possa ter pensado. As condições que procuramos definir nas duas relações são as mesmas, são as mesmas necessidades de espaço e tempo, obstáculos e suportes para o trabalho do arquiteto ou de qualquer ser humano que crie ordem assim, para qualquer tipo de trabalho. Apesar disso, pensar as condições de uma ordem é pensar uma ordem construída, é aproximá-la das ordens que são efeitos do trabalho. Por outro lado, todo trabalho eficaz supõe certa ordem no universo e certas proporções, sem as quais não haveria nem ferramenta, nem método. Assim, as duas relações parecem confundir-se. Entretanto, o espírito das duas ciências é essencialmente diferente. Os gregos, onde quer que julgassem discernir uma ordem, construíam uma imagem dela com elementos perfeitamente definidos ou submetendo-se à necessidade. Se houvesse discrepância entre essa imagem e suas observações, a discrepância significava a intervenção nos fenômenos de outros fatores do que aqueles que eles haviam suposto. Não podemos desejar nada mais rigoroso, mas esse rigor perfeito era, ao mesmo tempo, poesia.

A própria definição de proporção de Eudoxo, que constitui a teoria do número generalizado, é bela, ela que abarca as variações infinitas que quatro grandezas podem sofrer multiplicadas duas a duas por todos os números inteiros possíveis, sem jamais deixar de obedecer à lei que prescreve que esses produtos sejam maiores ou menores entre si. Mais bela ainda foi a primeira intuição de Tales, quando percebeu o Sol como o autor de uma infinidade de proporções que se inscrevem no solo e que mudam com as sombras. Desde esse primeiro momento, apareceu, assim, a noção de proporção variável,

ou seja, de função, mas, para nós, o próprio termo “função” indica a dependência de um termo em relação a um outro. Ao invés disso, os gregos simplesmente encontravam sua alegria em fazer da mudança um objeto de contemplação. Se adicionarmos uma carga a um barco e ele afundar um pouco, vemos uma força que produz um efeito. Aos olhos de Arquimedes, uma linha marca, na superfície do corpo flutuante, a imagem da relação entre sua densidade e a do fluido. Igualmente, um ponto marca na balança em equilíbrio, sob a forma de comprimentos, a proporção entre os pesos desiguais. Que imagem mais bonita do que a de um navio sustentado sobre o mar, como um prato de balança, por uma massa de água do mar, colocada do outro lado de um eixo, e que muda sem movimento à medida que o navio avançava, como a sombra de um pássaro que voa? Perde-se essa poesia, perde-se, igualmente, muito de rigor, ao falar simplesmente de um impulso para cima. Embora seja mais fácil construir uma trajetória elíptica com movimentos retilíneos suscetíveis de aceleração do que com movimentos circulares uniformes, nós perdemos o rigor e a poesia ao dizer que os planetas tendem para o sol. É mais bonito dizer que as estrelas descrevem círculos e que suas posições sucessivas refletem as proporções entre os raios, as velocidades e os ângulos que definem os vários movimentos circulares com os quais cada um é movido. O círculo é a imagem do movimento infinito e finito, que muda e é invariável, ele abarca um espaço fechado e evoca todos os círculos concêntricos que se estendem tão longe quanto o universo. Ele é, também, como Pitágoras reconheceu com exaltação, o lugar das médias proporcionais. O movimento circular tem uma lei sem se dirigir a qualquer lugar e somente ele é adequado para os astros, só ele pode ser aplicado a eles sem reduzir seu poder de evocar para nós tudo o que é eterno. Os gregos estavam certos ao pensar que basta essa

conveniência para tornar uma hipótese legítima, pois nada mais no mundo pode torná-la mais legítima. A necessidade cega, que nos mantém por meio da coerção e que se manifesta na geometria, é, para nós, algo para vencer; para os gregos, era algo para amar, pois é o próprio Deus que é o geômetra perpétuo. Desde o lampejo de gênio de Tales até o momento em que as armas romanas os esmagaram, nos retornos regulares dos astros, nos sons, nas balanças, nos corpos flutuantes sobre os fluidos, por toda parte, os gregos se dedicaram a ler proporções para amar Deus.

As diferentes formas que o conhecimento do mundo assumiu em diferentes países e épocas têm cada uma como objeto, modelo e princípio a relação entre uma aspiração do pensamento humano e as condições efetivas de sua realização, relação que tentamos ler através das aparências no espetáculo do mundo e, segundo as quais, constrói-se uma imagem do universo. Por exemplo, a magia se assemelha à ciência clássica pela escolha da aspiração a que se refere, e que é um desejo qualquer, porém ela considera como condições ritos e sinais, que são efetivamente as condições para o êxito da ação humana, mas que variam com a sociedade. A ciência grega, por sua vez, considera as mesmas condições que a ciência clássica, todavia tem em vista uma aspiração completamente diferente, a aspiração de contemplar nas aparências sensíveis uma imagem do bem. A aspiração que corresponde ao que se chamou de ciências tradicionais parece tender para poderes análogos aos que um ser humano efetivamente adquire sobre si mesmo e talvez sobre os outros por um longo esforço de transformação interior; as condições são misteriosas. Tanto quanto possa haver relações semelhantes capazes de serem concebidas pelo ser humano, haverá tantas formas diferentes de conhecimento do mundo, e o valor de cada uma dessas formas é o valor da relação que

lhe serve de princípio, exatamente, nem mais, nem menos. Todavia, algumas dessas formas são mutuamente exclusivas, outras não o são de forma alguma. Contudo, e a ciência contemporânea, o que se deve pensar dela? Que relação lhe serve de princípio e mede seu valor? É difícil responder a esta pergunta, não que haja nela alguma obscuridade, mas porque o respeito humano se afasta da resposta. O significado filosófico da física do século XX e o pensamento profundo que é sua alma são como o manto do imperador no conto de Andersen: passar-se-ia por um tolo e por um ignorante ao se dizer que não há, é melhor dá-los como inexprimíveis. No entanto, a relação que está no princípio desta ciência é, simplesmente, a relação entre fórmulas algébricas sem sentido e a técnica.

A ciência do século XX é a ciência clássica depois que algo foi retirado dela. Retirado, não adicionado. Nós não trouxemos nenhuma noção e, sobretudo, não acrescentamos aquilo cuja ausência fazia dela um deserto, a relação com o bem. Retiramos dela a analogia entre as leis da natureza e as condições de trabalho, ou seja, o próprio princípio; é a hipótese quântica que assim a decapitou. As fórmulas algébricas, a que, no final do século XIX, reduzia-se a descrição dos fenômenos, significavam essa analogia, porque cada uma delas podia ser equiparada a um modelo mecânico cujas relações entre distâncias e forças ele traduzia. Não é assim para uma fórmula feita de uma constante e de um número, a qual não pode exprimir nada que se relacione com a distância. Se suspendermos pesos iguais em alturas diferentes e levantarmos um prato que os erga, à medida que os alcança, as variações de energia, em função da distância e da força, serão semelhantes às de uma superfície delimitada por duas linhas retas perpendiculares, uma delas móvel e uma linha quebrada em forma de escada, dizendo de outro modo, elas serão contínuas.

Podemos tentar imaginar quantos modelos mecânicos quisermos, contendo descontinuidade, porém, em nenhum caso, uma função de duas variáveis, em que uma varia continuamente, pode aumentar pela adição sucessiva de uma quantidade constante. Ora, a energia é uma função do espaço, e o espaço é contínuo; ele é a própria continuidade; ele é o mundo pensado do ponto de vista da continuidade; ele é as coisas na medida em que sua justaposição engloba o contínuo. Pode-se pensar nas coisas como descontínuas, isto é, os átomos – não se pode fazê-lo, entretanto, sem chegar a contradições –, mas, mesmo à custa de contradições implícitas, não se pode pensar o espaço desse modo. Se certos gregos, diz-se, falaram do número de pontos contidos em um segmento de reta, é apenas porque eles conceberam o número como o modelo da quantidade, e porque a linguagem suporta tudo. No entanto, poder-se-ia, igualmente, pensar a própria continuidade descontínua como o espaço. Não temos nada mais certo para guiar nossas afirmações do que tais impossibilidades; o espaço é contínuo. A energia é uma função do espaço, e qualquer variação de energia é análoga ao que acontece quando pesos caem ou são levantados. A fórmula de Planck²⁵, ou seja, a constante $6,55 \times 10^{-27}$, ou mais brevemente a constante h , multiplicada por um número, não significa energia, mas também não significa uma noção diversa da noção de energia. Ela desempenha, nos cálculos, o mesmo papel que a fórmula que significa a energia, e esta última é considerada como um caso limite da primeira para os fenômenos em cuja escala a quantidade $6,55 \times 10^{-27}$ referida à unidade de medida de energia pode ser negligenciada. Se a relação fosse inversa, se a fórmula quântica fosse um limite da fórmula clássica, o significado seria preservado, mas isso não é assim.

²⁵ Refere-se a Max Planck (1858-1947), físico alemão considerado o pai da física quântica e ganhador do Nobel de Física em 1918.

Ora, não há noção no pensamento humano em relação à qual a noção do trabalho de levantar um peso possa ser considerada como um limite válido em uma certa escala. A fórmula de Planck, constituída por uma constante cuja proveniência não podemos imaginar e por um número que corresponde a uma probabilidade, não tem relação alguma com qualquer pensamento. Como, então, a justificamos? A sua legitimidade se fundamenta na quantidade de cálculos, de experiências resultantes destes cálculos, de aplicações técnicas resultantes destas experiências, que tiveram êxito graças a essa fórmula. O próprio Planck não alega nada além disso. Uma vez admitida tal coisa, a física se torna um conjunto de sinais e números combinados em fórmulas que são controladas pelas aplicações. Então, que significado podem ter as especulações de Einstein sobre o espaço e o tempo? As letras das fórmulas que ele traduz por essas palavras não têm mais relação com o espaço e o tempo do que as letras $h\nu$ com a energia. A álgebra pura tornou-se a linguagem da física, uma linguagem que possui isso de particular: ela não significa nada. Essa particularidade a torna difícil de ser traduzida.

Essa reviravolta na física é o efeito de duas mudanças: a introdução do descontínuo e o aperfeiçoamento dos instrumentos de medição que modificaram a escala das observações. A química nasceu no dia em que a balança revelou relações numéricas simples e fixas entre substâncias distintas que se combinam. Um retorno do descontínuo e do número à vanguarda da ciência natural já estava implícito nessa ponderação. Por outro lado, os aparelhos nos deram acesso à observação de fenômenos muito pequenos em comparação com a escala de nossos sentidos, como o movimento browniano. Descontínuo, número, pequenez, basta isso para fazer emergir o átomo, e o átomo voltou para nós com o seu cortejo inseparável, isto

é, o acaso e a probabilidade. A aparição do acaso na ciência causou escândalo. Perguntou-se de onde ele veio; ninguém pensou que o átomo o tinha trazido. Não foi lembrado que, já na Antiguidade, o acaso acompanhava o átomo, e não se pensou que não pode ser de outro modo.

Enganamo-nos frequentemente sobre o acaso. O acaso não é o oposto da necessidade. Ele não é incompatível com ela, pelo contrário, ele não aparece jamais, exceto simultaneamente a ela. Se supusermos um certo número de causas distintas produzindo efeitos segundo uma necessidade rigorosa; se um conjunto de uma certa estrutura aparece nos efeitos; se as causas não puderem ser agrupadas em um conjunto de estrutura idêntica, há o acaso. Um dado, por sua forma, tem apenas seis modos de cair; há uma variedade ilimitada de modos de lançá-lo. Se eu lançar um dado mil vezes, as quedas dele são divididas em seis classes que têm entre si relações numéricas. Os lançamentos não podem ser divididos assim. Todavia, não consigo imaginar o menor defeito no tecido das necessidades mecânicas que, a cada vez, determina o movimento dos dados. Se eu lançar o dado uma vez, ignoro qual será o resultado, não por alguma indeterminação do fenômeno, mas porque é um problema cujos dados ignoro parcialmente. Não é essa ignorância que me dá o sentimento do acaso, mas unicamente a imagem, que acompanha meu movimento, de tais movimentos possíveis em quantidade indeterminada e cujos efeitos se dividem em seis classes. Isso também ocorre se considerarmos, por um lado, o conjunto das posições possíveis de um disco giratório e os impulsos que podem ser transmitidos a ele e, por outro lado, um pequeno número de cores sobre as quais uma agulha pode parar. Em tais jogos, o conjunto de causas tem o poder do contínuo, ou seja, as causas são como os pontos de uma linha, e o conjunto de efeitos é

definido por um pequeno número de possibilidades distintas. Na Antiguidade, a imagem dos átomos evocava, imediatamente, jogos de azar na mente das pessoas, e não era em vão, apesar das diferenças. Se eu concebo, sob o nome de universo, um conjunto de átomos em movimento, sendo cada movimento estritamente determinado, e se me pergunto como os fenômenos se desenvolverão em escala superior aos olhos de observadores para os quais o átomo é invisível, não posso conceber absolutamente nenhum motivo para que seu desdobramento apresente qualquer aparência de constância, de regularidade, de coordenação, ou mesmo para que seja possível recomeçar uma experiência duas vezes. É claro que, se não se pode repetir um experimento duas vezes, não há física. A concepção dos átomos faz com que, imediatamente, o êxito da física em escala humana apareça como um acaso.

O elo entre as duas físicas, a física dos átomos e a dos fenômenos que percebemos, só pode ser estabelecido pela probabilidade. A probabilidade é inseparável do acaso e, por meio dela, o acaso é uma noção experimentalmente controlável. Quando, nos jogos de azar, considero o conjunto contínuo das causas e o pequeno número de categorias entre as quais se dividem os efeitos, afirmo que, embora cada efeito decorra estritamente de uma causa, não há absolutamente nada no conjunto de causas que corresponda a essas categorias. Afirmar o acaso, é isso. A partir de então, todas essas categorias têm uma relação idêntica com o conjunto de causas que lhes é igualmente indiferente. Isso é o que eu exprimo ao dizer que eles são igualmente prováveis. A noção de probabilidade sempre implica uma divisão entre probabilidades iguais. Se eu, agora, considerar um dado com cinco faces que trazem o número um e a sexta o número dois, haverá sempre seis probabilidades iguais, mas cinco delas

coincidem. É somente assim que se pode conceber probabilidades desiguais. Quanto à relação da probabilidade com a experiência, ela é análoga à relação da necessidade com a experiência, a qual apresenta uma imagem de necessidade quando, variando uma causa, obtemos efeitos que variam como uma função. Ela apresenta uma imagem da probabilidade quando a divisão dos efeitos entre as categorias se aproxima cada vez mais das proporções indicadas pelo cálculo à medida que os efeitos se acumulam. Se a experiência recusa tal imagem, procede-se como quando ela recusa uma imagem da necessidade. Assume-se que os fatores foram omitidos do cálculo.

A tarefa da física clássica transposta no meio dos átomos era difícil. Ela devia conceber partículas muito pequenas e indivisíveis, movidas por movimentos submetidos às necessidades da mecânica clássica. Esses movimentos deviam ser unidos por necessidades aos fenômenos observáveis na escala do microscópio e por probabilidades rigorosamente reconstruídas a fenômenos observáveis na escala humana e cujas variações regulares tinham, até então, constituído o único objeto da física. A física clássica considera uma pedra levantada como um único ponto descrevendo uma trajetória retilínea vertical. Ela considera, em suma, toda a pedra como um único átomo, e é assim que calcula a energia. Se, ao invés disso, imaginarmos as complicadas combinações de movimentos descritos pelas partículas de pedra e ar, será preciso, graças às noções de acaso, probabilidade, média e aproximação, reencontrar a fórmula anteriormente calculada. É necessário estabelecer tal elo ou renunciar completamente a uma das duas físicas, pelo menos é isso que devia ter parecido óbvio, mas sucedeu algo diverso. Esse elo só pôde ser estabelecido ao se supor que os átomos estivessem submetidos a necessidades diferentes daquelas da física clássica.

Como toda a ciência se reduzia ao estudo da energia, foi neste estudo, transposto por hipóteses à escala molecular, que apareceu, pela primeira vez, tão estranha transformação. Planck contou como isso aconteceu. Ele procurava exprimir uma relação entre a energia e a temperatura. Com essa finalidade, ele considerou um caso em que o regime de trocas de energia entre corpos depende somente da temperatura e não da natureza deles; tal era, segundo Kirchhoff²⁶, o caso da radiação negra, ou seja, o caso de um invólucro fechado no qual a temperatura é uniforme. A partir de então, aparentemente, bastaria reconstruir matematicamente um caso particular de radiação negra favorável a tal reconstrução para obter a função de vincular a energia à temperatura. Planck escolheu, com esse fim, os osciladores de Hertz²⁷. Uma primeira tentativa falhou. Depois, procurando a proporção, não mais entre a energia e a temperatura, mas entre a energia e a entropia, ele descobriu que a segunda derivada da entropia em relação à energia é proporcional à “energia”. Entretanto, se, no caso dos pequenos comprimentos de onda, esta relação foi verificada pela experiência, logo se verificou que, para os grandes, esta segunda derivada era proporcional ao quadrado da energia. Planck encontrou facilmente uma fórmula que abrange as duas relações, mas isso não o satisfazia. Ele queria reconstruir essa fórmula. Com esse fim, adotou o

²⁶ Trata-se do físico alemão Gustav Robert Kirchhoff (1824-1887). Ele contribuiu especialmente no campo dos circuitos elétricos, da espectroscopia, da emissão de radiação dos corpos negros e da teoria da elasticidade.

²⁷ Um oscilador de frequência é um dispositivo eletrônico que gera um sinal periódico, geralmente em forma de onda senoidal, quadrada ou triangular. Este sinal é caracterizado por sua frequência, que é a quantidade de ciclos que ocorrem em um segundo, que é medida em hertz (Hz). O nome da unidade de frequência é uma homenagem a Heinrich Rudolph Hertz (1857-1894), que era um físico alemão. Hertz demonstrou a existência da radiação eletromagnética, criando aparelhos emissores e detectores de ondas de rádio.

ponto de vista de Boltzmann²⁸, ou seja, que a entropia, relacionada aos átomos, é a medida de uma probabilidade. Ele reencontrou, para essa probabilidade, a própria fórmula que procurava, mas com a condição de que duas constantes fossem levadas em conta, uma delas relacionada à massa do átomo e a outra, $6,55 \times 10^{-27}$, não era outra, senão esta constante h que se tornou tão famosa, a partir de então, e que correspondia a uma energia multiplicada por um tempo. Tal constante não tinha nenhum significado em relação à mecânica clássica, porém “é somente graças a ela que se pode conhecer os domínios ou intervalos indispensáveis para o cálculo das probabilidades”, pois “o cálculo da probabilidade de um estado físico é baseado na contagem do número finito de casos particulares igualmente prováveis pelos quais o estado considerado é realizado”.

Fica claro, nessas linhas de Planck, que aquilo que introduz a descontinuidade aqui não é de forma alguma a experiência – embora medidas experimentais devam, necessariamente, ter intervindo na determinação do número $6,55 \times 10^{-27}$ –, mas unicamente o uso da noção de probabilidade. Há uma transição natural entre a noção de entropia e a de probabilidade, pela consideração de que, se um sistema, supostamente isolado do exterior, pode passar do estado A ao estado B, mas não inversamente, qualquer que seja a cadeia de intermediários, o estado B é mais provável do que o estado A em relação a este sistema. Ora, no exato momento em que essas concepções estavam sendo elaboradas, surgiu também o acaso ligado ao átomo. A observação do movimento browniano mostrou que um fluido homogêneo e em repouso na escala de nossos olhos não é nem

²⁸ Refere-se a Ludwig Boltzmann (1844-1906), físico austríaco. Juntamente com Gibbs e Maxwell, ele é considerado o fundador da mecânica estatística e defensor da teoria atômica.

homogêneo nem está em repouso na escala do microscópio; algo, certamente, muito pouco surpreendente. Ora, um fluido em equilíbrio é perfeitamente definido, em nossa escala, pelas condições de equilíbrio, ao passo que, de fato, não temos nenhum meio de definir o estado de movimento desse mesmo fluido em escala microscópica. De modo geral, um sistema definido em nossa escala não o está em escala molecular. Pode-se apenas supor o sistema de átomos que, em nossa escala, nos apareceria como um sistema estabelecido. Contudo, se estabelecermos esse tipo de correspondência a um estado bem definido de um sistema, em nossa escala, corresponde mais de uma combinação de átomos. Consequentemente, se transpusermos a necessidade para os átomos, cada uma dessas combinações possíveis é suscetível de conduzir, em um momento posterior, a um estado diferente do sistema. Assim, uma vez transposta a necessidade no meio dos átomos, a relação entre dois estados de um sistema definido em nossa escala não constitui mais uma necessidade, porém uma probabilidade. Isso não ocorre como consequência de uma lacuna na causalidade, mas somente por um efeito inevitável de oscilação do pensamento entre duas escalas e por um processo análogo ao do jogo de dados. Um movimento natural do pensamento levou a aproximar as duas probabilidades surgidas simultaneamente nos espíritos, a que está ligada à entropia e a que está ligada aos átomos, e a considerá-las como uma e a mesma probabilidade. Essa assimilação foi a obra de Boltzmann.

Parte-se da ideia de que dentre os átomos, para os quais admitimos apenas as necessidades mecânicas, existem apenas necessidades, não diferenças de probabilidades, e que, consequentemente, qualquer combinação de átomos é igualmente provável. Considere-se um sistema, um estado desse sistema definido

em nossa escala, e a quantidade de combinações de átomos suscetíveis de lhe corresponder; a probabilidade desse estado é uma função dessa quantidade, e se estabelece que a entropia é uma medida dessa probabilidade. Todavia, como o cálculo das probabilidades é numérico, admite-se, e aqui é o momento de ruptura com a ciência clássica, que essas combinações de átomos são, como se diz, discretas, e que sua quantidade é um número. Assim, a entropia é a função de um número, que se definiu, quando foi inventada, como uma função da energia, que aumenta quando esta assume, pelo menos parcialmente, a forma do calor. A contradição seria a mesma, caso se admitisse, por exemplo, que uma quantidade é definida como uma função da distância percorrida por um corredor, e que essa mesma quantidade é função do número de seus passos. É essa contradição que aparece na ideia de quanta ou de átomos de energia, e é ela que suprimiu da ciência, a partir de 1900, o sentido que ela teve durante quatro séculos, sem que se tivesse podido lhe dar algum outro. A ruptura entre a ciência do século XX, de um lado, e a ciência clássica e o senso comum, de outro, foi completa antes mesmo dos paradoxos de Einstein. Uma velocidade infinita e mensurável, um tempo assimilado a uma quarta dimensão do espaço, não são coisas mais difíceis de conceber do que um átomo de energia. Tudo isso é igualmente impossível de conceber, embora muito fácil de formular, seja em linguagem algébrica ou em linguagem comum.

A ciência teria de, inevitavelmente, adotar uma tal direção – caso, não obstante, seja possível falar em direção quando, ao contrário, ela cessou de ser direcionada? Isso não parece nada óbvio. Sendo a causa da quebra de continuidade o caráter numérico do cálculo das probabilidades. É difícil entender, à primeira vista, por que não se escolheu trabalhar sobre o cálculo das probabilidades antes de

subverter a física. Pode-se conceber probabilidades que não são números inteiros nem frações. Caso se suponha, por exemplo, que se gire um disco que tem uma agulha, e que a agulha gira sobre uma circunferência imóvel cujo arco é traçado em vermelho, a probabilidade de que a agulha pare sobre o vermelho será medida pela proporção do arco com a circunferência, uma proporção que pode muito bem não ser uma fração. Pode-se, portanto, facilmente conceber um cálculo de probabilidades cuja base não seja o número, mas o número generalizado. Para aplicar tal cálculo à teoria de Boltzmann, teria sido necessário conceber um conjunto contínuo de combinações de átomos correspondentes a um sistema definido em nossa escala e encontrar um meio de igualar tal conjunto, em comparação com outros do mesmo tipo, a uma grandeza análoga a uma distância. À primeira vista, isso não parece impossível. Tentou-se elaborar uma tal teoria e se fracassou? Neste caso, qual foi a causa do fracasso? Ou nem se pensou em tentar, apesar da extrema simplicidade de tal ideia? É certo, em todo caso, que este é o ponto crucial em qualquer exame crítico da teoria quântica. Também é certo que Planck foi capaz de escrever um livro inteiro, recentemente traduzido, sobre as relações entre a ciência contemporânea e a filosofia, sem fazer a isso nem mesmo uma longínqua alusão.

Embora o bem estivesse ausente da ciência clássica, enquanto a inteligência em ação na ciência era apenas uma forma mais nítida daquela que elabora as noções do senso comum, havia pelo menos algum elo entre o pensamento científico e o resto do pensamento humano, incluindo o pensamento do bem. Mas mesmo esse elo tão indireto foi rompido depois de 1900. Pessoas que se diziam filósofas, fatigadas da razão, sem dúvida, porque ela é demasiadamente exigente, triunfaram pela ideia de um desacordo entre a razão e a

ciência. Obviamente que foi à razão que eles atribuíram a culpa. O que lhes dava particular alegria era pensar que uma simples mudança de escala provoca uma transformação radical nas leis da natureza, enquanto a razão exige que uma mudança de escala mude as grandezas, não as relações entre as grandezas. Além disso, eles ficaram felizes em pensar que as necessidades, há muito vistas como evidentes, tornam-se – quando melhores instrumentos nos permitem, graças aos átomos, penetrar mais na estrutura dos fenômenos – não mais simples necessidades, mas necessidades por aproximação. A alegria deles não era apenas ímpia, sendo dirigida contra a razão, mas também testemunhava uma incompreensão singularmente opaca. O estudo dos átomos corresponde, na ciência, não somente a uma mudança de escala, mas também a algo completamente diverso. Se imaginarmos um homenzinho, semelhante a nós, da dimensão de uma partícula atômica, vivendo no meio dos átomos, esse homenzinho, por hipótese, sentiria calor, luz, som, ao mesmo tempo que ele veria e faria movimentos, todavia, no mundo dos átomos concebido pelos físicos, só há movimentos. Passando do nosso mundo ao dos átomos, transformamos, entre outras coisas, o calor em movimento, e, para nossa sensibilidade, há uma diferença não de grandeza, mas de natureza entre movimento e calor. Há também uma diferença de natureza entre calor e movimento em relação às condições de nosso trabalho. Não apenas nunca podemos esperar obter, quando fazemos um esforço mediante qualquer processo, um resultado maior do que o nosso esforço envolve – o princípio da conservação da energia nos interdita essa esperança. Além disso, nós não podemos esperar receber todo o resultado que nosso esforço comporta. Nos esforçamos em vão, quando fazemos um esforço no mundo, e esse esforço perdido, origem da noção de entropia, é medido

por um aquecimento. Para nós, há uma diferença de natureza entre esse esforço desperdiçado e o esforço útil, por exemplo, para um operário, entre o aquecimento de sua ferramenta e a produção das peças fabricadas. É porque há apenas movimento, não calor, no mundo puramente teórico dos átomos, que, em relação somente a esse mundo, a entropia não tem sentido. É por isso, para dar-lhe um sentido em relação a esse mundo e ao nosso considerados conjuntamente, que foi necessário recorrer a esta probabilidade que destruiu a física clássica. A causa não está em uma mudança de dimensões, mas na tentativa de definir a entropia, noção essencialmente estranha ao movimento, apenas pelo movimento.

Todavia, uma mudança de escala deve, necessariamente, produzir uma reviravolta na física por causa do papel desempenhado pela noção de negligenciável. Quando se enunciam considerações gerais sobre a física, rapidamente se passa por cima dessa noção, como que por uma espécie de repressão ou de pudor. Os físicos não apenas negligenciam o que é negligenciável, como devem fazer por definição, mas também tendem a negligenciar, ao fazer uso dela, a própria noção de negligenciável, que é exatamente o essencial da física. O negligenciável nada mais é do que aquilo que deve ser negligenciado para construir a física. Não é absolutamente o que é de pouca importância, pois o que é negligenciável é sempre um erro infinito. O que é negligenciado é sempre tão grande quanto o mundo, exatamente tão grande, pois um físico negligencia toda a diferença entre algo que se produz diante de seus olhos e um sistema perfeitamente fechado e perfeitamente definido que ele concebe em sua mente e representa no papel por imagens e sinais. Essa diferença é o próprio mundo, o qual comprime cada pedaço de matéria, que se infiltra por dentro, que coloca uma variedade infinita de matéria entre

dois pontos por mais próximos que estejam, o mundo que absolutamente impede que exista qualquer sistema fechado. Negligenciamos o mundo porque temos que fazê-lo e, não podendo aplicar a matemática às coisas a um preço menor, aplicamo-la à custa de um erro infinito.

A própria matemática já implica um erro infinito na medida em que ela necessita de objetos ou de imagens. Se vejo duas estrelas, penso numa linha reta entre elas, tão pura quanto possível, pois ela não é traçada, mas é preciso que essas estrelas sejam pontos, elas que são maiores que a nossa terra. Se eu esmagar giz em um quadro-negro, obtenho – já que aqui não pode haver questão de escala de grandezas – algo que difere de uma linha reta tanto quanto um oceano inteiro, algo que difere infinitamente de uma linha reta. E, no entanto, algo não alheio à linha reta. A relação consiste nisto: que este giz no quadro-negro me permite imaginar a linha. É apenas neste sentido que as figuras são as imagens das noções geométricas, não que se assemelhem a elas, mas na medida em que nos permitem imaginá-las. É apenas isso que queremos dizer quando dizemos que um pouco de giz esmagado é mais ou menos uma linha reta. Ora, em um sentido, uma observação ou um experimento são exatamente para um físico o que uma figura é para um geômetra. Platão, que sabia que a linha reta do geômetra não é a que se traça, sabia também que as estrelas que descrevem movimentos circulares e uniformes não são aquelas que vemos à noite. Arquimedes, que havia lido Platão, certamente sabia, sem precisar observar o movimento browniano, que não há fluido homogêneo na natureza nem fluido em repouso. Ele também sabia que o travessão de uma balança é feito de matéria e não é uma linha reta. Ainda em nosso tempo, a entropia foi calculada a partir da

relação entre a energia, o volume e a temperatura em gases perfeitos, assim chamados porque eles não existem.

O geômetra, toda vez que examina um problema, concebe um sistema perfeitamente definido por alguns elementos – posições, distâncias, ângulos – que ele mesmo estabeleceu. Ele desenha uma figura adequada para fazê-lo imaginar esses elementos. Se ela também o leva, ao mesmo tempo, a imaginar algo diferente daquilo que ele estabeleceu para si mesmo, ou ele faz abstração dela, ou muda a figura, mas em nenhum caso ele se permite imaginar outra coisa senão o que ele mesmo estabeleceu e que pode ser expresso em um pequeno número de frases. Igualmente, um físico, quando estuda um fenômeno, concebe um sistema perfeitamente definido, perfeitamente fechado, no qual deixa entrar apenas o que ele mesmo estabeleceu e que pode ser expresso em um pequeno número de frases. Frequentemente, ele representa seu sistema, como um matemático, por figuras, por fórmulas, mas ele também o representa por objetos, e isso é o que se chama fazer uma experiência. Seu sistema contém ou não contém um fator de mudança. No primeiro caso, o físico, em sua mente, conduz o sistema por ele definido de um estado inicial a um estado final por intermédio da necessidade. Ele procurará um modelo experimental cujo estado inicial primeiro imite o estado inicial do sistema fechado como um triângulo de giz imita o triângulo teórico e, em seguida, cuja transformação tenha a mesma relação com aquela do sistema fechado. Caso se trate de um estado de equilíbrio, ao contrário, o modelo experimental deve permanecer imóvel. Claro que, às vezes, há êxito, outras não.

Se não houver êxito, o físico pode modificar seu modelo experimental para melhor imitar o sistema teórico, como um geômetra apaga sua figura e a recomeça com mais cuidado, após o que,

novamente, ele terá ou não êxito. Ele também pode julgar seu sistema impossível de ser imitado com objetos e estabelecer para si mesmo outro ligeiramente diferente, no qual espera ter êxito em uma tentativa semelhante, e, é claro, ele levará em consideração o seu fracasso anterior para estabelecê-lo para si mesmo. Entretanto, a ordem é sempre a mesma. O modelo experimental é sempre uma imitação de um sistema puramente teórico, e isso mesmo no caso em que, após um fracasso, o sistema foi reconstruído de acordo com a experiência. Não pode ser de outro modo, uma vez que não se pode pensar de outro modo a necessidade, pois ela é essencialmente condicional e aparece ao espírito do ser humano apenas como consequência de um pequeno número de condições distintas e perfeitamente definidas. Ora, é somente o ser humano que pode estabelecer para si mesmo, em seu espírito, por hipótese, um certo número de condições perfeitamente definidas, porque as condições que o mundo, de fato, impõe à sua ação são, em quantidade ilimitada, incontáveis, inexprimíveis, e é por isso que ele deve sempre esperar ser surpreendido. Todavia, estabelecer um sistema perfeitamente fechado, isto é, no qual não se deixa nada entrar, de condições perfeitamente determinadas e em número finito, e procurar quais necessidades, quais impossibilidades aparecem aí, é fazer matemática. O método matemático, seja qual for o objeto a que se aplique, em nada é diverso disso, e, por conseguinte, na medida em que a noção de necessidade desempenha um papel na física, esta é, essencialmente, a aplicação da matemática à natureza à custa de um erro infinito.

No entanto, quando se compreende que as linhas traçadas pelo geômetra e que os objetos de observação ou experimentação do físico são imitações de noções matemáticas, compreendemos muito pouco ainda, pois se ignora em que consiste essa relação, que podemos

chamar, por falta de um termo melhor, de imitação. Eu esmago o giz duas vezes no quadro-negro. Duas vezes obtenho algo diverso de uma linha reta, diverso e infinitamente diferente. No entanto, parece-me que desenhei, na primeira vez, aproximadamente uma linha reta; na segunda vez, aproximadamente uma linha curva. Em que consiste a diferença entre essas duas massas de giz? O geômetra pode deixar de lado semelhante questão, ele que se interessa pela linha; o físico não pode, pois ele não está interessado nos sistemas fechados que constrói em seu espírito com a ajuda de signos e figuras, mas na relação das coisas com esses sistemas. Essa relação é de uma obscuridade impenetrável. Caso se examine o exemplo mais simples, a linha reta, veremos que o que leva o ser humano a pensar a linha reta é o movimento dirigido, isto é, o propósito do movimento. As visões que o fazem pensar na linha reta são ou a de um ponto, isto é, de um lugar, se ele pensa em ir até lá; ou a de dois pontos, se ele pensa em um caminho que conduz de um ao outro; ou a do traço de um movimento realizado ao pensar a linha reta, traço de giz no quadro-negro, de lápis no papel, de galho na areia, ou qualquer outro traço. É porque aquele que esmagou o giz no quadro-negro pensava a linha reta enquanto esmagava o giz, que a pessoa que olha para o giz esmagado é levada por essa visão a também pensar a linha reta. Esse parentesco entre o movimento e a visão, base da percepção, é um mistério; basta contemplar certos desenhos de Rembrandt ou de Leonardo, por exemplo, para sentir quão comovente é esse mistério.

Este não é o único mistério relacionado à linha reta. Há outros, todos impenetráveis, e aos quais só se pode trazer clareza ao enunciá-los e separá-los. Que a linha reta pura, o ângulo puro, o triângulo puro são obras da atenção que se esforça para se desprender das aparências sensíveis e das ações, temos consciência disso sempre

que pensamos nessas noções, e assim parece-nos que essas noções vêm de nós mesmos. No entanto, as necessidades, as impossibilidades que estão ligadas a elas, de onde elas vêm até nós, elas que se impõem ao nosso espírito? Por exemplo, a impossibilidade de contar os pontos de uma linha reta, ou a impossibilidade de unir dois pontos por mais de uma linha reta. Podemos nos recusar a admitir alguns deles, como fizemos para o segundo, como não ousamos fazer para o primeiro, mas, mesmo para o matemático mais profundo, as geometrias não-euclidianas não estão no mesmo plano que a geometria euclidiana. Acreditamos nesta, mesmo a despeito de nós mesmos, ao passo que não podemos acreditar de fato nas outras, e devemos, para elaborá-las, imaginar curvas quando falamos de linhas retas. Em segundo lugar, o esforço de atenção necessário para se desprender das coisas e pensar o ponto, a linha reta, o ângulo puro só pode ser realizado apoiando-se nas coisas, e o giz esmagado, a areia cavada pelos movimentos humanos, ou certos objetos, constituem indispensáveis auxiliares. Além disso, qualquer coisa não nos permite imaginar qualquer noção, porém, para nossa imaginação, existem elos entre tal e tal coisa e tais noções que formamos ao nos separarmos das coisas. Finalmente, quando vemos um lugar aonde queremos ir, partimos pensando em uma direção, ou seja, uma linha reta. Ainda que estejamos conscientes de realizar, ao mesmo tempo, movimentos que diferem infinitamente de uma trajetória retilínea, muito frequentemente chegamos ao lugar desejado. Um galho de árvore sacudido pelo vento, embora um pouco dobrado, leva-me a pensar na reta em sua relação com o ângulo. Se eu o quebro, deslizo uma ponta por baixo de uma pedra e pressiono a outra ponta para levantar a pedra, ainda é por pensar a linha em sua relação com o ângulo. Embora não haja nada em comum entre um galho de árvore e uma linha reta, e mesmo que eu saiba disso,

frequentemente tenho êxito. A pureza das noções matemáticas, as necessidades e impossibilidades que lhes são inerentes, as imagens indispensáveis dessas noções fornecidas por coisas que não se assemelham a elas, o sucesso das ações conduzidas ao confundir, por um erro voluntário, as coisas com as noções das quais elas são as imagens, são tantos mistérios distintos e irreduzíveis, e caso se elabore uma solução para um deles, não se diminui, pelo contrário se adensa o mistério impenetrável dos outros. Por exemplo, ao admitir que as relações geométricas são realmente as leis do universo, torna-se ainda mais espantoso o êxito das ações reguladas por uma aplicação deliberada e infinitamente errônea dessas mesmas relações. Caso se admita que são meros resumos tirados de muitas ações exitosas, não se dá conta nem da necessidade que lhes está vinculada e que não aparece em tais resumos, nem da pureza que lhes é essencial e que as torna estranhas ao mundo, e assim por diante. Ao pensar a geometria, sempre pensamos que a linha reta é algo puro, obra do espírito, alheia às aparências, alheia ao mundo; que as necessidades estão ligadas a ela; que essas necessidades são realmente as próprias leis do mundo; que certas coisas no mundo, que nos levam a imaginar a linha reta e sem as quais não podemos pensá-la, são infinitamente diversas dela; que, agindo como se elas fossem linhas retas, nossa ação será eficaz. Há aí mais de uma contradição. Coisa estranha, essas contradições impossíveis de eliminar são as coisas que dão à geometria um valor. Elas refletem as contradições da condição humana.

Um físico que dispõe de um suporte – um travessão superior de balança, pesos iguais ou desiguais nas duas extremidades – pensa em uma linha reta girando em torno de um ponto fixo, sabendo que não tem nem ponto fixo, nem linha reta à sua frente, pois uma linha reta não é algo que um choque possa dobrar ou quebrar, que um fogo possa

derreter. O físico faz com esse travessão o que o geômetra faz com seu giz esmagado: também faz mais. O giz segue a mão do geômetra, e o que há de giz esmagado no quadro fica imóvel até ser removido com uma esponja. O geômetra faz desenhos simples em uma superfície, subtraído de qualquer mudança, exceto de seus próprios retoques, durante sua meditação. O físico manuseia objetos no espaço tridimensional e, após tê-los manipulado, deixa-os expostos à mudança. Assim abandonados, eles, às vezes, continuam a evocar, na imaginação do físico, as mesmas noções matemáticas que evocavam quando ele os manuseava. A experiência foi exitosa. Essa forma de definir uma experiência exitosa parece estranha, e, no entanto, não é possível definir a relação pela qual os objetos são imagens de noções matemáticas sem passar pela imaginação humana. Se, como se quis frequentemente afirmar, o que o físico despreza no experimento é um erro que se pode tornar tão pequeno quanto se quiser, a omissão voluntária do negligenciável constituiria uma passagem ao limite no sentido do cálculo integral, e a noção de negligenciável teria um significado matemático. Entretanto, isso não é verdade, nunca é assim, mesmo nos casos mais favoráveis. De fato, não é verdade que se possa, com muito cuidado, obter uma superfície tão lisa quanto se queira. Em um dado momento, em um dado estado da arte, certas superfícies bem determinadas, mais ou menos polidas, são o que se fez de melhor no gênero, e não se pode ir além. É sempre permitido supor que talvez processos técnicos posteriores melhores produzam superfícies mais polidas, mas nada se sabe sobre isso. Todavia, se se considera um travessão de balança, fica de fato evidente que nenhum progresso técnico jamais o transformará em algo parecido com uma linha reta girando em torno de um ponto fixo. Por mais estranho que pareça, um físico, olhando para um travessão de balança, sabendo que ele não é

uma linha reta, mas levado por essa visão a imaginar uma linha reta, escolhe dar crédito à sua imaginação antes do que à sua razão. Assim fez Arquimedes, negligenciando a diferença infinita que separa um travessão de balança de uma linha reta e, então, inventando a física. Dessa forma ainda fazemos hoje. Contudo, para dizer a verdade, isso já havia sido feito desde um número desconhecido de séculos antes de Arquimedes, precisamente desde que se começou a usar balanças.

