

Globethics Repository



A exigência de uma nova universalidade [The requirement of a new universality]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	CarvalHo, Gilda
Publisher	Instituto Humanitas Unisinos - IHU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 11:48:50
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/160715

A exigência de uma nova universalidade

Na visão de Emmanuel Gabellieri, a originalidade de Simone Weil é ter tido, à luz da Encarnação, a intuição de uma teologia das religiões capaz de refletir as condições da descida de Deus a todas as condições humanas de existência

POR GILDA CARVALHO E GRAZIELA WOLFART | TRADUÇÃO BENNO DISCHINGER

“Simone Weil pode ajudar a avançar na compreensão das ‘vias e meios de salvação que só Deus conhece’, indicadas pela tradição cristã desde os padres até a *Gaudium et Spes*. Seu gênio sadio parece ter procurado (...) definir mais profundamente o espaço de mediação entre o humano e o divino, exigindo de uma parte que sejam analisadas a um nível espiritual todas as dimensões da existência humana e, de outra parte, que seja tomado em conta, pela filosofia e pela teologia, o conjunto das culturas e das religiões universais”. A declaração é do professor Emmanuel Gabellieri, em entrevista concedida, por e-mail, para a IHU On-Line. Ao refletir sobre a obra de Simone Weil *O enraizamento*, ele explica que o que ela chama “enraizamento” implica, portanto, um triplo enraizamento: “a) no mundo sensível; b) na aspiração a um bem transcendente; c) numa comunidade cujo papel é o de articular as duas primeiras dimensões, a saber, as necessidades da alma e as necessidades do corpo. Eis porque ‘o enraizamento’ é um conceito-chave do diálogo intercultural. Cada sociedade, cada cultura, estando fundada sobre esta articulação, cada uma pode e deve, com efeito, ser julgada por sua capacidade de realizá-la em função da exigência de dignidade e de reconhecimento presente no coração de cada ser humano”. E continua: “é porque cada homem é constituído por uma ligação íntima entre o desejo do bem e a sensibilidade, elo que define o que há no homem de ‘sagrado’, que as sociedades devem estar fundadas, não sobre uma declaração abstrata e individualista dos ‘direitos’ do homem, mas sobre uma declaração das ‘obrigações com o ser humano’. Nasce por aí as obrigações com a coletividade como tal, que conduzem a opor o amor de uma ‘cidade’ (mediadora do universal) e a submissão ao ‘grande animal social’, cuja pretensão exclusiva à existência é fonte da idolatria totalitária e do desenraizamento”.

Emmanuel Gabellieri é professor da Universidade Católica de Lyon, na França, e um dos maiores especialistas na obra de Simone Weil. Entre suas publicações, citamos: *Simone Weil: uma filosofia da Mediação e do Dom*, in *Simone Weil, Ação e contemplação* (G. P. di Nicola - M. C. Bingemer org.), São Paulo: Edusc, 2005; *Vie publique et vita activa chez S. Weil et H. Arendt*, *Cadernos Simone Weil*, 1999, p.135-52 e *Etre et Don. S. Weil et la philosophie*, *Bibliothèque philosophique de Louvain* n° 57, Peeters, Louvain-Paris, Dudley, 2003. Confira a entrevista.

IHU On-Line - Em sua obra *O enraizamento*, Simone Weil propõe 14 necessidades da alma. Quais são elas? Elas obedecem a uma estrutura lógica?

Emmanuel Gabellieri - As necessidades da alma de que fala Simone Weil em *O enraizamento* são pensamentos situados numa estrutura espaço-temporal que primeiramente é cósmica, mas sempre se encontra mediada pela dimensão social da existência. A lista que é estabelecida em *O enraizamento*

pode, de saída, suscitar perplexidade. As 14 “necessidades da alma”, expostas na primeira parte da obra, definem com evidência os modos de relação, e então de “enraizamento”, julgados essenciais entre o indivíduo, a sociedade e o mundo. Mas, segundo que lógica? Não é certo que Simone Weil as tenha elaborado perfeitamente, mas pode-se tentar misturar aqui observações e hipóteses. Um princípio de organização parece claramente o seguinte, pitagórico, da união dos contrários, ligando

