

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Departamento de Pós-Graduação em Filosofia

O corpo e o trabalho na obra de Simone Weil

Débora Mariz

Belo Horizonte - MG
2016

Débora Mariz

O corpo e o trabalho na obra de Simone Weil

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Fernando Rey Puente

**Belo Horizonte - MG
2016**

100
M343c
2016

Mariz, Débora

O corpo e o trabalho na obra de Simone Weil
[manuscrito] / Débora Mariz. - 2016.

175 f.

Orientador: Fernando Rey Puente.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2.Weil, Simone, 1909-1943.
3.Trabalho - Teses . 4. Filosofia francesa - Teses. I. Rey
Puente, Fernando . II. Universidade Federal de Minas
Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

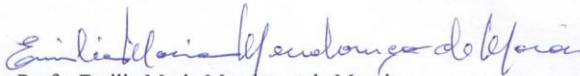
O corpo e o trabalho na obra de Simone Weil

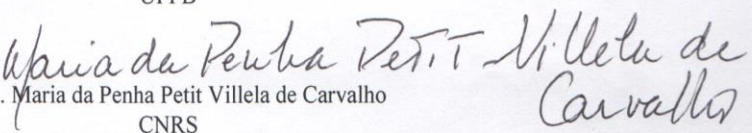
DÉBORA MARIZ

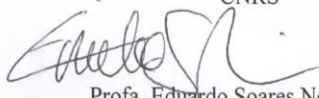
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

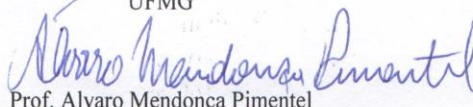
Aprovada em 13 de outubro de 2016, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente - Orientador
UFMG


Prof. Emilia Maria Mendonça de Moraes
UFPB


Prof. Maria da Penha Petit Villela de Carvalho
CNRS


Prof. Eduardo Soares Neves Silva
UFMG


Prof. Alvaro Mendonça Pimentel
FAJE

Belo Horizonte, 13 de outubro de 2016.

Do mesmo modo que te abriste à alegria
abre-te agora ao sofrimento
que é fruto dela
e seu avesso ardente.

Do mesmo modo
que da alegria foste
ao fundo
e te perdeste nela
e te achaste
nessa perda
deixa que a dor se exerça agora
sem mentiras
nem desculpas
e em tua carne vaporize
toda ilusão
que a vida só consome
o que a alimenta.

RESUMO

Apesar de a demanda atual do mercado de trabalho concentrar-se no setor de prestação de serviços e não na indústria, distintamente da época na qual viveu Simone Weil, o problema do sentido do trabalho ainda se coloca de maneira pungente. Isso porque a mecanização do trabalho e a cisão entre pensar e trabalhar adquiriu outras formas, não menos opressoras, como o cumprimento de metas, a padronização de condutas ilustrado, por exemplo, no setor de *telemarketing*. Ainda se faz presente na atualidade a alienação no trabalho, bem como as consequências funestas da civilização do trabalho: a marca do ilimitado na desproporção, no desequilíbrio e na desmedida do agir humano. A proposta weiliana de uma civilização do trabalho ultrapassa o âmbito das relações formais de produção, consistindo em uma nova maneira de o homem agir sobre o mundo, na qual o corpo tem um papel fundamental. Assim compreendido, o trabalho ultrapassa a dimensão econômica e social, sem negá-las, adquirindo um sentido propriamente antropológico-filosófico. Encontramos entre os intérpretes de Simone Weil diversas análises acerca da importância do trabalho em seu pensamento. Contudo, diferentemente da noção de trabalho, a de corpo, salvo por alguns artigos ainda não recebeu nenhum tratamento mais exaustivo por parte de algum intérprete. Daí a nossa tese em defesa da centralidade do corpo na proposta weiliana.