O ser humano sempre tentou estabelecer para si mesmo um universo fechado, limitado, rigorosamente definido. Ele consegue isso perfeitamente em certos jogos nos quais todas as possibilidades estão presentes em quantidade contável e até mesmo finita, como em jogos de dados, de cartas e no xadrez. As casas brancas e pretas do tabuleiro de xadrez, as peças do jogo, os movimentos possíveis de cada um em virtude de as regras serem em número finito, e uma partida de xadrez sendo algo que termina, mais cedo ou mais tarde, todas as partidas de xadrez possíveis são em número finito, embora tal enumeração seja, na prática, demasiadamente complicada. Ocorre o mesmo, por exemplo, para todas as partidas possíveis de jogos de cartas. A complicação é essencial para o interesse, e ninguém jogaria caso pudesse, de fato, ter em mente todos os jogos possíveis, porém, embora a possibilidade vá além do alcance do espírito humano como se fosse infinita, é finita, e isso também é essencial para o jogo. O jogador estabelece para si mesmo um universo finito por meio de regras fixas que ele impõe em suas ações, e que, cada vez que ele for jogar, apenas dê a ele a escolha dentre um pequeno número de possibilidades, mas também para os objetos sólidos, que ele é levado a imaginar como imutáveis, apesar de nada ser imutável neste mundo, e que ele decide considerar como absolutamente imutáveis. Se ele é impedido de fazê-lo em certos momentos pela visão de um peão de

xadrez quebrado, de uma carta rasgada, ele chama isso de acidente e o remedia com um novo objeto, substituído pelo que mudou e considerado como sendo um único com o outro. Qualquer intervenção do universo no sistema fechado do jogo é chamada de acidente, e os acidentes são negligenciados pelo jogador. O jogo é assim o modelo da física. Existem outros jogos em que as possibilidades não são em número finito, embora também formem um conjunto bem definido. Nesses jogos, o número generalizado desempenha o papel que o número propriamente dito desempenha nos primeiros. Tais são os jogos que recorrem a objetos mais ou menos redondos, considerados como esferas e superfícies mais ou menos unificadas, consideradas como planos, jogos de bolas, bolinhas de gude, bocha, bilhar. Também, nesses jogos, objetos sólidos cuja forma é considerada imutável, regras fixas impostas aos movimentos e limitando as possibilidades, apesar de o conjunto de possibilidades ter neles o poder do contínuo, determinam um sistema fechado, e os acidentes são negligenciados.

Os acidentes podem ser negligenciados nos jogos precisamente porque se trata de jogos. São mais difíceis de negligenciar no trabalho, em que a fome, o frio, o sono, a necessidade fustigam constantemente, e o que importa são os resultados. Nesse contexto, um acidente torna vãos os esforços, causa a infelicidade ou a morte. No entanto, a noção de acidente também tem um significado para o trabalhador, ela é igualmente essencial para o trabalho, e, como um acidente é sempre, em certo sentido, o que se negligencia, pelo menos no projeto, pode-se conjecturar que o trabalho tomou emprestado essa noção do jogo. O trabalho, neste caso, procederia do jogo, imitaria o jogo, em cuja imitação talvez se encontrasse a marca, mais claramente do que entre nós, nos costumes de certas populações

ditas primitivas. Em todo caso, para todo ser humano, o jogo precede o trabalho. O trabalho é análogo aos jogos em que as possibilidades formam um conjunto contínuo. Como nos jogos, os objetos sólidos, cuja forma é considerada imutável e em que qualquer deformação é considerada accidental, servem de instrumento para classificar e definir as possibilidades, e como nos jogos, certas regras determinam os movimentos. Também o trabalhador, como o jogador, embora em menor grau – pois ele não pode apagar a cada momento os resultados da ação passada e voltar ao ponto inicial –, vive em um mundo fechado, limitado e definido, graças às ferramentas e às regras de ação que estabeleceu para si. Eu levanto uma pá segurando-a pelo cabo, colocando meu pé no ferro, imprimindo em meu corpo, em relação à pá, atitudes definidas. Eu a manuseio pensando a linha reta em sua relação com o ângulo, e toda a variedade de matéria que a pá encontra é ordenada em séries de grandezas contínuas, de acordo com a maior ou menor resistência que cada movimento encontra. O que poderia ser mais incerto e variado do que o mar e o vento? Mas um barco é um sólido fixo, em relação ao qual se escolhe apenas imprimir, manuseando as velas e o leme, mudanças que formam séries contínuas, porém perfeitamente definidas. Ele não pode sofrer nenhuma mudança que esteja fora dessas séries, exceto por efeito de um acidente. O marinheiro, ao manejar o barco, experimentando a força do vento nas velas e da água no leme, pensa nas orientações, nos movimentos retilíneos, na reta em sua relação com o ângulo; e os estados infinitamente variados do mar e do ar são ordenados em séries definidas com relação ao estado das velas e do leme, que correspondem a cada um, para dar orientação e velocidade ao barco. As ferramentas são todas instrumentos para ordenar as aparências sensíveis, para combiná-las em sistemas definidos, e, ao manipulá-las,

o ser humano sempre pensa na linha reta, no ângulo, no círculo, no plano. Esses pensamentos dirigem sua ação, ao custo de um erro infinito que ele negligencia.

O ser humano deve estabelecer para si mesmo sistemas definidos, fixando para si regras para seus movimentos e fazendo objetos sólidos de forma bem definida, instrumentos para jogar ou para trabalhar, ou ainda, como a balança, para medir. Ele não encontra sistemas definidos prontos na natureza circundante, ou antes, ele encontra apenas um. É aquilo que os astros constituem. Os astros são objetos separados e distintos. A aparência de muitos deles é imutável, a menos que seja alterada pelo acidente das nuvens. O número daqueles que são vistos a olho nu, ou que são vistos com determinados instrumentos, é finito, embora seja muito grande. As aparências do céu noturno correspondentes às várias formas assumidas pela lua, a tais e tais posições relativas do sol, da lua, dos planetas, das estrelas, são arranjadas em séries perfeitamente definidas. As aparências do céu noturno formam um sistema tão rigorosamente definido, tão bem fechado, tão bem defendido contra os acidentes, embora também uma parte dele seja feita pelos acidentes graças aos cometas e às estrelas cadentes, que certos jogos podem, sozinhos, fornecer ao pensamento humano um conjunto de combinações também manipuláveis. No entanto, a escolha do jogador a cada lance põe em qualquer jogo uma parte de arbitrariedade que não se encontra entre os astros. A expectativa do jogador que medita seu lance e a duração incerta e variável de uma partida impedem que haja em qualquer jogo o ritmo invariável que reina no céu. Os astros, esses objetos maravilhosos, brilhantes, inacessíveis, pelo menos tão distantes quanto o horizonte, que nunca podemos mudar ou tocar, que tocam em nós apenas nossos olhos, são o que há de mais distante e de mais próximo do ser humano.

Sozinhos no universo, eles respondem à primeira necessidade da alma humana. São como um brinquedo dado ao ser humano por Deus. A adivinhação, que às vezes usa mapas, às vezes também usa os astros. Entre um sistema definido de possibilidades e a adivinhação, existe uma relação natural. Há também um parentesco natural entre esses sistemas e a ciência. As estrelas, os jogos como o berlinde, o bilhar, o dado, os instrumentos de medida comuns como a balança, as ferramentas e máquinas simples, tudo isso sempre foi objeto de meditação por excelência para os sábios. Todavia, quanto mais os astros convêm à ciência, mais misteriosos eles são, pois essa conveniência é um dom, um mistério, uma graça. Os gregos, que lhes atribuíam movimentos circulares e uniformes, só explicavam esses movimentos pela perfeição dos astros e seu caráter divino. A astronomia clássica não forneceu uma explicação mais positiva, porque a atração à distância de que Newton fala não responde em nada ao que o pensamento humano exige na busca de causas. Como conceber que o espaço que separa dois astros, um lugar sem dúvida como qualquer espaço de eventos infinitamente variados, nunca determina uma mudança na relação que os une? E, apesar da perfeição de nossos telescópios e das pesquisas refinadas da espectroscopia, não sabemos mais nada hoje. Não podemos saber mais. A conveniência dos astros com a necessidade da imaginação humana é um mistério irreduzível. Os jogos e as ferramentas parecem menos misteriosos a princípio, dado que são fabricados pelo ser humano. Contudo, podermos fazer tais objetos; manipulá-los na suposição de que eles são, exceto por acidente, imutáveis; manipulá-los pensando em seu lugar em esferas, círculos, planos, pontos, linhas retas, ângulos; e manipulá-los tão eficazmente, <tudo isso> é uma graça tão extraordinária quanto a existência dos astros. É uma e a mesma graça,

e, coisa estranha, o objeto estudado pela ciência não é outro senão essa graça.

Recusamos o mundo para pensar matematicamente, e, no final deste esforço de renúncia, o mundo nos é dado como por acréscimo, ao preço, é verdade, de um erro infinito, mas realmente assumido. Por essa renúncia às coisas, por esse contato com a realidade que a acompanha como uma recompensa gratuita, a geometria é uma imagem da virtude. Para buscar o bem, também nos afastamos das coisas e recebemos o mundo como recompensa. Assim como a linha reta desenhada com giz é o que se desenha com giz pensando na linha reta, assim o ato de virtude é o que se realiza amando a Deus e, como a linha reta traçada, ele contém um erro infinito. A graça que permite aos miseráveis mortais pensarem, imaginarem, aplicarem efetivamente a geometria e pensarem, ao mesmo tempo, que Deus é um geômetra perpétuo, a graça ligada às estrelas, às danças, aos jogos e aos trabalhos é maravilhosa, mas não é mais do que a própria existência do ser humano, pois essa é uma condição dele. O ser humano como ele é, entregue às aparências, dores e desejos e destinado a outra coisa, infinitamente diferente de Deus e obrigado a ser perfeito como seu Pai celestial, não existiria sem tal graça. O mistério desta graça é inseparável do mistério da imaginação humana, do mistério da relação que une no ser humano pensamentos e movimentos, é inseparável da consideração do corpo humano. A ciência da natureza, que é um dos efeitos desta graça, só estuda, além dos astros, objetos fabricados pelo trabalho humano e fabricados de acordo com noções matemáticas. No laboratório de um físico, num museu de física como o *Palais de la découverte*, tudo é artificial. Existem apenas aparelhos, e, na menor parte de um aparelho, quanto trabalho, dor, tempo, engenhosidade e cuidado despendidos pelos

seres humanos! Não é a natureza que se estuda aqui. Como se surpreender que a escala do corpo humano desempenhe um papel na ciência que, à primeira vista, uma tal escala de grandezas pareceria não dever desempenhar?

A física explora o domínio no qual o ser humano pode ter êxito aplicando a matemática ao custo de um erro infinito. O século XIX, este século que acreditou no progresso ilimitado, que acreditou que os seres humanos ficariam cada vez mais ricos, que uma técnica sempre renovada lhes permitiria desfrutar cada vez mais – trabalhando cada vez menos –, que a educação os tornaria cada vez mais razoáveis, que a democracia penetraria cada vez mais nos costumes públicos de todos os países, acreditou também que esse domínio era extensivo a todo o universo. Este século, exclusivamente apegado a bens preciosos, mas não supremos, a valores subalternos e que pensou ter encontrado aí o infinito, era menos infeliz que o nosso, mas sufocante, <pois> a desgraça é preferível. A despeito do orgulho que herdamos deste século e do qual, apesar de nossa miséria, ainda não nos demos ao trabalho de nos livrar, muitas vezes é melhor, ainda hoje, dirigir-se a um velho lavrador do que a um instituto de meteorologia, quando se tem curiosidade para saber como estará o tempo no dia seguinte. As nuvens, as chuvas, as tempestades, os ventos estão, ainda hoje, em grande parte fora do domínio no qual podemos substituir as coisas, com sucesso, por sistemas por nós definidos. Quem sabe se isso não é assim para sempre? Nos domínios nos quais, em meados do século XIX, tais substituições eram possíveis, os sábios conseguiram estabelecer certa unidade, uma coerência. Isso não aconteceu sem muitos esforços e ensaios de tentativas e erros. O pensamento humano não tem plena licença, mas, às vezes, tem certa licença na escolha do sistema rigorosamente definido que ele substitui pelas coisas por

ocasião de tal ou tal fenômeno, podendo assim escolher, tendo em vista a maior coerência possível entre os diferentes sistemas. O pensamento pode, até certa medida, escolher o que decide negligenciar. A história das tentativas e erros da ciência é, em grande parte, talvez inteiramente, a história das diferentes e sucessivas aplicações da noção de negligenciável.

V. Política

12. Haverá uma doutrina marxista? (1943)¹

Muitas pessoas se declaram oponentes, apoiadores ou apoiadores mitigados da doutrina marxista. Mal pensam em se perguntar: Marx tinha uma doutrina? Não imaginam que algo que tenha suscitado tanta controvérsia possa não existir. No entanto, o caso é frequente. Vale a pena colocar e examinar a questão. Após um exame cuidadoso, talvez haja espaço para se responder negativamente.

Geralmente se concorda em dizer que Marx é materialista. Ele nem sempre o foi. Em sua juventude, ele havia começado a elaborar uma filosofia do trabalho com um espírito no fundo muito próximo do de Proudhon². Uma filosofia do trabalho não é materialista. Ela dispõe todos os problemas relacionados ao ser humano em torno de um ato, o qual, ao constituir uma apreensão direta e real da matéria, contém a relação do ser humano com o seu termo antagonista. O termo antagonista é a matéria. O ser humano não é reduzido a ela, ele lhe é oposto.

Nessa via, o jovem Marx nem sequer iniciou o esboço de um rascunho. Ele apenas forneceu algumas indicações. Proudhon, de seu lado, apenas lançou alguns clarões entre muita fumaça. Tal filosofia permanece por ser feita. Ela é talvez indispensável. Talvez seja mais

¹ Traduzido de Weil, 2019, p. 306-329. Tradução e notas de Fernando Rey Puente.

² Refere-se a Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), filósofo político e econômico francês. Primeiro grande ideólogo anarquista. Ainda em vida, foi chamado por Marx e seus seguidores de socialista utópico, rótulo sob o qual jamais se reconheceu.

particularmente uma necessidade desta época. Vários sinais mostram que, no século passado, se preparou um embrião dela, mas nada vingou. Talvez seja uma criação reservada para o nosso século.

Marx paralisou-se, ainda jovem, por um fato muito frequente no século XIX: levou-se a sério. Foi tomado por um tipo de ilusão messiânica que lhe fez acreditar que um papel decisivo lhe fora reservado para a salvação do gênero humano. A partir de então, não podia conservar a capacidade de pensar no sentido pleno desta palavra. A filosofia do trabalho que germinou nele, ele a abandonou, embora continuasse, cada vez mais raramente, entretanto, com o tempo a colocar aqui e ali em seus escritos fórmulas que foram inspiradas nela. Estando sem condição de elaborar uma doutrina, tomou as duas crenças mais comuns em seu tempo, ambas pobres, sumárias, medíocres e, além disso, impossíveis de serem pensadas conjuntamente. Uma é o cientificismo, a outra, o socialismo utópico.

Para adotá-las conjuntamente, ele lhes deu uma unidade fictícia por meio de fórmulas que, se se inquirisse o seu significado, não revelariam, no final das contas, nenhum, senão um estado sentimental. Contudo, quando um autor escolhe as palavras habilmente, o leitor raramente tem a impolidez de colocar tal pergunta. Quanto menos significado uma fórmula tem, mais espesso é o véu que cobre as contradições ilegítimas de um pensamento.

Não é, note-se bem, que Marx jamais tenha tido alguma vez a pretensão de enganar o público. O público que ele precisava enganar para poder viver era ele mesmo. É por isso que ele circundou o âmagô de sua concepção de nuvens metafísicas que, quando se olha para elas fixamente por um certo tempo, tornam-se transparentes, mas se revelam vazias.

Todavia, em relação a esses dois sistemas que ele tomou já prontos, fabricou não apenas uma conexão fictícia entre eles, mas também os repensou. O seu espírito, de um valor inferior àquele que exige a atualização de uma doutrina, era capaz de ideias de gênio. Há, em sua obra, fragmentos compactos, inalteráveis de verdade, que naturalmente têm seu lugar em qualquer doutrina verdadeira. É assim que eles não são apenas compatíveis com o cristianismo, mas infinitamente preciosos para ele. Eles devem ser restituídos a Marx. E isso é tanto mais fácil na medida em que o que chamamos hoje de marxismo, isto é, a corrente de pensamento que reivindica ser oriunda de Marx, não faz uso deles. A verdade é demasiadamente perigosa de se tocar. É um explosivo.

O cientificismo do século XIX era a crença de que a ciência da época, em meio a um simples desenvolvimento em direções já definidas pelos resultados obtidos, forneceria uma resposta certa a todos os problemas suscetíveis de se colocar para os seres humanos, sem exceção. O que de fato ocorreu foi que, após ter ocorrido uma pequena expansão, a própria ciência rachou. A que hoje está em voga, ainda que dela derive, é outra ciência. A do século XIX foi respeitosamente depositada no museu com a etiqueta: ciência clássica.

Era bem construída, simples e homogênea. A mecânica era a sua rainha. A física era o seu centro. Como foi o ramo que obteve de longe os resultados mais brilhantes, naturalmente ela teve uma grande influência em todos os outros estudos. A ideia de estudar o ser humano, assim como o físico estuda a matéria inerte, devia, desde então, impor-se. No entanto, pensava-se no ser humano apenas como indivíduo. A matéria era, portanto, a carne, ou então esforçava-se para definir um equivalente psicológico do átomo. Aqueles que reagiram

contra essa obsessão pelo indivíduo estavam também em reação contra o cientificismo.

Marx foi o primeiro e, salvo engano, o único, pois não se continuaram as suas pesquisas, a ter a dupla ideia de considerar a sociedade como um fato humano fundamental e de nela estudar, como o físico na matéria, as relações de força.

Esta é uma ideia genial, no sentido pleno da palavra. Não é uma doutrina, é um instrumento de estudo, de pesquisa, de exploração e, talvez, de construção para toda doutrina que não corra o risco de se aniquilar ao contato com uma verdade.

Marx, tendo tido essa ideia, apressou-se, tanto quanto dependia dele, a torná-la estéril, aplicando sobre ela o miserável cientificismo de sua época. Ou antes, Engels, que lhe era muito inferior e sabia disso, realizou por ele essa operação, mas Marx a cobriu com sua autoridade. Daí resultou um sistema segundo o qual as relações de força que definem a estrutura social determinam inteiramente tanto o destino quanto os pensamentos dos seres humanos. Tal sistema é implacável. Nele a força é tudo; ele não deixa nenhuma esperança para a justiça. Ele nem mesmo deixa a esperança de concebê-la em sua verdade, pois os pensamentos apenas refletem as relações de força.

Entretanto, Marx tinha um coração generoso. Pode-se dizer que o espetáculo da injustiça realmente o fazia sofrer carnalmente. Esse sofrimento era suficientemente intenso para impedi-lo de viver se ele não tivesse a esperança de um reino próximo e terrestre de justiça integral. Para ele, como para muitos, a necessidade era a primeira das evidências.

A maioria dos seres humanos não põe em dúvida a verdade de um pensamento sem o qual ela, literalmente, não poderia viver.

Arnolfo não pôs em dúvida a fidelidade de Agnès³. Talvez a escolha suprema para qualquer alma seja esta escolha entre a verdade e a vida. Quem quiser preservar a sua vida perdê-la-á. Esta sentença seria leve se afetasse apenas aqueles que em nenhuma circunstância aceitam morrer. Eles são, em suma, muito raros. Torna-se terrível, quando se aplica àqueles que se recusam a perder, mesmo que sejam falsos, os pensamentos sem os quais se sentem sem condições de viver.

A concepção corrente de justiça, no tempo de Marx, era a do socialismo, que ele mesmo havia denominado de utópico. Ela era muito pobre como esforço de pensamento, mas, como sentimento, ela era generosa e humana, querendo a liberdade, a dignidade, o bem-estar, a felicidade e todos os bens possíveis para todos. Marx a adotou. Ele apenas tentou torná-la mais precisa e acrescentou, assim, algumas ideias interessantes, mas nada que seja realmente de primeira ordem.

O que ele mudou foi o caráter da esperança. Uma probabilidade baseada no progresso humano não poderia ser suficiente para ele. Para a sua angústia, seria preciso uma certeza. E não se fundamenta uma certeza no ser humano. Se o século XVIII teve por momentos essa ilusão – e ele só a teve por momentos –, as convulsões da Revolução e da guerra tinham sido suficientemente atrozes para a destruir.

Nos séculos anteriores, as pessoas que precisavam de uma certeza apoiavam-se em Deus. A filosofia do século XVIII e as maravilhas da técnica pareciam ter conduzido o ser humano tão alto que esse hábito se perdeu. Contudo, em seguida, com a radical

³ São personagens da comédia de Molière *Escola de mulheres*. Arnolfo é um homem rico e poderoso que, após ser abandonado por sua amante, decide “criar” uma esposa perfeita. Para isso, ele sequestra uma jovem camponesa chamada Agnès e a educa de acordo com seus próprios princípios. Arnolfo a mantém isolada do mundo, sem contato com outras pessoas, e a ensina apenas o que ele considera necessário para ser uma boa esposa.

inadequação de tudo o que é humano tornando-se novamente sensível, houve necessidade de procurar um suporte. Deus estava fora de moda. Tomou-se a matéria. O ser humano não pode suportar ficar sozinho, querendo o bem mais do que um momento. Ele precisa de um aliado todo-poderoso. Se ele não crê no poder total distante, silencioso e secreto de um espírito, resta-lhe apenas o poder total e evidente da matéria.

Este é o absurdo inevitável de todo materialismo. Se o materialista pudesse deixar de lado toda preocupação pelo bem, ele seria perfeitamente coerente, mas ele não pode. O próprio ser do homem nada mais é do que um esforço perpétuo em direção a um bem ignorado. E o materialista é um ser humano. É por isso que, ao final, ele não consegue evitar considerar a matéria como uma máquina de fabricar o bem.

A contradição essencial na vida humana é que o homem, tendo por seu próprio ser o esforço para o bem, está ao mesmo tempo submetido em todo o seu ser, no seu pensamento como na sua carne, a uma força cega, a uma necessidade absolutamente indiferente ao bem. É assim, e é por isso que nenhum pensamento humano pode escapar à contradição. Longe de que a contradição seja sempre um critério de erro, às vezes, ela é um sinal de verdade. Platão o sabia, mas pode-se distinguir os casos. Há um uso legítimo e um uso ilegítimo da contradição.

O uso ilegítimo consiste em combinar pensamentos incompatíveis como se eles fossem compatíveis. O uso legítimo consiste, primeiramente, quando dois pensamentos incompatíveis se apresentam ao espírito, em esgotar todos os recursos da inteligência para tentar eliminar pelo menos um dos dois. Se isso for impossível, se um se impõe ao outro, é preciso, então, reconhecer a contradição

como um fato. Depois, é preciso usá-la como um instrumento de dois braços, como uma pinça, para, por meio dela, entrar em contato direto com o domínio transcendente da verdade inacessível às faculdades humanas. O contato é direto, embora seja feito por um intermediário, assim como o sentido do tato é diretamente afetado pela rugosidade de uma mesa sobre a qual se move, não a mão, mas um lápis. Esse contato é real, embora esteja entre as coisas que, por natureza, são impensáveis, porque é um contato entre o espírito e o que não é pensável. É sobrenatural, mas real.

Este uso legítimo da contradição como passagem para o transcendente tem um equivalente, por assim dizer, uma imagem, muito frequente na matemática. Ele desempenha um papel essencial no dogma cristão, como podemos notar a respeito da Trindade, da Encarnação ou de qualquer outro exemplo. O mesmo ocorre em outras tradições. Talvez exista aí um critério para discernir as tradições religiosas e filosóficas autênticas.

É, sobretudo, o uso da contradição essencial, a contradição entre o bem e a necessidade ou a equivalente entre a justiça e a força, que constitui um critério. O bem e a necessidade, como disse Platão⁴, estão separados por uma distância infinita. Eles não têm nada em comum. Eles são totalmente diferentes. Embora sejamos forçados a atribuir-lhes uma unidade, esta unidade é um mistério; ela permanece um segredo para nós. A contemplação desta unidade desconhecida é a vida religiosa autêntica.

Fabricar um equivalente fictício e errôneo desta unidade, que seria apreensível pelas faculdades humanas, deve ser classificado

⁴ Isso é dito na *República*, mais precisamente no passo 493 C do livro VI. Trata-se de uma passagem inúmeras vezes mencionada por nossa autora, que faz desse ensinamento um princípio filosófico fundamental.

dentre as formas inferiores da vida religiosa. A toda forma autêntica da vida religiosa corresponde uma forma inferior, que, aparentemente, se baseia sobre a mesma doutrina, mas não a compreende. A recíproca, contudo, não é verdadeira. Existem modos de pensar que só são compatíveis com uma vida religiosa de qualidade inferior.

A este respeito, o materialismo como um todo, na medida em que atribui à matéria a fabricação automática do bem, deve ser classificado entre as formas inferiores da vida religiosa. Isto é verdade mesmo para os economistas burgueses do século XIX, os apóstolos do liberalismo, que têm um acento verdadeiramente religioso quando falam da produção. Isto se verifica bem mais ainda para o marxismo. O marxismo é, efetivamente, uma religião no sentido mais impuro da palavra. Em particular, ele tem em comum com todas as formas inferiores da vida religiosa o fato de ter sido continuamente usado, segundo a palavra tão justa de Marx, como um ópio do povo.

Apesar disso, uma espiritualidade como a de Platão só está separada do materialismo por uma nuance, algo infinitamente pequeno. Ele diz, não que o bem é um produto automático da necessidade, mas que o Espírito domina a necessidade pela persuasão. Ele persuade a maioria das coisas que se produzem a dirigir-se para o bem, e a necessidade é vencida por essa sábia persuasão. Do mesmo modo, Ésquilo disse: “Deus não se arma com nenhuma violência. Tudo o que é divino é sem esforço. Permanecendo no alto, sua sabedoria consegue, no entanto, operar ali, do seu assento puro.” O mesmo pensamento é encontrado na China, na Índia, no cristianismo. Ele está expresso pela primeira linha do *Pater*, que seria melhor traduzir: “Pai nosso, que está nos céus”; e ainda mais pela palavra maravilhosa: “Vosso Pai que está no segredo”.

A parte do sobrenatural aqui embaixo é o segredo, o silêncio, o infinitamente pequeno. Mas a operação deste infinitamente pequeno é decisiva. Prosérpina acreditava que não estava se comprometendo com nada, quando, meio constrangida, meio seduzida, consentiu em comer uma única semente de romã, mas, a partir daquele instante, para sempre, o outro mundo foi seu reino e sua pátria. Uma pérola num campo dificilmente é visível. O grão de mostarda é a menor das sementes...

A operação decisiva do infinitamente pequeno, como os catalisadores, as bactérias, os fermentos, é um paradoxo, pois a inteligência humana tem dificuldade em reconhecê-la, mas a natureza, que é um espelho das verdades divinas, apresenta imagens dela por toda a parte. Em relação a um corpo sólido, um ponto é infinitamente pequeno. No entanto, em cada corpo, existe um ponto que prevalece sobre toda a massa, de modo que, se este ponto estiver sendo sustentado, o corpo não cai. A pedra angular sustenta, de cima, um prédio inteiro. Arquimedes dizia: "Dê-me um ponto de apoio e levantarei o mundo." A presença muda do sobrenatural aqui embaixo é esse ponto de apoio. É por isso que, nos primeiros séculos, comparava-se a Cruz a uma balança.

Se uma ilha completamente separada tivesse sido habitada apenas por cegos, a luz seria para eles o que o sobrenatural é para nós. Somos tentados a acreditar, primeiramente, que, para eles, ela não seria nada, exceto se fosse feita uma física para seu uso, em que qualquer teoria da luz estivesse ausente, nós lhes daríamos uma explicação completa do seu mundo. Já que a luz não luta, não empurra, não pesa, não é comida, para eles, ela está ausente. Mas não podemos desconsiderá-la. Somente por ela, as árvores e as plantas

elevam-se em direção ao céu, apesar da gravidade. Somente ela amadurece as sementes, as frutas e tudo o que se come.

Ao atribuir uma unidade transcendente ao bem e à necessidade, damos ao problema humano essencial uma solução incompreensível, especialmente quando se acrescenta, como é essencial, a crença ainda mais incompreensível de que algo desta unidade transcendente seja comunicado àqueles que, sem compreendê-la, sem poder fazer a seu respeito qualquer uso nem de sua inteligência, nem de sua vontade, contemplem-na com amor e desejo.

O que escapa às faculdades humanas não pode ser, por definição, verificado ou refutado. Mas daí advêm consequências que se situam em um nível inferior, no domínio acessível às nossas faculdades. Essas consequências podem estar submetidas a uma verificação. De fato, essa prova foi bem-sucedida. Uma segunda verificação indireta é constituída pelo consentimento universal. Aparentemente, a extrema variedade de religiões e filosofias indicaria que esta prova não existe. Esta consideração, realmente, levou muitos espíritos ao ceticismo. Entretanto, um exame mais cuidadoso mostra que, exceto nos países que subordinaram a sua vida espiritual ao imperialismo, todas as religiões têm, no seu centro secreto, uma doutrina mística. Embora as doutrinas místicas sejam diferentes umas das outras, elas não são simplesmente semelhantes, mas absolutamente idênticas em um certo número de pontos essenciais. Uma terceira verificação indireta é a experiência interior. É uma prova indireta, até mesmo para aqueles que fazem a experiência, no sentido de que é uma experiência que escapa às suas faculdades. Eles apreendem dela apenas a aparência exterior e sabem disso, no entanto, também conhecem o seu significado. Há, ao longo dos séculos passados, um número muito reduzido de seres humanos, evidentemente incapazes não só de

mentira, mas também de autossugestão, cujo testemunho nesta matéria é decisivo.

Estas três provas são, talvez, as únicas possíveis, mas elas são suficientes. Pode-se-lhes acrescentar o equivalente a uma prova pelo absurdo ao examinar as outras soluções, a saber, aquelas que fabricam para o bem e para a necessidade uma unidade fictícia ao nível das faculdades humanas. Elas têm consequências absurdas, cujo absurdo é verificável tanto pelo raciocínio quanto pela experiência.

Dentre todas essas soluções insuficientes, as melhores, de longe as mais utilizáveis, as únicas talvez que contêm fragmentos de verdade pura são as soluções materialistas. O materialismo dá conta de tudo, à exceção do sobrenatural. Essa não é uma lacuna pequena, pois, no sobrenatural, tudo está contido e infinitamente ultrapassado. Entretanto, se não se levar em conta o sobrenatural, há razão de ser materialista. Este universo, sem o sobrenatural, é apenas matéria. Ao descrevê-lo somente como matéria, apreendemos uma parcela de verdade. Ao descrevê-lo como uma combinação de matéria e forças especificamente morais que pertenceriam a esse mundo, que estariam ao nível da natureza, falseia-se tudo. É por isso que, para um cristão, os escritos de Marx são muito mais preciosos do que aqueles, por exemplo, de Voltaire e dos Enciclopedistas, que encontraram uma maneira de serem ateus sem serem materialistas. Eles eram ateus, não apenas no sentido de que eles excluía mais ou menos claramente a noção de um Deus pessoal, como é o caso de certas seitas budistas que, apesar disso, se elevaram até à vida mística, mas no sentido de que excluía tudo o que não é desse mundo. Eles acreditavam, os ingênuos, que a justiça é deste mundo. Essa é a ilusão extremamente perigosa contida naquilo que se chama os princípios de 1789, a fé laica, e assim sucessivamente.

Dentre todas as formas de materialismo, a obra de Marx contém uma indicação extremamente preciosa, embora dela ele quase não tenha feito um uso real, e os seus adeptos bem menos ainda. É a noção de matéria não física. Marx, considerando, com razão, a sociedade, como sendo o fato humano primordial nesse mundo, só prestou atenção à matéria social, mas pode-se considerar, do mesmo modo, em segundo lugar, a matéria psicológica. Há diversas correntes orientadas nesse sentido na psicologia moderna, todavia, salvo erro, a noção não tenha sido nelas formulada. Um certo número de preconceitos correntes impede que o seja.

A ideia é esta: ela é indispensável para qualquer doutrina sólida, é central. Há sob todos os fenômenos de ordem moral, sejam coletivos, sejam individuais, algo análogo à matéria propriamente dita. Algo análogo, não a própria matéria. É por isso que os sistemas que Marx classificava no que ele chamava de materialismo mecânico, com uma nuance de desprezo justificado, sistemas que procuram explicar todo o pensamento humano através de um mecanismo fisiológico, são simplesmente tolice. Os pensamentos estão submetidos a um mecanismo que lhes é próprio, mas é um mecanismo. Quando pensamos na matéria, pensamos em um sistema mecânico de forças submetidas a uma necessidade cega e rigorosa. O mesmo ocorre com esta matéria intangível que é a substância dos nossos pensamentos. No entanto, é muito difícil apreender nela a noção de força e conceber <nela> as leis dessa necessidade.

Antes mesmo de chegar lá, já é extremamente útil saber que esta necessidade específica existe. Isso ajuda a evitar dois erros nos quais estamos constantemente caindo, pois, assim que saímos de um, caímos no outro. Um é o de acreditar que os fenômenos morais são modelados com base nos fenômenos materiais: por exemplo, que o

bem-estar moral resulta, automaticamente e exclusivamente, do bem-estar físico. O outro é o de acreditar que os fenômenos morais são arbitrários e que podem ser provocados por autossugestão ou por sugestão exterior, ou ainda, por um ato de vontade.

Eles não estão submetidos à necessidade física, mas estão submetidos à necessidade. Eles sofrem a repercussão dos fenômenos físicos, mas há uma repercussão específica, conforme as leis específicas da necessidade à qual estão submetidos. Tudo o que é real está submetido à necessidade. Não há nada mais real do que a imaginação. O que é imaginado não é real, mas o estado em que a imaginação se encontra é um fato. Dado um certo estado de imaginação, ele só pode ser modificado se forem postas em jogo as causas suscetíveis de produzir tal efeito. Essas causas não têm nenhuma relação direta com as coisas imaginadas, mas, por outro lado, não são indiferentes a elas. A relação de causa e efeito é tão rigorosamente determinada nesse domínio como no da gravidade. Ela só é mais difícil de conhecer.

Os erros sobre esse ponto são inúmeros e causam inúmeros sofrimentos na vida cotidiana. Por exemplo, se uma criança diz que se sente doente, não vai à escola e, de repente, encontra forças para brincar com coleguinhas, a família indignada pensa que ela mentiu. Diz-se-lhe: “Visto que tinhas força para brincar, tinhas também força para trabalhar.” Ora, a criança pode muito bem ter sido sincera. Ela resistiu a ir à escola por um sentimento de esgotamento real que a visão dos coleguinhas e a atração do jogo realmente fizeram desaparecer, enquanto o estudo não continha um estimulante <que fosse> suficiente para produzir esse efeito. Do mesmo modo, é ingênuo da nossa parte ficarmos surpreendidos quando tomamos uma resolução com firmeza e não a conservamos. Algo nos estimulou a

tomar a resolução, mas esse algo não foi suficientemente forte para nos levar à execução. Além disso, o ato mesmo de tomar uma resolução pode ter esgotado o estimulante e, assim, impedido até mesmo um começo de execução. Isto é o que acontece frequentemente quando se trata de ações extremamente difíceis. O conhecido caso de São Pedro é, sem dúvida, um exemplo.

Esse tipo de ignorância intervém, constantemente, para viciar as relações entre governos e pessoas, entre as classes dominantes e as massas. Os patrões, por exemplo, só concebem duas maneiras de fazer seus trabalhadores felizes: aumentar o salário ou dizer-lhes que estão felizes e afugentar os maus comunistas que lhes garantem o contrário. Eles não podem compreender que, por um lado, a felicidade de um trabalhador consiste, antes de tudo, em certa disposição de espírito em relação a seu trabalho e que, por outro lado, essa disposição de espírito só aparece se certas condições objetivas forem atendidas, impossíveis de se conhecer sem um estudo sério. Esta dupla verdade, devidamente transposta, é a chave de todos os problemas práticos da vida humana.

No jogo dessa necessidade que rege os pensamentos e as ações dos seres humanos, as relações da sociedade e do indivíduo são muito complexas. No entanto, a primazia do social salta aos olhos. Marx teve razão de começar por estabelecer a realidade de uma matéria social, de uma necessidade social da qual é preciso, ao menos, entrever as leis antes de ousar pensar nos destinos do gênero humano.

Essa ideia era original em relação ao seu tempo, mas, falando absolutamente, ela não o era. Por outro lado, é provável que nenhuma verdade seja verdadeiramente original. Elaborar uma mecânica das relações sociais foi muito provavelmente a verdadeira intenção de Maquiavel, que era um grande espírito. Todavia, outrora, Platão teve

constantemente presente para o pensamento e a realidade da necessidade social.

Platão sentia, sobretudo muito vivamente, que a matéria social é um obstáculo infinitamente mais difícil de superar entre a alma e o bem do que o da carne propriamente dita. O pensamento cristão também é assim. São Paulo diz que não há que lutar contra a carne, mas sim contra o demônio, o qual está na matéria social como em sua casa, pois pôde dizer ao Cristo, ao lhe mostrar os reinos deste mundo: “Eu te darei todo esse poder e a glória que lhe está vinculada, pois elas me foram entregues”. Também ele é chamado o Príncipe deste mundo. Dado que ele é o pai da mentira, a matéria social é, portanto, o meio de cultura e de proliferação por excelência para a mentira e o erro. Tal é, na verdade, o pensamento de Platão. Ele comparava a sociedade a um gigantesco animal que os seres humanos são obrigados a servir e do qual estudam os reflexos, a fim de extrair daí suas convicções concernentes ao bem e ao mal. O cristianismo preservou essa imagem. A besta do Apocalipse é irmã da de Platão.

O pensamento central, essencial de Platão, que é igualmente um pensamento cristão, é que todos os seres humanos são absolutamente incapazes de ter opiniões diversas daquelas ditadas pelos reflexos do animal sobre o bem e o mal, exceto as almas predestinadas que uma graça sobrenatural dirige para Deus.

Ele não desenvolveu muito este pensamento, ainda que ele esteja presente por detrás de tudo o que ele escreveu, sem dúvida porque ele sabia que o animal é mau e se vinga. É um tema de reflexão quase inexplorado. É preciso um grande esforço para que se constitua aí uma verdade evidente; é uma verdade muito profundamente oculta, principalmente pelos conflitos de opinião. Se dois seres humanos estão em desacordo violento entre o bem e o mal, pode-se,

difícilmente, crer que ambos estejam cegamente submetidos à opinião da sociedade que os envolve. Em particular, aquele que reflete sobre essas poucas linhas de Platão está vivamente tentado a explicar, pela influência do animal, as opiniões das pessoas com as quais ele discute, explicando as suas próprias por uma visão exata da justiça e do bem. Ora, só se compreende a verdade formulada por Platão quando a reconhecemos verdadeira por si mesma.