o maior número de necessidades da alma em cinco pares de opostos: 1) Liberdade e Obediência; 2) Igualdade e Hierarquia; 3) Honra e Punição; 4) Segurança e Risco; 5) Propriedade privada e propriedade coletiva. Ficam fora desta organização a Ordem, a Liberdade de opinião e a Verdade. Tendo a Liberdade já sido citada precedentemente, parece que “Liberdade de opinião” e “Verdade”, embora separadas na sucessão tal como elas são dadas, poderiam constituir um sexto par de

contrários. Restam então a Ordem (a primeira das necessidades expressas) e a Responsabilidade (em quarta posição) que, com a Verdade (fechando a lista) parecem apresentar-se como metacategorias, ligando entre si as precedentes. O que as observações feitas fazem realçar é uma psicossociologia na qual a alma se define pela rede de relações que a nutrem e a fazem viver no seio de uma comunidade. A estrutura espaço-temporal do enraizamento se desenvolve, assim, num sistema de relações recíprocas que permitem o reconhecimento mútuo. Sistema de necessidades que define, também, simultaneamente, o sistema das “obrigações com o ser humano”.

IHU On-Line - Como o enraizamento concebido por Simone Weil pode ser um conceito-chave no diálogo inter-cultural?

Emmanuel Gabellieri - O que Simone Weil chama “enraizamento” implica, portanto, um triplo enraizamento: a) no mundo sensível; b) na aspiração a um bem transcendente; c) numa comunidade cujo papel é o de articular as duas primeiras dimensões, a saber, as necessidades da alma e as necessidades do corpo. Eis porque “o enraizamento” é um conceito-chave do diálogo intercultural. Cada sociedade, cada cultura, estando fundada sobre esta articulação, cada uma pode e deve, com efeito, ser julgada por sua capacidade de realizá-la em função da exigência de dignidade e de reconhecimento presente no coração de cada ser humano. É porque cada homem é constituído por uma ligação íntima entre o desejo do bem e a sensibilidade, elo que define o que há no homem de “sagrado” (EL 11-44), que as sociedades devem estar fundadas, não sobre uma declaração abstrata e individualista dos “direitos” do homem, mas sobre uma declaração das “obrigações com o ser humano” (EL 74-84)¹. Nasce por aí as obrigações com a coletividade como tal (E 15), que conduzem a opor o amor de uma “cidade” (mediadora do universal) e a submissão ao “grande animal social” (OC VI 2 419),

¹ Não esquecer que o título original de *O Enraizamento* é “Prelúdio a uma declaração dos deveres com o ser humano”. (Nota do entrevistado)

“Simone Weil se apoia em sua experiência espiritual e num universalismo místico enraizado no próprio Deus”

cuja pretensão exclusiva à existência é fonte da idolatria totalitária e do desenraizamento.

IHU On-Line - Como este mesmo conceito pode ser aplicado ao diálogo inter-religioso?

Emmanuel Gabellieri - Pode-se tentar resumir a perspectiva de Simone Weil dizendo que, para ela, cada cultura e cada religião contêm em si “sementes do Verbo”. Ao mesmo tempo, o Cristo transcende todas as culturas e o próprio cristianismo histórico. Esta perspectiva cruza os cacifes mais recentes da reflexão católica, dos textos do Magistério aos teólogos de diversos horizontes. Pode-se fazer referência à encíclica *Fides et ratio*² de João Paulo II como primeiro exemplo. Neste texto, com efeito, a Encarnação do Verbo transcende as culturas, pois “a encarnação realiza a síntese que o espírito humano não teria podido imaginar: o Eterno entra no tempo, o Todo se oculta no fragmento (...) a verdade não está mais fechada num quadro cultural restrito, mas se abre a todo homem” (§ 12). De modo que o Cristo impede que uma cultura possa tornar-se “o critério último da verdade, no referente à revelação de Deus” (§ 71). Mostramos em outra ocasião que esta acentuação retomava tipicamente a argumentação