Para tanto, enfatizamos a importância do trabalho no pensamento de S. Weil, buscando evidenciar em seguida o estatuto do corpo em seu pensamento, compreendido em sua dimensão mediadora, i.e., enquanto ponto arquimediano entre a necessidade e o bem. Também elucidamos de que maneira e por quais mecanismos ocorre essa habituação corporal, remetendo aos conceitos de leitura e atenção e articulando-os à noção de ritmo. Para então evidenciar de que maneira o corpo já habituado exerce sua ação no mundo, o que remete ao uso weiliano do termo *ação não-agente*, próprio da tradição hinduísta e taoísta. Finalmente, analisamos as possibilidades de se exercer na atualidade a resignificação do trabalho proposta por nossa pensadora, estabelecendo possíveis relações entre seu pensamento e os autores da psicologia do trabalho Yves Clot e Christophe Dejours, bem como da análise do filósofo Hubert Dreyfus acerca da importância do corpo na aquisição das habilidades.

ABSTRACT

Although the demand of the current labor market focus on the service sector and not in the industrial one, unlike the time in which Simone Weil lived, the problem of the meaning of work still arises poignantly. This is because the mechanization of work and the split between thinking and doing acquired another shapes, nonetheless no less oppressive, as we can see in the models of achievement of goals and in the standardization of behavior, like in the telemarketing sector. The alienation at work are still present even today as well the consequences of the civilization of work: the sign of the unlimited in the disproportion, in the imbalance and of the human act. The Weil's proposal for a civilization of work go beyond the scope of formal relations of production, consisting in a new way to how man should act in the world, in which the body plays a key role. In this sense, the work goes beyond the economic and social dimension, without denying them, acquiring a properly anthropological-philosophical sense. We find among the interpreters of Simone Weil several analyzes about the importance of work in their thinking. However, unlike the notion of "work", the concept of "body", except in some papers, not yet received an extensive treatment. Thereby that is the reason to be of our thesis: the defense of the centrality of the body in the Weil's philosophy.

Therefore, we emphasize the importance of work in the thought of S. Weil, seeking to point out the conceptual status of the body in her thinking, understood in its mediating dimension, i.e. as an Archimedean point between necessity and good. Also we elucidated how and by what mechanisms occurs this body habituation, pointing out the concepts of "reading" and "attention" and linking them to a notion of "rhythm". From this we show how the already habituated body exerts its action in the world, which leads to Weil's use of the term "non-acting action", typical of the Hindu and Taoist tradition. Finally, we analyze the possibilities to exercise today the reinterpretation of work proposed by our thinker establishing possible relations between her thought and authors of psychology of work like Yves Clot and Christophe Dejours, as well as with the analysis of the philosopher Hubert Dreyfus about the importance of the body in the acquisition of skills.

LISTA DE ABREVIATURAS UTILIZADAS

<i>Œuvres complètes I: Premiers écrits philosophiques</i>	OC I
<i>Œuvres complètes II: Écrits historiques et politiques</i>	
Vol.1 – L'engagement syndical	OC II, 1
Vol. 2 – L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution	OC II, 2
Vol. 3 – Vers la guerre	OC II, 3
<i>Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille</i>	
Vol. 1 – Philosophie, science et religion, questions politiques et sociales	OC IV, 1
Vol. 2 – Les civilisations inspiratrices : la Grèce, l'Inde et l'Occitanie	OC IV, 2
<i>Œuvres complètes V: Écrits de New York et de Londres</i>	
Vol. 2 – L'Enracinement	OC V, 2
<i>Œuvres complètes VI: Cahiers</i>	
Vol. 1 – Cahiers (1933 – septembre 1941)	C VI, 1
Vol. 2 – Cahiers (septembre 1941 – février 1942)	C VI, 2
Vol. 3 – Cahiers (février 1942 – juin 1942)	C VI, 3
Vol. 4 – Cahiers (juillet 1942 – juillet 1943)	C VI, 4
<i>Œuvres complètes VII: Correspondance</i>	
Vol. 1 – Correspondance familiale	OC VII, 1
<i>La Condition ouvrière</i>	CO
<i>Oppression et liberté</i>	OL
<i>Écrits de Londres et dernières lettres</i>	EL
<i>Leçons de Philosophie</i>	LP

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
-------------------	----

Capítulo Primeiro – A IMPORTÂNCIA DO TRABALHO

1.1. PRESSUPOSTOS PARA A COMPREENSÃO WEILIANA DE TRABALHO	17
1.1.1. Contextualização histórica e influências filosóficas	17
1.1.2. Um novo paradigma de ciência	22
1.1.3. O poder como força de opressão social	27
1.2. O ESTATUTO DO TRABALHO NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL	33
1.2.1. Uma nova civilização do trabalho	33
1.2.2. A espiritualidade no trabalho	40