Na realidade, em uma dada época, em um dado grupo social, as divergências de opinião são muito menores do que parece. Há muito menos divergências do que conflitos. As lutas mais violentas opõem, com frequência, pessoas que pensam exatamente ou quase exatamente a mesma coisa. Nossa época é muito fecunda em paradoxos desse gênero. O fundo comum às diferentes correntes de opinião em uma dada época é a opinião do grande animal nessa época. Por exemplo, há dez anos, cada tendência política, incluindo os mais pequenos grupos, acusava todos os outros, sem exceção, de fascismo e sofria em troca a mesma acusação, exceto bem entendido aqueles que viam este epíteto como um elogio. Provavelmente, o epíteto era sempre parcialmente justificado. O grande animal europeu do século XX tinha um gosto pronunciado pelo fascismo. Um outro exemplo divertido é o problema das populações de cor. Cada país é muito sensível a respeito da desgraça daqueles que dependem de outros países, mas se indigna, caso se coloque em dúvida a felicidade perfeita que gozam os seus <cidadãos>. Há muitos casos análogos nos quais a divergência aparente das atitudes é, na realidade, uma identidade.

Por outro lado, sendo o animal gigantesco e os seres humanos muito pequenos, cada um deles está diferentemente situado em relação ao animal. Seguindo a imagem de Platão, pode-se imaginar que, dentre as pessoas encarregadas de o tratar, uma se ocupa de um

joelho, outra de uma unha, outra do pescoço, outra das costas. Ele pode gostar que lhe façam cócegas debaixo do queixo e que lhe deem tapinhas nas costas. Um desses servidores sustentará, por conseguinte, que as cócegas são o maior dos bens; um outro, que são os tapinhas. Dito de outro modo, a sociedade é feita de grupos que se entrecruzam de todas as maneiras possíveis, e a moral social varia entre um grupo e outro. Não se poderão encontrar dois indivíduos cujos meios sociais sejam verdadeiramente idênticos. O meio de cada um é feito de um emaranhado de grupos que, em lugar algum, é o mesmo. Assim, a originalidade aparente dos indivíduos não contradiz a tese de uma subordinação total do pensamento à opinião social.

Esta tese é a mesma de Marx. A única diferença entre ele e Platão sobre esse assunto é que ele ignora a possibilidade de exceções operadas pela intervenção sobrenatural da graça. Esta lacuna deixa absolutamente intacta a verdade de uma parte de suas pesquisas, mas é causa de que o resto seja somente palavreado.

Marx procurou conceber o mecanismo da opinião social. O fenômeno da moral profissional forneceu-lhe a chave. Cada grupo profissional constrói para si uma moral em virtude da qual o exercício da profissão, desde que ele esteja subtraído às regras, está fora de todo alcance do mal. Essa é uma necessidade quase vital, pois a tensão do trabalho, qualquer que ele seja, é por ela mesma tão grande que seria intolerável se se misturasse a ela a preocupação inquietante do bem e do mal. Para se proteger disso, é preciso uma armadura. A moral para uso da profissão desempenha esse papel.

Por exemplo, um médico a quem se entrega para cuidar um condenado à morte, normalmente, não se colocará a questão extremamente angustiante de saber se é bom curá-lo. Admite-se que um médico tenta curar. Até mesmo para os escravos de Roma, havia

uma moral para seu uso, segundo a qual um escravo não pode jamais fazer o mal se ele obedece ao seu mestre ou age nos seus interesses. Essa moral, bem entendida, era propagada pelos senhores, mas era, em uma larga medida, adotada pelos escravos, e é por isso que as revoltas de escravos foram raras, considerando o seu número e a sua horrível infelicidade. No tempo em que a guerra era uma profissão, os guerreiros tinham uma moral, segundo a qual todo ato de guerra, conforme os costumes da guerra e útil à vitória, é legítimo e bom: incluindo, por exemplo, as violações das mulheres ou o assassinio de crianças no decurso dos saques das cidades, pois a licença concedida aos soldados, nessas ocasiões, era indispensável para o moral do exército. Ao comércio, corresponde uma moral de que o roubo é o crime por excelência e de que toda troca vantajosa de um objeto por dinheiro é legítima e boa. O caráter comum a todas essas morais e a todo tipo de moral social foi expresso por Platão em uma fórmula definitiva: “eles chamam justas e belas as coisas necessárias, pois ignoram quão grande é, na realidade, a distância que separa a essência do necessário e do bem”.

A concepção de Marx é que a atmosfera moral de uma dada sociedade, atmosfera que penetra em toda a parte e se combina com a moral particular de cada meio, é ela mesma composta por uma mistura de morais de grupo, com uma dosagem que reflete exatamente a quantidade de poder exercido por cada grupo. Assim, consoante uma sociedade ser dominada pelos proprietários de vastas empresas agrícolas ou pelos militares, ou por comerciantes, ou por empresários, ou por banqueiros, ou por burocratas, ela estará completamente impregnada pela concepção do mundo ligada à moral profissional dos proprietários, ou dos militares e assim sucessivamente. Esta concepção do mundo se exprimirá por toda a

parte: na política, nas leis, até mesmo nas especulações abstratas e em aparência desinteressada dos intelectuais. Cada qual estará submetido a ela, mas ninguém terá consciência disso, pois cada qual crerá que se trata, não de uma concepção particular, mas de uma maneira de pensar inerente à natureza humana.

Tudo isso é, em grande parte, verdadeiro e fácil de verificar. Para citar apenas um exemplo, é estranho ver o lugar que o roubo ocupa no Código Penal francês. Com algumas circunstâncias agravantes, ele é mais severamente punido do que a violação de crianças. No entanto, os homens que fizeram esse código não possuíam somente o dinheiro, mas também filhos que, sem dúvida, amavam. Se eles tivessem tido que escolher entre perder uma parte de sua fortuna e ver seus filhos desonrados, nada nos autoriza a supor que eles teriam preferido o dinheiro. Todavia, ao redigirem o código, eles, sem saberem, eram apenas os órgãos dos reflexos sociais; e, em uma sociedade baseada no comércio, o roubo é o ato antissocial por excelência. Ao contrário, o tráfico de mulheres, por exemplo, é um tipo de comércio; outrossim, com dificuldade e de modo brando decidiu-se puni-lo.

No entanto, tantos fatos parecem contradizer a teoria que ela seria refutada tão logo examinada, se não fosse preciso nuançá-la pela consideração do tempo. O ser humano é conservador e o passado possui a tendência a permanecer pelo seu próprio peso. Por exemplo, uma grande parte do código vem de um tempo em que o comércio era bem mais importante do que hoje. Assim, de modo geral, a atmosfera moral de uma sociedade contém elementos que provêm de classes outrora dominantes, desde então desaparecidas ou mais ou menos em decadência. Contudo, o inverso também é verdadeiro. Tal como um chefe da oposição, destinado a tornar-se primeiro-ministro, já possui uma clientela, igualmente uma classe mais ou menos fraca, mas

destinada em breve a dominar, já possui ao redor de si um esboço da corrente de ideias que, com ela e por meio dela, dominará. É assim que Marx explicava o socialismo de sua época, incluído o fenômeno Marx. Considerava-se como se fosse a andorinha que, por si mesma, anuncia a iminência da primavera, isto é, da revolução. Ele era para si próprio um presságio.

O segundo passo de sua tentativa de explicação consistiu em buscar o mecanismo do poder social. Ele acreditou poder afirmar que as relações de poder em uma dada sociedade, caso se faça abstração de traços do passado, dependem totalmente de condições técnicas da produção. Dadas essas condições, uma sociedade possui a estrutura que torna possível o máximo de produção. Ao tentar produzir sempre mais, ela melhora as condições de produção. Assim, essas condições mudam. Chega um momento em que se produz uma ruptura de continuidade, como no caso da água, que, sendo gradualmente aquecida, põe-se, de repente, a ferver. As novas condições tornam necessária uma nova estrutura. Produz-se uma mudança efetiva de poder, seguida, depois de certo intervalo e com circunstâncias mais ou menos violentas, da correspondente mudança política, jurídica e ideológica. Quando as circunstâncias são violentas, chama-se isso de revolução.

Há aí um pensamento justo, mas, por uma estranha ironia, em contradição absoluta com a posição política de Marx. Ocorre que uma revolução visível nunca se produz senão como sanção de uma revolução invisível já consumada. Quando uma camada social se apodera ruidosamente do poder, é que ela já o possuía silenciosamente, ao menos em grande medida. De outro modo, ela não teria a força necessária para se apoderar dele. Isto é evidente, desde que se considere a sociedade como sendo regida por relações de força.

Isso é plenamente verificado pela Revolução Francesa que, como o próprio Marx mostrou, entregou oficialmente à burguesia o poder que ela já possuía efetivamente ao menos depois de Luís XIV. Isso é igualmente verificado pelas revoluções recentes que, em outros países, colocaram a totalidade da vida nacional sob o poder do Estado. Já outrora, o Estado era muito e quase tudo.

Parece que a consequência evidente para um partidário da revolução operária é que, antes de lançar os operários na aventura de uma revolução política, é preciso buscar se existem métodos suscetíveis de os levar a apoderarem-se silenciosamente, gradualmente, quase invisivelmente, de uma grande parte do poder social real; e que é preciso ou aplicar esses métodos, se eles existem, ou renunciar à revolução operária se eles não existem. Entretanto, por mais evidente que seja essa consequência, Marx não a viu, e não a viu porque ele não a podia ver sem perder o que lhe era sua razão de viver. Pela mesma razão, seus discípulos, quer reformistas quer revolucionários, não arriscaram vê-la. É por isso que se pode dizer, sem receio de exagerar, que, como teoria da revolução operária, o marxismo é inexistente.

O resto de sua teoria de transformações sociais se apoia sobre muitas imbecilidades. A primeira consiste em adotar para a história humana o princípio de explicação de Lamarck⁵, “a função cria o órgão”, segundo o qual, a girafa teria tentado comer as bananas tantas vezes que seu pescoço teria se alongado. É o gênero de explicação que, sem conter nem mesmo um início de indicação para a solução do problema, dá a falsa impressão de que ele está resolvido, e impede,

⁵ Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) foi um naturalista francês, responsável pelas primeiras teorias sobre a evolução dos seres vivos. Lamarck baseou sua teoria em duas leis principais: a lei do uso e desuso e a da transmissão dos caracteres adquiridos.

assim, de o colocar. O problema é o de saber como os órgãos dos animais se encontram adaptados às suas necessidades. Ao dar como resposta à suposição de uma tendência à adaptação inerente à vida animal, cai-se no erro que Molière ridicularizou para sempre a propósito da virtude dormitiva do ópio⁶.

Darwin depurou o problema pela noção simples e genial de condições de existência. É surpreendente que haja animais sobre a terra. Todavia, desde que eles existam, não é surpreendente que haja correspondência entre seus órgãos e as necessidades de suas vidas, pois, de outro modo, eles não viveriam. Não há nenhuma chance de que se descubra em um rincão do mundo uma espécie exclusivamente comedora de bananas, mas que um infeliz defeito de conformação a impediria de comer bananas.

Há aí uma dessas evidências deveras evidentes e que ninguém vê até que uma intuição genial as torne manifestas. De fato, essa já havia sido reconhecida pelos gregos, como é o caso para quase todas as nossas ideias, mas ela tinha sido esquecida em seguida. Darwin era contemporâneo de Marx. Apesar disso, Marx, como todos os cientistas, estava muito atrasado em matéria de ciência. Ele acreditou ter feito obra de sábio ao transpor pura e simplesmente as ingenuidades de Lamarck para o domínio social.

Ele, até mesmo, acrescentou um grau de arbitrariedade a mais. ao admitir que a função cria não somente um órgão capaz de a realizar, mas, ainda mais, em geral e no conjunto, o órgão capaz de a realizar com o mais alto grau de eficácia. A sua sociologia está fundamentada sobre postulados que, submetidos ao exame do raciocínio, revelam-se

⁶ Isso ele o fez em sua comédia *O doente imaginário*, cuja primeira encenação ocorreu em 1673.

sem fundamento e que, comparados aos fatos, são manifestamente falsos.

Ele supõe, inicialmente, que, dadas as condições técnicas da produção, a sociedade possui a estrutura capaz de as utilizar ao máximo. Por quê? Em virtude de qual necessidade as coisas se passariam de modo que a capacidade de produção seja utilizada ao máximo? De fato, ninguém tem alguma ideia do que possa ser um tal máximo. É somente visível que houve muito desperdício em todas as sociedades. Entretanto, essa ideia de Marx se apoia em noções de tal modo vagas que nem mesmo se pode mostrar que ela seja falsa, pelo fato de não se poder apreendê-la.

Em segundo lugar, a sociedade se esforçaria continuamente para melhorar a produção. É o postulado dos economistas liberais, transferido do indivíduo para a sociedade. Pode-se admitir isso com reservas, mas, de fato, houve muitas sociedades em que, durante séculos, as pessoas só sonharam em viver como viviam seus pais.

Em terceiro lugar, esse esforço reagiria sobre as próprias condições da produção, e isso sempre de modo a melhorá-las. Se se raciocinar sobre essa afirmação, vê-se que ela é arbitrária; se ela for comparada aos fatos, vê-se que ela é falsa. Não há nenhuma razão para que, ao tentar melhorar as condições da produção, desenvolvamo-nas sempre. Pode-se muito bem exauri-las. Isso ocorre com muito frequência. É o caso, por exemplo, de uma mina e de um terreno de cultivo. O mesmo fenômeno ocorre, periodicamente, em uma grande escala e provoca grandes crises. É a história da galinha dos ovos de ouro. Esopo sabia muito mais extensamente sobre isso do que Marx.

Em quarto lugar, quando essa melhoria ultrapassou um certo grau, a estrutura social, que antes era a mais eficaz possível do ponto de vista da produção, não o é mais. E desse único fato, segundo Marx,

resulta necessariamente que a sociedade abandone essa estrutura e adote uma outra que seja a mais eficaz possível.

Isso é o cúmulo da arbitrariedade. Isso não resiste a um minuto de um exame cuidadoso. Certamente, dentre todos os seres humanos que participaram nas mudanças políticas, sociais, econômicas dos séculos passados, nenhum jamais disse: “Eu vou provocar uma mudança de estrutura social, a fim de que a capacidade de produção atual seja utilizada ao máximo”. Tampouco se vê o menor sinal de um mecanismo automático que resultaria de leis da necessidade social e que desencadearia uma transformação assim que a capacidade de produção não esteja sendo plenamente utilizada. Nem Marx nem os marxistas jamais forneceram a menor indicação nesse sentido.

É preciso, portanto, supor que há por detrás da história humana um Espírito todo-poderoso, uma sabedoria que vigia o curso dos acontecimentos e o dirige? Marx admitiria, então, sem o dizer, a verdade que conhecia Platão? Não há outro modo de compreender sua concepção. No entanto, ela permanece, apesar de tudo, bizarra. Por que esse espírito oculto vigiaria os interesses da produção? O espírito é o que tende ao bem. A produção não é o bem. Os empresários do século XIX foram os únicos a fazer essa confusão. O espírito oculto que dirige os destinos do gênero humano, entretanto, não é aquele de um empresário do século XIX.

A explicação é que o século XIX foi obcecado pela produção, sobretudo, pelo progresso da produção, e que Marx esteve servilmente submetido à influência de sua época. Esta influência lhe fez esquecer que a produção não é o bem. Ele esqueceu igualmente que ela não é a única necessidade, o que é a causa de uma outra tolice: a crença de que a produção é o único fator das relações de força. Marx esquece pura e simplesmente a guerra. O mesmo ocorreu com a maioria de seus

contemporâneos. As pessoas do século XIX, fartas das canções de Béranger⁷ e das imagens de Épinal⁸ em louvor de Napoleão, tinham quase esquecido a existência da guerra. Marx pensou indicar uma vez brevemente que as modalidades da guerra dependem das condições de produção, mas ele não viu a relação recíproca por meio da qual as condições da produção estão submetidas às modalidades da guerra. O ser humano pode ser ameaçado de morte pela natureza ou pelo seu semelhante, e a força, no final das contas, reduz-se à ameaça de morte. Ao considerar as relações de força, é preciso sempre conceber a força sob um duplo aspecto: a necessidade e as armas.

Este esquecimento da parte de Marx teve como consequência nos meios marxistas uma confusão ridícula diante da guerra e dos problemas relativos à guerra e à paz. Não há rigorosamente nada, no que chamamos a doutrina marxista, que indique a atitude que deve adotar um marxista em relação a esses problemas. Para uma época como a nossa, essa é uma lacuna muito séria.

A única forma de guerra que Marx reconhece é a guerra social, declarada ou silente, sob o nome de luta de classes. Ele faz dela o único princípio de explicação histórica. Como, por outro lado, o desenvolvimento da produção é também o único princípio de

⁷ Refere-se a Pierre Jean de Béranger (1780-1857), poeta libretista e autor da letra de diversas canções. Foi participante ativo do movimento de convulsão social que se seguiu à Revolução Francesa e, ao fim do Império, escreveu algumas das canções mais emblemáticas do fervor revolucionário da época.

⁸ Uma imagem de Épinal é, normalmente, uma impressão que aborda um tema popular e que utiliza cores brilhantes. As imagens eram feitas por gravadores artesãos na madeira, no metal e/ou na pedra; também eram usadas por iluminadores, desenhistas e caricaturistas. E eram vendidas por vendedores ambulantes. As imagens de Épinal devem o seu reconhecimento a Jean Charles Pellerin, que foi o primeiro impressor a produzir este tipo de imagem em massa e que viveu na localidade de mesmo nome, isto é, Épinal, cidade situada no nordeste da França.

desenvolvimento histórico, é preciso supor que esses dois fenômenos constituem um só. Contudo, Marx não diz como eles se reduzem um ao outro. Certamente, os oprimidos que se revoltam ou os inferiores que querem tornar-se superiores jamais pensam em aumentar a capacidade de produção da sociedade. O único vínculo que se pode conceber é que o protesto permanente dos seres humanos contra a hierarquia social mantém a sociedade no estado de fluidez necessário para que as forças de produção possam modelá-la à sua vontade.

Neste caso, a luta de classes não é um princípio atuante, mas apenas uma condição negativa. O princípio atuante permanece esse espírito misterioso que vigia para manter a produção ao nível máximo, e que os marxistas chamam, às vezes no plural, de as forças produtivas. Eles levam essa mitologia muito a sério. Trotsky escreveu que a guerra de 1914 era, na realidade, uma revolta das forças produtivas contra as limitações do sistema capitalista. Pode-se sonhar por muito tempo ante uma tal fórmula e se perguntar por seu sentido até o ponto em que se é forçado a confessar que ela não quer dizer nada.

Apesar disso, Marx teve razão de considerar o amor da liberdade e o amor da dominação como os dois móveis que agitam perpetuamente a vida social. Só que ele esqueceu de mostrar que há aí um princípio de explicação materialista. Isso não é evidente. O amor da liberdade e o amor da dominação são dois fatos humanos que podem ser interpretados de diferentes maneiras.

Além disso, esses dois fatos têm um alcance bem mais extenso que a relação de oprimido a opressor, a única a reter a atenção de Marx. Não se pode fazer uso da noção de opressão sem ter feito um sério esforço para a definir, pois ela não é clara. Marx não fez esse esforço de clarificação. Os mesmos seres humanos são oprimidos sob certos aspectos e opressores sob outros: ou ainda, podem desejar vir a

sê-lo, e esse desejo pode sobrepujar aquele da liberdade. Os opressores, por seu lado, pensam muito menos frequentemente em manter os seus inferiores na obediência do que em ser superiores sobre os seus semelhantes. Há, assim, não o análogo a uma batalha em que se opõem dois campos, mas algo análogo a uma mistura extraordinariamente complexa de guerrilhas. Esta mistura é regida, no entanto, por leis que, contudo, ainda estão por descobrir.

A única contribuição real de Marx para a ciência social é a de ter estabelecido que era preciso haver uma ciência social. É muito, é imenso, mas nós estamos ainda no mesmo ponto. É preciso haver uma ciência social. Marx nem sequer se preparou para começar a construí-la. Seus discípulos menos ainda. No termo socialismo científico pelo qual o marxismo se designou a si mesmo, o epíteto científico não corresponde a outra coisa senão a uma ficção. Seríamos tentados a dizer sem rodeios uma mentira, porém Marx e a maioria de seus discípulos não queriam mentir. Se esses homens não tivessem, inicialmente, iludido a si próprios, dever-se-ia qualificar de trapaça a operação pela qual fizeram voltar para seu benefício exclusivo o respeito dos seres humanos hodiernos pela ciência.

Marx era incapaz de um verdadeiro esforço de pensamento científico, porque isso não o interessava. Esse materialista só se interessava pela justiça. Ele era obcecado por ela. A sua visão tão clara da necessidade social era de natureza a levá-lo ao desespero, dado que é uma necessidade tão poderosa a ponto de impedir os seres humanos não apenas de obter, mas até mesmo de pensar a justiça. Ele não queria desesperar, sentia, irresistivelmente em si mesmo, que o desejo de justiça do ser humano é demasiado profundo para admitir uma recusa. Ele refugiou-se em um sonho em que a própria matéria social

se ocupa das duas funções que ela interdita ao ser humano de exercer: não apenas realizar, mas pensar a justiça.

Marx colocou nesse sonho a etiqueta de materialismo dialético. Era suficiente para o cobrir de um véu. Essas duas palavras são de um vazio quase impenetrável. Um jogo muito divertido, mas um pouco cruel, consiste em perguntar a um marxista seu significado.

Encontra-se nelas, investigando muito, uma espécie de significado. Platão denominava dialética o movimento da alma que, a cada etapa, para elevar-se ao domínio superior, se apoia sobre as contradições irreduzíveis do domínio no qual ela se encontra. Ao final dessa ascensão, ele estará em contato com o bem absoluto.

A imagem da contradição na matéria é a luta de forças de direção diferente. Marx, pura e simplesmente, atribuiu ao material social esse movimento para o bem através das contradições que Platão descreveu como sendo aquele de toda criatura pensante dirigida para o alto pela operação sobrenatural da graça.

É fácil ver como ele foi conduzido a isso. Inicialmente, adotou sem reservas as duas falsas crenças que atavam tão fortemente os burgueses de seu tempo. Uma é a confusão entre a produção e o bem; a outra é a generalização arbitrária pela qual se fez do progresso da produção, tão sensível ao século XIX, a lei permanente da história humana.

Somente que, ao contrário dos burgueses, Marx não estava feliz. O pensamento da miséria o perturbava como a qualquer um que não seja insensível. Ele precisava, como compensação, algo de catastrófico, uma vingança estridente, um castigo. Ele não podia representar o progresso para si mesmo como um movimento contínuo, pois o via como uma série de abalos violentos, explosivos. É de fato inútil se

perguntar quem – os burgueses ou ele – tem razão. Essa noção mesma de progresso, defendida no século XIX, não tem sentido.

Os gregos empregavam a palavra dialética quando eles pensavam na virtude da contradição como suporte da alma dirigida para o alto pela graça. Como, por seu lado, Marx combinava a imagem material da contradição e a imagem material da salvação da alma, a saber, as lutas entre forças e o progresso da produção, ele teve razão, talvez, de empregar a palavra dialética. Entretanto, de outro lado, essa palavra, acoplada àquela de materialismo, revela de imediato o absurdo. Se Marx não o sentiu, é porque ele não emprestou a palavra dos gregos, mas sim de Hegel, que já a empregava sem um significado preciso. Quanto ao público, ele não corria o risco de ficar chocado, já que o pensamento grego não está suficientemente vivo para isso. As palavras foram, pelo contrário, muito bem escolhidas para levar as pessoas a dizer: “Isto deve significar alguma coisa”. Quando os leitores ou os ouvintes são colocados neste estado, eles são muito suscetíveis à sugestão.

Outrora, nas universidades populares, os operários diziam às vezes com um tipo de avidez tímida, aos intelectuais que se proclamavam marxistas: “Nós gostaríamos de saber o que é o materialismo dialético”. É pouco provável que eles tenham alguma vez obtido uma resposta satisfatória.

Quanto ao mecanismo da produção automática do bem absoluto pelos conflitos sociais, a concepção que Marx tinha disso não é difícil de compreender, pois tudo isso é muito sumário.

A origem da mentira social reside nos grupos em luta pela dominação ou pela emancipação. A desapareição desses grupos aboliria a mentira, e o ser humano estaria na justiça e na verdade. E por qual mecanismo esses grupos poderiam desaparecer? É muito

simples. Todas as vezes que uma transformação social se produz, o grupo dominante cai, e um grupo relativamente inferior toma o seu lugar. Pode-se generalizar: toda a ciência e até mesmo todo o pensamento do século XIX tinham esse costume vicioso da extrapolação sem controle. Exceto na matemática, a noção de limite era quase ignorada. Se a cada vez que um grupo colocado mais abaixo se eleva para dominar, um dia esse será o mais baixo de todos. A partir de então, não haverá mais inferiores, opressão, estrutura social por grupos inimigos, mentira. Os seres humanos possuirão a justiça, e, porque a possuirão, eles a conhecerão tal qual ela é.

É assim que é preciso compreender as passagens em que Marx parece excluir completamente as próprias noções de justiça, de verdade ou de bem. Enquanto a justiça estiver ausente, o ser humano não a pode pensar e, por uma razão mais forte, ele não a pode procurar. Ela só pode vir de fora. A sociedade sendo viciada, envenenada. O veneno social infiltra-se em todos os pensamentos de todos os seres humanos, tudo o que os seres humanos imaginam sob o nome de justiça é mentira. Quem quer que fale de justiça, de verdade, ou de qualquer espécie de valor moral, mente ou se deixa enganar pelos mentirosos. Como então servir a justiça, se não a conhecemos? O único meio, segundo Marx, é o de acelerar a operação desse mecanismo inscrito na própria estrutura da matéria social que trará, automaticamente, a justiça aos seres humanos.

É difícil saber se Marx verdadeiramente pensava que o papel do proletariado nesse mecanismo, colocando-o mais perto da sociedade futura, comunicasse-lhe – a ele e aos escritores ou militantes que se alinhavam com ele – como que um primeiro clarão da verdade, ou se olhava o proletariado somente como um instrumento cego desta entidade que ele intitulava a história. Sem dúvida, seu pensamento

oscilou sobre esse ponto. Contudo, certamente, ele considerava o proletariado, inclusive seus aliados e chefes vindos de fora, antes de tudo como um instrumento.

Ele considerava como justo e bom, não o que parece tal a um dos espíritos falseados pela mentira social, mas exclusivamente o que podia acelerar a aparição de uma sociedade sem mentira. Ao contrário, nesse domínio, tudo o que é eficaz, sem nenhuma exceção, é perfeitamente justo e bom, não em si, mas relativamente à meta final.

Assim, Marx, finalmente, recaía nessa moral de grupo que lhe repugnava ao ponto de lhe fazer odiar a sociedade. Como outrora os senhores feudais, ou, em seu tempo, os comerciantes, ele havia fabricado para si uma moral que colocara acima do bem e do mal a atividade do grupo social do qual ele participava, aquele dos revolucionários profissionais.

É sempre assim. A espécie de fraqueza que mais se receia e que mais se odeia, da qual se tem o maior horror, é sempre aquela em que se cai, quando não se procura a origem do bem em que ela está. É a armadilha perpetuamente preparada para todo ser humano e contra a qual só há uma proteção.

Esse mecanismo produtor de paraísos que Marx imaginava é algo de evidentemente pueril. A força é uma relação. Aqueles que são fortes o são em relação aos mais fracos; aqueles que são fracos não possuem a possibilidade de se apropriar do poder social; aqueles que se apropriam do poder social pela força constituem sempre, mesmo antes desta operação, um grupo a que estão submetidas as massas humanas. O materialismo revolucionário de Marx consiste em estabelecer, de um lado, que tudo está regulado exclusivamente pela força, de outro, que um dia ocorrerá, subitamente, que a força estará

do lado dos fracos. Não é que alguns que eram fracos se tornaram fortes, mudança que sempre se produziu, mas que a massa inteira dos fracos, permanecendo a massa dos fracos, terá a força do seu lado.

Se o absurdo não salta aos olhos, é porque se pensa que o número é uma força. Todavia, o número é uma força nas mãos de quem dele dispõe, não nas mãos daqueles que o constituem, tal como a energia encerrada no carvão é uma força somente para um grupo exterior à massa, muito menor do que ela e tendo estabelecido com ela relações que, a custo de um estudo muito cuidadoso, poderiam, talvez, ser definidas. Resultado disso é que a força da massa é utilizada por interesses que lhe são extrínsecos, exatamente como a força de um boi é utilizada para o interesse do lavrador, e a de um cavalo para o interesse do cavaleiro. Qualquer um pode lançar o cavaleiro ao chão, colocar-se na sela em seu lugar e, depois, por sua vez, ser derrubado. Isso pode repetir-se centenas e milhares de vezes. O cavalo deverá, contudo, correr incitado pela espora. E se ele próprio derrubar o cavaleiro, logo outro tomará seu lugar.

Marx sabia muito bem tudo isso. Ele o expôs brilhantemente a propósito do Estado burguês, mas queria esquecer isso quando se tratava da revolução. Ele sabia que a massa é fraca e só constitui uma força nas mãos de outrem, pois, se tivesse sido de outro modo, nunca teria havido opressão. Ele se deixou persuadir unicamente pela generalização, pela passagem ao limite dessa mudança perpétua que, periodicamente, coloca aqueles que são menos fortes no lugar daqueles que eram mais fortes. A passagem ao limite quando é aplicada a uma relação da qual se suprime um dos termos é, na verdade, deveras absurda. Apesar disso, esse raciocínio miserável era suficiente para Marx, porque tudo é suficiente para persuadir aquele que sente que, se não for persuadido, não poderá viver.

A ideia de que a fraqueza enquanto tal, permanecendo fraca, pode constituir uma força não é nova. É a própria ideia cristã, e a Cruz é uma ilustração disso. Entretanto, trata-se de uma força de uma espécie totalmente diversa daquela que é manejada pelos fortes: é uma força que não é desse mundo, que é sobrenatural. Ela opera ao modo do sobrenatural, decisivamente, mas secretamente, silenciosamente, sob a aparência do infinitamente pequeno. Se ela penetra nas massas por irradiação, ela não habita nelas, mas em certas almas. Marx admitiu esta contradição de uma fraqueza forte sem admitir que somente o sobrenatural torna a contradição legítima.

Do mesmo modo, Marx sentiu uma verdade, uma verdade essencial, quando compreendeu que o ser humano só concebe a justiça se ele a [...] {falta a sequência}⁹

⁹ Observação dos editores das *Obras completas* de Simone Weil.

VI. Religião

13. Carta a um religioso (1942)¹

Introdução ao texto

A *Carta a um religioso*, Simone Weil endereçou ao Pe. Alain-Marie Couturier, antes de sua partida para a Inglaterra, em setembro de 1942. Nunca respondida, essa carta foi publicada pela primeira vez por Albert Camus em 1951.

Trata-se de uma longa carta, contendo 35 tópicos, mais ou menos desenvolvidos, em que Simone Weil expõe ao Pe. Couturier ideias e crenças que lhe eram caras, solicitando-lhe não uma resposta urgente, mas objetiva, sobre se seriam compatíveis, ou não, com a doutrina oficial da igreja, visando a um possível vínculo efetivo seu com o catolicismo.

Desde o primeiro parágrafo, ela deixa o leitor entrever sua coragem moral quando admite que se encontra em uma *situação espiritual penosa*, mas, de imediato, arremata: “Eu queria torná-la não menos penosa, porém mais clara. Toda pena, não importa qual, é aceitável na clareza”.

Esboçando uma visão de conjunto das mais diversas tradições culturais, chama a nossa atenção a abrangência e a densidade das reflexões históricas e espirituais de Simone Weil. Numa outra carta, endereçada ao filósofo Jean Wahl, escrita no mesmo ano, ela resumiu bem seu olhar multifocal e sua perspectiva multicultural:

¹ Traduzido de Weil, 2019, p. 159-197. Tradução de Emília de Moraes e Daniel Neves; introdução e notas de Emília de Moraes.

Penso que um pensamento idêntico é expresso de uma forma muito precisa e com modalidades pouco diferentes, nas mitologias antigas; nas filosofias de Ferécides, Tales, Anaximandro, Heráclito, Pitágoras, Platão e nos estoicos gregos; na poesia grega da grande época; no folclore universal; nos *Upanishads* e no *Bhagavad-Gita*; nos escritos dos taoístas chineses e de certas correntes budistas; no que resta das escrituras sagradas do Egito; nos dogmas da fé cristã e nos escritos dos maiores místicos cristãos, especialmente de S. João da Cruz; em certas heresias, especialmente na tradição cátara e maniqueísta. Creio que esta visão é a verdade e que, hoje, ela precisa de uma expressão moderna e ocidental. Em outras palavras, precisa ser expressa através da única coisa mais ou menos boa que temos, a saber, a ciência. Isso é tanto menos difícil, pois ela está na própria origem da ciência. Há alguns textos que indicam com certeza que a geometria grega tem sua origem num pensamento religioso, e parece que se trata de um pensamento próximo do cristianismo quase ao ponto da identidade².

Das várias referências culturais evocadas a Jean Wahl, nota-se a ausência da Bíblia judaica. Simone Weil tinha profundo apreço pelo livro do Jó e pelos livros dos profetas Isaías e Daniel, por exemplo, mas se recusava a aceitar crimes e massacres que, no Antigo Testamento, aparecem como tendo sido ordenados diretamente por Jeová. Não se pode negar, todavia, o mais decisivo: distâncias religiosas do judaísmo à parte, Simone Weil manteve um lado bem definido e destemido na guerra que massacrrou os judeus: “Hitler poderia morrer e ressuscitar cinquenta vezes que não o veria como Filho de Deus. E se o Evangelho

² Ver Pétrement, 1973, vol. II, p. 446-447.

omitisse qualquer menção à ressurreição do Cristo, a fé me seria mais fácil. Apenas a Cruz me basta”³.

Por seu caráter compassivo, sempre partilhando a condição dos que mais sofriam, e por sua vocação heroica, na luta incansável contra o nazismo, concebeu um Projeto de Enfermeiras de Primeira Linha, para atuarem diretamente no front, o que colocaria diretamente em risco sua própria vida. Impedida de colocá-lo em prática por De Gaulle, que a teria considerado louca, em 1943⁴, deixou-se morrer quando foi acometida de tuberculose, mas, como se não lhe importasse morrer, recusou-se a comer algo mais do que a ração reservada aos soldados combatentes⁵.

Dominando o grego e o latim desde a adolescência, no ano de 1941, em Marselha, na companhia do poeta, dramaturgo e indianista René Daumal, Simone Weil se inicia nos estudos de sânscrito com o objetivo de ler e traduzir passagens do *Bhagavad-Gita* e dos *Upanishads*. Bem antes dos gregos, ela tributava ao legado de Osiris os valores que a norteavam: verdade e justiça⁶. Passando do Egito ao hinduísmo ou ao taoísmo, em cada tradição religiosa que investigava, identificava aspectos particulares da revelação do divino, tanto em seu caráter pessoal quanto impessoal.

Ao Pe. Couturier, enumera todas as suas distâncias da igreja romana que, herdeira do reino da força peculiar ao império romano, nas primeiras décadas do séc. XIII, liderou a cruzada contra os albigenses e passou a constituir uma religião cujos dogmas mais específicos, para além dos primeiros dogmas da fé cristã, através do

³ Tópico 25 (referência aos 35 tópicos enumerados na carta de Simone Weil).

⁴ Ver Petrement, 1973, vol. II, p. 483.

⁵ *Idem, Ibidem*, p. 500, ss.

⁶ Tópicos 1, 3, 6, 7, passim.

recurso ao *anathema sit*⁷, levaram à exclusão de supostas heresias, a exemplo da perseguição implacável aos “perfeitos” adeptos do catarismo. Sobretudo após o Concílio de Trento (1545-1563), a igreja católica seria *universal em nome, mas não de fato*. O concílio de Trento teria substituído o preceito de São João – acreditar que Cristo é o filho de Deus encarnado – por tão somente acreditar em tudo o que a Igreja ordena.

Afora isso, Simone Weil criticou duramente os missionários religiosos europeus que falharam ao tentar cristianizar a África, a Ásia e a Oceania, mas contribuíram para manter uma dominação *fria e cruel* da raça branca sobre os povos originários. Mesmo os santos missionários chegaram a esses continentes, não como portadores ou porta-vozes do cordeiro imolado, mas acompanhados de embarcações e canhões de guerra. Cristo apelou a ensinar e batizar as nações em seu nome, mas nunca para obrigá-las a renegar tudo o que os seus ancestrais consideravam sagrado. *Pessoalmente, eu não doaria sequer 20 centavos a uma obra de missionários*⁸.

No entanto, a doutrina essencial do cristianismo, que teria encontrado seu refúgio nos místicos como São João da Cruz, Simone Weil, se aproximou dos gregos, sobretudo através das tradições pitagóricas transmitidas por Platão. No livro VI d'A *República*, está assinalado: no cerne da verdadeira ciência que visa ao Bem, não poderá haver uma medida incompleta ou imperfeita de nada (504c). Na chamada digressão do *Teeteto* (176a-b), caberia ao filósofo afastar-se do meio dos males humanos, aproximando-se e assemelhando-se ao divino! E ainda em *Ésquilo*, no *Prometeu acorrentado*, os versos 1091-

⁷ Tópicos 27 e 28.

⁸ Tópico 10; Cf. ainda tópicos 8, 9, 11 e 35.

1092: *Ó Céu, luz comum a todos envolvente*⁹. Seriam os mesmos princípios subjacentes à prescrição do Sermão da Montanha, também desdobrados a todos: *Sejais Perfeitos como vosso pai celeste é perfeito* (Mateus, 5, 48).

Passo a passo, na carta ao Pe. Couturier, S. Weil tece uma mesma linhagem reflexiva que se estenderia desde os pré-socráticos, passando pelos diálogos platônicos até o neoplatonismo:

Vários textos (*Epinomis*, *Timeu*, *Banquete*, Filolau, Proclo) indicam que a construção geométrica da média proporcional entre um número e a unidade, centro da geometria grega, era o símbolo da mediação divina entre Deus e o homem¹⁰.

Em seu diálogo cosmológico, Platão nos recorda que os termos opostos de uma proporção geométrica são harmonizados e unificados pelo termo mediador, *Timeu* (31c-32a). No *Evangelho de João*, podemos reencontrar a união dos contrários tanto nas imagens do Cordeiro (*Eis o Cordeiro de Deus...* 1,29) e do Pastor (*Eu sou o bom pastor...*, 10, 14-15), quanto na sentença *Eu e o Pai somos um* (10,30)! Simone Weil desvelou, ainda, outro modelo da mediação crística marcada por signos da proporção pitagórica: *Tal como o Pai me enviou, eu envio a vós* (João 20,21). Em outros termos: *O Pai está em Mim assim como Eu estou em vós!*

Por fim, a sua sentença exortativa e conclusiva da *Carta a um religioso: como a nossa vida mudaria se se percebesse que a geometria grega e a fé cristã jorraram da mesma fonte*¹¹.

⁹ Tópico 34.

¹⁰ Tópico 28.

¹¹ Tópico 35.

Carta a um religioso

Quando leio o Catecismo do Concílio de Trento¹², parece-me não haver nada em comum com a religião que ali é exposta. Quando leio o Novo Testamento, os místicos, a liturgia, quando vejo celebrar a missa, sinto uma espécie de convicção de que esta fé é a minha, ou mais exatamente seria a minha, se não fosse a distância entre mim e ela por minha imperfeição. Essa é uma situação espiritual penosa. Eu queria torná-la não menos penosa, porém mais clara. Qualquer pena, não importa, é aceitável na claridade¹³.

Vou enumerar certo número de pensamentos que habitam em mim há muitos anos (pelo menos alguns deles) e que são obstáculo entre mim e a igreja. Eu não lhe peço para discutir em profundidade. Ficaria feliz com tal discussão, porém mais tarde, num segundo momento.

Peço-lhe uma resposta certa – sem fórmulas tais quais “creio que”, etc. – sobre a compatibilidade ou incompatibilidade de cada uma dessas opiniões com o pertencimento à Igreja. Se há incompatibilidade, gostaria que me dissesse claramente: eu recusaria o batismo (ou absolvição) a quem quer que me dissesse aderir às opiniões contidas nas rubricas de números tal, tal e tal. Não peço uma resposta rápida. Não há urgência. Peço tão somente uma resposta categórica.