² *Fides et Ratio*: décima segunda Encíclica do Papa João Paulo II, de 14 de setembro de 1998. Ela fala sobre as relações entre a fé e a razão (*fides et ratio*), que constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. A encíclica recorda que a fé e a razão foram o objeto de estudos exaustivos por parte de Santo Tomás de Aquino no século XIII, nomeadamente na sua *Suma Teológica*. Recorda o trabalho de apropriação pelo Ocidente, dos séculos XII e XIII, da filosofia de Aristóteles, um dos maiores filósofos da Grécia Antiga. (Nota da IHU On-Line)

de Jacques Maritain³ em 1927, por ocasião da condenação da Action Française, que recusava a atitude dos católicos discípulos de Maurras⁴ querendo identificar pura e simplesmente o cristianismo e a herança da cultura greco-latina. A mesma intuição de dever, sob este ponto de vista, “desocidentalizar” o cristianismo para poder realizar sua dimensão universal (a qual oferece, sem dúvida, além de seus desacordos, um dos paralelos mais significativos entre Maritain e Simone Weil, como o mostra sua comum abertura à Índia) se encontra em *Fides et ratio*⁵. Mas, paralelamente, *Fides et ratio* recusa igualmente uma vontade de “des-selenizar” o cristianismo, o que significaria recusar o valor de universalidade da cultura e da filosofia gregas e do que elas trouxeram ao cristianismo: como insiste nisso, por exemplo, o § 72: “A Igreja não pode deixar para trás o que ela adquiriu por sua inculturação na cultura greco-latina. Recusar tal herança seria ir contra o desígnio providencial de Deus”. Esse privilégio concedido à Grécia fica claro quando nos atemos ao plano filosófico, pelo fato de que, quaisquer que sejam os debates entre as duas maiores tradições da linha aristotélico-tomista e do platonismo cristão, estas têm em comum que não crêem numa oposição

³ Jacques Maritain (1882-1973): filósofo francês. O pensamento tomista de Maritain serviu de parâmetro para a abordagem e julgamento de situações concretas como a política, a educação, a arte e a religião vigentes. Mas tratou também da base da gnosiologia, decidindo-se pelo realismo imediato e intuição do ser, tal como no aristotelismo e na escolástica originária. Diferenciou a filosofia e a ciência experimental, bem como as diversas ciências filosóficas. Advertiu para a diferença entre o tema da lógica e o da gnosiologia. Foi um dos principais expoentes do tomismo no século XX. Uma de suas obras principais é *Por um humanismo cristão* (São Paulo: Paulus, 1999). Sobre Maritain, confira o recém-lançado *Maritain à contre-temps: Pour une démocratie vivante* (Paris: Desclée de Brouwer, 2007), do filósofo jesuíta Paul Valadier. (Nota da IHU On-Line)

⁴ Charles Maurras: (1862-1952) nacionalista, anti-semita e anti-republicano, o escritor e teórico político francês exerceu grande influência intelectual na Europa do início do século XX. Seu nacionalismo de direita antecipou algumas idéias do fascismo. (Nota da IHU On-Line)

⁵ “Seria um erro mortal confundir a causa universal da Igreja e a causa particular de uma civilização, de confundir, por exemplo, latinismo e catolicismo”, pois “a Igreja é universal” e “(...) todas as nações nela se encontram em casa”. J. Maritain, *Primado do espiritual*, Plon, 1927, p. 143 ss. [na ed. Francesa]. (Nota do entrevistado)

irredutível entre helenismo (ou paganismo) e cristianismo. Assim, a recusa de opor razão e fé, a convicção que o *logos* filosófico e o *logos* da revelação podem se encontrar e se abrir um ao outro criou a tradição que, dos padres da Igreja à *Fides et ratio*, constitui a norma reguladora das relações entre fé e culturas.