Capítulo Segundo – A IMPORTÂNCIA DO CORPO

2.1. O ESTATUTO DO CORPO NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL	44
2.1.1. O corpo como intermediário	44
2.1.2. O corpo como mediação	48
2.1.3. O corpo entre a tradição grega e a tradição cristã	53
2.1.4. O corpo como ferramenta	57
2.2. A TRANSFIGURAÇÃO DO CORPO NO TRABALHO	59
2.2.1. O despertar da sensibilidade	59
2.2.2. O sacrifício no trabalho	61
2.2.3. A morte do eu (impessoalidade)	63
2.2.4. A analogia do Cristo na cruz	65

Capítulo Terceiro – A APRENDIZAGEM CORPORAL

3.1. A PERCEPÇÃO NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL	70
3.1.1. Influência de Maine de Biran, Lagneau e Alain	70
3.1.2. A percepção é um tipo de dança	74
3.1.3. Perceber é ler o mundo	80
3.2. O PROCESSO DE HABITUAÇÃO DO CORPO ANTERIOR AO TRABALHO	91
3.2.1. Exercícios de atenção	92
3.2.2. Aprendizagem de um ritmo	97

Capítulo Quarto – O CORPO EM TRABALHO

4.1.	ANÁLISE WEILIANA DO CONTO DOS SEIS CISNES	104
4.1.1.	O trabalho como ação	105
4.1.2.	A dimensão espiritual no trabalho	110
4.2.	A AÇÃO NÃO AGENTE (<i>WU-WEI</i> E <i>AKARMAN</i>)	111
4.2.1.	O termo <i>wu-wei</i> na tradição taoísta	112
4.2.2.	O termo <i>akarman</i> na tradição hinduísta	115
4.3.	A SENSIBILIDADE DESPERTA NO CORPO EM TRABALHO	117
4.3.1.	A visão	117
4.3.2.	O tato	119
4.4.	AS ANALOGIAS ALIMENTARES	120
4.4.1.	A matéria como nutrição	121
4.4.2.	A energia sobrenatural	123

Capítulo Quinto –

A POSSIBILIDADE DE VIVENCIAR A PROPOSTA WEILIANA NO TRABALHO ATUAL

5. 1.	PRESSUPOSTOS TEÓRICOS	129
5.1.1.	Revisão bibliográfica	130
5.1.2.	Critérios para a escolha dos interlocutores	134
5.2.	O RESGATE DO <i>MÉTIER</i> NO TRABALHO	135
5.2.1.	Yves Clot e a clínica da atividade	135
5.2.2.	Christophe Dejours e a psicodinâmica do trabalho	139
5.2.3.	Articulações com o pensamento de Simone	141
5.3.	O DESENVOLVIMENTO DAS HABILIDADES E A NOÇÃO DE <i>EXPERTISE</i>	144
5.3.1.	Hubert Dreyfus e os estágios de aquisição de habilidades	144
5.3.2.	Articulações com o pensamento de S. Weil	147

CONCLUSÃO	149
------------------	-----

ANEXO 1 – CORPO E FENOMENOLOGIA EM SIMONE WEIL	155
---	-----

BIBLIOGRAFIA	159
---------------------	-----

INTRODUÇÃO

A filósofa francesa Simone Weil (1909-1943) defendeu ao longo de sua breve existência que o trabalho físico deve ser o centro espiritual de uma vida social bem ordenada. Para tanto, ela buscou compreender o estatuto do trabalho na vida humana, bem como as formas de opressão operária vigentes em sua época; propondo, então, uma ressignificação do trabalho na contemporaneidade, visando a liberdade e a dignidade humana.

Encontramos entre os intérpretes de Simone Weil diversas análises acerca da importância do trabalho em seu pensamento; contudo, diferentemente da noção de trabalho, a de corpo, salvo por alguns artigos, ainda não recebeu nenhum tratamento mais exaustivo por parte de algum intérprete. A historiografia conferiu pouca atenção à significação do corpo no pensamento weiliano e em um levantamento bibliográfico das produções acadêmicas sobre Simone Weil, encontramos apenas quatro artigos dedicados a essa temática¹.