¹² Concílio Ecumênico da Igreja Católica, realizado entre 1545 e 1563, ligado à Contrarreforma que estabeleceu o “*anathema sit*”, a excomunhão, contra as opiniões divergentes defendidas pela Reforma Protestante, e instituiu o *Index librorum prohibitorum*, índice de livros proibidos pela igreja de Roma.

¹³ No original: *N'importe quelle peine est acceptable dans la clarté.*

Desculpo-me por lhe causar tal constrangimento, mas não vejo como evitá-lo. A reflexão sobre esses problemas está longe de ser um jogo para mim. Não somente é de uma importância mais que vital, uma vez que a salvação eterna está nela engajada, mas ainda é de uma importância que, aos meus olhos, ultrapassa de longe a minha própria salvação. Um problema de vida ou de morte é, em comparação, uma distração.

Dentre as opiniões a seguir, algumas são duvidosas para mim, mas no caso em que fosse de fé estrita estimá-las como falsas, elas são para mim um obstáculo tão sério quanto as outras, pois tenho firme convicção de que elas são duvidosas, quer dizer que não é legítimo negá-las categoricamente.

Algumas dessas opiniões (notadamente aquelas concernentes aos Mistérios, às Escrituras não judaico-cristãs, Melquisedec etc.) jamais foram condenadas, se bem que, muito provavelmente, foram apoiadas nos primeiros séculos. Isso faz com que eu me pergunte se elas não foram secretamente aceitas. De qualquer maneira, se hoje fossem publicamente expostas por mim ou por outros e condenadas pela igreja, eu não as abandonaria, a menos que eu me persuada de que elas são falsas.

Penso nessas coisas ao longo dos anos com toda a intensidade de amor e de atenção de que disponho. Essa intensidade é miseravelmente fraca, por causa de minha imperfeição que é muito grande, mas ela vai sempre crescendo, parece-me. À medida que ela cresce, os elos que me ligam à fé católica se tornam cada vez mais fortes, cada vez mais profundamente enraizados no coração e na inteligência. Contudo, ao mesmo tempo, os pensamentos que me afastam da Igreja ganham também em força e clareza. Se esses pensamentos são verdadeiramente incompatíveis com o

pertencimento à Igreja, então não há quase nenhuma esperança de que eu possa participar dos sacramentos. Se assim for, não vejo como posso evitar a conclusão de que tenho por vocação ser cristã fora da Igreja. A possibilidade de uma tal vocação implicaria que a Igreja não é católica de fato como o é de nome, mas deve um dia se tornar, se é que está destinada a cumprir sua missão.

As opiniões que se seguem possuem graus diversos de probabilidade ou de certeza, mas todas elas estão acompanhadas em meu espírito de um ponto de interrogação. Eu as expressarei no modo indicativo tão somente por conta da pobreza de linguagem; precisaria que a conjugação tivesse um modo suplementar. No domínio das coisas santas, não afirmo nada categoricamente. Todavia, as minhas opiniões, que são conformes ao ensinamento da Igreja, são acompanhadas em meu espírito do mesmo ponto de interrogação.

Considero que certa suspensão de julgamento em relação a todos os pensamentos, quaisquer que sejam, sem exceção, constitui a virtude da humildade no domínio da inteligência.

Eis a lista:

1º) Se tomarmos um momento da história anterior ao Cristo e suficientemente distante dele – por exemplo, afastado por cinco séculos – e fizermos abstração da sequência, neste momento, Israel possui menos parte em Deus e nas verdades divinas que os vários povos vizinhos (Índia, Egito, Grécia, China). A verdade essencial concernente a Deus é que ele é bom. Crer que Deus possa ordenar aos homens atos atrozes de injustiça e de crueldade é o grande erro que possamos cometer a seu respeito.

Zeus, na *Ilíada*, não ordena nenhuma crueldade. Os gregos acreditavam que “Zeus suplicante” habita em todo desgraçado que implora por piedade. Iahveh é o “Deus dos exércitos”. A história dos

Hebreus mostra que não se trata tão somente das estrelas, mas também dos guerreiros de Israel. Ora, Heródoto enumera uma grande quantidade de povos helênicos e asiáticos, dentre os quais um apenas tinha um “Zeus dos exércitos”. Essa blasfêmia era incomum a todos os outros. O *Livro dos Mortos* egípcio, antigo ao menos por três mil anos, sem dúvida bem mais antigo, é impregnado de caridade evangélica. (O morto diz a Osiris: “Senhor da Verdade, eu levo a verdade... Eu destruí o mal por ti... Não matei ninguém. Não fiz ninguém chorar. Não fiz ninguém passar fome. Jamais fui motivo para que um senhor fizesse mal a seu escravo. Não causei medo a homem algum. Jamais tornei minha voz altiva. Jamais fui surdo a palavras justas e verdadeiras. Não privilegiei meu nome para honras. Não repeli Deus em suas manifestações”¹⁴).

Os hebreus, que estiveram quatro séculos em contato com a civilização egípcia, recusaram-se a adotar esse espírito de mansidão. Eles queriam o poder.

Todos os textos anteriores ao exílio são maculados por este erro fundamental sobre Deus, creio – com exceção do *Livro de Jó*, cujo herói não era judeu, do *Cântico dos cânticos* (mas ele é anterior ao exílio?) e de alguns salmos de Davi (mas a atribuição é segura?). Por outro lado, o primeiro personagem perfeito que figura na história judaica é Daniel (que foi iniciado na sabedoria caldaica). A vida de todos os outros, a começar por Abraão, foi manchada por coisas atrozes. (Abraão começa por prostituir sua mulher.)

Isso levaria a crer que Israel aprendeu a verdade mais essencial concernente a Deus (a saber, que Deus é bom antes de ser poderoso) das tradições estrangeiras, caldaica, persa, ou grega, graças ao exílio.

¹⁴ Cf. o capítulo CXXV, A confissão negativa, de *O Livro egípcio dos mortos*.

2º) O que nós denominamos idolatria é, em larga medida, uma ficção do fanatismo judaico. Todos os povos de todos os tempos sempre foram monoteístas. Se os Hebreus da boa época ressuscitassem, e se lhes dessem armas, eles nos exterminariam todos, homens, mulheres e crianças, por crime de idolatria. Eles nos censurariam por adorar Baal ou Astarte, tomando o Cristo por Baal, e a Virgem por Astarte.

Reciprocamente, Baal e Astarte eram, talvez, figuras do Cristo e da Virgem.

Há razão em alegar, contra alguns cultos, as libertinagens que os acompanhavam, porém, creio, muito mais raramente do que se pensa hoje.

Mas as crueldades ligadas aos cultos de Javé, as exterminações ordenadas por ele, são máculas, não menos atroz. A crueldade é um crime ainda mais terrível do que a luxúria. Aliás, a luxúria se satisfaz tanto no assassinato, quanto na união carnal.

Os sentimentos dos pretensos pagãos por suas estátuas eram, muito provavelmente, os mesmos que inspiram, hoje, pelos crucifixos e estátuas das virgens e dos santos, com os mesmos desvios dentre as pessoas espiritual e intelectualmente medíocres

Não se atribui comumente tal virtude sobrenatural a tal estátua determinada da Virgem?

Se lhes ocorria até mesmo crer na divindade totalmente presente na pedra ou na madeira, talvez, às vezes, eles tivessem razão. Não cremos nós em Deus presente no pão e no vinho? Havia, talvez, presença real de Deus nas estátuas feitas e consagradas segundo certos ritos.

A verdadeira idolatria é a concupiscência (πλεονεξία ητις ειδωλογατρια *Col.* III, 5), e a nação judia, em sua sede de bem carnal,

era culpável nos momentos mesmos em que ela adorava seu Deus. Os hebreus tiveram por ídolo, não o metal ou a madeira, mas uma raça, uma nação, coisa igualmente terrestre. Sua religião é, em sua essência, inseparável dessa idolatria, por causa da noção de “povo eleito”.

3º) As cerimônias dos mistérios de Elêusis e de Osíris eram vistas como sacramentos no sentido como os compreendemos hoje. E eram, *talvez*, sacramentos verdadeiros, tendo a mesma virtude que o batismo ou a eucaristia, extraindo essa virtude da mesma relação com a Paixão de Cristo. A Paixão estava por vir. Hoje, ela é passado. O passado e o futuro são simétricos. A cronologia não pode possuir um papel determinante numa relação entre Deus e o homem, uma relação na qual um termo é eterno.

Se a Redenção, com os signos e os meios sensíveis que lhe correspondem, não estivesse presente na terra a partir de sua origem, não se poderia perdoar a Deus – se é permitido empregar essas palavras sem blasfêmia – a desgraça de tantos inocentes, desenraizados, subjugados, torturados e condenados à morte no decorrer dos séculos anteriores à era cristã. O Cristo está presente sobre essa terra, a menos que os homens o expulsem, por todo lugar onde haja crime ou desgraça. Sem os efeitos sobrenaturais dessa presença, como inocentes esmagados pela desgraça evitariam cair no crime de maldizer Deus e em consequência na danação?

Aliás, São João fala do cordeiro que foi degolado desde a fundação do mundo¹⁵.

A prova de que o conteúdo do cristianismo existia antes do Cristo é que não houve, desde então, mudanças muito consideráveis no comportamento dos homens.

¹⁵ Apocalipse XIII, 8.

4º) Houve, *talvez* entre diversos povos (Índia, Egito, China, Grécia), Escrituras sagradas reveladas de mesmo estatuto que as Escrituras judaico-cristãs, das quais alguns dos textos que subsistem hoje, talvez, sejam fragmentos ou ecos.

5º) As passagens da Escritura (*Gênesis*, *Salmos*, São Paulo) concernentes a Melquisedeque provam que, desde a aurora de Israel, existia fora de Israel um ofício a Deus, um conhecimento de Deus, situados no mesmo plano do cristianismo, e infinitamente superiores a tudo que jamais possuiu Israel.

Nada interdiz a suposição de um elo entre Melquisedeque e os mistérios antigos. Há afinidade entre o pão e Deméter, o vinho e Dionísio.

Melquisedeque é, aparentemente, segundo o *Gênesis*, um rei de Canaã¹⁶. Desde então, provavelmente, a corrupção e a impiedade das cidades de Canaã datavam somente de alguns séculos, no momento dos massacres, ou eram invenções caluniosas dos Hebreus contra suas vítimas.

6º) A passagem de São Paulo sobre Melquisedeque¹⁷, aproximada à palavra do Cristo, “Abraão viu meu dia”¹⁸, poderia mesmo indicar que Melquisedeque já fosse uma encarnação do Verbo.

Em todo caso, não é certo que o Verbo não tenha tido encarnações anteriores ao Cristo, e que Osíris no Egito, Krishna na Índia não tenham sido dessa série.

7º) Se Osíris não é um homem que viveu na terra sendo Deus, da mesma maneira que o Cristo, então pelo menos a história de Osíris é uma profecia infinitamente mais clara, mais completa e mais próxima

¹⁶ Gênesis XIV, 18.

¹⁷ Epístola aos Hebreus VII, 1-3.

¹⁸ João VIII, 56.

da verdade do que tudo o que se nomeia com este nome no *Antigo Testamento*. Do mesmo modo para outros deuses mortos e ressuscitados.

A extrema importância *atual* deste problema vem do fato de que se torna urgente remediar o divórcio que existe há vinte séculos e continua sempre se agravando entre a civilização profana e a espiritualidade dentro dos países cristãos. Nossa civilização não deve nada a Israel e muito pouca coisa ao Cristianismo. Ela deve quase tudo à antiguidade pré-cristã (germânicos, druidas, Roma, Grécia, egípcios, fenícios, egípcios, babilônios...). Se há uma separação estanque entre essa antiguidade e o cristianismo, há a mesma separação entre nossa vida profana e nossa vida espiritual. Para que o cristianismo se encarne verdadeiramente, para que a inspiração cristã impregne a vida por inteiro, é necessário reconhecer, previamente, que historicamente nossa civilização profana procede de uma inspiração religiosa que, embora cronologicamente pré-cristã, era cristã em sua essência. A Sabedoria de Deus deve ser percebida como a única origem de toda luz aqui embaixo, até mesmo das luzes tão frágeis que clareiam as coisas deste mundo.

Assim também é para Prometeu. A história dele é a mesma do Cristo projetada no eterno. O que falta é a localização no tempo e no espaço.

A mitologia grega é plena de profecias. Do mesmo modo, as narrativas do folclore europeu, o que se nomeia os contos de fadas.

Muitos nomes de divindades gregas, na realidade, são, provavelmente, vários nomes que designam uma única Pessoa divina, ou seja, o Verbo. Penso que é o caso de Dioniso, Apolo, Ártemis, Afrodite celeste, Prometeu, o Amor, Prosérpina e vários outros.

Creio, também, que Héstia, Atena e talvez Heféstos são nomes do Espírito Santo. Héstia é o Fogo central. Atena saiu da cabeça de Zeus depois que ele engoliu sua esposa, a Sabedoria, que estava grávida. Ela “procede”, portanto, de Deus e de sua Sabedoria. Ela tem por atributo a oliveira, e o azeite, nos sacramentos cristãos, tem uma afinidade com o Espírito Santo.

Comentam-se, correntemente, certos atos, certas palavras do Cristo dizendo: “Seria necessário que as profecias fossem consumadas”. Trata-se das profecias hebraicas. Entretanto, outros atos, outras palavras poderiam ser comentadas do mesmo modo em relação às profecias não hebraicas.

O Cristo começou sua vida pública transformando água em vinho e terminou-a transformando vinho em sangue. Assim, ele marcou sua afinidade com Dionísio. Também pela palavra: “Eu sou a verdadeira vinha.”¹⁹

A máxima: “Se o grão não morre”²⁰ exprime sua afinidade com as divindades mortas e ressuscitadas que tinham a vegetação como imagem, como Átis e Prosérpina.

A maternidade da Virgem tem relações misteriosas com uma palavra do *Timeu* de Platão concernente a certa essência, mãe de todas as coisas e sempre intacta²¹. Todas as deusas mães da antiguidade, como Deméter, Isis, eram figuras da Virgem.

A comparação tão insistente da Cruz com uma árvore, da crucificação com o enforcamento, deve ter relação com as mitologias hoje desaparecidas.

¹⁹ João XV, 1.

²⁰ João XII, 24.

²¹ Platão, *Timeu*, 50, B - C.

Se o poema escandinavo *A runa de Odin*²² é anterior a toda contaminação cristã (o que é inverificável), ele contém também uma profecia muito impactante.

“Eu sei que fiquei pendurado numa árvore balançada pelo vento, nove noites inteiras, ferido por uma lança, ofertado a Odin, eu mesmo a mim mesmo. A esta árvore da qual ninguém sabe de qual raiz ela brota.

Ninguém me deu do pão, nem uma guampa para beber. Olhei para baixo, consagrei-me às runas, chorando, eu as compreendi, então eu desci dali. (Primeira *Edda*.²³)”.

O termo “cordeiro de Deus”²⁴ sem dúvida relaciona-se com tradições que talvez tenham ligações com o que se chama hoje em dia de totemismo. A história de Zeus Ammon em Heródoto (Zeus degolando um carneiro para aparecer àquele que suplica a ele para se deixar ser visto com sua lâ²⁵), aproximado da palavra de São João: “O Cordeiro degolado desde a constituição do mundo”²⁶, lança sobre isso uma luz brilhante. O primeiro sacrifício que agradou a Deus, aquele de Abel, lembrado no cânone da missa como uma figura do Cristo, foi um sacrifício animal. Ocorre o mesmo para o segundo, de Noé, que salvou definitivamente a humanidade da cólera de Deus e provocou um pacto de Deus com os homens. Esses são os efeitos mesmos da Paixão do Cristo. Há uma relação muito misteriosa entre os dois.

Deve-se ter pensado nos tempos muito antigos que há presença real de Deus nos animais que são mortos para serem comidos, que

²² No original, *La rune d'Odin*.

²³ A *Edda poética* é uma coleção de poemas do século XII, escritos em nórdico antigo, fonte das narrativas míticas dos povos nórdicos e germânicos.

²⁴ João I, 29 e 36.

²⁵ Heródoto, *História*, II, 42.

²⁶ Apocalipse XIII, 8

Deus desce neles para servir como alimento aos homens²⁷. Esse pensamento fazia da alimentação animal uma comunhão, ao passo que, de outra forma, ela é um crime, ao menos para uma filosofia mais ou menos cartesiana: O Antigo Testamento²⁸.

Talvez em Tebas, no Egito, houvesse presença real de Deus no cordeiro ritualmente sacrificado, como hoje em dia na hóstia consagrada.

Vale a pena notar que, no momento em que Cristo foi crucificado, o Sol estava na constelação de Áries.

Platão, no *Timeu*, descreve a constituição astronômica do universo como uma espécie de crucificação da Alma do Mundo, sendo o ponto de cruzamento o ponto equinocial, quer dizer, a constelação de Áries²⁹.

Diversos textos (*Epinomis*, *Timeu*, *O banquete*, Filolau, Proclo) indicam que a construção geométrica da média proporcional entre um número e a unidade, centro da geometria grega, era o símbolo da mediação divina entre Deus e o homem.

Ora, um grande número de palavras do Cristo, relatadas pelos *Evangelhos* (principalmente em São João), tem uma insistência muito acentuada, que só pode ser devida a uma intenção, a forma algébrica da média proporcional. Exemplo: “Como meu Pai me enviou, assim eu vos envio, etc.”³⁰ Uma mesma relação une o Pai ao Cristo, o Cristo aos discípulos. O Cristo é a média proporcional entre Deus e os Santos. A própria palavra mediação indica isso.

²⁷ No original, o período se inicia com a referência ao passado, mas os verbos subsequentes, “avoir” e “descendre”, estão conjugados no tempo presente.

²⁸ Referência adicionada à margem.

²⁹ *Timeu*, 36 B - 37.

³⁰ João XVII, 18.

Concluo que, como o Cristo se reconheceu no Messias dos *Salmos*, no justo sofredor de Isaías, na serpente de bronze do *Gênesis*³¹, da mesma forma ele se reconheceu na média proporcional da geometria grega, aquela que se torna, desde então, a mais brilhante das profecias.

Ênio, em um escrito pitagórico, diz: “Chama-se a Lua Prosérpina... porque, *como uma serpente*, ela está voltada ora para a esquerda, ora para a direita.”

Todos os deuses mediadores, assimiláveis ao Verbo, são deuses lunares, portadores de cornos, de liras ou de arcos que evocam a crescente (Osiris, Artemis, Apolo, Hermes, Dioniso, Zagreu, o Amor...). Prometeu é exceção, mas, em Ésquilo, Io lhe é simétrica, condenada à vagabundagem perpétua e, como ele, à crucificação e à aquisição de cornos. (Notar que, antes de ser crucificado, Cristo era um vagabundo – e Platão descreve o Amor como um vagabundo miserável.)

Se o Sol é a imagem do Pai, a Lua, reflexo perfeito do esplendor solar, mas reflexo que se pode contemplar e que sofre a diminuição e o desaparecimento. É a imagem do Filho. A luz é, então, a imagem do Espírito.

Em Heráclito havia uma Trindade, que se adivinha somente através dos fragmentos que nos restaram dele, mas que aparece claramente no *Hino a Zeus* de Cleanto, de inspiração heraclitiana. As pessoas são: Zeus, o Logos e o Fogo divino ou Raio. Cleanto diz a Zeus: “Este universo *consente* à dominação (έκων κρατείται) – Esta é a virtude do servo que tens sob tuas mãos invisíveis³² – em fogo, de dois gumes, vivente eterno, o raio.” O raio não é um instrumento de coação, mas um fogo que suscita o consentimento e a obediência voluntária.

³¹ O episódio da serpente de bronze se encontra em *Números* XXI, 4-9.

³² Mãos invencíveis, conforme o *Hino a Zeus*, de Cleanto.

É, portanto, o Amor. E esse Amor é um servo, um eterno vivente, logo, uma Pessoa. As representações antigas de Zeus com um machado de dois gumes (símbolo do raio), nos baixos relevos cretenses, tinham, talvez, essa significação. Aproximar “dois gumes” da palavra do Cristo: “Eu não vim trazer a paz, mas a espada”³³.

O *Fogo* é constantemente o símbolo do Espírito Santo no Novo Testamento.

Os estoicos, herdeiros de Heráclito, nomeavam *pneuma*, o fogo cuja energia sustenta a ordem do mundo. *Pneuma* é um sopro ígneo.

A semente que produz a geração carnal era, segundo eles e os pitagóricos, um *pneuma* misturado com líquido.

A palavra do Cristo sobre o novo nascimento³⁴ – e por conseguinte todo o simbolismo do batismo – para ser bem compreendida, deve ser aproximada particularmente das concepções pitagóricas e estoicas da geração. Aliás, Justino, creio, compara o batismo à geração. Desde então, a fala órfica: “Cabrito, tu caíste dentro do leite”³⁵ talvez deva ser relacionada ao batismo (os antigos consideravam o leite como sendo feito do sêmen do pai).

A célebre expressão “o grande Pã está morto”³⁶ talvez quisesse anunciar não o desaparecimento da idolatria, mas a morte do Cristo – o Cristo sendo o grande Pã, o grande Todo. Platão (*Crátilo*) diz que Pã é o *logos*. No *Timeu*, ele dá esse nome à Alma do Mundo³⁷.

³³ Mateus X, 34.

³⁴ Evocação de João III, 5.

³⁵ Lâminas de ouro órficas, Frag. II B 2.

³⁶ Plutarco, *De defectu oraculorum*, 419 d.

³⁷ Cf. *Crátilo* 408 D e *Timeu* 34 B, ss.

São João, servindo-se das palavras *Logos* e *Pneuma*, indica a profunda afinidade que liga o estoicismo grego (a ser distinguido daquele de Catão e de Brutus!) ao cristianismo.

Platão também conhecia, claramente, e indicou por alusões, em suas obras, os dogmas da Trindade, da Mediação, da Encarnação, da Paixão, e as noções da graça e da salvação pelo amor. Ele conheceu a verdade essencial, isto é, que Deus é o Bem. Ele é Todo-Poderoso somente por acréscimo.

Dizendo: “Eu vim lançar um fogo sobre a terra, e o que tenho a desejar se o incêndio já começou?”³⁸ Cristo indicou sua afinidade com Prometeu.

Sua palavra: “Eu sou o Caminho”³⁹ deve ser aproximada ao *Tao* chinês, uma expressão que diz literalmente caminho e, metaforicamente, por um lado, o método da salvação, por outro lado, o Deus impessoal, que é o da espiritualidade chinesa, mas que, embora impessoal, é o modelo dos sábios e age continuamente.

Sua expressão: “Eu sou a Verdade”⁴⁰ faz pensar em Osíris, Senhor da Verdade.

Quando ele diz, em uma de suas expressões mais importantes: “Aqueles que fazem a verdade”⁴¹ (ποιοῦντες ἀλήθειαν) ele emprega uma expressão que não é grega e, pelo que sei, não é hebraica (a verificar). Em contrapartida, ela é egípcia. *Maat* quer dizer, ao mesmo tempo, justiça e verdade. Isso é significativo. Sem dúvida, não é por acaso que a Sagrada Família foi ao Egito.

³⁸ Lucas XII, 49.

³⁹ João XIV, 6.

⁴⁰ *Id. Ibid.*

⁴¹ João III, 21.

O batismo considerado como uma morte é o equivalente das iniciações antigas. São Clemente Romano utiliza a palavra “iniciado” para batizado. O emprego da palavra “mistérios” para designar os sacramentos indica a mesma equivalência. O batistério circular assemelha-se muito à bacia de pedra na qual, segundo Heródoto, celebrava-se o mistério da paixão de Osíris⁴². Um e outro talvez evoquem o mar aberto, esse mar aberto onde flutuaram a arca de Noé e a de Osíris, madeiras que salvaram a humanidade antes da madeira da cruz.

Vários relatos da mitologia e do folclore poderiam ser traduzidos em verdades cristãs sem nada forçar nem deformar, ao contrário, projetando neles uma viva luz. E essas verdades também se veriam esclarecidas.

8º) Todas as vezes que um homem invocou com um coração puro Osíris, Dioniso, Krishna, Buda, o Tao etc., o filho de Deus respondeu enviando-lhe o Espírito Santo. E o Espírito agiu sobre sua alma, não incitando-o a abandonar sua tradição religiosa, mas dando-lhe a luz – e no melhor dos casos a plenitude da luz – no interior dessa tradição.

A prece entre os Gregos assemelhava-se muito à prece cristã. Quando Ésquilo diz, n’As *rãs* de Aristófanes: “Deméter, tu que alimentaste meu pensamento, que seja eu digno de teus mistérios!”⁴³, isso parece muito com uma prece à Virgem e devia ter a mesma virtude. Ésquilo descreve perfeitamente a contemplação em versos esplêndidos: “Aquele, com o pensamento voltado para Zeus, que

⁴² Heródoto, *História*, II, 170.

⁴³ Aristófanes, *Rãs*, v. 886-887.

anuncia sua glória – receberá a plenitude da sabedoria.” (Ele conhecia a Trindade: “... com Zeus se mantém seu ato e sua palavra”⁴⁴).

Assim, é inútil enviar missões para induzir os povos da Ásia, da África ou da Oceania a entrar na Igreja.

9º) Quando o Cristo disse: “Ensinai todas as nações e levai-lhes a boa nova”⁴⁵, ele ordenava levar uma boa nova, não uma teologia. Ele mesmo, vindo, dizia, “somente para as ovelhas de Israel”⁴⁶ acrescentou essa boa nova à religião de Israel.

Provavelmente, ele queria que cada apóstolo acrescentasse igualmente a boa nova da vida e da morte do Cristo à religião do país onde se encontrasse. Todavia, a ordem foi mal compreendida, por causa do nacionalismo inextirpável dos judeus. Foi preciso que impusessem, por toda parte, sua Escritura.

Caso se considere que há muita presunção em supor que os Apóstolos compreenderam mal as ordens do Cristo, responderei que, decerto, houve incompreensão deles sobre certos pontos. Isso porque, após o Cristo ressuscitado ter dito: “Ide ensinar e batizar as nações”⁴⁷ (ou os gentios), depois de ter passado quarenta dias com os discípulos para lhes revelar sua doutrina, Pedro, ainda, precisou de uma revelação especial e de um sonho para se decidir a batizar um pagão. Ele teve que invocar esse sonho ao explicar seu ato a seus próximos, e Paulo teve muita dificuldade para eliminar a circuncisão.

⁴⁴ Ésquilo, *Agamenon*, v. 173-174 e *Suplicantes*, 598.

⁴⁵ Marcos XVI, 15.

⁴⁶ Mateus XV, 24.

⁴⁷ Mateus XXVIII, 19.

Por outro lado, está escrito que a árvore é julgada por seus frutos⁴⁸. A Igreja trouxe muitos frutos ruins para que não houvesse um erro de início.

A Europa foi desenraizada espiritualmente, cortada daquela antiguidade na qual todos os elementos de nossa civilização têm sua origem, e ela foi desenraizar os outros continentes a partir do século XVI.

O cristianismo, depois de vinte séculos, não saiu praticamente da raça branca; o catolicismo é ainda mais restrito. A América permaneceu dezesseis séculos sem ouvir falar do Cristo (no entanto, São Paulo havia dito: A Boa Nova que foi anunciada para *toda* a criação⁴⁹) e suas nações foram destruídas em meio às mais horróveis crueldades antes de terem tempo de conhecê-Lo. O zelo dos missionários não cristianizou a África, a Ásia e a Oceania, mas colocou esses territórios sob a dominação fria, cruel e destrutiva da raça branca, que tudo esmagou.

Seria singular que a palavra do Cristo tivesse produzido tais efeitos se ela tivesse sido bem compreendida.

O Cristo disse: “Ensinaí as nações e batizai aqueles que creem”. Quer dizer, aqueles que creem Nele. Ele jamais disse: “Obrigai-os a renunciar a tudo que seus pais tinham por sagrado e a adotar como livro santo a história de um pequeno povo desconhecido por eles.” Afirmaram-me que os hindus não seriam de forma alguma impedidos por sua própria tradição de receber o batismo, se os missionários não lhes impusessem como condição renegar Vishnu ou Shiva. Se um hindu crê que Vishnu é o Verbo e Shiva o Espírito Santo, e que o Verbo encarnou em Krishna e em Rama antes de estar em Jesus, com qual

⁴⁸ Mateus XII, 33 e Lucas VI, 44.

⁴⁹ Epístola aos Colossenses I, 23.

direito o batismo lhe seria recusado? – Do mesmo modo, na querela dos jesuítas e do Papado sobre as missões na China, são os jesuítas que cumpriram a palavra do Cristo.

10º) A ação missionária, tal como realizada de fato (sobretudo desde a condenação da política dos Jesuítas na China no século XVII), é maléfica, exceto, talvez, em casos particulares. Os missionários, mesmo os mártires, são acompanhados muito de perto por canhões e navios de guerra para serem verdadeiras testemunhas do Cordeiro. Não tenho conhecimento de que jamais a Igreja tenha oficialmente censurado as ações punitivas empreendidas para vingar os missionários.

Pessoalmente, jamais eu daria sequer vinte centavos por uma obra de missionários. Creio que, para um homem, a mudança de religião é coisa tão perigosa quanto para um escritor a mudança de língua. Isso pode ser bem-sucedido, mas também tem consequências funestas.

11º) A religião católica possui explicitamente verdades que outras religiões possuem implicitamente. Contudo, em reciprocidade, outras religiões possuem explicitamente verdades que estão somente implícitas no cristianismo. O cristão mais instruído pode ainda aprender muito sobre as coisas divinas em outras tradições religiosas, embora a luz interior possa fazê-lo ver tudo através dela. Entretanto, se essas outras tradições desaparecessem da superfície da terra, isso seria uma perda irreparável. Os missionários já as fizeram desaparecer em demasia.

São João da Cruz compara a fé aos reflexos da prata, sendo o ouro a verdade^{5º}. As diversas tradições religiosas autênticas são reflexos

^{5º} *Cântico espiritual*, 12.

diferentes da mesma verdade e, talvez, igualmente preciosas. No entanto, não se percebe isso, pois cada um vive unicamente a sua tradição e percebe as outras de fora. Ora, como os católicos repetem sem parar, e com razão, aos incrédulos, uma religião não se conhece a não ser por dentro.

É como se dois homens, colocados em dois quartos conjugados, vendo o sol pela janela e a parede do vizinho iluminada pelos raios, cada um supusesse que ele seria o único a ver o sol e o vizinho enxergasse somente o reflexo.

A igreja reconhece que a diversidade de vocações é preciosa. É necessário estender esse pensamento às vocações situadas fora da igreja, porque elas existem.

12º) Como dizem os hindus, Deus é, ao mesmo tempo, pessoal e impessoal. Ele é impessoal no sentido de que sua maneira infinitamente misteriosa de ser uma Pessoa difere infinitamente da maneira humana. Só podemos compreender esse mistério empregando, ao mesmo tempo, como duas pinças, essas duas noções contrárias, incompatíveis aqui embaixo, e compatíveis somente em Deus. O mesmo ocorre em muitos pares de contrários, como os pitagóricos compreenderam.

Não podemos pensar Deus ao mesmo tempo, não sucessivamente, como três e um (coisa que poucos católicos conseguem), senão pensando-O, ao mesmo tempo, como pessoal e impessoal. De outro modo, representa-se, ora uma só Pessoa divina, ora três Deuses. Muitos cristãos confundem essa oscilação com a verdadeira fé.

Santos de uma espiritualidade muito elevada, como São João da Cruz, compreenderam, simultaneamente e com igual força, o aspecto pessoal e o aspecto impessoal de Deus. As almas menos avançadas

fixam sua atenção e sua fé, sobretudo ou exclusivamente, em um desses dois aspectos. Assim, a pequena Santa Tereza de Lisieux só representava um Deus pessoal.

No Ocidente, a palavra Deus, no seu sentido usual, designa uma Pessoa. Por isso, homens, cuja atenção, fé e amor reportam-se quase exclusivamente ao aspecto impessoal de Deus, podem acreditar que são ateus e se apresentar assim, embora o amor sobrenatural habite dentro de sua alma. Seguramente, esses estão salvos.

Eles se reconhecem por sua atitude a respeito das coisas daqui debaixo. Todos aqueles que possuem amor puro ao próximo e aceitação à ordem do mundo, incluindo a desgraça, todos aqueles que, mesmo que vivam e morram em aparência ateus, estão seguramente salvos.

Aqueles que possuem perfeitamente essas duas virtudes, mesmo que vivam e morram ateus, são santos.

Quando se encontram tais homens, é inútil querer convertê-los. Eles são todos convertidos, embora não visivelmente. Eles foram gerados de novo a partir da água e do espírito, mesmo sem terem sido jamais batizados, Comeram o pão da vida, mesmo sem terem jamais comungado.

13º) A caridade e a fé, embora distintas, são inseparáveis. As duas formas de caridade o são ainda mais. Todo aquele que é capaz de um movimento de compaixão pura para com um desgraçado (coisa aliás muito rara) possui, talvez implicitamente, mas sempre realmente, o amor de Deus e a fé.

O Cristo não salva todos aqueles que lhe dizem: “Senhor, Senhor.” Mas Ele salva todos aqueles que, de coração puro, dão um pedaço de

pão a um faminto, sem Nele pensar nem um pouco. Esses, quando Ele lhes agradece, respondem: “Quando, Senhor, nós te alimentamos?”⁵¹.

Portanto, a afirmação de São Tomás, de que quem recusa sua adesão a um único artigo de fé não tem nenhum grau de fé, é falsa, a menos que se pudesse estabelecer que os hereges jamais tiveram caridade pelo próximo, mas isso seria difícil. Tanto quanto sabemos, os “perfeitos” cátaros, por exemplo, a possuíam em um grau muito raro, mesmo dentre os santos.

Se presumíssemos que o diabo produz nesses hereges o aparecimento de tais virtudes para melhor seduzir as almas, iríamos contra a palavra: “Vós conheceis a árvore por seu fruto”⁵²; raciocinaríamos exatamente como aqueles que percebiam o Cristo como um endemoniado e estaríamos muito perto de cometer o pecado sem perdão, a blasfêmia contra o Espírito Santo.

Do mesmo modo, um ateu, um “infel” capaz de compaixão pura é também tão próximo de Deus quanto um cristão e, em consequência, conhecem-no tão bem, embora seu conhecimento se exprima por outras palavras ou ele permaneça mudo, pois “Deus é Amor”. E se Ele retribui àqueles que o procuram, Ele dá luz àqueles que dele se aproximam, especialmente se eles desejam a luz.

14º) São João disse: “Aquele que crê que Jesus é o Cristo é nascido de Deus”⁵³. Portanto, todo aquele que crê nisso, mesmo que não aceite nada que afirme a Igreja, tem a verdadeira fé. Logo, São Tomás está completamente errado. Além disso, a Igreja, ao juntar à Trindade, à Encarnação e à Redenção outros artigos de fé, foi contra o *Novo Testamento*. Para seguir São João, ela jamais deveria ter excomungado,

⁵¹ Mateus VII, 21 e XXV, 37.

⁵² Mateus XII, 33 e Lucas, VI, 44.

⁵³ João V, 1.

senão os “docetistas”, aqueles que negam a Encarnação. A definição da fé para o catecismo do Concílio de Trento (crença firme em tudo que ensina a Igreja) está muito longe da de São João, para quem a fé era pura e simplesmente a crença na Encarnação do Filho de Deus na pessoa de Jesus.

Tudo se passa como se, com o tempo, não se tivesse mais considerado Jesus, mas a Igreja como sendo Deus encarnado aqui embaixo. A metáfora do “Corpo místico” serve de ponte entre as duas concepções. Contudo, há uma pequena diferença: é que o Cristo era perfeito, ao passo que a Igreja está manchada com um grande número de crimes.

A concepção tomista da fé implica um “totalitarismo” tão ou mais sufocante que o de Hitler. Isso porque, se o espírito adere completamente, não somente a tudo que a Igreja reconheceu como sendo de fé estrita, mas também a tudo que ela, em algum momento, reconhecerá como tal, a inteligência deve ser coagida e reduzida a tarefas servis.

A metáfora do “véu” ou do “reflexo” aplicado pelos místicos à fé lhes permite sair dessa asfixia. Eles aceitam o ensinamento da Igreja, não como sendo a verdade, mas como sendo alguma coisa por trás da qual se encontra a verdade.

Isso está muito longe da fé definida pelo Concílio de Trento. Tudo se passa como se, sob a mesma denominação de cristianismo e no interior da mesma organização social, houvesse duas religiões distintas, a dos místicos e a outra.

Creio que a primeira é a verdadeira, e que a confusão entre as duas teve, ao mesmo tempo, grandes vantagens e grandes inconvenientes.

De acordo com a frase de São João, a Igreja não teve jamais o direito de excomungar qualquer um que acreditasse verdadeiramente que o Cristo era o Filho de Deus que desceu aqui embaixo na carne.

A definição de São Paulo é ainda mais ampla: “crer que Deus existe e retribui aqueles que O procuram”⁵⁴. Essa concepção também não tem nada em comum com as de São Tomás e do Concílio de Trento. Há até mesmo contradição, pois como ousar afirmar que dentre os hereges jamais foi encontrado alguém que buscasse a Deus?

15º) Os Samaritanos eram para a antiga Lei o que os hereges são para a Igreja. Os “perfeitos” cátaros (dentre outros) eram para muitos teólogos o que o Samaritano da parábola é para o sacerdote e para o levita⁵⁵. Então, o que pensar daqueles que os deixaram massacrar e encorajaram Simon de Montfort?

Essa parábola deveria ter ensinado à Igreja a jamais excomungar quem quer que pratique amor ao próximo.

16º) Tanto quanto eu possa ver, não há verdadeira diferença – senão nas modalidades de expressão – entre a concepção maniqueísta e a concepção cristã da relação entre o bem e o mal.

17º) A tradição maniqueísta é uma daquelas em que se pode ter certeza de encontrar a verdade caso a estude com bastante piedade e atenção.

18º) Noé sendo “uma figura do Cristo” (ver Orígenes), um justo perfeito, cujo sacrifício agradou a Deus e salvou a humanidade, na pessoa de quem Deus fez aliança com todos os homens, sua embriaguez e sua nudez devem ser, provavelmente, entendidas em sentido místico. Nesse caso, os hebreus teriam deformado a história,

⁵⁴ Epístolas aos Hebreus XI, 6.

⁵⁵ Lucas X, 30, ss.

como semitas e assassinos dos cananeus. Cam teria tomado parte na revelação de Noé; Sam e Jafé teriam se recusado a tomar parte.

Um gnóstico citado por Clemente de Alexandria (*Stromata*., VI, 6) afirma que a teologia alegórica de Ferécides (mestre de Pitágoras) é emprestada das “profecias de Cam” – Ferécides era Sírio. Ele disse: “Zeus, no momento de criar, se transformou em Amor...”^{56a} – Esse Cam seria o filho de Noé?

O que leva a pensar é a genealogia. São advindos de Cam os Egípcios, os Filisteus, (quer dizer os Egeu-Cretenses ou Pelasgos, muito verossimilmente), os Fenícios, os Sumérios, os Cananeus – dito de outro modo, toda a civilização mediterrânea imediatamente anterior aos tempos históricos.

Heródoto, confirmado por numerosos indícios, afirma que os Helenos tomaram emprestado todos os conhecimentos metafísicos e religiosos do Egito por intermédio dos Fenícios e dos Pelasgos⁵⁷.

Sabemos que os babilônios haviam tomado emprestado suas tradições dos Sumérios – a quem remonta, portanto, “a sabedoria caldaica”.

(Do mesmo modo, o druidismo da Gália é, muito provavelmente, ibérico e não celta, pois, de acordo com Diógenes Laércio, certos Gregos enxergavam nele uma das origens da filosofia grega, o que, de outra maneira, seria incompatível com a chegada tardia dos Celtas na Gália.⁵⁸)

⁵⁶ Cf. Colli, 2013, v. II, fragmento 9 (B 21).

⁵⁷ Heródoto, 2019, livro II, 50, ss.