As culturas e religiões não-cristãs

Mas então, como fica a situação das culturas e religiões não-cristãs e que não participam diretamente da herança da Grécia? É precisamente aqui que *Fides et ratio* parece a mais inovadora em todo o caso na história do Magistério contemporâneo, pois após haver enunciado esta herança, o texto afirma, com efeito, que o diálogo que, no limiar da história humana, não faz senão iniciar entre o cristianismo e a Índia, apresenta problemas *análogos àqueles dos primeiros séculos*, dos quais deverá resultar um “*enriquecimento* do pensamento cristão”, o que vale também, acrescenta o texto, para as “grandes culturas da China e do Japão e dos outros países da Ásia (...) e as culturas tradicionais da África”⁶. O que é notável nesta passagem não é somente o paralelo já extremamente audacioso estabelecido entre o diálogo dos “primeiros séculos” e o dos séculos futuros, o que já implica uma perspectiva profética. Mas, é considerar que, sem precisar negar a universalidade trazida pela razão grega, o diálogo vindouro entre o cristianismo e as grandes culturas da Índia, da China, do Japão ou da África trará ao pensamento cristão um “enriquecimento” análogo àquele dos séculos passados. Ora, era esta a convicção e o profetismo expressos de maneira solitária por Simone Weil há mais de 60 anos, fundados na certeza de uma presença do Verbo nas culturas e religiões não-cristãs.

Uma transcendência do cristianismo sobre as outras religiões

O cacife dessas pesquisas é considerável. Ele deveria esclarecer a maneira com a qual Simone Weil pensa ao

6 Para efetuar outra confrontação, cf. nosso estudo: “Deus pessoal, Deus impessoal, Deus trinitário: Índia e cristianismo em S. Weil e J. Monchanin”, *Théophilyon* III-2, junho de 1998, p. 449-478. (Nota do entrevistado)

“Ela acreditava na verdade dos sacramentos, e esses são os ‘três contatos’ com o catolicismo que a conduziram à experiência mística que teve após Solesmes e Assis”

mesmo tempo uma transcendência do cristianismo sobre as outras religiões e julga o cristianismo “incompleto” sem que isso possa e deva lhe trazer o diálogo com as outras religiões⁷. E ele deveria ajudar a definir uma via capaz de evitar tanto um “exclusivismo”, pelo qual não haveria nenhuma abertura ao Verbo nas religiões não-cristãs, como um “pluralismo” relativista, que não veria no cristianismo mais do que uma via entre outras. Uma perspectiva pela qual não haveria nenhuma contradição entre a localização espaço-temporal da Encarnação e sua verdade universal, pois, em todos os casos, a salvação se opera pelo vínculo, explícito ou implícito, com a humanidade do Cristo, unida a toda carne. É por isso que Simone Weil definia como critério universal da salvação, de um lado, a adesão implícita ao sobrenatural (o desejo de um Bem que o homem não pode dar-se a si mesmo), e, de outro, a adesão implícita ao Cristo em toda compaixão autêntica, pois, pelo bem que se faz a outra pessoa humana, nos unimos Àquele que se uniu a toda carne para salvá-la. Esta dimensão de salvação, Simone Weil tende a atribuí-la diretamente à consciência de todo homem que vem a este

7 Crer que a Igreja tem “a plenitude dos meios de salvação” segundo a fórmula clássica, de um lado não garante que seus fiéis vivam plenamente, e de outro, não impede que os não-cristãos deem por vezes melhor testemunho do que os cristãos de valores evangélicos, como Maritain e S. Weil o pensaram, por exemplo, diante do exemplo de ação não violenta de Gandhi. (Nota do entrevistado)

mundo. Pode-se também considerar que as religiões não-cristãs participam, segundo certos graus, da perfeita mediação revelada no Cristo. É em todo o caso nesta perspectiva, a partir do exame dos ritos e preceitos morais de cada religião, que poderiam ser definidos o que no seguimento de Maritain diversos teólogos atuais chamam de “elementos de eclesialidade” presentes no seio das religiões não-cristãs⁸. A originalidade de Simone Weil é ter tido, à luz da Encarnação, a intuição de uma teologia das religiões capaz de refletir as condições da descida de Deus a todas as condições humanas de existência. De onde a exigência de uma “nova santidade” no mundo, capaz de “prolongar a Encarnação” nas condições históricas da modernidade, o que foi a razão primeira que a impeliu a escrever *O enraizamento*, que é um texto circunstancial enquanto encerra, ao mesmo tempo, valor universal.

IHU On-Line - Qual é a relação entre Simone Weil e a Igreja Católica? Que contribuições específicas seus escritos podem oferecer à Igreja?