A centralidade do corpo se expressa ao longo de toda a obra de Simone Weil. Em seus *Cadernos* e no texto *Condição Operária*, por exemplo, a pensadora francesa explicita que o corpo é um intermediário (*metaxu*) para o homem estabelecer uma conexão entre os diversos planos da realidade e remediar a cisão existente entre a vida profana e espiritual ou entre o pensar e o agir próprio do trabalho moderno. Ela considera tanto os materiais, quanto as ferramentas e ainda os gestos realizados pelo operário como intermediários para o homem chegar a Deus no trabalho, visto que através desses intermediários o homem tem contato com o mistério presente entre sua condição corporal e a ordem do universo. Considerando essa proposta weiliana, defendemos a tese da centralidade do corpo como o intermediário na relação do homem com o mundo, consigo mesmo e com o transcendente. Além disso, defendemos que sob a perspectiva do corpo talvez seja possível vivenciar sua proposta de ressignificação do trabalho em nossa atualidade.

¹ São eles: OXENHANDLER, N. The Bodily Experience of Simone Weil. *L'Esprit Créateur*, XXXIV (3), p.82-89, 1994; PIRRUCCELLO, A. Time and the Body. *Cahiers Simone Weil*, XVIII (1), p.45-57, 1995; PIRRUCCELLO, A. Making the world my body: Simone Weil and somatic practice. *Philosophy East & West*, 52 (4), p. 479-497, 2002 e McCULLOUGH, Lissa. Simone Weil's Phenomenology of the Body. *Comparative and Continental Philosophy*, 4.2, p.195-218, 2012.

Alguns problemas norteadores de nossa investigação são: quais são as características do trabalho que o tornam uma espécie privilegiada de ação para S. Weil? Em que medida o corpo participa do trabalho e auxilia nessa ação que, para nossa pensadora, é conforme a geometria? Quais seriam as características desse trabalho, para que tenha essa significação espiritual? Em que medida agir é trabalhar? De que maneira e sob quais condições o corpo em trabalho pode ser considerado fonte de liberdade e de dignidade humana? Como seria possível essa proposta weiliana de ressignificação do trabalho em nossa modernidade marcada fortemente por uma tecnociência apartada de qualquer espiritualidade? – eis os problemas centrais de nossa pesquisa.

Antes de nos debruçarmos sobre essas questões, faz-se necessário compreender em que sentido S. Weil utiliza o termo trabalho. A esse respeito encontramos três usos recorrentes desse termo nos escritos weilianos: (1) o trabalho como ação humana transformadora do mundo; (2) o trabalho como atividade remunerada realizada pelo ser humano no contexto capitalista, especificamente o trabalho operário e agrícola e (3) o trabalho como *métier*, tendo como modelo recorrente aquele realizado pelo marinheiro. Estes usos não são excludentes, mas gostaríamos de ressaltar nesse momento a especificidade de cada um deles.

(1) Compreendido em um sentido amplo, o trabalho é para nossa pensadora a ação por excelência do ser humano, aquela que o inscreve no mundo, permitindo a autotransformação de si mesmo e do próprio exterior. Nesse sentido, a proposição weiliana de trabalho muito se aproxima daquela proferida por Marx, como será explicitado nos capítulos de nossa pesquisa. Nessa ação-trabalho estão contidas desde as atividades cotidianas como regar as plantas ou preparar uma refeição até as atividades intelectuais como a da escrita de um texto. O elemento central dessa concepção de trabalho é a relação do corpo com alguma matéria a ser transformada e que lhe é exterior e antagonista. Decorre dessa concepção que se toda ação transformadora do ser humano no mundo é trabalho e ela promove um contato genuíno do ser humano com o mundo, em que há unidade entre pensamento e ação -, todo ser humano deveria realizá-lo, independentemente de seu status social e educacional.

(2) Como sinônimo de ação remunerada, o trabalho apresenta-se como uma preocupação central no pensamento weiliano, visto ser ele fonte de alienação e opressão moralmente degradante do trabalhador. A crítica weiliana recai fortemente sobre o modo pelo qual a ciência e a técnica determinaram a cadência do corpo do trabalhador, bem

como interferiram na aprendizagem da percepção que os homens possuem do mundo. Além disso, para nossa pensadora, a organização social do trabalho impõe um sentido deturpado à ação humana sobre o mundo e destitui do trabalhador a consciência da lei do trabalho, também denominada por ela “lei do mundo” a que todos nós estamos inscritos e onde “a geometria é a única física geral”². Resgatar essa consciência perpassa um novo modo de agir ou um novo sentido do trabalho, chamado por S. Weil *espiritualidade no trabalho* e que se perdeu em nossa modernidade. Para tanto, o corpo terá um papel fundamental, visto seu caráter mediador da relação homem-mundo e que deverá ser marcado não mais pela imposição de uma cadência, mas pelo resgate de um ritmo próprio a esta mediação do corpo vivo com o mundo, o que será objeto de estudo no capítulo terceiro da tese.