⁵⁸ Cf. Diógenes Laércio, 1999, Prólogo, 6, ss.

Ezequiel, na esplêndida passagem onde ele compara o Egito à árvore da vida e Tiro ao querubim que o guarda, confirma tudo o que nos ensina Heródoto⁵⁹.

Parece, portanto, que os povos vindos de Cam e o Egito, primeiramente, conheciam a verdadeira religião, a religião do amor, da qual Deus é vítima sacrificada ao mesmo tempo que um senhor todo-poderoso. Entre os povos vindos de Sem ou de Jafé, alguns – como os babilônicos, os celtas, os helenos – receberam essa revelação dos povos vindos de Cam após os terem conquistado e invadido. Os outros – romanos, hebreus – a recusaram por orgulho e desejo de poder nacional. (Entre os hebreus, é preciso fazer exceção para Daniel, Isaías, o autor do *Livro de Jó* e alguns outros; entre os romanos, para Marco Aurélio e, em certo sentido, talvez, para homens como Plauto e Lucrécio).

O Cristo nasceu em um território pertencente a esses dois povos rebeldes. No entanto, a inspiração centro da religião cristã é irmã da dos Pelasgos, do Egito, de Cam.

No entanto, Israel e Roma deixaram sua marca sobre o cristianismo, Israel fazendo entrar nele o *Antigo Testamento* como texto sagrado, Roma fazendo do cristianismo a religião oficial do Império romano, que foi qualquer coisa como o que sonhava Hitler.

Essa dupla mácula quase original explica todas as máculas que tornaram a história da Igreja tão atroz no curso dos séculos.

Uma coisa tão horrível quanto a crucificação do Cristo não podia produzir-se senão em um lugar onde o mal prevalecesse muito sobre o bem, mas a Igreja nascida e expandida em um tal lugar também teve que ser impura desde a origem e assim permanecer.

⁵⁹ Ezequiel XXXI, ss. e XXVIII, 14.

19º) A igreja não é perfeitamente pura senão sob um aspecto: como conservadora dos sacramentos. O que é perfeito não é a Igreja, mas o corpo e o sangue do Cristo sobre os altares.

20º) A Igreja não parece ser infalível, pois, de fato, ela evolui. Na Idade Média, a expressão “Fora da Igreja não há salvação” foi tomada em seu sentido literal pelo magistério geral da Igreja. Pelo menos é o que os documentos parecem bem indicar. E, hoje, ela é compreendida no sentido da Igreja invisível.

Um concílio declara anátema todo aquele que não crê senão na palavra do Cristo “... todo aquele que não é gerado e nascido a partir da água e do Espírito...”⁶⁰. A palavra água designa a matéria do batismo. Sendo assim, hoje, todos os sacerdotes são anátemas, pois, se um homem que nem teve e nem desejou o batismo pode ser salvo, como geralmente se admite hoje, ele deve ter renascido da água e do Espírito em um certo sentido, necessariamente simbólico. Compreende-se, portanto, a palavra “água” em um sentido simbólico.

Um concílio declara anátema todo aquele que se diz certo da perseverança final sem revelação particular. Santa Tereza de Lisieux, pouco antes de sua morte, disse estar certa de sua salvação, sem alegar qualquer revelação. Isso não a impediu de ser canonizada.

Se se pergunta a vários sacerdotes se tal coisa é de fé estrita, obtêm-se respostas diferentes e, muitas vezes, dubitativas. Isso produz uma situação impossível, uma vez que o edifício é de tal modo rígido que São Tomás foi capaz de enunciar a afirmação citada mais acima.

Há nesse edifício algo que não se ajusta.

21º) Em particular, a crença de que um homem pode ser salvo fora da Igreja visível exige que se pense de novo em todos os elementos

⁶⁰ João III, 5.

da fé, sob pena de completa incoerência, pois todo edifício é construído em torno da afirmação contrária, que quase ninguém hoje ousaria sustentar.

Não se quis, ainda, reconhecer a necessidade dessa revisão. Recorre-se a artifícios miseráveis. Mascara-se as deslocações com *Ersatz* de soldas, erros de lógica gritantes.

Se a Igreja não reconhecer logo essa necessidade, é de temer que ela não possa cumprir sua missão.

Não há salvação sem “novo nascimento”, sem iluminação interior, sem presença do Cristo e do Espírito Santo na alma. Se, portanto, há possibilidade de salvação fora da Igreja, há também a possibilidade de revelações individuais ou coletivas fora do cristianismo. Neste caso, a verdadeira fé constitui uma espécie de adesão muito diferente daquela que consiste em crer nesta ou naquela opinião. É preciso repensar a noção da fé.

22º) De fato, os místicos de quase todas as tradições religiosas se reúnem quase a ponto de se identificarem. Eles constituem a verdade de cada uma.

A contemplação praticada na Índia, Grécia, China etc., é tão sobrenatural quanto aquelas dos místicos cristãos. Há, notadamente, uma afinidade muito grande entre Platão e, por exemplo, São João da Cruz. Também entre os *Upanishads* hindus e São João da Cruz. O taoísmo também é muito próximo da mística cristã.

O orfismo e o pitagorismo eram autênticas tradições místicas. Elêusis também.

23º) Não há nenhuma razão para supor que, depois de um crime tão atroz como o assassinato de um ser perfeito, a humanidade devesse tornar-se melhor, e, de fato, globalmente, ela não parece ter se tornado melhor.

A Redenção se passa em outro plano, num plano eterno.

De uma maneira geral, não há razão para estabelecer uma ligação entre o grau de perfeição e a cronologia.

O cristianismo fez entrar no mundo essa noção de progresso, anteriormente desconhecida, e ela tornou-se o veneno do mundo moderno, já que o descristianizou. É preciso abandoná-la.

É preciso se desfazer da superstição da cronologia para encontrar a eternidade.

24º) Os dogmas da fé não são coisas a afirmar, mas a serem vistas a uma certa distância, com atenção, respeito e amor. É a serpente de bronze, cuja virtude é tal que quem a observa viverá. Esse olhar atento e amoroso, por um choque reflexo, faz jorrar na alma uma fonte de luz que ilumina todos os aspectos da vida humana aqui embaixo. Os dogmas perdem essa virtude assim que os afirma.

As proposições “Jesus Cristo é Deus” ou “O pão e o vinho consagrados são a carne e o sangue do Cristo”, enunciadas como fatos, não têm, rigorosamente, nenhum sentido.

O valor dessas proposições é absolutamente diferente da verdade contida no enunciado exato de um fato (exemplo: Salazar é chefe do governo português) ou de um teorema geométrico.

Esse valor não é rigorosamente falando da ordem da verdade, mas de uma ordem superior, pois é um valor não apreensível pela inteligência, senão, indiretamente, pelos efeitos. E a verdade, em sentido estrito, é do domínio da inteligência.

25º) Os milagres não são provas de fé (proposição tachada de anátema por não sei qual concílio).

Se os milagres constituem provas, eles provam demais, pois todas as religiões têm e sempre tiveram seus milagres, inclusive as seitas mais estranhas. Trata-se de mortos ressuscitados em Luciano. As

tradições hindus são repletas de tais histórias, e se diz que ainda hoje, na Índia, os milagres são eventos sem interesse por causa de sua banalidade.

Afirmar que os milagres cristãos são os únicos autênticos e todos os outros enganadores ou que eles são os únicos causados por Deus e todos os outros pelo demônio é um expediente miserável. Isso porque essa é uma afirmação arbitrária, e, portanto, os milagres não provam nada. Eles mesmos precisam ser provados, pois recebem de fora um selo de autenticidade. Pode-se dizer o mesmo das profecias e dos martírios.

Quando o Cristo invoca suas *καλα εργα*, não há razão para traduzir por milagres. Pode-se muito bem traduzir como “boas obras”, “belas ações”⁶¹.

Tal como o compreendo, o pensamento do Cristo era que se devia reconhecê-lo por santo, porque ele praticava perpétua e exclusivamente o bem.

Ele disse: “Sem minhas obras, eles estariam sem pecados”, mas também, colocando as duas coisas no mesmo plano – “Sem minhas palavras, eles estariam sem pecados.” Ora, suas palavras não foram de modo algum milagrosas, tão somente belas.

A noção mesma de milagre é ocidental e moderna; é vinculada à concepção científica do mundo, com a qual, no entanto, ela é incompatível. O que enxergamos como milagres, os hindus veem como efeitos naturais de poderes excepcionais que se encontram em pouca gente e mais frequentemente nos santos. Eles constituem, portanto, uma presunção de santidade.

⁶¹ Conferir a expressão em João X, 32.

A palavra “sinais” no *Evangelho* não quer dizer mais. Ela não pode querer dizer mais, pois o Cristo disse: “Muitos me dirão: Não fizemos sinais em teu nome? E eu lhes direi: “Longe daqui obreiros da iniquidade...” E: “Surgirão os pseudoprofetas e os pseudocristos, e eles fornecerão os sinais e os prodígios consideráveis a ponto em que, até mesmo os eleitos, se fosse possível, seriam enganados.”⁶². O *Apocalipse* (XIII, 3-4) parece indicar uma morte e uma ressurreição do Anticristo.

O *Deuterônomo* diz: “Se um profeta vem anunciar um novo Deus, mesmo se ele faz milagres, mate-o”⁶³.

Se os judeus erraram em matar o Cristo, portanto, não é por causa de seus milagres, mas por causa da santidade de sua vida e da beleza de suas palavras.

No que diz respeito à autenticidade histórica dos fatos que se nomeiam milagres, não há motivos suficientes nem para afirmá-la, nem para negá-la categoricamente.

Caso se admita essa autenticidade, há várias maneiras possíveis de conceber a natureza desses fatos.

Há uma que é compatível com a concepção científica do mundo, por isso, ela é preferível. A concepção científica do mundo, bem compreendida, não deve ser separada da verdadeira fé. Deus criou esse universo como um tecido de causas segundas. Parece haver impiedade ao supor buracos nesse tecido, como se Deus não pudesse atingir seus fins sem atentar contra sua própria obra.

Caso se admitam tais buracos, torna-se escandaloso que Deus não opere para salvar os inocentes da desgraça. A resignação à desgraça dos inocentes não pode surgir na alma senão pela contemplação e aceitação da necessidade, que é o encadeamento

⁶² Mateus VII, 22-23 e XXIV, 24.

⁶³ Deuterômimo XIII, 1-6.

rigoroso das causas segundas. De outro modo, somos forçados a recorrer a outros artifícios que levam a negar o fato mesmo da desgraça dos inocentes, e, por sua vez, a falsear toda inteligência da condição humana e o próprio núcleo da concepção cristã.

Os fatos ditos miraculosos são compatíveis com a concepção científica do mundo se se admite como postulado que uma ciência suficientemente avançada poderia dar conta de explicá-los.

Esse postulado não suprime a ligação desses fatos com o sobrenatural.

Um fato pode ser ligado ao sobrenatural de três maneiras.

Certos fatos podem ser efeitos do que se produz na carne, ou da ação do demônio sobre a alma, ou da ação de Deus. Assim, um homem chora de dor física; a seu lado, um outro chora pensando em Deus com um amor puro. Nos dois casos, há lágrimas, as quais são efeitos de um mecanismo psicofisiológico. Todavia, em um dos dois casos, uma engrenagem desse mecanismo é sobrenatural: é a caridade. Dessa forma, embora as lágrimas sejam um fenômeno ordinário, as lágrimas de um santo em estado de autêntica contemplação são sobrenaturais.

Nesse sentido e somente nesse sentido, os milagres de um santo são sobrenaturais. Eles o são ao mesmo título que todos os efeitos materiais da caridade. Uma esmola realizada por caridade pura é um prodígio tão grande quanto a caminhada sobre as águas.

Um santo que caminha sobre as águas é, em todo sentido, análogo a um santo que chora. Nos dois casos, há um mecanismo psicofisiológico cuja engrenagem é a caridade, esse é o prodígio, que a caridade possa ser uma engrenagem de um tal mecanismo – e que tem um efeito visível. O efeito visível, em um caso, é a caminhada sobre as águas, no outro, as lágrimas. O primeiro é muito raro. Essa é a única diferença.

Há certos fatos que só a carne jamais pode produzir, mas somente os mecanismos em que entra, como engrenagem o amor sobrenatural ou ódio demoníaco? A caminhada sobre as águas é um dentre eles?

É possível. Somos ignorantes demais para podermos afirmar ou negar nessa matéria.

Há fatos que nem a carne nem o ódio demoníaco podem produzir, que podem resultar somente de mecanismos que têm dentre suas engrenagens a caridade? Tais fatos seriam critérios seguros de santidade.

Há fatos assim, talvez. Aqui também somos muito ignorantes para podermos afirmar ou negar. Contudo, por essa razão mesma, se tais fatos existem, não podem nos ser úteis de forma alguma. Eles não podem nos servir de critério, pois não podemos ter nenhuma certeza sobre esse assunto. Isso que é incerto não pode tornar uma outra coisa certa.

A Idade Média foi obcecada pela procura de um critério material da santidade. É o significado da busca da pedra filosofal. A procura do Graal parece tratar do mesmo tema.

A verdadeira pedra filosofal, o verdadeiro Graal, é a Eucaristia. O Cristo nos indicou o que nós devemos pensar dos milagres, colocando no centro mesmo da Igreja um milagre invisível e de qualquer modo puramente convencional (apenas a convenção é ratificada por Deus).

Deus quer permanecer oculto. “Vosso Pai que habita no secreto”⁶⁴.

Hitler poderia morrer e ressuscitar cinquenta vezes, que eu não o consideraria como o Filho de Deus. E se o *Evangelho* omitisse toda

⁶⁴ Mateus VI, 4

menção à ressurreição do Cristo, a fé me seria mais fácil. Somente a Cruz me basta.

A prova para mim, a coisa verdadeiramente miraculosa, é a beleza perfeita dos relatos da Paixão, reunidos a algumas palavras fulgurantes de Isaías: “Injuriado, maltratado, ele não abriu a boca”⁶⁵; e de São Paulo: “Ele não considerou a igualdade com Deus como um espólio...Ele se esvaziou... Ele se fez obediente até a morte, e a morte da cruz... Ele foi feito maldição”⁶⁶. Isso é o que me constrange a crer.

A indiferença a respeito dos milagres não me incomodaria, dado que a Cruz produz sobre mim o mesmo efeito que a ressurreição sobre outros, sem o anátema lançado por um concílio.

Por outro lado, se a Igreja não estabelece uma doutrina satisfatória dos fatos ditos milagrosos, muitas almas se perderão por sua falta e por causa da incompatibilidade aparente entre a religião e a ciência. E muitas outras se perderão porque, acreditando que Deus entra frequentemente no tecido das causas segundas para produzir fatos particulares com uma intenção particular, eles lhes imputam a responsabilidade por todas as atrocidades em que Ele não intervém.

A concepção corrente dos milagres, ou bem impede a aceitação incondicional da vontade de Deus, ou bem obriga a cegar-se sobre a quantidade e a natureza do mal que existe no mundo – coisa fácil, evidentemente, no fundo de um claustro, e mesmo no mundo no interior de um meio restrito.

Observa-se, também, em muitas almas piedosas e mesmo santas uma puerilidade deplorável. O *Livro de Jó* poderia não ter sido jamais escrito, tanto que a condição humana é ignorada. Para tais almas, de um lado, há apenas pecadores, de outro lado, mártires que morrem

⁶⁵ Isaías LIII, 7

⁶⁶ Epístola aos Filipenses II, 6-8 e Epístola aos Gálatas III, 13.

cantando. Por causa disso, a fé cristã não fiska, não se propaga de alma em alma como um incêndio.

De resto, se os milagres tivessem natureza, o significado e o valor que lhes são atribuídos, hoje, sua raridade (malgrado Lourdes e o resto) poderiam fazer crer que a Igreja quase não tem mais parte com Deus, pois o Cristo ressuscitado disse: “Aquele que acreditou e foi batizado será salvo, aquele que não acreditou será condenado. Eis os sinais que acompanharão os que creem. Em meu nome, eles expulsarão demônios, falarão em novas línguas, prenderão as serpentes. Se eles beberem venenos mortais, não morrerão, imporão as mãos e trarão a cura⁶⁷”.

Quantos crentes há hoje, de acordo com esse critério?

(Felizmente, esse texto pode não ser autêntico, mas a Vulgata o admite).

26º) Os mistérios da fé não são um objeto para a inteligência enquanto faculdade que permite afirmar ou negar. Eles não são da ordem da verdade, mas estão acima dela. A única parte da alma humana que é capaz de um contato real com eles é a faculdade do amor sobrenatural. Por conseguinte, só ela é capaz de uma adesão a esses mistérios.

A função das outras faculdades da alma, a começar pela inteligência, é tão somente a de reconhecer que aquilo com o qual o amor sobrenatural tem contato são realidades; a de saber que essas realidades são superiores a seus objetos; e a de fazer silêncio desde que o amor sobrenatural desperte de uma maneira real na alma.

A virtude da caridade é o exercício da faculdade do amor sobrenatural. A virtude da fé é a subordinação de todas as faculdades

⁶⁷ Marcos XVI, 16-18.

da alma à faculdade do amor sobrenatural. A virtude da esperança é uma orientação da alma em direção a uma transformação após a qual ela será toda e exclusivamente amor.

Para se subordinar à faculdade do amor, as outras faculdades devem nela encontrar cada uma seu bem próprio e, particularmente, a inteligência, que é a mais preciosa depois do amor. Isso é, efetivamente, bem assim.

Quando a inteligência, tendo feito silêncio para deixar o amor invadir toda a alma, começa de novo a se exercer, encontra-se contendo mais luz do que antes, mais aptidão para apreender os objetos e as verdades que lhe são próprias.

Bem mais, creio que esses silêncios constituem para ela uma educação que não pode ter algum outro equivalente e lhe permitem apreender as verdades as quais, do contrário, permanecer-lhes-iam sempre escondidas.

Há verdades que estão a seu alcance, apreensíveis por ela, mas que ela não pode apreender senão após ter passado em silêncio através do ininteligível.

Não é isso que São João da Cruz quer dizer ao nomear a fé uma noite?

A inteligência não pode reconhecer senão pela experiência, mais tarde, as vantagens dessa subordinação ao amor. Ela não as pressente antecipadamente. Ela não tem de início nenhum motivo razoável para aceitar essa subordinação, a qual é, também, coisa sobrenatural, operada somente por Deus.

O primeiro silêncio, durando um instante apenas, que se produz através de toda alma em favor do amor sobrenatural, é o grão lançado pelo Semeador, é a semente de mostarda quase invisível que um dia se tornará a Árvore da Cruz.

Do mesmo modo, quando se presta perfeitamente atenção a uma música perfeitamente bela (e do mesmo modo para a arquitetura, para a pintura etc.), a inteligência não encontra nada para afirmar ou negar. Todavia, todas as faculdades da alma, incluindo a inteligência, silenciam e são suspensas à audição. A audição é aplicada a um objeto incompreensível, mas que encerra a realidade e o bem. E a inteligência, que não apreende nenhuma verdade, encontra nisso um alimento.

Creio que o mistério do belo na natureza e nas artes (somente na arte de primeira ordem, perfeita ou quase) é um reflexo sensível do mistério da fé.

27º) Deve-se às precisões com que a Igreja acreditou ter de cercar os mistérios da fé, e notadamente as suas condenações (... *anathema sit*), uma atitude permanente e incondicional de atenção respeitosa, mas não uma adesão.

E deve-se igualmente uma atenção respeitosa às opiniões condenadas, por pouco que o seu conteúdo ou a vida daqueles que as propuseram contenham alguma aparência de bem.

A adesão da inteligência não é jamais devida ao que quer que seja, pois, em nenhum grau, isso é algo voluntário. Somente a atenção é voluntária. Assim, apenas ela é matéria de obrigação.

Caso se queira provocar em si, voluntariamente, uma adesão da inteligência, o que se produz não é uma adesão da inteligência, é uma sugestão. É para isso que evoca o método de Pascal. Nada degrada mais a fé. E se produz, forçosamente cedo ou tarde, um fenômeno de compensação na forma de dúvidas e de “tentações contra a fé”.

Nada contribui mais para enfraquecer a fé e para propagar a incredulidade do que a falsa concepção de uma obrigação de inteligência. Qualquer outra obrigação diversa da própria atenção

imposta à inteligência no exercício de sua função sufoca a alma. Toda a alma, e não somente a inteligência.

28º) A jurisdição da Igreja em matéria de fé é boa, na medida em que impõe à inteligência certa disciplina de atenção e, também, na medida em que impede de se entrar no domínio dos Mistérios, que lhe é estranho, e de nele divagar.

Ela é inteiramente má enquanto impede a inteligência, na investigação das verdades que lhe são próprias, de se valer com uma liberdade total da luz difundida na alma pela contemplação amorosa. A liberdade total em seu domínio é essencial à inteligência, a qual deve se exercer com uma liberdade total ou se calar. No seu domínio, a Igreja não tem nenhum direito de jurisdição e, por conseguinte, notadamente em todas as “definições” nas quais as questões de *prova* são ilegítimas.

Na medida em que “Deus existe” é uma proposição intelectual – mas somente nessa medida – pode-se negá-la sem cometer nenhum pecado, nem contra a caridade, nem contra a fé. E essa negação mesma, feita a título provisório, é uma etapa necessária na investigação filosófica.

De fato, há desde o início ou quase, um mal-estar da inteligência no cristianismo. que ocorre devido ao modo como a Igreja concebeu seu poder de jurisdição e, notadamente, o uso da fórmula *anathema sit*.

Em toda parte, onde há mal-estar da inteligência, há a opressão do indivíduo pelo fator social, o qual tende a se tornar totalitário. Sobretudo no século XIII, a Igreja estabeleceu um começo de totalitarismo. Por isso, ela não é isenta de responsabilidade nos

eventos atuais. Os partidos totalitários se formaram pelo efeito de um mecanismo análogo ao uso da fórmula *anathema sit*⁶⁸.

Essa fórmula e o uso que dela se tem feito impedem a Igreja de ser católica a não ser pelo nome.

29º) Antes do cristianismo, um número indeterminado de homens, em Israel e fora de lá, foram, talvez, tão longe quanto os santos cristãos no amor e no conhecimento de Deus, do mesmo modo, desde o Cristo, para a parte da humanidade situada fora da Igreja Católica (“infieis”, “hereges”, “incrédulos”). Geralmente, é mais duvidoso que tenha existido, a partir do Cristo, mais amor e conhecimento de Deus na cristandade do que em certos países não cristãos, tal qual a Índia.

30º) É muito provável que o destino eterno de duas crianças mortas alguns dias após o nascimento, uma batizada e a outra não, seja idêntico (mesmo se os pais da segunda não tivessem nenhuma intenção de batizá-la).

31º) Dentre todos os livros do *Antigo Testamento*, somente um pequeno número (*Isaías*, *Jó*, o *Cântico dos Cânticos*, *Daniel*, *Tobias*, uma parte de *Ezequiel*, uma parte dos *Salmos*, uma parte dos livros sapienciais, o início do *Gênesis*...) é assimilável para uma alma cristã, e algumas fórmulas esparsas pelos outros. O resto é indigestível, porque lhe falta uma verdade essencial, que está no centro do cristianismo e que os Gregos conheciam perfeitamente bem, a saber, a possibilidade da desgraça dos inocentes.

Aos olhos dos Hebreus (ao menos antes do exílio e salvo exceções) pecado e desgraça, virtude e prosperidade são inseparáveis, o que faz de Iahweh um Pai terrestre e não celeste, visível e não oculto.

⁶⁸ Vale a pena conferir o ensaio publicado separadamente em Weil, 2021.

É um falso Deus, portanto. Um ato de caridade pura é impossível com essa concepção.

32º) Poder-se-ia colocar em postulado:

É falsa toda concepção de Deus incompatível com um movimento de caridade pura. São verdadeiras, em graus variados, todas as outras.

O amor e o conhecimento de Deus não são realmente separáveis, pois é dito no Eclesiástico: “*Praebuit sapientiam diligentibus se*”⁶⁹.

33º) A história da criação e do pecado original no Gênesis é verdadeira. No entanto, as outras histórias da criação e do pecado original em outras tradições são também verdadeiras e contêm igualmente verdades incomparavelmente preciosas.

São reflexos diversos de uma única verdade intraduzível em palavras humanas. Pode-se pressenti-la através de um desses reflexos. Pressente-se melhor ainda através de vários.

Notadamente, o folclore, bem interpretado, encerra tesouros da espiritualidade.

34º) É provável que a Igreja não tenha cumprido verdadeiramente sua missão de conservadora da doutrina. E falta muito. Não somente porque ela acrescentou detalhes, restrições e interdições talvez abusivas, mas também porque, quase certamente, perdeu tesouros. Disso restam como testemunho passagens do *Novo Testamento*, admiravelmente belas, mas hoje completamente incompreensíveis e que não deveram ter sido sempre assim.

- Em primeiro lugar, quase todo o *Apocalipse*.

- A passagem de São João: “... o Cristo que veio através da água e do sangue. Não na água somente, mas na água e no sangue... Três

⁶⁹ Concedeu sabedoria àqueles que o amam. Cf. Eclesiástico I, 8.

testemunham, o espírito, a água e o sangue, e esses três se reconduzem à unidade”⁷⁰. A insistência do próprio São João sobre a água e o sangue saídos do flanco do Cristo⁷¹.

- A conversa com Nicodemos também é muito misteriosa⁷².

- São Paulo “... que estejais enraizados e fundados no amor, para terdes a força de entender, como todos os santos, *o que são o comprimento, a largura, a altura e a profundidade*, e conhecer o que excede todo conhecimento, o amor do Cristo”⁷³. Já Orígenes, separado de São Paulo, por tão pouco tempo, comenta essa bela passagem da maneira mais rasa⁷⁴.

- A passagem de São Paulo sobre Melquisedeque “... sem pai, sem mãe, sem genealogia, sacerdote por toda eternidade, assimilado ao Filho de Deus”⁷⁵.

- A doutrina da ressurreição da carne. A carne viva que deve perecer, a “carne espiritual” (*pneumatikê* – é preciso pensar na teoria pitagórica do *pneuma* contido na semente?) que é eterna. A relação entre essa doutrina e a importância ligada à castidade (“Todo pecado cometido pelo homem é exterior ao corpo; o fornicador peca contra seu próprio corpo”). “A comida é para o ventre e o ventre é para a comida; Deus destruirá um e outro, mas o corpo não é para a fornicção, mas para o Senhor, e o Senhor para o corpo”⁷⁶). [Qual é aqui o sentido da palavra “corpo”, tão singularmente oposta a “ventre”?]

⁷⁰ João V, 6 e 8.

⁷¹ João XIX, 34.

⁷² João III, 1, ss.

⁷³ Epístola aos Efésios III, 17-19.

⁷⁴ Orígenes, *Homilias sobre o Gênesis*, II, 5.

⁷⁵ Epístola aos Hebreus VII, 3.

⁷⁶ Epístola aos Coríntios VI, 18 e 13.

O estudo das doutrinas hindus lança, nessas passagens, uma luz bem mais viva do que qualquer texto cristão que eu conheça. Os cristãos jamais disseram, que eu saiba, por que a castidade (e notadamente a virgindade) tem um valor espiritual. Essa é uma grave lacuna, que afasta do Cristo muitas almas.

- A relação da doutrina da redenção, em que o homem é o objetivo (e que, como Abelardo notou muito bem, é completamente ininteligível), e da doutrina aparentemente contrária indicada pelas palavras: “Deus quis dar a seu Filho muitos irmãos”⁷⁷. (Teríamos sido criados, então, por causa da Encarnação).

- A relação misteriosa entre a Lei e o pecado, expressa por São Paulo de uma maneira às vezes tão estranha. Aqui, também, o pensamento hindu fornece um pouco de luz.

- A insistência em repetir expressões como “...pendurado na estaca” “... feito maldição”⁷⁸. – Aqui, há qualquer coisa de perdido sem retorno.

- A violência extraordinária do Cristo contra os fariseus, representantes do mais puro espírito de Israel. A hipocrisia, a pequenez e a corrupção, vícios comuns a toda espécie de clero por causa da fraqueza humana, não explicam essa violência. E uma palavra que soa muito misteriosa indica que ali havia outra coisa “Vós retirastes a chave do conhecimento.”⁷⁹

Os pitagóricos nomeavam “chave” a mediação entre Deus e a criação. Eles a nomeavam, também, harmonia.

⁷⁷ Epístola aos Romanos VIII, 29. Essa mesma passagem é mencionada em *Commentaires de textes pythagoriciens*, publicado por Weil, 1999, p. 604.

⁷⁸ Ato dos Apóstolos V, 30 e X e X, 39; Epístola aos Gálatas III, 13.

⁷⁹ Lucas XI, 52.

A máxima “Sede perfeito como vosso Pai celeste é perfeito”, vinda logo após “Vosso Pai, aquele dos céus, faz levantar seu sol sobre os maus e os bons e faz chover sobre os injustos e os justos⁸⁰”, implica toda uma doutrina que a meu conhecimento não é desenvolvida em lugar algum. Isso porque o Cristo cita como traço supremo da justiça de Deus o que sempre se alega (exemplo: Jó) para acusá-Lo de injustiça, a saber, que Ele favorece, indiferentemente, os bons e os maus.

Deve ter havido no ensinamento do Cristo a noção de certa virtude de indiferença, semelhante àquela que se pode encontrar no estoicismo grego e no pensamento hindu.

Essa palavra do Cristo relembra o grito supremo de Prometeu: “Céu pelo qual circunda para todos a luz comum...”⁸¹

Além disso, essa luz e essa água, provavelmente, possuem também uma significação espiritual, quer dizer que todos – dentro e fora de Israel, dentro e fora da Igreja – são *igualmente* inundados de graça, embora em sua maioria a recusem.

Isso é totalmente contrário à concepção corrente de que Deus envia arbitrariamente mais graça a um, menos a outro, como um governante caprichoso. Isso sob o pretexto de que ele não a deve! Por sua própria bondade infinita, ele deve conceder a cada criatura a plenitude do bem. É preciso pensar que antes ele derrama continuamente sobre cada um a plenitude da graça, porém consente-se a isso mais ou menos. Em matéria puramente espiritual, Deus concede todos os desejos. Os que possuem menos, pediram menos.

- O próprio fato de se ter traduzido “Logos” por “verbo” indica que algo tenha sido perdido, pois λογος significa, antes de tudo, relação, e

⁸⁰ Mateus V, 48 e 45

⁸¹ Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, vv. 1091-1092.

é sinônimo de αριθμος, número em Platão e nos pitagóricos. – Relação quer dizer proporção. – Proporção quer dizer harmonia. – Harmonia quer dizer mediação. – Eu traduziria: No princípio, era a Mediação⁸².

(Todo esse prólogo do *Evangelho de São João* é muito obscuro). A expressão “Ele era a verdadeira luz iluminando todo homem que vem ao mundo”⁸³ contradiz absolutamente a doutrina católica do batismo. Pois, desde então, o Verbo habita em segredo todo homem, batizado ou não; não é o batismo que O faz entrar na alma.)

Poder-se-ia citar muitas outras passagens.

Por um lado, a incompreensão de parte dos discípulos, mesmo após Pentecostes (comprovado pelo episódio de Pedro e Cornélio)⁸⁴, por outro lado, os massacres causados pela perseguição explicam essa insuficiência da transmissão. Talvez por volta do início do século II, todos aqueles que tinham compreendido tenham sido mortos, ou quase todos.

A liturgia também contém palavras de ressonâncias misteriosas.

- *Quaerens me sedisti lassus*⁸⁵ deve ainda ter relação com outra coisa afora a narrativa do episódio da Samaritana em São João. A aproximação dessa palavra com o tema de uma grande quantidade de narrativas do folclore a ilumina com uma viva claridade.

A ideia de uma busca do homem por Deus é de um esplendor e de uma profundidade insondáveis. Há decadência quando ela é substituída pela ideia de uma busca de Deus pelo homem.

⁸² Sobre a noção de mediação e sua herança pitagórica, cf. Weil. 1999, p. 597, ss.

⁸³ João I, 9.

⁸⁴ Ato dos Apóstolos X, 1, ss.

⁸⁵ *Buscando-me, te sentaste exausto*. Do hino *Dies Irae*.

- *Beata (arbor) cujus brachiis – Pretium pependit saeculi – Statera facta corporis. – Tilitque praedam Tartari.*⁸⁶

Esse símbolo da balança é de uma profundidade maravilhosa, pois ela desempenhou um grande papel no pensamento egípcio. Quando Cristo morreu, o sol estava na constelação de Áries e a lua na da Balança. Nota-se que esse signo foi nomeado “as Pinças do Câncer”. Os escritores não começaram a dar-lhe o nome de “Balança” senão pouco tempo antes da era cristã (um mês antes, o sol estava em Peixes e a lua em Virgem; cf. a significação simbólica de Peixes [I. X.Θ.U.Ϛ]).

Ao se cogitar, nessa metáfora, a palavra de Arquimedes, “Dê-me um ponto de apoio e eu abalarei o mundo” pode ser considerada como uma profecia. O ponto de apoio é a Cruz, intersecção do tempo e da eternidade.

- *Sicut sidus radium – profert Virgo filium – pari forma. – Neque sidus radio – neque mater filio – fit corrupta.* Esses versos ecoam um som muito estranho⁸⁷.

E a estrofe precedente (**Sol occasum nesciens – stella semper rutilans – semper clara*⁸⁸) torna-se extraordinária pela aproximação com um conto dos Índios da América, no qual o Sol, enamorado por uma filha do chefe que recusou todos os pretendentes, desce à terra como um rapaz doente, quase cego, de uma pobreza sórdida. Uma estrela o acompanha e se encarna como uma velha miserável, avó do rapaz. O chefe coloca a mão de sua filha em competição e impõe provas muito difíceis. O miserável rapaz, embora doente e deitado em

⁸⁶ *Feliz (a árvore) de cujos braços / Pendeu o preço do mundo / Fazendo-se balança do corpo / resgatou a presa do inferno.*

⁸⁷ *Assim como a estrela lança a luz / dá a Virgem à luz o filho. / Nem a estrela pelo raio de luz / e nem a mãe pelo filho, / são corrompidos.*

⁸⁸ *Sol que desconhece o ocaso / estrela sempre rutilante / sempre clara.*

sua esteira, é o único a ter êxito em todas, contra qualquer expectativa. A filha do chefe vai para a casa dele como esposa, malgrado sua repugnância, por fidelidade à palavra de seu pai. O desgraçado rapaz se transforma em um príncipe maravilhoso e transforma sua esposa, alterando seus cabelos e suas roupas em ouro.

Não se poderia, no entanto, atribuir esse conto a uma influência cristã, ao que parece...

– Na liturgia dos dias santos, *ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret* – ... *arbor una nobilis: nulla silva talem proferit, fronde, flore, germine*⁸⁹, ecoam também um som estranho. Essas palavras são esplêndidas, devem ter se relacionado a toda uma simbologia hoje perdida. Aliás, toda a liturgia da Semana Santa tem, por assim dizer, um perfume de antiguidade alucinante.

– A lenda do Graal indica uma combinação hoje ininteligível, operada sem dúvida ao longo dos anos que se seguiram à morte do Cristo, embora os poemas datem do século XII, entre o druidismo e o cristianismo.

Observar que a Igreja jamais condenou os poemas sobre o Graal, malgrado a mistura evidente do cristianismo com uma tradição não cristã.

Quase imediatamente após a Paixão, Herodes foi enviado para residência forçada em Lyon, acompanhado de um numeroso séquito, onde devia haver cristãos (Talvez José de Arimatéia?). Os druidas foram exterminados por Cláudio alguns anos mais tarde.

– *As Dionísíacas*, de Nono, poema de um Egípcio, provavelmente cristão do século VI, mas que trata apenas de deuses gregos e de

⁸⁹ Marcou logo outro madeiro para curar-se do mal - ... uma árvore nobre: nenhuma floresta produz igual, em ramagens, flores e frutos. Extraído do hino *Crux Fidelis*.

astrologia, além de apresentar com o Apocalipse semelhanças muito singulares, deve ter sido inspirado por uma combinação da mesma espécie.

(N. B. Trata-se de um rei Licurgo, já nomeado em Homero, que atacou por traição Dionísio desarmado e o forçou a se refugiar no fundo do *Mar vermelho*. Ele era rei dos árabes que estão ao sul do monte Carmelo. Geograficamente, só se pode tratar de Israel. Admitindo-se que Israel foi considerado pelos anciãos como um povo maldito porque, tendo rejeitado a noção do Deus mediador, sofredor e redentor revelado ao Egito, compreender-se-ia o que, de outra forma, é inexplicável – a saber, que Heródoto, ávido por todas as curiosidades de ordem religiosa, jamais falou de Israel. Observar que Israel era predestinado para servir de berço do Cristo, mas também para o assassinar. Observar também que, segundo numerosos testemunhos, Dionísio é o mesmo Deus que Osíris. Se tivéssemos a versão egípcia da história de Moisés, teríamos surpresas talvez ...)

– *A Runa de Odín* citada acima, se não é anterior a todo contato com o cristianismo, seria o rastro de uma mistura análoga. Isso não seria menos extraordinário.

Talvez houvesse no início apóstolos de Cristo para compreender a expressão “ide ensinar as nações” da maneira que creio ser a correta?

35º) A compreensão do cristianismo tornou-se para nós quase impossível pelo profundo mistério que recobre a história dos primeiros tempos.

Esse mistério incide, primeiro, sobre as relações do cristianismo, por um lado com Israel, por outro lado com as tradições religiosas das gentes.

É extremamente improvável que não tenha havido, no início, tentativas de sincretismo análogas às que sonhou Nicolau de Cusa.

Ora, não há nenhum traço de condenação por parte da Igreja contra tais tentativas. (Aliás, Nicolau de Cusa não foi condenado.) E, no entanto, de fato, tudo se passou como se tivessem sido condenadas.

Ao lado das tolices de Clemente de Alexandria – que não mais sabia quais laços estreitos unem mesmo a filosofia grega clássica e a religião dos Mistérios – devem ter existido homens que bem viram na Boa Nova o coroamento dessa religião. O que aconteceu com suas obras?

Porfírio dizia que Orígenes havia interpretado simbolicamente as Escrituras de Israel, servindo-se dos livros secretos dos Pitagóricos e dos Estoicos. No entanto, quando Orígenes fala da filosofia grega, é com pretensão de refutá-la. Por quê? Por que é a loja da frente? Ou por uma outra razão? Ele queria esconder sua dívida em relação a ela? E por quê?

Essa passagem de Porfírio revela claramente que os Mistérios eram inteiramente construídos de alegorias.

Eusébio cita essa passagem e trata Porfírio de mentiroso por haver dito que Orígenes começou por “helenizar”, mas ele não nega o resto.

Eusébio cita, também, uma carta mais que estranha do bispo Melito a Marco Aurélio, escrita em um tom muito amigável. (*Hist.* IV, 26.) “Nossa filosofia teve seu desenvolvimento primeiro entre os bárbaros, mas seu florescimento dentre os povos (τοῖς τοῖς ἐθνέσιν) sob o grande reinado de Augusto”.

Esses “bárbaros” não podem ser senão os hebreus, mas o que significa o resto da frase?

Augusto morreu no ano 14 de nossa era. O Cristo era adolescente. O cristianismo não existia.

“Nossa filosofia”, isso queria dizer nosso “Logos”, o Cristo? Teve sua florescência (quer dizer sua juventude) entre as *gentes* na Grécia ou na Itália?

Esse bispo acrescenta: “A melhor prova de que nosso “logos” cresceu, ao mesmo tempo que o belo começo do império para o bem, é que não sofreu nenhuma humilhação da autoridade de Augusto, mas, pelo contrário, todo esplendor e toda glória conforme os votos de todos.”

Fala-se sempre da “vida oculta de Nazaré”. Esquece-se tão somente de que, se é bem verdade que essa vida foi oculta, ignora-se rigorosamente se ela se desenrolou em Nazaré.

Eis tudo o que se sabe da vida do Cristo, segundo o *Evangelho*, antes do batismo de João.

Ele nasceu em Belém. Ainda muito pequeno, foi levado por sua família ao Egito. Ali ficou por tempo indeterminado. (José retornou após a morte de Herodes, mas não diz que foi imediatamente depois, pode ser que tenham se passado anos.) Aos doze anos, ele passou a festa da Páscoa em Jerusalém. Seus pais, então, estavam instalados em Nazaré. (É singular que Lucas não mencione a fuga para o Egito.) Aos trinta anos, ele foi batizado por João. E isso é rigorosamente tudo.