Emmanuel Gabellieri - O que acaba de ser dito precedentemente permite pensar que Simone Weil pode ajudar a avançar na compreensão das “vias e meios de salvação que só Deus conhece”, indicadas pela tradição cristã desde os padres até a *Gaudium et Spes*. Seu gênio sadio parece ter procurado, como Blondel⁹ ou Maritain, definir mais profundamente o espaço de mediação entre o humano e o divino, exigindo, de uma parte, que sejam analisadas a um nível espiritual todas as dimensões da existência humana e, de outra parte, que seja tomado em conta, pela filosofia e pela teologia, o conjunto das culturas e das religiões universais.

8 Cf. notadamente as contribuições de M. Cagin, F. Daguet, B. de la Soujeole, nas Atas do colóquio “Santo Tomás e a teologia das religiões”, *Revue Thomiste*. (Nota do entrevistado)

9 Maurice Blondel (1861-1949): filósofo francês. Mestre de conferências na Universidade de Lille, 1895-1896. Professor em 1897 na Universidade de Aix-en-Provence, permanecendo no posto até sua enfermidade em 1927. Conhecido por sua filosofia da ação, que partia de um intuicionismo inicial, irrompendo para um espiritualismo metafísico antipositivista, com aparência neoplatônica e tomista, eclética e misticista, com algumas moderações, e que o aproximam ao existencialismo cristão. (Nota da IHU On-Line)

Há, então, os que temem que a Igreja e a mediação eclesial desapareçam totalmente em tal perspectiva. Mas, a posição de Simone Weil é complexa a esse respeito e não seria correto fixá-la numa simples rejeição, ela que dizia em Londres a propósito da Igreja que ela tinha a impressão de mentir a si mesma estando “fora” ou estando “dentro”. O que Simone Weil rejeitava era o fechamento espiritual de uma teologia que ela encontrou, e que ela via, com ou sem razão (e eu penso que havia as duas possibilidades na época), afirmar de maneira literal “fora da Igreja <visível> não há salvação”. E temia, aliás, tanto uma estreiteza dogmática negadora dos “mistérios” da fé, como o fenômeno de poder e de potência social no cristianismo. Mas, paralelamente, com frequência se esquece isso, ela acreditava na verdade dos sacramentos, e esses são os “três contatos” com o catolicismo que a conduziram à experiência mística que teve após Solesmes e Assis. Ela passava horas de adoração do santo sacramento na capela dos dominicanos em Marselha, e não deixou de ter uma eucaristia e um batismo de “desejo”. Dito de outra forma, não cessou de ser nutrida pela mediação eclesial, como jamais evitou aqueles que dela participam diretamente, como seus amigos, o padre Perrin ou Gustave Thibon.

Um fechamento à dimensão social da Igreja

O que concluir? Seria preciso desenvolver e matizar bem mais do que é possível aqui. De um ponto de vista espiritual e humano ao mesmo tempo, pode-se pensar que seu temor de toda empatia coletiva a fechou à dimensão social da Igreja, e, por isso, a partir deste ponto de vista, a uma dimensão da encarnação da fé, pois como os sacramentos poderiam operar sem mediação institucional e social? Mas, de outro lado, é demasiado claro que é a exigência de uma universalidade nova que Simone Weil quer afirmar com força, clareando a censura feita sem cessar por Simone Weil ao cristianismo histórico, particularmente moderno, de não ser suficientemente “encarna-

do”, este termo de encarnação sendo sempre, em Simone Weil, sinônimo de universalidade, já que ele garante precisamente a possibilidade de uma relação concreta e singular entre cada ente humano e o Deus vindo a este mundo.

Em sua realmente última carta ao Padre Perrin, escrita de Casablanca (Carta VI de 26 de maio de 1942), que é, portanto, um testemunho privilegiado da “passagem” do período de Marselha ao de Londres, Simone Weil, depois de ter escrito que “nós vivemos uma época sem precedente”, na qual a universalidade do cristianismo deve aqui por diante ser “explícita”, declara: “hoje em dia nada vale senão ser um santo; é necessária a santidade que o momento exige, uma santidade *nova*, também *sem precedente*”. E ela acrescenta: “Maritain o disse, mas ele somente enumerou os aspectos da santidade de outrora, que hoje em dia são, pelo menos por um tempo, superados. Ele não sentiu quanto a santidade de hoje deve encerrar realmente *novidade miraculosa*.”¹⁰ Como eu mostrei, analisando a gênese e os diferentes rascunhos desta carta ao Pe. Perrin, a sequência do texto mostra que temos aqui a matriz intelectual e espiritual da ideia de “novidade” que estará no princípio de *O enraizamento* alguns meses mais tarde, onde ela escreverá: “O problema de um método para insuflar uma inspiração a um povo é totalmente novo”¹¹.