(3) Enquanto *métier*, o trabalho conseguiria reunir em uma só ação: o trabalho, a arte e a ciência, o que talvez pudéssemos compreender como a busca da unidade entre pensamento-ação-contemplação. Podemos dizer que S. Weil buscou resgatar no trabalho a unidade desses três âmbitos do conhecimento humano. Vale ressaltar que estes três âmbitos do conhecimento foram formalmente separados na antiguidade grega por Aristóteles e aceito na tradição filosófica posterior, a saber, os âmbitos da atividade contemplativa (*theoria*), da atividade ético-política (*praxis*) e da atividade produtiva (*poiesis*). Nesse sentido, o pensamento weiliano denuncia a cisão entre atividades de vida diária, trabalho e lazer; entre a ação de autossustentação daquela para obtenção de dinheiro e daquela para satisfação pessoal; entre pensamento, ação e contemplação, bem como, entre estudo e trabalho; trabalho intelectual e trabalho manual. A pensadora francesa ao propor a superação dessa cisão em sua filosofia do trabalho, como veremos ao longo da pesquisa, valoriza o agir (*praxis*) tendo por fim a dignidade do trabalho e não o produto, mas esse agir possui motivações impessoais, determinado pela necessidade e inscrito em uma ordem que lhe é exterior e pertencente ao domínio da *poiesis*³. Sendo assim há um perfeito acordo entre a atividade metódica do corpo e do pensamento e a ordem da necessidade sobre a qual opera essa atividade e o trabalho assim entendido é concomitantemente o modo fundamental de o ser humano agir, contemplar e criar em sua relação com o mundo e com os outros.

² OC I, 135

³ Cf. CHENAVIER, 1998, p.190.

Considerando esses três usos do termo trabalho, buscaremos compreender de que maneira S. Weil propõe a humanização do trabalho e em que sentido ocorre nele o resgate de seu sentido espiritual. A esse respeito nossa pensadora afirmará de modo contundente:

Um operário que experimenta sem cessar a lei do trabalho pode conhecer bem mais acerca de si mesmo e do mundo que o matemático que estudou a geometria sem saber que ela é uma física, que o físico que não dá pleno valor às hipóteses geométricas. O operário pode sair da caverna, os membros da Academia das ciências podem se mover entre as sombras.⁴

Mas por meio de quais modificações poderiam o operário e o cientista sair da caverna, isto é, exercerem de modo weiliano a espiritualidade no trabalho? Será efetivamente possível a unidade entre pensamento-ação-contemplação em nossa modernidade? E, ainda, poderíamos compreender a nossa civilização, marcada pela prestação de serviços e virtualidade, ainda como uma civilização do trabalho? Se considerarmos todo o desenvolvimento técnico desde a década de 30, período em que viveu Simone Weil, percebemos que as máquinas flexíveis⁵ já foram criadas e substituíram em grande parte os trabalhadores não qualificados nas fábricas. Contudo, se analisarmos os dados referentes ao trabalho na atualidade, é evidente que o adoecimento do trabalhador, decorrente de acidentes de trabalho e levando ao afastamento por invalidez, ainda se faz presente e de maneira crescente no Brasil⁶, a despeito de toda ergonomia e de todas as medidas de segurança implementadas nos postos de trabalho.

Apesar de a demanda atual do mercado de trabalho concentrar-se no setor de prestação de serviços e não na indústria, distintamente da época na qual viveu Simone

⁴ OC I, 136-137. No original: “un ouvrier qui éprouve sans cesse la loi du travail peut connaître bien plus et sur lui-même et sur le monde que le mathématicien qui étudie la géométrie sans savoir qu’elle est une physique, que le physicien qui ne donne pas leur pleine valeur aux hypothèses géométriques. L’ouvrier peut être sorti de la caverne, les membres de l’Académie des sciences peuvent se mouvoir parmi les ombres”.