Esse é ainda um mistério muito singular.

Um terceiro mistério é o das relações do cristianismo com o Império. Tibério queria colocar Cristo no Panteão e, de início, recusou-se a perseguir os cristãos. Ele mudou de atitude mais tarde. Pison, filho adotivo de Galba, foi, provavelmente, de família cristã (cf. os escritos de M. Hermann). Como explicar que homens como Trajano e sobretudo Marco Aurélio tivessem perseguido tão impiedosamente os

cristãos? No entanto, Dante coloca Trajano no Paraíso⁹⁰... Ao contrário, Cômodo e outros imperadores celerados antes os favoreciam. E como então o Império adotou o cristianismo como religião oficial? E em que condições? Que degradação ele teve que sofrer em troca? Como se realizou esse conluio entre a Igreja do Cristo e a Besta? Pois a Besta do *Apocalipse* é quase certamente o Império.

O Império romano era um regime totalitário e grosseiramente materialista, fundado na adoração exclusiva do Estado, como o nazismo. Uma sede de espiritualidade estava latente entre os desgraçados submetidos a esse regime. Os Imperadores compreenderam, desde o início, a necessidade de extingui-la com uma falsa mística, por medo de que uma mística verdadeira surgisse e perturbasse tudo.

Houve uma tentativa de transpor para Roma os Mistérios de Elêusis. Esses Mistérios tinham perdido quase certamente todo conteúdo autêntico – indícios comprobatórios o mostram. Os massacres atrozes que se estenderam tantas vezes na Grécia e notadamente em Atenas, desde a conquista romana e até mesmo antes, tinham podido, muito bem, afetar a transmissão; os Mistérios foram refabricados por iniciados de primeiro grau. Isso explicaria o desprezo com que Clemente de Alexandria fala, se bem que ele pudesse ter sido iniciado. No entanto, a tentativa de transposição falhou.

Por outro lado, os druidas e os seguidores do culto secreto de Dionísio foram exterminados, os pitagóricos e todos os filósofos impiedosamente perseguidos, os cultos egípcios proibidos, os cristãos tratados como se sabe.

⁹⁰ Dante, 2017, Paraíso, vv. 44 e 106, ss.

A proliferação dos cultos orientais em Roma, naquela época, parece inteiramente com as seitas de gênero teosófico de hoje. Tanto quanto se possa compreender, tanto no primeiro caso como no segundo, não era artigo autêntico, mas fabricação destinada aos esnobes.

Os Antoninos são como um oásis na história atroz do Império romano. Como eles puderam perseguir os cristãos?

Pode-se perguntar se devido à vida clandestina não foram introduzidos entre os cristãos elementos realmente criminosos.

Sobretudo, é preciso levar em conta o espírito apocalíptico que os animava. A expectativa da vinda próxima do Reino os exaltava e os fortalecia para os atos de heroísmo, os mais extraordinários, como acontece hoje em dia com a expectativa pelos comunistas da vinda próxima da Revolução. Deve haver muita semelhança entre essas duas psicologias. mas também, nos dois casos, uma tal expectativa é um perigo social muito grande.

Os historiadores antigos estão repletos de histórias de cidades onde, em decorrência de uma medida de liberação de escravos tomada por um tirano em função de uma razão qualquer, os senhores não mais podiam exigir obediência daqueles que restavam.

A escravidão era um estado tão violento que era suportável somente pelas almas esmagadas pela total ausência de esperança. Desde que surgisse um vislumbre de esperança, a desobediência tornava-se endêmica.

Que efeito não devia produzir a esperança contida nas Boas Novas? A Boa Nova não era somente a Redenção, porém, mais ainda, a quase certeza da chegada muito próxima do Cristo glorioso aqui embaixo.

Em São Paulo, para cada recomendação de docilidade e de justiça dirigida aos senhores, há talvez dez dirigidas aos escravos, ordenando-lhes que trabalhem e obedeçam. A rigor, pode-se explicar isso por um resquício de preconceitos sociais que permaneceram nele apesar do cristianismo. Apesar disso, muito mais provavelmente, era bem mais fácil trazer os senhores cristãos à docilidade do que os escravos cristãos, inebriados pela expectativa do dia supremo à obediência.

Marco Aurélio talvez desaprovasse a escravidão, pois é falso que a filosofia grega, salvo Aristóteles*, houvesse feito apologia dessa instituição. Segundo testemunha Aristóteles, certos filósofos a condenaram como “absolutamente contrária à natureza e à razão”. Platão, no *Político*, não concebe seu uso legítimo, senão em matéria criminal, como é o caso conosco para a prisão e os trabalhos forçados⁹¹.

Entretanto, Marco Aurélio tinha por ofício, antes de tudo, conservar a ordem. Ele repetiu isso para si mesmo amargamente.

Os católicos justificam voluntariamente os massacres dos hereges pelo perigo social inerente à heresia. Não lhes ocorre ao espírito que as perseguições aos cristãos, nos primeiros séculos, sejam suscetíveis da mesma justificação, ao menos com a mesma razão. Muito mais sem dúvida, pois nenhuma heresia continha uma ideia

⁹¹ Cf. Aristóteles, 1998, I, 3, 1253b, ss. Platão, *Político*, 309 A. Quanto à crítica às leis que regiam a escravidão, desde o séc. V a.C., Simone Weil tem toda a razão. No fragmento 44b de Antifonte, podemos ler: “agimos como bárbaros uns em relação aos outros, enquanto, por natureza, todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros quanto gregos. É o caso de observar as coisas que, por natureza, são necessárias a todos os homens: a todos são acessíveis pelas mesmas capacidades, e em todas essas coisas nenhum de nós é determinado, nem como bárbaro, nem como grego. Pois todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas”. Cf. Antifonte, 2009, fragmento 44 b.

perturbadora quanto à expectativa quase certa do advento iminente do Cristo-Rei.

É certo que uma onda de desobediência dentre os escravos do Império teria feito desabar todo o edifício em meio a terríveis desordens.

No tempo de Constantino, a expectativa apocalíptica deve ter se enfraquecido consideravelmente. De outra parte, os massacres dos cristãos, fazendo obstáculo à transmissão da doutrina mais profunda, tinham – talvez, e mesmo provavelmente – esvaziado o cristianismo de uma grande parte de seu conteúdo espiritual.

Constantino pôde ter conseguido com o cristianismo a operação que Cláudio não conseguiu com Elêusis.

Contudo, não era do interesse e nem da dignidade do Império que sua religião oficial aparecesse como continuação e coroamento das tradições seculares dos países conquistados, esmagados e degradados por Roma – Egito, Grécia, Gália. Para Israel, isso não tinha importância. Em primeiro lugar, a nova lei estava muito longe da antiga, ademais e sobretudo, Jerusalém não mais existia. Além disso, o espírito da antiga lei, tão distante de toda mística, não era tão diferente do espírito romano. Roma podia se acomodar ao Deus dos Exércitos.

Mesmo o espírito nacionalista judaico, impedindo muitos cristãos, desde a origem, de reconhecer a afinidade do cristianismo com a espiritualidade autêntica das *gentes*, era para Roma um elemento favorável no cristianismo. Esse espírito, coisa bizarra, era comunicado mesmo aos “pagãos” convertidos.

Roma, como todo país colonizador, tinha, moral e espiritualmente, desenraizado os países conquistados. É sempre esse o efeito de uma conquista colonizadora. Não se tratava de lhes devolver suas raízes. Era preciso, ainda, desenraizá-los um pouco mais.

Observar, como confirmação, que a única profecia pagã que nunca foi mencionada pela Igreja é a da Sibila, que a tradição romana havia anexado. De resto, que tenha havido realmente uma expectativa messiânica em Roma, muito semelhante àquela da Judéia e igualmente carnal, a quarta écloga o mostra claramente.

O cristianismo, submetido à influência combinada de Israel e de Roma, teve nisso um êxito brilhante. Hoje ainda, por todo lugar onde os missionários o levem, ele possui a mesma ação de desenraizamento.

Tudo isso, bem entendido, é um tecido de suposições.

Entretanto, há uma quase certeza: a de que se pretendeu esconder algo de nós, e obteve-se sucesso. Não é por acaso que houve tantos textos destruídos, tantas trevas sobre uma parte tão essencial da história.

Houve, provavelmente, uma destruição sistemática de documentos.

Platão escapou, por qual felicidade? Mas não temos *Prometeu Liberado* de Ésquilo, que devia deixar entrever a verdadeira significação da história de Prometeu, o amor unindo Prometeu a Zeus, mas apenas indicado no *Prometeu acorrentado*. E quantos outros tesouros perdidos!

Os historiadores nos chegaram com grandes lacunas. Não resta nada dos gnósticos, e pouca coisa dos escritos cristãos dos primeiros séculos. Se houve alguns em que o privilégio de Israel não foi reconhecido, eles foram suprimidos.

No entanto, a Igreja jamais declarou que a tradição judaico-cristã seja a única a possuir Escrituras reveladas, sacramentos, o conhecimento sobrenatural de Deus. Ela jamais declarou que não há nenhuma afinidade entre o cristianismo e as tradições místicas de

outros países que não Israel. Por quê? Não seria porque o Espírito Santo, apesar de tudo, a preservou de uma mentira?

Esses problemas são, hoje, de uma importância capital, urgente e prática. Pois, como toda a vida profana de nossos países vem diretamente das civilizações “pagãs”, enquanto subsistir a ilusão de uma ruptura entre o dito paganismo e o cristianismo, ele não será encarnado, não impregnará toda a vida profana como deve, permanecerá separado dela e, por conseguinte, não atuante.

Como nossa vida mudaria se percebêssemos que a geometria grega e a fé cristã brotaram da mesma fonte!

VII. Exegese dos gregos

14. Comentário de textos pitagóricos (1942)¹

Introdução ao texto

O escrito a seguir integra as *Intuitions pré-chrétiennes* de Simone Weil, título póstumo atribuído pelas Éditions du Vieux Colombier (La Colombe), publicado pela primeira vez em 1951. Nesses manuscritos, ela deu início a um *À propos de la doctrine pythagoricienne*, com cerca de 10 páginas, nas quais teceu sucintos comentários dos fragmentos B de Filolau e de breves passagens de alguns diálogos de Platão: *Górgias* (507e), *Filebo* (16b, 26b, 31d), *Epinomis* (990d), *Timeu* (31c), *Banquete* (202d, 210d), além de uma passagem do *Evangelho* de João (17, 11) e do fragmento de Anaximandro. Os “Comentários dos textos pitagóricos”, propriamente ditos, vêm logo a seguir e são aqui publicados conforme se encontram na edição de suas *Œuvres*².

Quando Simone Weil estava em Casablanca, em 1942, prestes a embarcar para os Estados Unidos, escreveu à assistente do Pe. Joseph Perrin, seu amigo e confidente, as seguintes palavras: “Eu lhe envio [...] em envelope fechado, para maior comodidade, mas você abrirá [...] o comentário dos textos pitagóricos que eu não tinha tido tempo de concluir, para anexar ao trabalho que eu tinha deixado com você ao

¹ Traduzido de Weil, 2009, p. 255-293. Introdução, tradução e notas de Emília de Moraes.

² Weil, 2009, p. 255-293.

partir. Será fácil, porque está numerado. É horivelmente mal redigido e mal composto [...] Mas posso apenas lhe remeter tal e qual”³.

Foi nesses termos que a própria pensadora se referiu a seus “Comentários de textos pitagóricos”. Não é fácil traduzir uma pensadora com a sua densidade reflexiva. Em várias passagens, esbarrei em dificuldades graves de compreensão. Seria confortável para mim pensar que minhas principais dificuldades decorreram da própria insatisfação de Simone Weil com o que escreveu. Teria compreendido melhor se ela tivesse se mostrado menos insatisfeita com seu escrito? Difícilmente isso ocorreria, porque, de todo modo, esbarraria em duas dificuldades maiores: a) minha quase completa ignorância da geometria grega antiga; b) a própria estranheza do tema, sobretudo para o pensamento filosófico contemporâneo, voltado para uma predisposição distante ou cética em relação às questões ou crenças religiosas, e para uma linguagem mais asséptica, menos afeita a voos metafísicos.

Mesmo diante de minhas dificuldades maiores, a maestria da escrita simples e direta de Simone Weil, no mínimo, ressoa em mim como um exercício que sempre tangencia o belo, no caso, o de um poema que mal compreendo. O que esse poema weiliano teria a ver com uma noção mais estrita de filosofia? Sinceramente, não sei. Se tem algo a ver com uma categoria ou um valor do qual não consigo abrir mão, a beleza, pressuponho que deve ter algo a ver, também, com outro valor que, de fato, nunca me abandona, o da verdade. E essa é a minha intuitiva aposta platônica sobre o que vale a pena pensar.

A associação weiliana entre a matemática, a religião e, mais particularmente, a mística é um dos aspectos mais intrigantes e

³ Weil, 2009, p. 149.

estranhos à concepção científica vigente em nosso mundo atual que separa completamente ciência e religião. Simone Weil reconhecia, no legado pitagórico, transmitido sobretudo por Platão, não apenas um valor histórico, confinado ao passado. Interligando-o diretamente à mística que ela não hesitou em abraçar, esse legado passa a assumir um caráter atemporal, pois a matemática, centrada na geometria e, mais especificamente ainda, nas noções de analogia ou mediação, seria a ponte mais confiável entre a nossa percepção sensível e a presumida realidade divina do cosmos. A esse respeito, podemos lembrar de um esclarecedor artigo de John Kinsey⁴.

Kinsey examina as contribuições das análises, sobre esse intrincado tema, a partir dos livros de Rush Rhees⁵ e de Vance Morgan⁶. Não cabe aqui desenvolver mais extensamente as ideias defendidas nos dois livros, apenas registro breves passagens. Apesar de todo o seu apreço por Simone Weil, fiel, entretanto, à sua formação wittgensteiniana, Rush Rhees não consegue conectar com a concepção weiliana da filosofia, menos ainda, com a estreita relação que a pensadora sustentou existir entre filosofia e religião. Sobre a sua concepção da necessidade e do uso da matemática no estudo da ciência, ele ponderou: “É preciso não apenas fé religiosa, mas também uma espécie de discernimento religioso para compreender as frases, as figuras ou a gramática do que ela escreve.”⁷. Sobre suas inferências reflexivas a respeito da descoberta pitagórica da incomensurabilidade da diagonal e do lado de um quadrado, algumas páginas mais adiante atestaram: “Ela é um exemplo de escritora cuja grandeza de alma

⁴ Kinsey, 2020, p.76-100.

⁵ Rhees, 2000.

⁶ Morgan, 2005.

⁷ Rhees, 2000, p. 64.

transparece em frequentes observações, o que faz com que as dificuldades ou deficiências de suas observações mais teóricas pareçam não ter importância alguma.”⁸.

Vance Morgan parte de uma perspectiva mais aberta, não apenas à concepção weiliana da matemática como um poema místico “composto pelo próprio Deus” (citação que constitui a epígrafe de um dos capítulos do seu livro), mas de sua crítica à desconexão entre ciência e religião e a sua defesa de uma possível reunião entre ambas. Essa cisão teria se dado apenas porque a ciência contemporânea abandonou a noção de verdade. Em seu livro, a título conclusivo, ele evoca uma passagem do artigo de Simone Weil, *Réflexions à propos de la théorie des quanta*. A ruptura era o resultado de que “atualmente os cientistas não têm em suas mentes algo, por mais vago, remoto, arbitrário ou improvável que seja, para o qual possam se voltar e chamar verdade”⁹.

Em seu esclarecedor artigo, John Kinsey ressalta: Rush parece não conseguir compreender que sua própria concepção da ciência é essencialmente diversa daquela proposta por Simone Weil e mostra como Vance Morgan parece ter razão ao sustentar que as ideias de Simone Weil, tão arcaicas ou deslocadas nos pareçam, são dignas não de uma crítica impaciente, mas de uma maior atenção.

Trata-se de questões perenes ao pensamento humano – sim, essas questões resistem! – as quais os leitores estão convidados a ler e pensar.

⁸ Rhees, 2000, p. 92.

⁹ Morgan, 2005, p.103.

Comentários de textos pitagóricos

Os historiadores antigos da filosofia nos transmitiram fórmulas pitagóricas, algumas claras e maravilhosas, como esta que concerne talvez à morte carnal, mas seguramente o desapego Μηδ' αποδημουντα επιστρεφεισθαι (*mêd' apodêmounta epistrephestai*): “Que aquele que deixa o país não retorne” (Cf. Lucas, 9, 62: “Quem quer que ponha a mão no arado e olhe para trás não será posto no reino de Deus”). E ainda: “Ao entrar em um templo, adorar, não falar e não se ocupar de nada de temporal”. “Aquele que segue a divindade é, antes de tudo, mestre da língua” (cfr. *Epístola de São Tiago*); “não se olhar no espelho ao lado de uma lâmpada”, o que quer dizer talvez não pensar em si quando se pensa em Deus; “não faltar fé em nenhuma maravilha concernente aos deuses e aos dogmas divinos”; “não roer seu coração”; “o que é mais justo é o sacrifício: o que é mais sábio é o número”. Isso produz um som singular: “não partir o pão, pois não é vantajoso para o julgamento do outro mundo”.

Algumas fórmulas são muito obscuras, como esta que Aristóteles citava com desdém η δικαιοσυνη αριθμος ισακις ισος (*hê dikaiosunê arithmos isakis isos*), “a justiça é um número à segunda potência”¹⁰. Ou esta citada por Diógenes Laércio: φιλιαν ειναι εναρμονιον ισοτετα, “a amizade é uma igualdade feita de harmonia”¹¹. Essas duas fórmulas e muitas outras citadas¹² têm como

¹⁰ Diels-Kranz 58 B 4

¹¹ Diels-Kranz 58 B 1

¹² Na primeira parte destes comentários, não incluída aqui, Simone Weil traduziu e comentou vários trechos gregos relacionados à questão: Fragmento de Filolau (DK 44 B); e várias passagens dos diálogos de Platão: *Górgias*, 507 D-508 A; *Filebo*, 16 B -17A, 26 B, 31D ; *Epinomis* 990 D; *Timeu*, 31C - 32 A; *O banquete*, 202 D - E, 210 C - D; João, XVII, 11; XVII, 18; X, 14; XV, 9-10; e o fragmento de Anaximandro.

chave as noções de média proporcional e de mediação no sentido teológico, sendo a primeira a imagem da segunda.

Sabe-se que, entre os pitagóricos, Um é o símbolo de Deus. Vários testemunhos, dentre os quais o de Aristóteles, afirmam-no segundo Platão. Heráclito também, bastante próximo dos pitagóricos em muitos aspectos – contrariamente à opinião comum – dizia: “o Um, esse único sábio, quer e não quer ser nomeado Zeus”¹³.

Os Pitagóricos consideravam as coisas criadas como tendo cada uma um número por símbolo. Pouco importa aqui como eles concebiam esse número e o elo entre o número e a coisa.

Dentre os números, alguns tinham com a unidade um elo particular. São os números das potências segundas ou dos quadrados. Por uma mediação entre eles e a unidade, há uma igualdade de razões.

$$1/3 = 3/9$$

Quando o Filho de Deus está para uma criatura racional como o Pai está para Filho, essa criatura é perfeitamente justa. Platão diz no *Teeteto* que a justiça é uma assimilação a Deus¹⁴. Similitude, no sentido geométrico, quer dizer proporção. A fórmula tão misteriosa dos pitagóricos e essa de Platão, que parece clara, têm o mesmo significado. É justo quem quer que esteja para o Filho de Deus, como o Filho está para seu Pai. Sem dúvida, essa identidade de relações não é literalmente possível. No entanto, a perfeição proposta ao homem deve ser algo como isso, pois, em muitas fórmulas de São João, as mesmas palavras são repetidas para designar a relação dos discípulos

¹³ Em francês: *Le Un, cet unique sage, veut et ne veut pas être nommé Zeus*. D. K. frag. 32

¹⁴ Ver *Teeteto*, 176 B.

com o Cristo e do Cristo com seu Pai. A alusão à fórmula matemática da proporção é evidente¹⁵.

A passagem do *Timeu* sobre a proporção poderia, a rigor, ser interpretada como se aplicando unicamente à matemática se ali não houvesse claras indicações em sentido contrário, antes de tudo, na própria passagem. “O mais belo dos elos é aquele que a si mesmo e aos termos ligados torna Um, no mais elevado grau”¹⁶. Essa condição é verdadeiramente realizada somente quando não apenas o primeiro termo, mas também o próprio elo é um, quer dizer, Deus. Essa interpretação, é verdade, não se impõe, mas Platão emprega a mesma palavra para definir, no *Banquete*, a função mediadora do Amor entre a divindade e o homem¹⁷. Depois, as palavras de Proclo são claras: “Platão nos ensina muitas doutrinas maravilhosas concernentes à divindade por meio de noções matemáticas”¹⁸.

Mais clara ainda é esta frase de Filolau ¹⁹(a reunir àquelas citadas acima, em grego no texto): (*idois de ha ou monon en tois daimoniois kai theiois pragmasi, tan tô arithmô phusin kai dunamin ischuousan, alla*

¹⁵ Simone Weil se refere às seguintes passagens do Evangelho de João, na trad. de Frederico Lourenço: 17, 18: “Tal como me enviaste para o mundo, também eu os envie para o mundo. 10, 14: Eu Sou o bom pastor e conheço as minhas ovelhas, e elas conhecem a mim, tal como o Pai me conhece, e eu conheço o Pai. 15, 9: Tal como me amou o Pai, assim eu vos amei. Permanecei no meu amor. Se observardes os meus mandamentos, permanecereis no meu amor, tal como eu observo os mandamentos do meu Pai e permaneço no amor d’Ele.”

¹⁶ Cf. *Timeu*, 31 C.

¹⁷ Simone Weil assim se refere ao passo do *Banquete* 202 D - E: o Amor é um grande *daimon*, o que é *daimon* é intermediário entre Deus e o homem.... e estando no meio de um e do outro, ele preenche a distância de um modo que o todo seja ligado a si mesmo.

¹⁸ Cf. DK 44 B 19.

¹⁹ Filósofo pré-socrático e pitagórico do séc. IV AEC.

kai en tois anthrônikois ergois kai logois panta kai kata tas dêmiourgas tas technikas pasas kai kata tan mousikan):

“Pode-se ver qual potência tem a essência e a virtude do número, não somente nas coisas religiosas e divinas, mas também em toda a parte nos atos e raciocínios humanos e em todas as operações das diversas artes e da música”²⁰⁰.

Δαιμονιοις και θειοις πραγμασι (*daimoniois kai theiois pragmasi*), quer dizer, se a referência é ao *Banquete*, o que concerne a Deus como tal e como Mediador.

Isso é claro. É como Filolau dizia: seria um erro acreditar que a matemática se aplica somente à teologia. Ela se aplica, também, por acréscimo e por efeito de uma maravilhosa coincidência, às coisas humanas, à música e às artes.

Se a passagem do *Timeu* sobre a proporção tem, além de seu sentido visível, um sentido teológico, este só pode ser o das palavras do Cristo citadas por São João que lhe são tão semelhantes.

A alusão é evidente. Do mesmo modo como Cristo se reconheceu como o homem das dores de Isaías e o Messias de todos os profetas de Israel, ele se reconheceu também como sendo essa média proporcional à qual os gregos haviam pensado tão intensamente durante séculos.

Considerando-se os números inteiros, só se veem duas espécies: os que são ligados à unidade por uma média proporcional, 4, 9, 16, por um lado, e todos os outros, por outro lado. Se os primeiros são uma imagem da perfeita justiça, como diziam os Pitagóricos, nós que estamos no pecado nos assemelhamos aos outros.

²⁰⁰ Diels-Kranz 44 B 11.

Foi por força de procurar intensamente uma mediação para esses números miseráveis que os gregos descobriram a geometria? Uma tal origem da geometria estaria bem conforme as palavras de Filolau, citadas acima, e também conforme as do *Epinomis*, obra que se percebe impregnada do ensinamento oral de Platão: “Isso que ridiculamente se nomeia de geometria, e que é a assimilação dos números não naturalmente similares entre si, assimilação tornada manifesta pela destinação das figuras planas; maravilha que vem de Deus e não dos homens, como é manifesto para quem quer que seja capaz de pensar”²¹.

Essas linhas definem a geometria como a ciência do que hoje se nomeia o número real, do qual a raiz quadrada de dois ou de todo outro número não quadrado é um exemplo. Elas definem a geometria exatamente como a ciência das raízes quadradas irracionais²².

A noção de triângulos semelhantes, atribuída a Tales, se relaciona à proporção, mas não à mediação. Ela implica uma proporção de quatro termos: $a/b = c/d$. Não se pode, à falta de documentos, nem admitir, nem rejeitar a possibilidade de que Tales, ao estudá-la, tivesse em vista uma via de facilitar o estudo da mediação (quer dizer a proporção $a/b = b/c$).

É certo que, em compensação, possuindo-se somente o conhecimento das condições de semelhança dos triângulos, coloca-se o problema: encontrar a média proporcional entre dois segmentos. Passos rigorosamente coordenados do pensamento podem levar a transformar o enunciado do problema neste aqui: construir um triângulo retângulo sendo dadas a hipotenusa e a base da altura.

²¹ *Epinomis*, 900 D.

²² Ao se referir aos gregos antigos, Simone Weil se vale de uma terminologia moderna, anacrônica.

A inscrição do triângulo retângulo no círculo, que fornece a solução desse segundo problema, é o teorema pelo qual se diz que Pitágoras ofereceu um sacrifício²³.

Em todo caso, que a geometria tenha sido ou não, desde antes de sua primeira origem, uma busca pela mediação, ela oferecia essa maravilha de uma mediação para os números que dela eram privados naturalmente. Essa maravilha foi, por longo tempo, diz-se, um dos grandes segredos pitagóricos. Ou, mais exatamente, seu segredo foi a incomensurabilidade dos termos de uma tal proporção. Acreditou-se, por erro, que eles preservavam essa maravilha secreta porque ela desmentia seu sistema. Uma tal baixeza não teria sido digna deles.

Para eles, as palavras αριθμος (*arithmos*) e λογος (*logos*) eram sinônimas. Eles nomeavam as razões incomensuráveis λογοι αλογοι (*logoi alogoi*). Para ligar à unidade os números que não são quadrados, é preciso uma mediação que vem de fora, de um domínio estrangeiro ao número, e que somente pode preencher essa função ao preço de uma contradição. Essa mediação entre a unidade e o número é, em aparência, algo inferior ao número, algo indeterminado. Um *logos alogos* é um escândalo, um absurdo, algo contra a natureza.

Os gregos experienciavam um maravilhamento suplementar, como o *Epinomis* indica, ao encontrar na natureza sensível essa mediação como uma marca, um selo da verdade suprema, por exemplo, na música. A gama não contém a média geométrica como nota, mas está disposta simetricamente em torno dela. Há uma mesma média geométrica entre uma nota e sua oitava e entre a quarta e a

²³ Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII, 12. Segundo um epigrama de Apolodoro, “Quando Pitágoras chegou ao ilustre resultado, o grande homem descobriu a figura pela qual ele fez um célebre sacrifício de bois”. Cf. Diogène Laërce, 1999.

quinta. Vê-se isso imediatamente pelos algarismos 6, 8, 9, 12, pois a raiz quadrada de $\sqrt{6 \times 12} = \sqrt{8 \times 9}$. A quarta e a quinta são elas mesmas duas espécies de médias para a oitava, pois $8 - 6$ dividido por 6 é igual a $12 - 8$ dividido por 12, e $12 - 9$ é igual a $9 - 6$. Tal é, segundo o *Epinomis*, o princípio da harmonia musical. No *Banquete*, é afirmado que a harmonia é uma identidade de relações, homologia, termo que, no sentido mais rigoroso, deve designar a proporção.

Toda a ciência grega em todos os seus ramos é tão somente a procura de proporções, seja a três, seja a quatro termos. É assim que os gregos inventaram a noção de função, que é simplesmente a noção de duas quantidades que variam proporcionalmente sem cessar de estar ligadas por uma relação fixa. A primeira e a mais brilhante aplicação dessa noção ao estudo da natureza é a teoria dos corpos flutuantes de Arquimedes, teoria puramente geométrica. O que nós chamamos em nossa concepção científica do mundo uma lei não é outra coisa senão a aplicação à natureza da noção de função.

A alma de nossa ciência é a demonstração. O método experimental difere do mais grosseiro empirismo apenas pelo papel que nele desempenha a dedução. Conforme os documentos atualmente em nossa posse, parece que os primeiros gregos transportaram a demonstração fora do domínio do número inteiro pela invenção da geometria e de sua aplicação ao estudo da natureza.

É maravilhoso, é inexprimivelmente inebriante pensar que é o amor e o desejo do Cristo que fizeram jorrar na Grécia a invenção da demonstração. Na medida em que as relações das linhas e das superfícies foram estudadas apenas em vista de uma aplicação técnica, não era preciso serem certas, elas podiam ser aproximativas.

Os gregos tinham uma tal necessidade de certeza concernente às verdades divinas que, mesmo na simples imagem dessas verdades,

lhes era preciso o máximo de certeza. Talvez, desde a origem dos tempos, os homens considerassem os números inteiros como próprios a prover imagens das verdades divinas por causa da precisão perfeita, da certeza e, ao mesmo tempo, do mistério contido em suas relações. Todavia, essa evidência de relações entre números é ainda próxima da sensibilidade.

Os gregos encontraram uma evidência de um nível bem mais elevado pela busca de proporções não numéricas tão exatas quanto aquelas cujos termos são todos números inteiros. Eles encontraram, assim, uma imagem mais conveniente ainda das verdades divinas.

Que seu vínculo à geometria tenha sido de natureza religiosa, isso é visível, não somente por alguns textos que testemunham isso, mas ainda pelo fato muito misterioso que até Diofanto²⁴, autor de decadência, eles não tinham álgebra. Os babilônicos, cerca de dois mil anos antes da era cristã, tinham uma álgebra com equações de coeficientes numéricos do segundo, do terceiro e do quarto grau. Quase não se pode duvidar que os gregos tenham conhecido essa álgebra. Eles não a quiseram. Seus conhecimentos algébricos, que eram muito avançados, estão todos contidos em sua geometria.

Por outro lado, não eram os resultados que lhes importavam, a quantidade ou a importância dos teoremas descobertos, mas somente o rigor das demonstrações. Aqueles que não tinham esse estado de espírito eram menosprezados.

A noção de número real, provinda da mediação entre um número qualquer e a unidade, era matéria para demonstrações tão rigorosas, tão evidentes quanto as da aritmética, e, ao mesmo tempo, incompreensíveis para a imaginação. Essa noção força a inteligência a

²⁴ Matemático grego do século III EC.

aprender, com certeza, relações que ela é incapaz de representar para si própria. Está aí uma introdução admirável aos mistérios da fé.

Por isso, pode-se conceber uma ordem de certeza, a partir de pensamentos incertos e facilmente apreensíveis, que concernem ao mundo sensível até os pensamentos inteiramente certos e inteiramente inapreensíveis que concernem a Deus.

A matemática é duplamente uma mediação entre uns e outros. Ela tem o grau intermediário de certeza e de inconcebibilidade. Ela encerra o sumário da necessidade que governa as coisas sensíveis e as imagens das verdades divinas. Enfim, ela tem, por centro, a noção mesma de mediação.

Compreende-se facilmente que os Gregos, quando perceberam essa poesia, tenham ficado inebriados. Eles tinham o direito de ver aí uma revelação.

Hoje, nós não podemos conceber isso, porque perdemos essa ideia de que a certeza absoluta convém apenas às coisas divinas. Queremos a certeza para as coisas materiais. Para as coisas que concernem a Deus, basta-nos a crença. É verdade que a simples crença consegue muito bem ter a força da certeza quando ela é inflamada pelo fogo dos sentimentos coletivos, mas ela não permanece menos crença. Sua força é mentirosa.

Nossa inteligência se tornou tão grosseira que nem concebemos mais que possa haver aí uma certeza autêntica, rigorosa, concernente aos mistérios incompreensíveis. Haveria sobre esse ponto um uso infinitamente precioso a fazer da matemática. A esse respeito, ela é insubstituível.

A exigência de rigor perfeito que habitava os geômetras gregos desapareceu com eles, e somente há cinquenta anos os matemáticos a revisitam. Para eles, ainda hoje, é apenas um ideal análogo ao da arte

pela arte para os poetas parnasianos, mas é uma dessas brechas pelas quais o cristianismo verdadeiro pode se infiltrar no mundo moderno. A exigência de rigor não é uma coisa material. Quando ela é absoluta, é, evidentemente por demais, desproporcionada a seu objeto na matemática, isto é, as relações de quantidade, e para suas condições, isto é, uma axiomática reconduzindo todos os teoremas a alguns axiomas arbitrariamente escolhidos. Na matemática, essa exigência se autodestrói. Ela deve aparecer um dia como uma exigência se exercendo no vazio. Nesse dia, ela estará próxima de ser satisfeita. A necessidade de certeza reencontrará seu verdadeiro objeto.

A misericórdia de Deus impede a matemática de desaparecer na simples técnica, pois, onde se cultiva a matemática somente no plano técnico, não se é bem-sucedido nem mesmo no plano técnico. A experiência foi feita na Rússia. As aplicações técnicas estão em relação à ciência pura dentre essas coisas que são obtidas somente por acréscimo e que não se encontram jamais quando se procura diretamente. Esse arranjo providencial fez subsistir, no coração de nossa civilização tão rasteiramente material, um núcleo de ciência teórica, rigorosa e pura. Esse núcleo é uma das brechas pelas quais pode penetrar o sopro e a luz de Deus. Uma outra brecha é a procura da beleza na arte; uma terceira é a aflição. É preciso entrar por essas três brechas, não pelos lugares plenos.

A fórmula: “A amizade é uma igualdade feita de harmonia”, $\phi\iota\lambda\iota\alpha\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \epsilon\nu\alpha\rho\mu\omicron\nu\iota\omicron\nu\ \iota\sigma\omicron\tau\epsilon\tau\alpha$, é plena de significações maravilhosas, em relação a Deus, em relação à união de Deus e do homem e em relação aos homens, sob a condição de levar-se em conta o sentido pitagórico da palavra harmonia. A harmonia é proporção. Ela também é a unidade dos contrários.

Para aplicar esta fórmula a Deus, é preciso aproximá-la de uma definição de harmonia à primeira vista muito estranha: $\delta\iota\kappa\alpha\ \phi\rho\omicron\nu\epsilon\omicron\nu\tau\omega\nu\ \sigma\upsilon\mu\phi\rho\omicron\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, “o pensamento comum dos pensantes separados”.

Pensadores separados que pensam em conjunto, há uma coisa apenas que realiza isso com todo o rigor, é a Trindade.

A fórmula de Aristóteles: O pensamento é o pensamento do pensamento²⁵, não contém a Trindade, porque o substantivo pode ser igualmente considerado no sentido ativo ou passivo. A fórmula de Filolau a contém, porque o verbo está no ativo.

A meditação desta fórmula conduz à melhor maneira da inteligência se dar conta do dogma da Trindade.

Ao se pensar em Deus somente como um, pensa-se nele ou como uma coisa e, nesse caso, ele não é ato, ou como um sujeito e, então, por ser em ato, ele precisa de um objeto de modo que a criação seria necessidade e não amor. Deus não seria exclusivamente amor e bem.

Nós, seres humanos, sendo os sujeitos que somos tão somente pelo contato perpétuo com um objeto, podemos conceber Deus como perfeito apenas concebendo-o como sendo ao mesmo tempo sujeito e objeto.

Porém, Deus é essencialmente sujeito, pensante e não pensado. Seu nome é “Eu sou”²⁶. É seu nome enquanto sujeito, enquanto objeto, e também enquanto contato do sujeito e do objeto.

Todo pensamento humano implica três termos, um sujeito que pensa e que é uma pessoa, um objeto pensado, e o próprio pensamento que é o contacto dos dois. A fórmula de Aristóteles: “O pensamento é o pensamento do pensamento”, designa esses três

²⁵ Aristóteles, 2017, 1074 b32-34.

²⁶ Êxodo III, 14.

termos sob a condição de que se considere, a cada vez, a palavra pensamento em um sentido diferente.

Para nos representar Deus como um pensamento pensante e não como uma coisa, nós devemos nos representar esses três termos no pensamento divino, mas a dignidade divina exige que eles sejam cada um uma Pessoa, embora haja um só Deus. A dignidade divina impede que a palavra pensamento, quando se trata de Deus, não seja nunca tomada no passivo. O verbo pensar, para o sujeito de Deus, somente pode ser tomado como ativo. Esse Deus que pensa é ainda um ser que pensa. É porque se diz que é o Filho ou a Imagem, ou a Sabedoria de Deus.

Tal é o pensamento perfeito, cujo caráter inconcebível nós humanos podemos apreender dele. Qualquer outra representação que podemos fazer dele é mais fácil de imaginar, mas é infinitamente longe da perfeição. É porque a inteligência pode aderir plenamente e sem nenhuma incerteza ao dogma da Trindade, embora não possa compreendê-lo. Ao se interpretar a definição da amizade como uma igualdade perfeita de harmonia, por meio da definição de harmonia como pensamento comum dos pensantes separados, é a própria Trindade que é a amizade por excelência. A igualdade é a igualdade entre um e vários, entre um e dois; os contrários dos quais a harmonia constitui a unidade são a unidade e a pluralidade, que são o primeiro par de contrários. É por isso que Filolau fala, por um lado, do um como primeira origem, por outro lado, da unidade como sendo o primeiro composto. Ele a nomeia Héstia, o foco central, o fogo central²⁷; e o fogo sempre corresponde ao Espírito Santo. Aliás, a fórmula: “A amizade é uma igualdade feita de harmonia” contém as duas relações indicadas

²⁷ Diels-Kranz 58 B37

por Santo Agostinho na Trindade, igualdade e conexão. A Trindade é a suprema harmonia e a suprema amizade.

A harmonia é a unidade dos contrários. O primeiro par de contrários é o um e o dois, unidade e pluralidade, e ele constitui a Trindade. (Sem dúvida, Platão tinha também no pensamento a Trindade como harmonia primeira quando ele nomeia os termos do primeiro par de contrários, o Mesmo e o Outro, no *Timeu*²⁸). O segundo par de contrários é a oposição entre criador e criatura. Na linguagem pitagórica, essa oposição se exprime como correlação entre o que limita e o que é ilimitado, quer dizer, o que recebe sua limitação de fora. O princípio de toda limitação é Deus. A criação é a matéria posta em ordem por Deus, e essa ação ordenadora de Deus consiste em impor limites. Ademais, essa é bem a concepção da *Gênese*. Esses limites são ou quantidades ou alguma coisa análoga à quantidade. Assim, considerando a palavra em seu sentido mais amplo, pode-se dizer que o limite é o número. Por isso, a fórmula de Platão: “O número é o intermediário entre o um e o ilimitado”. O Um supremo é Deus, é ele que limita.

No *Filebo*, Platão indica os dois primeiros pares de contrários em sua ordem e marca a hierarquia que os separa quando escreve: “A realidade dita eterna procede do um e do múltiplo e traz enraizados em si o limite e o ilimitado”²⁹. O limite e o ilimitado são a criação cuja raiz está em Deus. O um e o múltiplo é a Trindade, origem primeira. O número aparece na Trindade como o segundo termo da oposição e, se o identificamos ao limite, ele aparece no princípio da criação como o

²⁸ *Timeu* 35 A - B.

²⁹ *Filebo*, 16 C.

primeiro termo³⁰. Portanto, ele é, decerto, algo como uma média proporcional. É preciso não esquecer que, em grego, *arithmos* e *logos* são dois termos exatamente sinônimos. A concepção que Platão expõe no início do *Filebo*, concepção de uma profundidade e fecundidade maravilhosas, é que todo estudo e toda técnica, por exemplo, o estudo da linguagem, do alfabeto, da música, e assim por diante, devem à sua medida reproduzir a ordem dessa hierarquia primordial, a saber, unidade, número no sentido mais amplo e ilimitado. Assim, a inteligência é uma imagem da fé.