Qual é a “novidade” que Simone Weil quer aqui indicar e que *O enraizamento*, escrito em Londres, procura

10 AD 81. Sublinhamos a insistência sobre uma *novidade* que Simone Weil reexpressa imediatamente: “Um tipo *novo* de santidade, que é um *jorrar*, uma *invenção* (...) quase o análogo de uma *revelação nova* do universo e do destino humano (...). É necessária mais genialidade do que foi necessária a Arquimedes para *inventar* a mecânica...” (AD 82). O que confirma nossa interpretação que ali está o ponto de partida de *O Enraizamento* e do conjunto dos textos de Londres, e é o que segue imediatamente: “O mundo *necessita* de santos que tenham genialidade (...). Onde há *necessidade*, há *obrigação* (*ibid.*). A relação é evidente com a Primeira parte de *O Enraizamento*, intitulada “As necessidades da alma”, mas também com o verdadeiro título do conjunto “Prelúdio a uma declaração dos *deveres* com o ser humano”, como com o “Estudo para uma declaração das *obrigações* com o ser humano” (EL 74-84). (Nota do entrevistado)

11 E 237. (Nota do entrevistado)

definir? Inicialmente ela pode ser situada em função das críticas que Weil formula, malgrado sua proximidade, em relação ao Pe. Perrin depois de J. Maritain. Ao Pe. Perrin, ela censura ao mesmo tempo não reconhecer suficientemente a existência de uma “fé implícita”, fora da Igreja visível, e de um vínculo, por mais sutil que ele seja, com a Igreja como “pátria humana”¹². “Os filhos de Deus não devem ter nenhuma outra pátria aqui embaixo, senão o próprio universo em sua totalidade (...). Em vista das coisas daqui de baixo, nosso amor deve ter (...) a mesma igualdade como o sol”¹³. É aqui que aparece a ideia de “nova santidade”: “em direção da nascente”, se assim se pode dizer, Simone Weil se apoia em sua experiência espiritual e num universalismo místico enraizado no próprio Deus: “O amor que preenche assim todo o universo torna-se o pinto que rompe o ovo do mundo. Tal amor ama o universo não a partir de dentro, mas de fora, do lugar puro onde se encontra a sabedoria de Deus, nosso irmão primogênito”¹⁴. E “em aval”, surge a exigência, que dá lugar às páginas finais da carta de 26 de maio: “tornai-vos católico... outrora se podia sê-lo implicitamente (...) atualmente é preciso que isso seja explícito. Santidade nova, original”.

LEIA MAIS...

>> Emmanuel Gabellieri já concedeu outra entrevista à IHU On-Line:

* *Três mulheres em busca da verdade e da justiça*. Publicada na IHU On-Line número 168, de 12-12-2005, disponível no link <http://www.ihuonline.unisinos.br/uploads/edicoes/1158350658.23word.doc>

12 Cf. AD 75-79. (Nota do entrevistado)

13 Carta de 14 de maio de 1942, *ms.* 243-2, verso. (Nota do entrevistado)

14 Acrescentado a lápis, em baixo à direita, *ms.* 243-2, verso: são as fórmulas que se encontra mais desenvolvidas em AD 79-80. A referência à sabedoria de Deus “irmão primogênito” é seguramente a referência à metafísica cristã do Verbo (e do Logos grego), mas o “pinto que rompe o ovo do mundo” remete ao “ovo do mundo” da *Bahvrishâ Upanishad* e à “alma do mundo” da *Chandogya Upanishad*. Tem-se, pois, aí uma condensação notável da mística de um amor universal que, extraído da triplice raiz cristã, grega e indiana, é agora o nó inspirador de todo o pensamento weiliano. (Nota do entrevistado)