Dado que há em Deus enquanto criador um segundo par de contrários, há também em Deus uma harmonia e uma amizade que são definidas apenas pelo dogma da Trindade. É preciso que haja igualmente em Deus unidade entre o princípio criador e ordenador da limitação e da matéria inerte que é indeterminação. Para isso, é necessário que não somente o princípio de limitação, mas também a matéria inerte e a união entre os dois sejam Pessoas divinas, porquanto não pode haver relação em Deus cujos termos não sejam Pessoas assim como o elo que os une. Porém, a matéria inerte não pensa; ela não pode ser uma pessoa.

As dificuldades insolúveis são resolvidas pela passagem ao limite. Há uma intersecção entre uma pessoa e a matéria inerte. Essa intersecção é um ser humano no momento da agonia, quando as circunstâncias, precedendo a agonia, foram brutais a ponto de fazer dele uma coisa. É um escravo agonizante, um pouco de carne miserável pregado em uma cruz.

Se esse escravo é Deus, se ele é a segunda Pessoa da Trindade, se ele está unido à Primeira pelo elo divino que é a terceira Pessoa, há a

³⁰ Lembremos do prólogo do Evangelho de João 1,1: No princípio era o Verbo ou a Mediação, como preferiu traduzir Simone Weil, ao final da *Carta a um religioso*.

perfeição da harmonia tal qual a concebiam os pitagóricos, a harmonia em que se encontra, entre os contrários, o máximo de distância e o máximo de unidade: “O pensamento comum dos pensantes separados”. Não pode haver pensamento mais uno senão o pensamento do Deus único. Não pode haver seres pensantes mais separados do que o Pai e o Filho no momento em que o Filho lança o grito eterno: “Meu Deus, por que me abandonaste?”³¹. Esse momento é a perfeição incompreensível do amor. É o amor que ultrapassa todo conhecimento.

A prova ontológica, a prova pela perfeição que, aliás, não é uma prova para a inteligência como tal, mas apenas para a inteligência vivificada pelo amor, não coloca somente a realidade de Deus, mas também os dogmas da Trindade, da Encarnação e da Paixão. Bem entendido, isso não significa que esses dogmas possam ter sido encontrados pela razão humana sem revelação. No entanto, uma vez manifestos, eles se impõem à inteligência, com certeza, somente se ela é iluminada pelo amor, de modo que ela não possa recusar-se a aderir a eles, embora estejam fora de seu domínio e que ela não tenha qualificação para afirmá-los ou negá-los. Deus é perfeito somente como Trindade, e o amor que constitui a Trindade encontra a sua perfeição somente na Cruz.

Deus quis dar a seu Filho muitos irmãos³². A definição pitagórica da amizade se aplica maravilhosamente à nossa amizade com Deus e às amizades entre os homens.

“A amizade é uma igualdade feita de harmonia”. Se consideramos a harmonia no sentido da média geométrica, se concebemos que a única mediação entre Deus e o homem é um ser ao

³¹ Mateus XXVII, 46.

³² Epístola aos Romanos VIII, 29

mesmo tempo Deus e homem, passamos diretamente dessa fórmula pitagórica às maravilhosas fórmulas do Evangelho de S. João. Pela assimilação com o Cristo, que só se torna um com Deus, o ser humano, jacente ao fundo de sua miséria, atinge uma espécie de igualdade com Deus, igualdade que é amor. São João da Cruz, falando do casamento espiritual com a autoridade da experiência, repete constantemente que, na união suprema, Deus quer por amor estabelecer entre Ele e a alma uma espécie de igualdade³³. Santo Agostinho também diz: “Deus foi feito homem, a fim de que o homem seja feito deus”³⁴. A harmonia é o princípio dessa espécie de igualdade, a harmonia, quer dizer, o elo entre os contrários, a média proporcional, o Cristo. Não é diretamente entre Deus e o homem que há algo análogo a um elo de igualdade, é entre duas razões.

Quando Platão fala no *Górgias* de igualdade geométrica³⁵, essa expressão é, sem dúvida, exatamente equivalente àquela da igualdade harmônica empregada por Pitágoras. Um termo e o outro constituem, indubitavelmente, expressões técnicas cujo sentido era rigorosamente definido, a saber, a igualdade entre duas razões tendo um termo comum do tipo $a/b = b/c$. O adjetivo geométrico nos termos tais como média geométrica, progressão geométrica, indica a proporção. As frases de S. João citadas acima têm esse aspecto de fórmula algébrica de um modo tão nítido, tão insistente, que está manifesto que isso é pretendido e traz aí uma alusão. Decerto, Platão podia dizer legitimamente: “a igualdade geométrica tem um grande poder sobre os deuses e sobre os homens”. Conforme a definição de amizade, a outra expressão da mesma passagem, “a amizade une o céu e a terra,

³³ Cf. *Subida do Monte Carmelo*, livro II, cap. 5

³⁴ Sermão 192.

³⁵ *Górgias*, 507 E - 508 A.

os deuses e os homens”, tem exatamente o mesmo sentido. Ao escrever na porta de sua escola “Ninguém entre aqui se não for geômetra”, Platão afirmava, certamente, sob a forma de enigma e, por assim dizer, de calembur, a verdade que o Cristo exprimia pelas palavras: “Ninguém vai ao Pai a não ser através de mim³⁶”. A outra fórmula de Platão: “Deus é um perpétuo geômetra³⁷”, sem dúvida, tem um duplo sentido e se relaciona, ao mesmo tempo, à ordem do mundo e à função mediadora do Verbo. Em suma, a aparição da geometria na Grécia é a mais fulgurante dentre todas as profecias que anunciaram o Cristo. Pode-se compreender assim que, por efeito da infidelidade, a ciência tenha se tornado, em parte, um princípio de mal, do mesmo modo que o diabo entrou em Judas quando recebeu o pão da mão de Cristo. As coisas indiferentes sempre permanecem indiferentes. São as coisas divinas que, pela recusa do amor, adquirem uma eficácia diabólica. Na influência da ciência sobre a vida espiritual, desde a Renascença, parece que há algo de diabólico. Será que vão querer remediar, mantendo a ciência no domínio da simples natureza? É falso que ela pertença por inteiro a esse domínio. Ela pertence somente por seus resultados e suas aplicações práticas, mas não por sua inspiração, pois, na ciência como na arte, toda novidade verdadeira é obra de gênio e o verdadeiro gênio é sobrenatural, ao contrário do talento. Ela também não pertence ao domínio da natureza por sua ação sobre a alma, pois ela confirma na fé ou se desvia, não pode ser indiferente. Se ela voltasse a ser fiel a sua origem e a sua destinação, o rigor demonstrativo seria para a caridade, na matemática, o que é a técnica musical para a caridade nas melodias gregorianas. Há um grau mais alto de técnica musical no canto gregoriano do que nos próprios Bach

³⁶ João XIV,6.

³⁷ Sentença atribuída a Platão por Plutarco. Cf. Plutarco, 2008, livro VIII, 2 (718c).

e Mozart; o canto gregoriano é, ao mesmo tempo, pura técnica e puro amor, como aliás toda grande arte. Deve ser exatamente o mesmo para a ciência que, como a arte, não é outra coisa senão certo reflexo da beleza do mundo. Era assim na Grécia. O rigor demonstrativo é a matéria da arte geométrica como a pedra é a matéria da escultura.

A definição pitagórica da amizade, aplicada a Deus e ao homem, faz aparecer a mediação como sendo essencialmente amor, e o amor como sendo essencialmente mediador. Platão também exprime isso no *Banquete*³⁸.

A mesma definição se aplica, também, entre os homens, embora haja mais dificuldade, visto que Filolau disse: “As coisas da mesma espécie, da mesma raiz, da mesma cepa, não precisam de harmonia”³⁹. É significativo que os pitagóricos tenham escolhido uma definição de amizade que se aplica às relações entre os homens apenas em último lugar. Antes de tudo, a amizade é amizade entre Deus e as Pessoas divinas. Em seguida, ela é amizade entre Deus e o homem. Somente em último lugar é amizade entre dois homens ou mais. Essa hierarquia não impede a amizade humana de ter existido em sua perfeição entre os pitagóricos, visto que, dentre eles, encontramos o par mais célebre de amigos, Damão e Pítias⁴⁰. Sem dúvida, Aristóteles se inspirava na tradição pitagórica ao incluir a amizade no rol das virtudes. Se Jâmblico não exagerou demais, os pitagóricos reconheciam e aplicavam entre eles, a um grau admirável, um mandamento

³⁸ *O banquete*, 202 E.

³⁹ Filolau, frag. 6

⁴⁰ Cf. Cicero, *De Officiis*, 3, 10, 45 e Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, 234-236.

semelhante ao último que legou Cristo a seus discípulos: “Amai-vos uns aos outros”⁴¹.

A definição pitagórica se aplica aos homens, porque, embora eles sejam feitos da mesma espécie, da mesma raiz, da mesma cepa, eles não são semelhantes em seu pensamento. Para cada homem, ele mesmo é “eu”, e os outros são os outros. “Eu”, quer dizer, o centro do mundo; essa posição central é figurada no espaço pela perspectiva. “Os outros”, quer dizer, as parcelas do universo, mais ou menos consideráveis conforme elas estejam mais ou menos longe do “eu”, a maior parte praticamente a milhas de distância. Pode ocorrer que um homem transponha a posição central, fora de si num outro ser humano, seu conhecido pessoal ou não, em quem ele deposita seu tesouro e seu coração. Então, ele mesmo se torna uma simples parcela do universo, ora consideravelmente grande, ora infinitamente pequena. O temor extremo pode produzir esse efeito tão bem quanto uma certa espécie de amor. Nos dois casos, quando para um ser humano o centro do universo se encontra em um outro, essa transferência é sempre de uma relação de forças mecânicas que submete brutalmente o primeiro ao segundo. O efeito se produz se a relação de forças é tal que todo pensamento de futuro, no primeiro, quer se trate de esperança ou medo, passa, obrigatoriamente, pelo segundo. Há identidade essencial quanto ao caráter brutal e mecânico da subordinação nas relações em aparência tão diferentes que ligam um escravo a um senhor, um indigente a um benfeitor, um veterano soldado⁴² a Napoleão, certo tipo de enamorado, de enamorada, de pai, de mãe, de irmã, de amigo, e assim por diante, ao objeto de sua afeição.

⁴¹ A frase segundo *João* XV,12: “Que vos ameis uns aos outros, tal como como eu vos amei”, tradução de Frederico Lourenço.

⁴² No original, Grognard.

Uma relação dessa espécie pode ligar dois seres humanos por um curto espaço de tempo, um mês, um dia, alguns minutos.

Excetuando os casos em que um ser humano é brutalmente submetido a outro que lhe subtrai por algum tempo o poder de pensar na primeira pessoa, cada um dispõe de outrem como dispõe das coisas inertes, seja de fato quando se tem o poder, seja em pensamento. Há, todavia, ainda uma outra exceção. É quando dois seres humanos se reencontram em circunstâncias tais que nenhum seja submetido ao outro por qualquer espécie de força, e que cada um tenha, em grau, igual necessidade de consentimento do outro. Cada um, então, sem cessar de pensar na primeira pessoa, compreende que o outro realmente também pensa na primeira pessoa. A justiça se produz, assim, como um fenômeno natural. O esforço do legislador deve tender a tornar essas ocasiões tão numerosas quanto possível. Porém, a justiça que se produz desse modo não constitui uma harmonia, é uma justiça sem amizade. Uma fórmula que Tucídides põe na boca de alguns Atenienses define perfeitamente as relações naturais entre os seres humanos: “O espírito humano sendo feito como é, o que é justo é examinado apenas quando há necessidade igual de uma parte e da outra. Ao contrário, se há um forte e um fraco, o possível é realizado pelo primeiro e aceito pelo segundo. Ele acrescenta: “A respeito dos deuses, nós cremos, a respeito dos homens, nós temos a certeza de que, por uma necessidade da natureza, cada um sempre comanda por toda parte onde tem poder⁴³”.

Afora as ocasiões em que há necessidade igual de uma parte e da outra, a justiça é uma amizade sobrenatural que procede da harmonia. A harmonia é a unidade de contrários, os quais são esse ser que é o

⁴³ Tucídides, 2022, livro V, 105, 2.

centro do mundo e esse outro que é um pequeno fragmento no mundo. Somente pode haver unidade quando o pensamento realiza para tudo o que ele abarca, uma operação análoga àquela que permite perceber o espaço rebaixando a seu próprio nível as ilusões da perspectiva. É preciso reconhecer que nada no mundo é o centro do mundo, que o centro do mundo está fora dele, que ninguém aqui embaixo tem o direito de dizer “eu”. É preciso renunciar em favor de Deus, por amor d’Ele e da verdade, a esse poder ilusório que ele nos concedeu de pensar na primeira pessoa. Ele nos concedeu para que nos seja possível renunciar a isso por amor. Somente Deus tem o direito de dizer “Eu sou”. “Eu sou” é seu nome e não é o nome de nenhum outro ser. Todavia, essa renúncia não consiste em transportar sua própria posição de centro do mundo para Deus como alguns a transportam para outro homem. Isso seria amar Deus como Oenone de Racine ama Fedra, como seu Pílates ama Orestes. Alguns amam Deus assim. Mesmo se eles morressem mártires, não está aí o verdadeiro amor de Deus. O “Eu sou” de Deus que é verídico difere infinitamente do “eu sou” ilusório dos homens. Deus não é uma pessoa à maneira pela qual um homem acredita ser. Está aí, sem dúvida, o sentido desta máxima profunda dos hindus: é preciso conceber Deus ao mesmo tempo como pessoal e como impessoal⁴⁴.

Só a verdadeira renúncia ao poder de tudo pensar na primeira pessoa, essa renúncia que não é uma simples transferência, permite a um homem saber que os outros homens são seus semelhantes. Essa renúncia não é outra coisa senão o amor de Deus, que o nome Dele esteja, ou não, presente no pensamento. É por isso que os dois mandamentos são apenas um. Por direito, o amor de Deus é primeiro,

⁴⁴ Em seus estudos do sânscrito, Simone Weil refere-se a Brahma como o nome sagrado que designaria Deus no aspecto impessoal. Cf. Weil, 2009, p. 361-262.

mas, de fato, como para o homem, todo pensamento concreto tem um objeto real aqui embaixo, essa renúncia se opera, necessariamente, enquanto o pensamento é aplicado seja às coisas, seja aos homens. No primeiro caso, de início, o amor de Deus aparece como adesão à beleza do mundo, o *amor fati* estoico⁴⁵, a adesão a essa distribuição indiscriminada da luz e da chuva que exprime aqui embaixo a perfeição de nosso pai celeste⁴⁶. No segundo caso, o amor de Deus aparece, de início, como amor do próximo e, antes de tudo, do próximo frágil e aflito, aquele que, segundo as leis da natureza, nós não nos apercebemos mesmo passando perto dele. De resto, do mesmo modo que a verdadeira compaixão é sobrenatural, também o é a verdadeira gratidão.

A renúncia ao poder de pensar na primeira pessoa é o abandono de todos os bens para seguir o Cristo. Todos os bens de um homem são o universo por inteiro visto desde si mesmo como centro. Os homens amam a riqueza, o poder e a consideração social apenas porque isso reforça neles a faculdade de pensar na primeira pessoa. Aceitar a pobreza no sentido literal da palavra, como fez São Francisco, é aceitar ser nada na aparência com a qual se apresenta a si mesmo e aos outros como sendo um nada na realidade. “Quando se quer tornar-se

⁴⁵ A locução *amor fati* (aceitação plena do destino), introduzida na filosofia por Nietzsche, não é referida por nenhum escritor latino da antiguidade. Não poderia estar em Marco Aurélio que escreveu em grego, mas é análoga à disciplina do desejo, ao consentimento da racionalidade do mundo, defendida pelo pensador estoico. Em Nietzsche, assume uma dimensão dionisíaca, trágica. Conferir os parágrafos, 56 de *Além do bem e do mal* e 276 de *A gaia ciência*. Ver ainda Hadot, 1992, p. 160, ss. Por fim, conferir também Epicteto, *Encheiridion (Manual)*, livro VIII: *Não queiras que os acontecimentos ocorram como queres, mas quere que os acontecimentos aconteçam como acontecem, e viverás dias plenos*. Sobre o *amor fati* em Simone Weil, cf. Puente, 2013, p. 106-107.

⁴⁶ Mateus V, 45.

invisível, não há meio mais seguro do que se tornar pobre”, diz uma canção popular espanhola. Uma tal aceitação é o mais alto grau do amor à verdade.

Quando se aplica aos homens a fórmula: “A amizade é uma igualdade feita de harmonia”, esta tem o sentido de unidade dos contrários, os quais são eu e o outro; tão distantes que somente têm a sua unidade em Deus. A amizade entre seres humanos e a justiça são uma só e mesma coisa, fora o caso em que a justiça é imposta de fora pelas circunstâncias. Platão também, no *Banquete*, indica essa identidade entre a justiça perfeita e o amor.

O Evangelho, quando se trata das relações entre homens, indiferentemente emprega as palavras justiça e amor com a mesma significação. A palavra justiça é ali empregada várias vezes em relação à esmola. Aqueles a quem o Cristo agradece por lhe ter dado a comer, quando ele tinha fome, são nomeados os justos. Dois amigos perfeitos são dois homens que, estando em relação frequente, durante uma parcela considerável de suas vidas, são perfeitamente justos um face ao outro. Um ato de justiça é uma fagulha de amizade que uma ocasião fugidia faz surgir entre dois homens. Se há justiça unilateral, é como se fosse mutilada.

Em cada uma das três relações indicadas pela palavra amizade, Deus é sempre mediador. Ele é mediador entre ele mesmo e ele mesmo. Ele é mediador entre ele mesmo e o homem. É mediador entre um homem e um outro homem. Deus é essencialmente mediação. É o único princípio de harmonia. Eis por que o canto convém a seu louvor. Pela palavra: “Se dois ou três dentre vós estão reunidos em meu nome, eu estarei entre eles”⁴⁷, o Cristo prometeu a seus amigos, como um

⁴⁷ Mateus XVIII, 20.

acréscimo, o bem infinitamente precioso da amizade humana. Contudo, em qualquer ponto do espaço e do tempo em que se encontrem dois verdadeiros amigos, coisa extremamente rara, o Cristo está entre eles, qualquer que seja o nome do deus que eles invoquem. Toda amizade verdadeira passa pelo Cristo.

No entanto, há uma espécie de renúncia à personalidade e uma espécie de amizade em que o Cristo não está jamais presente, mesmo se ele é explícita e passionadamente invocado. Isso acontece quando se renuncia à primeira pessoa do singular somente para substituí-la pela primeira pessoa do plural. Nesse caso, os termos em relação não são mais eu e o outro ou bem eu e os outros, mas fragmentos homogêneos de nós. Portanto, esses termos são da mesma espécie, da mesma raiz, do mesmo grau. Em consequência, segundo o postulado de Filolau, eles não podem ser ligados por uma harmonia, pois são ligados por eles mesmos e sem mediação. Não há distância entre eles, não há espaço vazio entre eles por onde Deus possa deslizar. Nada é mais contrário à amizade do que a solidariedade, quer se trate de uma solidariedade motivada pela camaradagem, pela simpatia pessoal ou pelo pertencimento a um mesmo meio social, a uma mesma convicção política, a uma mesma nação, a uma mesma confissão religiosa. Os pensamentos que explícita ou implicitamente encerram a primeira pessoa do plural são, ainda, mais infinitamente afastados da justiça do que aqueles que encerram a primeira pessoa do singular, pois a primeira pessoa do plural não é suscetível de ser tomada numa relação de três termos dos quais o termo médio seja Deus. É por isso que Platão, se inspirando muito provavelmente nos pitagóricos, nomeia animal tudo o que é coletivo⁴⁸. Essa armadilha é a mais perigosa

⁴⁸ *República*, 492 A - 493 D.

estendida aqui embaixo ao amor. Inúmeros cristãos caíram nela no correr dos séculos e caem ainda hoje.

A justiça sobrenatural, a amizade ou o amor sobrenatural se encontram contidos em todas as reações humanas nas quais, sem que haja igualdade de força e de carência, há a busca do consentimento mútuo. O desejo do consentimento mútuo é caridade. É uma imitação da caridade incompreensível que persuade Deus de nos deixar nossa autonomia. Além da Trindade, da Encarnação, da caridade entre Deus e o homem e da caridade entre os homens, há uma quinta forma de harmonia, aquela que concerne às coisas. Ela também engloba o homem na medida em que o homem é uma coisa, isto é, todo o homem, corpo e alma, salvo a faculdade do livre consentimento. Ela engloba, em consequência, o que cada um nomeia “eu”. Essa quinta forma de harmonia, não concernindo às pessoas de uma parte e de outra, não constitui uma amizade. Os contrários com os quais ela se relaciona são o princípio que limita e o que recebe os limites de fora, quer dizer, Deus e a matéria inerte enquanto tal. O intermediário é o limite, a trama de limites que sustém todas as coisas em uma só ordem e da qual Lao Tsé afirmou: “A trama do céu é bem larga, mas ninguém pode traspassá-la”⁴⁹.

A noção desse par de contrários não é, de nenhum modo, evidente. Inicialmente ela é mesmo muito obscura e também muito profunda. Ela abrange todas as grandes construções que foram feitas ao longo dos séculos sob o nome de teorias do conhecimento.

É o número, diz Filolau, que dá às coisas um corpo. Ele acrescenta que o número opera esse efeito, tornando as coisas

⁴⁹ Trata-se do cap. 73 D do *Tao te King* de Lao Tsé, 1850/1983. Segundo a tradução de Léon Wiegner: “A trama do céu encerra tudo. Suas malhas são largas, e, no entanto, ninguém lhe escapa”.

conhecíveis conforme à essência do *gnômon*⁵⁰. O *gnômon*, se tomarmos a palavra em seu sentido primeiro, é a haste vertical do relógio de sol. Essa haste permanece fixa enquanto sua sombra gira e muda de comprimento. A variação da sombra é determinada pela fixidez da haste, dado o movimento giratório do sol. Essa relação é a que hoje a matemática designa sob os nomes de invariante e grupo de variação. É uma das noções fundamentais do espírito humano.

Somos surpreendidos ao ler que o número dá às coisas um corpo. Preferimos esperar uma forma, mas a fórmula de Filolau é literalmente verdadeira. Qualquer análise atenta e rigorosa da percepção, da ilusão, do devaneio, dos sonhos e dos estados mais ou menos próximos da alucinação mostra que a percepção do mundo real difere dos erros que

⁵⁰ Filolau, 11 (Diels-Kranz, 44B). A palavra *gnômon* se relaciona ao que conhece ou é capaz de compreender; *gnôme* é a faculdade de conhecer, entender, discernir como artefato, o *gnômon* é originalmente um ancestral relógio de sol que, segundo Diógenes Laércio, teria sido introduzido na Grécia por Anaximandro (Cf. *Diogène Laërce*, 1999, II, 209). Trata-se de um ponteiro vertical, cuja sombra, projetada sobre um plano ou círculo horizontal, assinala não só as horas dos dias, mas também, pela altura do sol, as estações do ano, os solstícios e equinócios. Assim, o *gnômon* registra tanto as experiências humanas do tempo mais elementares quanto as relativas ao domínio da astronomia. Para tudo o que dava a conhecer, um *gnômon* não precisava ser manipulado; permanecendo estático e intocável, bastava apenas ser observado. Artefato e inteligência, no domínio da geometria, chamam a nossa atenção Michel Serres, "o *gnômon* se torna um esquadro, nos dois casos um instrumento: no primeiro, designa sobre o plano algumas estações do sol, enquanto uma régua [...], ângulo reto ou linha reta, pode descrevê-los sobre uma página". "A geometria dormita sempre sobre a terra ou brilha no clarão do sol: o *gnômon* dos antigos gregos ou babilônios despertou uma parte, o extenso das formas singulares comuns à sombra e à luz". Assim, nos ângulos retos sucessivos formados por pontos, o *gnômon* indica a série de números pares e ímpares, sendo, ainda, nos *Elementos* de Euclides, a parte que resta de um paralelogramo após a remoção de um paralelogramo semelhante contendo um de seus vértices. "O *Eu penso* tem trezentos anos enquanto o *gnômon* diz que conhece há três mil anos". Cf. Serres, 1993, p. 264-265 e p. 270. Por fim, sobre os *Elementos* de Euclides, conferir p. 298, ss.

se assemelham a ela apenas porque envolve contato com uma necessidade. (Maine de Biran, Lagneau e Alain são aqueles que tiveram mais discernimento neste ponto.) A necessidade sempre nos aparece como um conjunto de leis de variação determinadas por relações fixas e invariantes. A realidade para a mente humana nada mais é do que o contato com a necessidade. Há uma contradição aqui, porque a necessidade é inteligível, não tangível. Assim, o sentimento de realidade constitui uma harmonia e um mistério. Nós nos convencemos da realidade de um objeto ao contorná-lo, uma operação que produz sucessivamente aparências variadas determinadas pela fixidez de uma forma diferente de todas as aparências e exterior a elas, transcendente em relação a elas. Por esta operação, sabemos que o objeto é uma coisa, não um fantasma, que ele tem um corpo. As relações de quantidade que desempenham o papel do *gnômon* constituem, portanto, o corpo do objeto. Lagneau, que, provavelmente, desconhecia a fórmula de Filolau, realizou essa análise usando uma caixa cúbica. Nenhuma das aparências da caixa tem formato de cubo, mas para alguém andando ao redor da caixa, o formato do cubo é o que determina a variação no formato aparente. Essa determinação constitui para nós tão bem o próprio corpo do objeto que, ao olharmos para a caixa, acreditamos ver um cubo, o que, no entanto, nunca é o caso. A relação do cubo, que estritamente falando nunca é visto, com as aparências produzidas pela perspectiva, é como a relação da haste do relógio de sol com as sombras. O exemplo do cubo é, talvez, ainda mais bonito. Ambas as relações podem, por transposição analógica, fornecer a chave para todo o conhecimento humano. Há benefícios em meditar sobre eles indefinidamente.

A realidade do universo para nós não é outra coisa senão a necessidade, cuja estrutura é a do *gnômon*, sustentada por alguma

coisa. É preciso um suporte, pois a necessidade por si mesma é, essencialmente, condicional. Sem suporte, ela é somente abstração. Sobre um suporte, ela constitui a realidade mesma da criação. Quanto ao suporte, dele nós não podemos ter qualquer concepção. Ele é o que os gregos nomeavam por uma palavra (*apeiron*) que quer dizer juntamente ilimitado e indeterminado. É o que Platão nomeava o receptáculo, a matriz, um molde, a essência que é mãe de todas as coisas e, ao mesmo tempo, sempre intacta, sempre virgem⁵¹. A água é sua melhor imagem, porque não tem nem forma nem cor, se bem que seja visível e tangível. É impossível não observar a esse respeito que as palavras matéria, mãe, mar, Maria se parecem a ponto de serem quase idênticas. Esse caráter da água dá mais conta de seu uso simbólico no batismo do que de seu poder de lavar.

Para nós, a matéria é simplesmente aquilo que está sujeito à necessidade. Não sabemos nada mais sobre ela. A necessidade é constituída para nós por leis quantitativas de variação nas aparências. Onde não há quantidade propriamente dita, há algo análogo. Uma lei quantitativa de variação é uma função. A função é o que os gregos nomeavam número ou razão, *arithmos* ou *logos*, e é ainda o que constitui o limite. A imagem mais clara de função é fornecida pela série contínua de triângulos com os mesmos ângulos. É uma proporção. É a geometria que torna manifesta a noção de função.

A necessidade é inimiga do homem enquanto ele pensa na primeira pessoa. Na verdade, ele tem com ela os três tipos de relações que mantém com os seres humanos. Através do devaneio ou do exercício do poder social, ela parece sua escrava. Nos contratempos, privações, dores, sofrimentos, mas especialmente na aflição, ela

⁵¹ Cf. *Timeu*, 50 D.

aparece como um senhor absoluto e brutal. Na ação metódica, há um ponto de equilíbrio no qual a necessidade, por seu caráter condicional, apresenta ao ser humano tanto obstáculos quanto meios em relação aos fins parciais que ele persegue, e em que há uma espécie de igualdade entre a vontade do ser humano e a necessidade universal. Este ponto de equilíbrio é, para as relações do ser humano com o mundo, o que a justiça natural é para as relações entre os seres humanos. Na organização do trabalho, da tecnologia e de toda atividade humana, devemos nos esforçar para obtê-la o mais frequentemente possível, pois a tarefa própria ao legislador é despertar, na medida do possível, na vida social, as imagens naturais das virtudes sobrenaturais. Esse equilíbrio ativo entre o ser humano e a necessidade universal, juntamente com o equilíbrio de forças e necessidades entre os seres humanos, constituiria, se tal coisa pudesse existir por muito tempo, a felicidade natural. A aspiração à felicidade natural é boa, saudável e preciosa, assim como é bom para a saúde de uma criança se ela for atraída para a comida por seu sabor, embora a composição química, e não o sabor, constitua a virtude. A experiência e o desejo de alegrias sobrenaturais não destroem na alma a aspiração à felicidade natural, mas lhe conferem uma significação plena. A felicidade natural só tem verdadeiro valor quando uma alegria perfeitamente pura lhe é acrescida pelo sentimento da beleza. O crime e o infortúnio, cada um de maneira diferente, mas com igual eficácia, ao contrário, destroem para sempre a aspiração à felicidade natural.

No universo, o homem experimenta a necessidade apenas como sendo para a sua vontade, ao mesmo tempo, um obstáculo e uma condição de satisfação. Consequentemente, essa experiência nunca está inteiramente purificada das ilusões irredutivelmente ligadas ao exercício da vontade. Para pensar a necessidade de maneira pura, ela

deve ser separada da matéria que a sustenta e concebida como uma trama de condições entrelaçadas umas às outras. Essa necessidade pura e condicional nada mais é do que o próprio objeto da matemática e de certas operações de pensamento análogas à matemática, teóricas, puras e rigorosas como ela, mas às quais não damos um nome porque não as discernimos. Contrariamente a um preconceito bastante difundido hoje em dia, a matemática é, sobretudo, uma ciência da natureza; ou melhor, é a ciência da natureza por excelência, a única. Qualquer outra ciência é simplesmente uma aplicação particular da matemática.

Na necessidade assim concebida como condicional, o homem não está presente de nenhum modo, não tem parte nela além da própria operação pela qual a pensa. A faculdade de que essa operação procede é, natural e essencialmente, subtraída da necessidade, do limite e do número. A cadeia puramente condicional da necessidade é a própria cadeia da demonstração. Vista dessa maneira, a necessidade não é mais inimiga nem mestra para o homem. No entanto, é algo estranho e imponente. O conhecimento dos fenômenos sensíveis é apenas o reconhecimento neles de algo análogo a essa necessidade puramente condicional. Isso é verdade até mesmo para os fenômenos psicológicos e sociais. Nós os conhecemos na medida em que reconhecemos neles, de maneira concreta e precisa, em cada ocasião, a presença de uma necessidade análoga à necessidade matemática. É por isso que os pitagóricos diziam que só conhecemos o número. Eles chamavam a necessidade matemática de número ou razão (*logos* ou *logismos*).

A necessidade matemática é um intermediário entre toda a parte natural do homem, que é a matéria corpórea e psíquica, e a parte infinitamente pequena de si mesmo que não pertence a este mundo.

O homem, embora se esforce, muitas vezes em vão, para manter dentro de si a ilusão oposta, é aqui embaixo escravo das forças da natureza que o ultrapassam infinitamente. Essa força que governa o mundo faz todo homem obedecer, assim como um senhor armado com um chicote faz um escravo obedecer à força, a qual é a mesma coisa que a mente humana concebe sob o nome de necessidade. A relação da necessidade com a inteligência não é mais a do senhor com o escravo. Nem é a relação inversa, nem a de dois homens livres. É a do objeto contemplado com o olhar. A faculdade no homem que olha para a força mais brutal como se olha para uma pintura, chamando-a de necessidade, não é aquela que no homem pertence ao outro mundo. Ela está na interseção dos dois mundos. A faculdade que não pertence a este mundo é a do consentimento. O homem é livre para consentir ou não à necessidade. Essa liberdade só está presente nele quando concebe a força como necessidade, isto é, quando a contempla. Ele não é livre para consentir à força como tal. O escravo que vê o chicote erguido sobre ele não consente, não recusa seu consentimento; ele treme. No entanto, sob o nome de necessidade, é de fato à força brutal que o homem consente. Quando consente, é de fato ao chicote. Nenhum móvel, nenhum motivo, pode ser suficiente para tal consentimento, o qual é uma loucura, que é própria do homem, assim como a Criação, a Encarnação e a Paixão juntas constituem a loucura própria de Deus. As duas loucuras ecoam uma na outra. Não é de surpreender que este mundo seja, por excelência, o lugar do infortúnio, pois, sem o infortúnio perpetuamente suspenso, nenhuma loucura da parte do homem poderia ecoar na loucura de Deus, que já está inteiramente contida no ato da criação. Pois, ao criar, Deus renuncia a ser tudo, abandona um pouco do seu ser ao que é outro que Ele mesmo. A criação é renúncia por amor. A verdadeira

resposta ao excesso do amor divino não consiste em se infligir sofrimento voluntariamente, pois o sofrimento que infligimos a nós mesmos, por mais intenso, prolongado ou violento que seja, não é destrutivo. Não está ao alcance de um ser destruir-se a si mesmo. A verdadeira resposta consiste apenas em consentir à possibilidade de ser destruído, isto é, à possibilidade do infortúnio, quer o infortúnio efetivamente ocorra ou não. Nunca se inflige infortúnio a si mesmo, nem por amor nem por perversidade. No máximo, pode-se, sob uma inspiração ou outra, distraída e como que involuntariamente, dar dois ou três passos, que levam ao ponto escorregadio do qual se torna presa da gravidade e de que se cai sobre pedras que rompem os rins.

O consentimento à necessidade é puro amor e, até mesmo, de algum modo, um excesso de amor. Esse amor não tem a necessidade mesma como objeto, nem o mundo visível do qual constitui o tecido. Não está ao alcance do homem amar a matéria como tal. Quando um homem ama um objeto, é porque nele abriga, em pensamento, uma parte de sua vida passada, às vezes também um futuro desejado, ou porque esse objeto se relaciona a um outro ser humano. Amamos um objeto que é a recordação de um ente querido, uma obra de arte que é produto de um homem de gênio. O universo é para nós uma recordação; a recordação de qual ente querido? O universo é uma obra de arte; qual artista é seu autor? Não possuímos uma resposta para essas perguntas. No entanto, quando o amor do qual procede o consentimento à necessidade existe dentro de nós, possuímos a prova experimental de que há uma resposta, pois não é pelo amor a outros homens que consentimos à necessidade. O amor a outros homens é, em certo sentido, um obstáculo a esse consentimento, já que a necessidade esmaga os outros, assim como a nós. É pelo amor de algo que não é uma pessoa humana, mas que é algo como uma pessoa,

porque aquilo que não é algo como uma pessoa não é objeto de amor. Qualquer que seja a crença que se professe em questões religiosas, incluindo o ateísmo, no qual há consentimento completo, autêntico e incondicional à necessidade, aí está a plenitude do amor de Deus, e em nenhum outro lugar. Esse consentimento constitui a participação na Cruz de Cristo.

Ao nomear Logos esse ser humano e divino a quem ele amava acima de tudo e por quem era estimado, São João encerrou, em uma única palavra, entre vários outros pensamentos infinitamente preciosos, toda a doutrina estoica do *amor fati*. Essa palavra Logos, emprestada dos estoicos gregos que a receberam de Heráclito, tem vários significados, mas o principal é essa lei quantitativa da variação que constitui a necessidade. *Fatum* e *logos* são, aliás, semanticamente aproximados. *Fatum* é necessidade, necessidade é logos, e logos é o próprio nome do objeto do nosso amor mais ardente. O amor que São João nutria por aquele que era seu amigo e senhor, quando estava reclinado sobre seu peito durante a Última Ceia⁵², é o mesmo amor que devemos ter pela cadeia matemática de causas e efeitos que, de tempos em tempos, faz de nós uma espécie de mingau informe. Obviamente, isso é loucura.

Uma das palavras mais profundas e obscuras de Cristo mostra esse absurdo. A crítica mais amarga que os homens fazem a essa necessidade é sua absoluta indiferença aos valores morais. Tanto os justos quanto os criminosos recebem as bênçãos do sol e da chuva. Tanto os justos quanto os criminosos são atingidos por insolação e afogados em enchentes. É precisamente essa indiferença que Cristo nos convida a observar como a própria expressão da perfeição de

⁵² João XIII, 25.

nosso Pai celestial e a imitar⁵³. Imitar essa indiferença é simplesmente consentir com ela, aceitar a existência de tudo o que existe, inclusive o mal, exceto apenas a porção do mal que temos a possibilidade e a obrigação de impedir. Com essa simples palavra, Cristo anexou todo o pensamento estoico e, ao mesmo tempo, Heráclito e Platão.

Nunca se poderia provar que algo tão absurdo quanto o consentimento à necessidade seja possível. Pode-se apenas observá-lo. De fato, existem almas que consentem.

A necessidade é, precisamente, o intermediário entre nossa natureza e nossa infinitamente pequena faculdade de livre consentimento, pois nossa natureza está sujeita a ela e nosso consentimento a aceita. Do mesmo modo, quando pensamos no universo, também pensamos na necessidade como o intermediário entre a matéria e Deus. Assim como consentimos à necessidade, Deus primeiro consente a ela por um ato eterno, mas o que nomeamos de consentimento em nós mesmos, nomeamos seu análogo em Deus de vontade. Deus faz existir a necessidade, estendida através do espaço e do tempo, pelo fato de que Ele a pensa. O pensamento de Deus é Deus, e, nesse sentido, o Filho é a imagem do Pai. O pensamento de Deus também é a ordem do mundo, e, dessa forma, o Verbo é o ordenador do mundo. A ordem do mundo, em Deus, é o ordenador do mundo, pois em Deus tudo é sujeito, tudo é pessoa.

Assim como o Cristo é, por um lado, mediador entre Deus e o homem e, por outro, mediador entre o homem e seu próximo, a necessidade matemática é, por um lado, mediadora entre Deus e as coisas e, por outro, entre cada coisa e cada uma das outras. Ela constitui uma ordem pela qual cada coisa, estando em seu lugar,

⁵³ Mateus V, 45.

permite a todas as outras existir. O manter-se dentro de limites constitui, para as coisas materiais, o equivalente ao que é, para o espírito humano, o consentimento à existência de outrem, isto é, a caridade para com o próximo. Aliás, para o homem, como ser natural, o manter-se dentro de limites é justa.

Ordem é equilíbrio e imobilidade. O universo, sujeito ao tempo, está em perpétuo devir. A energia que o move é o princípio da ruptura do equilíbrio. Entretanto, esse devir, composto de rupturas de equilíbrio, é, na realidade, um equilíbrio, pelo fato de que as rupturas de equilíbrio se compensam. Esse devir é um equilíbrio refratado no tempo. É o que exprime a prodigiosa fórmula de Anaximandro, uma fórmula de profundidade insondável: “É a partir da indeterminação que se realiza o nascimento das coisas. É pelo retorno à indeterminação que se opera a sua destruição conforme a necessidade, pois elas sofrem punição e expiação umas das outras, por causa de sua injustiça, segundo a ordem do tempo.”⁵⁴ Considerada em si mesma, toda mudança e, conseqüentemente, todo fenômeno, por menor que seja, contém o princípio da destruição da ordem universal. Ao contrário, considerada em sua conexão com todos os fenômenos contidos na totalidade do espaço e do tempo, conexão que lhe impõe um limite e a coloca em relação a uma ruptura do equilíbrio igual e inversa, cada fenômeno contém em si a presença total da ordem do mundo.

Sendo a necessidade a mediadora entre a matéria e Deus, concebemos a vontade de Deus, como tendo com a necessidade e com a matéria duas relações diferentes. Essa diferença é expressa, para a imaginação humana, de forma inevitavelmente falha, pelo mito do

⁵⁴ Único fragmento do livro de Anaximandro, *Sobre a natureza*, citado por Simplicio, em comentário à *Física* de Aristóteles, 24, 13. Cf. Rovelli, 2013, p. 43.

caos primitivo no qual Deus estabelece uma ordem, um mito que tem sido criticado injustamente na sabedoria antiga e que, também, é indicado no *Gênesis*. Outra maneira de indicar essa diferença é relacionar a necessidade especificamente à segunda pessoa da Trindade, considerada como ordenadora ou como a Alma do Mundo. A Alma do Mundo nada mais é do que a ordem do mundo concebida como uma pessoa. Um verso órfico indica a mesma diferença ao dizer: “Zeus concluiu o universo e Baco o aperfeiçoou”. Baco é o Verbo. Embora a matéria exista apenas porque é desejada por Deus, a necessidade é a mediadora e está mais próxima da vontade de Deus. A necessidade é a obediência da matéria a Deus. Assim, o par de opostos constituído pela necessidade na matéria e pela liberdade em nós tem sua unidade na obediência, porque ser livre, para nós, nada mais é do que desejar obedecer a Deus. Qualquer outra liberdade é uma mentira.

Quando concebemos as coisas dessa maneira, a noção de milagre não é mais algo que possamos aceitar ou rejeitar; ela não tem mais rigorosamente nenhum significado⁵⁵. Ou melhor, não tem outro significado senão o de uma aparência que exerce uma certa influência sobre as almas em certo nível, uma influência misturada de bem e de mal.

Enquanto pensamos na primeira pessoa, vemos a necessidade de baixo, de dentro. Ela nos envolve por todos os lados como a superfície da terra e a abóbada celeste. Assim que renunciamos a pensar na primeira pessoa, consentindo com a necessidade, nós a vemos de fora, abaixo de nós, pois passamos para o lado de Deus. A face que ela nos apresentava antes, e que ainda apresenta a quase todo o nosso ser, a parte natural de nós mesmos, é a dominação brutal. A face que ela

⁵⁵ Simone Weil se detém na noção de milagre no tópico 25 de sua *Carta a um religioso*, incluída nesta coletânea.

apresenta depois dessa operação àquele fragmento do nosso pensamento que passou para o outro lado é pura obediência. Tornamo-nos filhos da casa e amamos a docilidade dessa necessidade escrava que a princípio tomamos por um senhor.

Todavia, a possibilidade de uma tal mudança de perspectiva é inconcebível sem a experiência. Quando resolvemos consentir à necessidade, não podemos prever os frutos desse consentimento, o qual é, verdadeiramente, à primeira vista, puro absurdo. É também verdadeiramente sobrenatural, é obra apenas da graça. Deus opera-o em nós sem nós, contanto que nos deixemos tão somente levar. Quando tomamos consciência disso, a operação já está realizada. Encontramo-nos comprometidos sem nunca termos assumido um compromisso, não podemos mais nos afastar de Deus, senão por um ato de traição.

Assim como um plano horizontal é a unidade da face superior e da face inferior, a necessidade é, para a matéria, a intersecção da obediência a Deus e da força brutal que subjuga as criaturas. Nesse mesmo nível de intersecção, há a necessidade de participação, por um lado, da coerção e, por outro, da inteligência, da justiça, da beleza e da fé. A parte da coerção é evidente. Há, por exemplo, algo duro, metálico, opaco e irredutível ao espírito na conexão entre as diferentes propriedades do triângulo e do círculo.

Entretanto, do mesmo modo como a ordem do mundo em Deus é uma Pessoa Divina, que se pode nomear Verbo ordenador ou Alma do Mundo, assim também em nós, os irmãos menores, a necessidade é relação, quer dizer, pensamento em ato. “Os olhos da alma”, diz Spinoza, “são demonstrações em si mesmas”⁵⁶. Não está em nosso

⁵⁶ Cf. Spinoza, 2007, livro V, proposição 23.

poder modificar a soma dos quadrados dos lados do triângulo retângulo, mas não há soma se o espírito não a opera concebendo a demonstração. Já no domínio dos números inteiros, um e um podem permanecer lado a lado durante a perpetuidade do tempo, eles jamais serão dois se uma inteligência não opera o ato de somá-los. Somente a inteligência atenta tem a virtude de operar conexões, as quais se dissolvem, desde que a atenção relaxa. Sem dúvida, há em nós conexões bastante numerosas ligadas à memória, à sensibilidade, à imaginação, ao hábito, à crença, porém elas não contêm a necessidade. As conexões necessárias, as quais constituem a realidade mesma do mundo, têm em si mesmas realidade somente como objeto de atenção intelectual em ato. Esta correlação entre a necessidade e o ato livre da atenção é uma maravilha. Quanto maior é o esforço indispensável de atenção, mais esta maravilha é visível. Isso é muito mais perceptível em relação às verdades fundamentais concernentes às quantidades ditas irracionais, como a raiz de dois, do que em relação à observação das verdades fundamentais relativas aos números inteiros. Para conceber as primeiras com o mesmo rigor que as segundas, para concebê-las como rigorosamente necessárias, é preciso um esforço muito maior de atenção. Por isso, elas são mais preciosas.

Essa virtude da atenção intelectual a torna uma imagem da Sabedoria de Deus. Deus cria através do ato de pensar. Nós, através da atenção intelectual, certamente não criamos, não produzimos coisa alguma, no entanto, em nossa esfera, suscitamos de algum modo a realidade.

Essa atenção intelectual está na intersecção das partes natural e sobrenatural da alma. Tendo a necessidade condicional como objeto, ela suscita apenas uma meia-realidade. Conferimos às coisas e aos

seres ao nosso redor, tanto quanto está em nós, a plenitude da realidade, quando à atenção intelectual acrescentamos aquela atenção ainda mais elevada que é aceitação, consentimento, amor. Contudo, o fato de a relação que compõe o tecido da necessidade estar submetida ao ato que opera nossa atenção a torna algo nosso e algo que podemos amar. Portanto, todo ser humano que sofre fica um pouco aliviado, desde que tenha alguma elevação de espírito, quando concebe claramente a conexão necessária de causas e efeitos que produz seu sofrimento.

A necessidade se relaciona também com a justiça. Em certo sentido, no entanto, é o oposto da justiça. Não compreendemos nada se não sabemos qual a diferença que existe, como diz Platão, entre a essência do necessário e a do bem⁵⁷. A justiça para o homem apresenta-se, sobretudo, como uma escolha, a escolha do bem e a rejeição do mal. A necessidade é a ausência de escolha, a indiferença. Mas é o princípio da coexistência. E, em suma, para nós, a suprema justiça é a aceitação da coexistência conosco de todos os seres e de todas as coisas que, de fato, existem. É permitido ter inimigos, mas não desejar que eles não existam. Se alguém realmente não tem esse desejo em si mesmo, nada fará para pôr fim a sua existência, exceto em casos de estrita obrigação; não lhe fará nenhum mal. Nada a mais é prescrito, se for bem compreendido do que abster-se do bem que se tem a chance e o direito de se fazer a um ser humano. Isso é causar-lhe mal. Se alguém aceita a coexistência conosco de seres e coisas, não será ávido por dominação e riqueza, porque estes não têm outra utilidade senão lançar um véu sobre essa coexistência, diminuir a parte de tudo o que é diferente de si mesmo. Todos os crimes, todos os pecados

⁵⁷ Cf. *República*, VI, 493 C.

graves são formas particulares de recusa dessa coexistência. Uma análise suficientemente atenta demonstraria isso para cada caso particular.

Há analogia entre a fidelidade do triângulo retângulo à relação que o impede de sair do círculo cuja hipotenusa é o diâmetro e a de um homem que, por exemplo, se abstém de adquirir poder ou dinheiro à custa de fraude. A primeira pode ser considerada um modelo perfeito da segunda. O mesmo pode ser dito, quando se percebe a necessidade matemática na matéria, da fidelidade dos corpos flutuantes ao emergirem da água precisamente tanto quanto sua densidade exige, nem mais nem menos. Heráclito dizia: “O sol não ultrapassará seus limites; senão as Erínias, servas da Justiça, o apanhariam em flagrante delito^{58a}”. Há, nas coisas, uma fidelidade incorruptível a seu lugar na ordem do mundo, uma fidelidade da qual o homem só pode apresentar o equivalente uma vez que alcance a perfeição e se torne idêntico à sua própria vocação. A contemplação da fidelidade das coisas, seja no próprio mundo visível, seja nas relações matemáticas ou análogas, é um meio poderoso para alcançar isso. A primeira lição desta contemplação é de não escolher, mas de consentir igualmente à existência de tudo o que existe. Esse consentimento universal é o mesmo que desapego, e mesmo o apego mais fraco ou aparentemente legítimo é um obstáculo a ele. É por isso que nunca devemos esquecer que a luz brilha igualmente sobre todos os seres e todas as coisas. Assim, ela é a imagem da vontade criadora de Deus, que sustenta igualmente tudo o que existe. É a essa vontade criadora a que o nosso consentimento deve aderir.

⁵⁸ Cf. Heráclito, frag. 94 (Diels-Kranz)

O que nos permite contemplar a necessidade e amá-la é a beleza do mundo. Sem a beleza, isso não seria possível, pois, se bem que o consentimento seja a função própria da parte sobrenatural da alma, ele não pode operar, de fato, sem certa cumplicidade da parte natural da alma e mesmo do corpo. A plenitude dessa cumplicidade é a plenitude da alegria; o infortúnio extremo, ao contrário, torna essa cumplicidade, pelo menos por um tempo, completamente impossível. Ainda assim, mesmo os homens que têm o privilégio infinitamente precioso de participar da cruz de Cristo não poderiam alcançá-la se não tivessem experimentado a alegria. Cristo conheceu a perfeição da alegria humana antes de ser lançado no fundo da angústia humana. E a alegria pura não é outra coisa senão o sentimento da beleza.

A beleza é um mistério, é o que há de mais misterioso aqui na terra, mas é um fato. Todos os seres reconhecem seu poder, incluindo os mais rudes ou os mais vis, embora poucos possuam o discernimento e o uso dela. Ela é invocada na mais baixa devassidão. De modo geral, todos os seres humanos usam as palavras que se relacionam a ela para designar tudo a que, com ou sem razão, atribuem valor, qualquer que seja a natureza desse valor. Alguém poderia pensar que consideram a beleza o valor único.

Aqui na terra, estritamente falando, existe apenas uma beleza: a beleza do mundo. As outras belezas são dela reflexos, sejam fiéis e puros, sejam distorcidos e maculados, ou mesmo diabolicamente pervertidos.

De fato, o mundo é belo. Quando estamos a sós em plena natureza e dispostos à atenção, algo nos leva a amar o que nos cerca, mesmo que seja feito apenas de matéria brutal, inerte, muda e surda. E a beleza nos toca tanto mais vivamente quando a necessidade aparece de um modo mais manifesto, por exemplo, nas dobras que a

gravidade imprime nas montanhas ou nas ondulações do mar, no curso dos astros. Também na matemática pura, a necessidade resplandece em beleza.

Sem dúvida, a essência mesma do sentimento de beleza é o sentimento de que essa necessidade, da qual um dos aspectos é a coação brutal, tem como outra face a obediência a Deus. Pelo efeito de uma misericórdia providencial, essa verdade se torna sensível à parte carnal de nossa alma e até, de certa forma, ao nosso corpo.

Esse conjunto de maravilhas se completa com a presença, nas conexões necessárias que compõem a ordem universal, de verdades divinas expressas simbolicamente. Essa é a maravilha das maravilhas, como a assinatura secreta do artista.

Faz-se duplamente uma afronta à matemática quando ela é considerada apenas como uma especulação racional e abstrata. Ela é isso, mas também é a própria ciência da natureza, uma ciência inteiramente concreta, e ela é também mística, as três juntas e inseparavelmente.

Quando se contempla a propriedade que torna o círculo o lugar geométrico dos vértices de triângulos retângulos tendo a mesma hipotenusa, se imaginarmos, ao mesmo tempo, um ponto descrevendo o círculo e a projeção desse ponto sobre o diâmetro, a contemplação pode se estender muito longe para baixo e para cima. A conexão dos movimentos dos dois pontos, um circular e o outro alternado, encerra a possibilidade de todas as transformações do movimento circular em alternado, e vice-versa, que são a base da nossa técnica. É a própria armadura da operação pela qual um amolador afia as facas.

Por outro lado, o movimento circular, se concebermos não um ponto, mas um círculo inteiro girando sobre si mesmo, é a imagem

perfeita do ato eterno que constitui a vida da Trindade. Esse movimento constitui uma operação sem qualquer mudança e que se encerra em si mesma. O movimento alternado do ponto que vai e vem sobre o diâmetro, encerrado pelo círculo, é a imagem do devir neste mundo, feito de rupturas de equilíbrio sucessivas e contrárias, o equivalente mutável de um equilíbrio imóvel e em ato. Esse devir é mesmo a projeção da vida divina aqui na terra. Assim como o círculo encerra o ponto móvel no diâmetro, Deus atribui um termo a todas as mutações deste mundo. Como diz a Bíblia, ele encadeia as ondulações do mar⁵⁹. O segmento de reta que une o ponto do círculo à sua projeção no diâmetro é, na figura, um intermediário entre o círculo e o diâmetro. Ao mesmo tempo, do ponto de vista das grandezas, é, como média proporcional, a mediação entre as duas partes do diâmetro que estão de um lado e de outro do ponto. É a imagem do Verbo. De modo geral, o círculo é necessário para a construção de qualquer média proporcional entre grandezas cuja razão não seja um número racional elevado à segunda potência, e a média é sempre fornecida por uma perpendicular que une um ponto do círculo ao diâmetro. Se estendermos a perpendicular para o outro lado, teremos uma cruz inscrita em um círculo. Se os termos entre os quais buscamos uma média estiverem na razão de um para dois, demonstramos que nenhum número inteiro pode fornecer a solução, pois teria de ser par e ímpar. Assim, podemos dizer que a grandeza que constitui essa média e que é a medida desse segmento de reta é par e ímpar. Os pitagóricos consideravam a oposição entre ímpar e par como uma imagem da oposição entre sobrenatural e natural, devido ao

⁵⁹ Cf. Jó XXXVIII, 8-11 e Salmos 104, 6-9.

parentesco do ímpar com a unidade. Tudo isso está contido no ato de um moedor ou uma costureira girar uma roda por meio de um pedal.

Este é apenas um pequeno exemplo. De modo geral, a matemática, no sentido mais amplo, isto é, englobando sob este nome qualquer estudo teórico, rigoroso e puro das relações necessárias, constitui, ao mesmo tempo, o único conhecimento do universo material em que existimos e o reflexo manifesto das verdades divinas. Nenhum milagre, nenhuma profecia são comparáveis à maravilha desta concordância. Para conceber a extensão desta maravilha, é preciso se dar conta que a própria percepção das coisas sensíveis, mesmo nos seres humanos menos desenvolvidos, contém implicitamente uma grande quantidade de relações matemáticas que são a sua condição; que mesmo a técnica mais primitiva é sempre, em algum grau, matemática aplicada, pelo menos implicitamente; que o manejo metódico das relações matemáticas nos movimentos de trabalho e técnica pode, por si só, proporcionar ao homem aquela sensação de equilíbrio com as forças da natureza que corresponde à felicidade natural; que o uso de relações matemáticas por si só nos permite considerar o mundo sensível como constituído de matéria inerte e não de inúmeras divindades caprichosas. É este mesmo tema que é, antes de tudo, uma espécie de poema místico composto pelo próprio Deus. A ponto de sermos tentados a duvidar que algo tão grandioso seja tão recente, e a supor que talvez os gregos não tenham inventado, mas em parte simplesmente divulgado e em parte redescoberto a geometria.

Ao final de tais meditações, chega-se a uma visão extremamente simples do universo. Deus criou, quer dizer, não que tenha produzido algo fora de si mesmo, mas que ele se retirou, permitindo que uma parte do ser fosse outra que não Deus. A essa renúncia divina

corresponde a renúncia à criação, isto é, a obediência. O universo inteiro nada mais é do que uma massa compacta de obediência, a qual é pontilhada de pontos luminosos, os quais são a parte sobrenatural da alma de uma criatura racional que ama Deus e consente em obedecer. O resto da alma está preso na massa compacta. Seres dotados de razão que não amam Deus são apenas fragmentos da massa compacta e escura. Eles também são inteiramente obediência, mas apenas à maneira de uma pedra que cai. Sua alma também é matéria, matéria psíquica, sujeita a um mecanismo tão rigoroso quanto o da gravidade. Mesmo sua crença em seu próprio livre-arbítrio, as ilusões de seu orgulho, seu desafio, suas rebeliões - tudo isso são simplesmente fenômenos tão rigorosamente determinados quanto a refração da luz. Considerados dessa forma, como matéria inerte, os piores criminosos fazem parte da ordem do mundo e, portanto, da beleza do mundo. Tudo obedece a Deus; portanto, tudo é perfeitamente belo. Saber disso, sabê-lo realmente, é ser perfeito como o Pai celestial é perfeito.

Este amor universal não pertence somente à faculdade contemplativa da alma. Aquele que, verdadeiramente, ama Deus consente que cada parte de sua alma desempenhe sua própria função. Abaixo da faculdade da contemplação sobrenatural, encontra-se uma parte da alma que está no nível da obrigação e para a qual a oposição entre o bem e o mal deve ter toda a força possível. Abaixo disso, ainda, está a parte animal da alma, que deve ser metodicamente adestrada por uma combinação hábil de chicotadas e torrões de açúcar.

Naqueles que amam a Deus, mesmo naqueles que são perfeitos, a parte natural da alma está sempre inteiramente submetida à necessidade mecânica. Todavia, a presença do amor sobrenatural na alma constitui um novo fator do mecanismo e o transforma.

Somos como náufragos agarrados a pranchas no mar e jogados de maneira inteiramente passiva por todos os movimentos das ondas. Do alto do céu, Deus lança a cada um de nós uma corda. Aquele que agarra a corda e não a solta, apesar da dor e do medo, permanece tão sujeito à pressão das ondas quanto os outros. Apenas esses impulsos se combinam com a tensão da corda para formar um conjunto mecânico diferente.

Assim, embora o sobrenatural não desça ao reino da natureza, esta é, no entanto, modificada pela presença do sobrenatural. A virtude, que é comum a todos os que amam Deus, e os milagres mais surpreendentes de alguns santos se explicam igualmente por essa influência, que é da mesma espécie e tão misteriosa quanto a beleza. Uma e outra são um reflexo do sobrenatural na natureza.

Quando concebemos o universo como uma imensa massa de obediência cega pontilhada de pontos de consentimento, também concebemos nosso próprio ser como uma pequena massa de obediência cega com um ponto de consentimento em seu centro. O consentimento é o amor sobrenatural, é o Espírito de Deus em nós. A obediência cega é a inércia da matéria, que é perfeitamente representada para nossa imaginação pelo elemento que é, ao mesmo tempo, resistente e fluido, isto é, a água. Assim que consentimos à obediência, somos gerados a partir da água e do espírito. Desde então, somos um ser composto unicamente de espírito e água.

O consentimento em obedecer é mediador entre a obediência cega e Deus. O consentimento perfeito é o do Cristo. O consentimento em nós só pode ser um reflexo desse de Cristo, que é o mediador entre Deus e nós, por uma parte, e entre Deus e o universo, por outra. Nós também, na medida em que nos é concedido imitar a Cristo, temos o

privilegio extraordinário de ser, em algum grau, mediadores entre Deus e Sua própria criação.

Entretanto, o Cristo é a mediação mesma, a harmonia mesma. Filolau dizia: “As coisas que não são da mesma espécie, nem da mesma natureza, nem do mesmo grau precisam ser fechadas à chave conjuntamente por uma harmonia capaz de mantê-las em uma ordem universal⁶⁰”. O Cristo é essa chave que fecha em conjunto o Criador e a criação. Sendo o conhecimento o reflexo do ser, o Cristo é, também, por isso mesmo, a chave do conhecimento. “Ai de vós, doutores da lei”, disse ele; “tirastes a chave do conhecimento”⁶¹. Essa chave era ele mesmo, a quem os séculos anteriores haviam amado de antemão e a quem os fariseus haviam negado e iriam levar à morte.

A dor, diz Platão, é a dissolução da harmonia, a separação dos contrários; a alegria é sua reunião. A crucificação de Cristo quase abriu a porta, quase separou, de um lado, o Pai e o Filho, do outro, o Criador e a criação. A porta se entreabriu. A ressurreição a fechou novamente. Aqueles que têm o imenso privilégio de participar com todo o seu ser da Cruz de Cristo atravessam a porta, passam para o lado onde se encontram os segredos mesmos de Deus.

Porém, de modo mais geral, todo tipo de dor e, sobretudo, todo tipo de infortúnio bem suportado nos levam a passar do outro lado de uma porta, fazem ver a harmonia em sua face verdadeira, com a face voltada para o alto, rasgam um dos véus que nos separam da beleza do mundo e da beleza de Deus. É isso o que mostra o final do Livro de Jó. Jó, ao final de sua angústia, que apesar da aparência ele suportou perfeitamente bem, recebe a revelação da beleza do mundo⁶².

⁶⁰ Cf. Filolau, frag. 6, Diels-Kranz.

⁶¹ Lucas XI, 52.

⁶² Jó XXXVIII, 1-39.

De resto, há uma espécie de equivalência entre alegria e dor⁶³. A alegria também é revelação da beleza. Tudo faz avançar aquele que sempre mantém os olhos fixos na chave. Basta vê-la.

Há três mistérios na vida humana dos quais todos os seres humanos, mesmo os mais medíocres, têm mais ou menos consciência. Um é a beleza. Outro é a operação da inteligência pura aplicada à contemplação da necessidade teórica no conhecimento do mundo e a encarnação de concepções puramente teóricas na técnica e no trabalho. O último são os lampejos de justiça, compaixão e gratidão que, às vezes, surgem em meio à dureza e à frieza metálica das relações humanas. Esses são três mistérios sobrenaturais constantemente presentes em plena natureza humana. São três aberturas que dão acesso direto à porta central, que é o Cristo. Por causa de sua presença, não há possibilidade para o homem, aqui na terra, de uma vida profana ou natural que seja inocente. Há apenas a fé, implícita ou explícita, ou então a traição. É preciso conseguir não mais ver acima dos céus e através do universo outra coisa que não seja a mediação divina. Deus é mediação, e toda mediação é Deus. Deus é mediação entre Deus e Deus, entre Deus e o homem, entre o homem e o homem, entre Deus e as coisas, entre as coisas e as coisas, e mesmo entre cada alma e si mesma. Não podemos passar de nada a nada sem passar por Deus. Deus é o único caminho. Deus é a via. Via era seu nome na China antiga⁶⁴.

O homem não pode conceber essa operação divina de mediação, ele pode tão somente amá-la. Mas sua inteligência a concebe de maneira perfeitamente clara numa imagem degradada, que é a

⁶³ Cf. *Filebo*, 31 D.

⁶⁴ João XIV, 6: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai senão por mim”.

relação. Nunca há outra coisa no pensamento humano a não ser relações. Mesmo os objetos sensíveis, desde que analisemos sua percepção de uma maneira um tanto rigorosa, reconhecemos que os nomeamos por esse nome de simples feixes de relações que se impõem ao pensamento por intermédio dos sentidos. Do mesmo modo para os sentimentos, para as ideias, para todo o conteúdo psicológico da consciência humana.

Temos apenas relações em nós e em torno de nós. Na penumbra em que estamos imersos, tudo para nós é relação, assim como na luz da realidade tudo é em si mediação divina. A relação é a mediação divina entrevista em nossa escuridão.

Essa identidade é o que exprimia São João quando deu ao Cristo o nome de relação, *logos*, e o que os pitagóricos exprimiam ao dizer: “Tudo é número”⁶⁵.

Quando sabemos disso, sabemos que vivemos na mediação divina, não como um peixe no mar, mas como uma gota d'água no mar. Dentro de nós, fora de nós, aqui embaixo, no reino de Deus, não há outra coisa em lugar nenhum. E mediação é exatamente a mesma coisa que o Amor.

A mediação suprema é a do Espírito Santo unindo, através de uma distância infinita, o Pai divino ao Filho igualmente divino, mas esvaziado de sua divindade e pregado em um ponto no espaço e no tempo. Essa distância infinita é feita da totalidade do espaço e do tempo. A porção de espaço ao nosso redor, limitada pelo círculo do horizonte, a porção de tempo entre nosso nascimento e nossa morte, que nós vivemos segundo após segundo, que é o tecido de nossa vida, é um fragmento dessa distância infinita inteiramente atravessada pelo

⁶⁵ Filolau, frag. 4, Diels-Kranz: “Tudo o que é conhecido contém número. Pois sem número nada pode ser pensado nem conhecido”.

amor divino. O ser e a vida de cada um de nós são um pequeno segmento dessa linha cujas extremidades são duas Pessoas e um só Deus, essa linha por onde circula o Amor, que é também o mesmo Deus. Não somos nada mais do que um lugar por onde passa o Amor divino de Deus por si mesmo. Em nenhum caso somos outra coisa. Contudo, se sabemos disso e consentimos, todo o nosso ser, tudo o que em nós parece ser nós mesmos, torna-se infinitamente mais estranho para nós, mais indiferente e mais longínquo do que essa passagem ininterrupta do Amor de Deus.

N.B. - Pode parecer, surpreendente, ver nestas páginas a Encarnação apresentada não como destinada aos homens, mas como, ao contrário, algo em relação ao qual a humanidade tem sua destinação. Não há nenhuma incompatibilidade entre essas duas relações inversas. Falamos, sobretudo, da primeira, por uma razão evidente: os homens se interessam muito mais por si mesmos do que por Deus. A segunda é indicada de uma maneira clara e segura pela frase de São Paulo: “Deus quis dar a seu Filho muitos irmãos⁶⁶”. Talvez seja ainda mais verdadeira que a outra, pois em tudo Deus é primeiro em relação ao homem. Talvez explique melhor os mistérios da vida humana. Nesse sentido, levaria a novas visões sobre o nosso destino e, notadamente, sobre as relações entre sofrimento e pecado. Os efeitos do infortúnio sobre a alma dos inocentes só são verdadeiramente inteligíveis se pensarmos que fomos criados como irmãos de Cristo crucificado. O domínio absoluto através de todo o universo de uma necessidade matemática, absolutamente surda e cega, é inteligível apenas se pensarmos que o universo inteiro, na totalidade do espaço e do tempo, foi criado como a Cruz de Cristo. Este é, provavelmente, o

⁶⁶ Epístola aos Romanos, VIII, 29.

sentido profundo da resposta de Cristo sobre o homem cego de nascença e da causa de seu infortúnio⁶⁷.

O principal efeito do infortúnio é forçar a alma a gritar “por quê?”, como fez o próprio Cristo, e a repetir esse grito ininterruptamente, exceto quando o esgotamento o interrompe. Não há qualquer resposta. Quando se encontra uma resposta reconfortante, primeiro, nós mesmos a fabricamos; depois, o fato de termos o poder de fabricá-la mostra que o sofrimento, por mais intenso que seja, não atingiu o grau próprio ao infortúnio, assim como a água não ferve a 99°C. Se a palavra “por quê” expressasse a busca por uma causa, a resposta facilmente apareceria, mas expressa a busca por um fim. Todo este universo está vazio de finalidade. A alma que, por estar dilacerada pelo infortúnio, clama continuamente por essa finalidade, toca esse vazio. Se ela não renunciar a amar, um dia ouvirá, não uma resposta à pergunta que grita, pois não há nenhuma, mas o próprio silêncio como algo infinitamente mais significativo do que qualquer resposta, como a própria palavra de Deus. Ela, então, sabe que a ausência de Deus aqui embaixo é a mesma coisa que a presença secreta aqui embaixo do Deus que está nos céus. Entretanto, para ouvir o silêncio divino, é preciso ter sido forçado a buscar em vão aqui embaixo uma finalidade, e apenas duas coisas têm o poder de obrigá-lo: ou o infortúnio, ou a pura alegria que é feita do sentimento da beleza. A beleza tem esse poder porque, sem conter nenhuma finalidade particular, doa o sentimento imperioso da presença de uma finalidade. O infortúnio e a alegria extrema e pura são as duas únicas vias e são equivalentes, mas o infortúnio é a via do Cristo.

⁶⁷ João IX, 3.

O grito do Cristo e o silêncio do Pai são, em conjunto, a suprema harmonia, aquela da qual toda música é somente uma imitação, à qual parecem infinitamente longe as nossas harmonias, que são, no mais alto grau, ao mesmo tempo comoventes e doces. O universo inteiro, incluindo nossas próprias existências, que são pequenos fragmentos dele, é apenas a vibração dessa harmonia suprema.

Em qualquer comparação desse gênero, que parece dissolver a realidade do universo em favor de Deus, existe um perigo de erro panteísta. Todavia, a análise da percepção de uma caixa cúbica fornece uma metáfora perfeita a esse respeito, preparada para nós por Deus. Não há nenhum ponto de vista do qual a caixa tenha a aparência de um cubo, apenas algumas faces são vistas, os ângulos não parecem retos, os lados não parecem iguais. Ninguém jamais viu, ninguém jamais verá, um cubo. Nem ninguém jamais tocou ou tocará em um cubo, por razões semelhantes. Se contornarmos a caixa, geramos uma variedade indefinida de formas aparentes. A forma cúbica não é nenhuma delas. É diferente de todas elas, externo a todas elas, transcendente ao seu domínio. Ao mesmo tempo, ela constitui sua unidade. Ela constitui também sua verdade.

Sabemos isso tão bem com toda a alma que, por uma espécie de transferência do sentimento de realidade, todas as vezes que olhamos para a caixa, acreditamos ver diretamente e realmente um cubo. E mesmo essa expressão é fraca demais. Temos a certeza de um contato direto e real entre nosso pensamento e a matéria na forma de um cubo. Deus, dispondo, assim, para nós o uso dos sentidos corporais, deu-nos um modelo perfeito do amor que Lhe devemos. Ele encerrou em nossa própria sensibilidade uma revelação.

Ao olhar para a caixa de qualquer ponto de vista, não vemos mais ângulos agudos ou obtusos, linhas desiguais, mas apenas um cubo. Da

mesma forma, ao vivenciar qualquer evento no mundo, e não importa o estado de espírito em nós mesmos, dificilmente devemos percebê-los, mas ver através de tudo isso apenas uma ordem fixa e sempre a mesma do mundo, que não é uma forma matemática, mas uma Pessoa, que é Deus.

Assim como uma criança aprende o exercício dos sentidos, o conhecimento sensível, a percepção das coisas a seu redor, mais tarde adquire os mecanismos análogos de transferência que estão ligados à leitura ou à nova sensibilidade que acompanha o manuseio de instrumentos, o amor a Deus implica um aprendizado. Uma criança sabe primeiro que cada letra corresponde a um som. Mais tarde, ao olhar para um pedaço de papel, o som de uma palavra entra em seu pensamento diretamente através de seus olhos. Da mesma forma, começamos sabendo abstratamente que devemos amar a Deus em todas as coisas. Só mais tarde a presença amada de Deus entra a cada segundo no centro de nossa alma através de todos os incidentes, grandes ou pequenos, que compõem o tecido de cada dia. A passagem para esse estado é uma operação análoga àquela pela qual uma criança aprende a ler, pela qual um aprendiz aprende um ofício, mas análoga, sobretudo, àquela pela qual uma criança muito pequena aprende a percepção das coisas sensíveis.

Doam-se às crianças muito pequenas, para ajudá-las, objetos de forma regular, fáceis de manusear, explorar e reconhecer, como bolas e cubos. Do mesmo modo, Deus facilita o aprendizado humano, dando-lhes, na vida social, as práticas religiosas e os sacramentos e, no universo inanimado, a beleza.

Toda a vida humana, a mais comum, a mais natural, é feita assim, desde que analisada, como um tecido de mistérios completamente impenetráveis ao intelecto, que são as imagens de mistérios

sobrenaturais e dos quais não podemos nos dar conta, exceto por essa semelhança.

O pensamento humano e o universo constituem, assim, os livros revelados por excelência, se a atenção iluminada pelo amor e pela fé souber decifrá-los. Sua leitura constitui uma prova, e até mesmo a única prova segura. Depois de ler a *Ilíada* em grego, ninguém sonharia em perguntar se o professor que lhe ensinou o alfabeto grego o teria enganado.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

- Weil, S. (1951) *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris: Éditions du Vieux Colombier (La Colombe).
- Weil, S. (1987) *Espera de Deus*. Tradução creditada à equipe da editora ECE. São Paulo: ECE.
- Weil, S. (1988) *Œuvres complètes I* : Premiers écrits philosophiques. Paris: Gallimard.
- Weil, S. (1991) *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. In: *Œuvres complètes II*, 2: Écrits historiques et politiques – L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 – juin 1937). Paris: Gallimard.
- Weil, S. (1994) *Œuvres complètes*, VI 1, *Cahiers* (1933 – septembre 1941). Paris: Gallimard.
- Weil, S. (1997) *Œuvres complètes*, VI 2, *Cahiers* (septembre 1941 – février 1942). Paris: Gallimard.
- Weil, S. (1999) *Œuvres*. Paris: Gallimard.
- Weil, S. (2008) *Œuvres complètes IV*, 1: Écrits de Marseille – Philosophie, science et religion, questions politiques et sociales (1940-1942). Paris: Gallimard.
- Weil, S. (2009) *Œuvres complètes IV*, 2: Écrits de Marseille (1941-1942) Grèce - Inde - Occitanie. Paris: Gallimard.

Weil, S. (2013) *Enracinement*. In: *Œuvres complètes V*, 2: Écrits de New York et de Londres – L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Paris: Gallimard.

Weil, S. (2019) *Œuvres complètes V*, 1: Écrits de New York et de Londres (1942-1943): Questions politiques et religieuses. Paris: Gallimard.

Weil, S. (2021) *Sobre a supressão geral dos partidos políticos*. Trad. de Teixeira Coelho. São Paulo: Iluminuras.

Fontes secundárias

Agostinho (2017) *Confissões*. Trad. de Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.

Alighieri, D. (2017) *Divina comédia* (Inferno, Purgatório e Paraíso). Trad. de Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34.

Antifonte (2009) *Testemunhos, fragmentos, discursos*. Trad. Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola.

Aristófanes (2014) *Rãs*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Cosac & Naify

Aristotele (1999) *Eitca Nicomachea*. Trad. di Carlo Natali. Roma-Bari: Laterza.

Aristotele (2017) *Metafísica*. Trad. di Enrico Berti. Bari: Laterza.

Aristóteles (1998) *Política*. Trad. de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega.

Berger, G. (1941) *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: Aubier.

- Berger, G. (1941) *Recherches sur les conditions de la connaissance*. Paris: PUF.
- Bíblia (2016) *Novo Testamento. Os quatro evangelhos*. Trad. de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bíblia Sagrada (1969) *O velho e o novo Testamento*. Trad. de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira.
- Burckhardt, T. (2000) *Alchemy. Science of the Cosmos, Science of the Soul*. Translated by William Stoddart. Louisville, Kentucky: Fons Vitae.
- Chenavier. R. (2009) *Simone Weil. L'attention au réel*. Paris: Michalon.
- Cícero (2017) *Dos deveres (De Officiis)*. Trad. de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70.
- Colli, G. (2013) *A sabedoria grega*. Trad. de Renato Ambrosio. São Paulo: Paulus.
- De Romilly, J. (1971) *Le temps dans la tragédie grecque*, Paris: Vrin.
- Descartes, R. (2018) *Discurso do método & ensaios*. Trad. de Pablo Rubén Mariconda e Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Editora Unesp.
- Diels, H. / Kranz W. (2006) *I Presocratici*. Trad. di Giovanni Reale, Diego Fusaro, Vincenzo Cicero. Milano: Bompiani.
- Diogène Laërce (1999) *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Paris: Hachette.

- Epicteto (2025) *Manual do estoicismo (Encheirídion)*. Trad. de Aldo Dinucci. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.
- Ésquilo (2007) *Agamêmnon*. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva
- Ésquilo (2009) *Tragédias*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras.
- Gabellieri, E. (2001) *Simone Weil*. Paris: Ellipses.
- Hadot, P. (1992) *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard.
- Heródoto (2019) *História*. Trad. de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Homero (2020) *Ilíada*. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34.
- Homero (2011) *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34.
- Husserl, E. (2008) *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à fenomenologia filosófica*. Trad. de Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Husserl, E. (1965) *A filosofia como ciência do rigor*. Trad. de Albin Beau. Lisboa: Editora Atlântida.
- Husserl, E. (1994) *Preleções para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. de Pedro S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Jámblico (2003) *Vida pitagórica. Protréptico*. Trad. de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos.

- Kant, I. (1964) *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Kant, I. (1988) Que significa orientar-se no pensamento? In: Kant. I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- Kinsey, J. (2020) Mathematics and the Mystical in the Thought of Simone Weil. In: *Philosophical Investigations*, v. 43, p.76-100.
- Klein, J. (1968) *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Translated by Eva Brann. Cambridge/London: The M.I.T. Press.
- Kühn, R. (1983) *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie. Profile und Analysen*. Frankfurt am Main: Hain.
- Lagneau, R. (1950) *Célèbres leçons et fragments I*, Paris: PUF.
- Lao Tsé (1850/1983) *Tao te king. Les pères du système taoïste*. Trad. de Léon Wieger. Paris: Les Belles Lettres.
- Lucrécio (2021) *Sobre a natureza das coisas (De rerum natura)*. Trad. de Rodrigo Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.
- Marcel, G. (1927) *Journal métaphyque*, Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1935) *Être et avoir*. Paris: Aubier.
- Marcel, G. (1940) *Ébauche d'une philosophie concrète*. In: Marcel, G. *Du refus a l'invocation*. Paris: Gallimard.
- Mollard, J. (2004) *Simone Weil, sa vie, son enseignement. Cours manuscrits d'anciennes élèves*. Sury-en-Vaux: A à Z Patrimoines Éditions.

- Mollard, J. (2008) *Les valeurs chez Simone Weil*. Langres: École Cathédrale.
- Morgan, V. (2005) *Weaving the World – Simone Weil on Science, Mathematics and Love*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Nietzsche, F. (1992) *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2001) *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Périllié, J-L. (2016) *Le 'Platon mystique' de Simone Weil. Un changement radical de paradigme, Cahiers de Philosophie Ancienne*, vol. 24, p. 105-147.
- Pétrément, S. (1973) *La vie de Simone Weil*, vol. II. Paris: Fayard.
- Platão (2012) *Filebo*. Trad. de Fernando Muniz. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC Rio/Edições Loyola.
- Platão (2016) *Banquete*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34.
- Platão (2016) *Górgias*. Trad. de Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva.
- Platão (2023) *República*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa.
- Platão (2024) *Sofista – Político*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa.
- Platão (2024) *Teeteto – Crátilo*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa.

- Plutarco (2008) *Obras morais: No Banquete II* (livros V-IX). Trad. José Ribeiro Ferreira e outros. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Puente, F. (2007) *Simone Weil et la Grèce*. Paris: L'Harmattan.
- Puente, F. (2013) *Exercícios de atenção: Simone Weil leitora dos gregos*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC Rio/Edições Loyola.
- Puente, F. (2013) Simone Weil e o estoicismo. In: Puente, F. *Exercícios de atenção: Simone Weil leitora dos gregos*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC Rio/Edições Loyola, p. 89 - 109.
- Puente, F. (2017) Simone Weil e a filosofia como transformação de si. In: Pedro Ipiranga *et alia*. *Modos de vida. Crenças, afetividades, figurações de si e do outro*. Belo Horizonte: Crisálida, p. 17-42.
- Puente, F. (2025) The Stoics. In: McCullough, L (Org.). *The Bloomsbury Handbook of Simone Weil*. London: Bloomsbury Academic, p. 81-85
- Ravaisson, F. (1997) *De l'habitude*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Rees, R. (1968) *Simone Weil. Esquisse d'un portrait*. Traduit par Eva Meyerovitch. Paris: Buchet/Chastel.
- Rovelli, C. (2013) *Anaximandro de Mileto - O nascimento do pensamento científico*. Trad. de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola.

São João da Cruz (2025) *Subida do Monte Carmelo*. Trad. creditada tradicionalmente às Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes.

Serres, M. (1993) *Les origines de la géométrie*. Paris: Flammarion
Spinoza (2007) *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.

Tucídides (2022) *História da guerra do Peloponeso*. Trad. de Mário da Gama Kury. São Paulo: Madamu.

Vetö, M. (1971) *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: Vrin.

Yourgrau, P. (2011) *Simone Weil*. London: Reaktion Books.