⁵ Uma solução weiliana para esta ruptura entre o pensar e o agir no trabalho consiste em propor mudanças na sua organização que incluam máquinas automáticas flexíveis, ou seja, que possuam certa capacidade de adaptação ao corpo do trabalhador e à execução de diversas tarefas, e não o contrário. A esse respeito escreve a pensadora: “Il faudrait donc des machines *automatiques* et *souples*. L’espèce de machines que vous nommez ‘réflexes’ nous permet d’entrevoir une telle possibilité, il me semble” (CO, 259). Como bem observou Robert Chenavier, a proposta weiliana de desenvolvimento de máquinas automáticas flexíveis assemelha-se à proposta de Gilbert Simondon qui diz: “Pour réduire l’aliénation, il faudrait ramener à l’unité dans l’activité technique l’aspect de travail, de peine, d’application concrète impliquant usage du corps, et l’interaction des fonctionnements.” (SIMONDON, G. *Du mode...*, p.251-252 *op.cit.* CHENAVIER, 2001, p.432).

⁶ No Brasil, percebemos que as ações governamentais para melhoria da Saúde do Trabalhador, visando a redução dos acidentes de trabalho, não obtiveram ainda o êxito esperado. Segundo dados da Previdência Social, em 2005 foram registrados 499,6 mil acidentes de trabalho urbanos e esses números foram crescentes nos anos subsequentes chegando em 2013 a 717, 9 mil registros de acidentes de trabalho urbanos. Cf. BRASIL, *Base de dados históricos da Previdência Social (2005-2013)*. Brasília(DF). Disponível em: <http://www3.dataprev.gov.br/temp/DACT01consulta79589775.htm>, acesso em 11 set 15.

Weil, o problema do sentido do trabalho ainda se coloca de maneira pungente. Isso porque a mecanização do trabalho e a cisão entre pensar e trabalhar adquiriu outras formas, não menos opressoras, como o cumprimento de metas, a padronização de condutas, o desconhecimento de todo o processo de trabalho, ilustrado, por exemplo, no setor de *telemarketing*⁷. Ainda se faz presente na atualidade a alienação no trabalho, bem como as consequências funestas da civilização do trabalho: a marca do ilimitado na desproporção, no desequilíbrio e na desmedida do agir humano⁸. A proposta weiliana de uma civilização do trabalho ultrapassa o âmbito das relações formais de produção, consistindo em uma nova maneira de o homem agir sobre o mundo, na qual o corpo tem um papel fundamental. Assim compreendido, o trabalho ultrapassa a dimensão econômica e social, sem negá-las, adquirindo um sentido propriamente antropológico-filosófico.

Mas, para nossa pensadora, “as causas da evolução social não devem ser procuradas em outro lugar que nos esforços cotidianos dos homens considerados como indivíduos”⁹. E, desse modo, esta civilização não poderá ser construída a partir da coletividade, mas a partir de cada indivíduo e da compreensão da natureza humana e de sua relação com o bem e a necessidade. Assim, nosso recorte metodológico se fará especificamente nos textos que dizem acerca do corpo do indivíduo em trabalho e não acerca das transformações políticas e sociais propostas por S. Weil e que incluem práticas educacionais, técnicas e da organização do trabalho¹⁰.

Esta tese é composta de cinco momentos. Inicialmente enfatizamos a importância do trabalho no pensamento de S. Weil. Em um segundo momento, buscamos evidenciar o estatuto do corpo no pensamento de Simone Weil, compreendido em sua dimensão mediadora, i.e., enquanto ponto arquimediano entre a necessidade e o bem. No momento

⁷ Também na psicopatologia do trabalho foi diagnosticada em 1970 a Síndrome de Burnout relacionada a períodos prolongados de estresse e frustração no trabalho, gerando exaustão emocional, esgotamento, intolerância, irritabilidade no e fora do trabalho, frieza e indiferença, distanciamento emocional e redução da realização profissional e pessoal”, cf. FRANÇA, A.C.L.; RODRIGUES, A. L., 2005.

⁸ Um importante estudo sobre a centralidade do trabalho no pensamento weiliano é o do intérprete Robert Chenavier. Na conclusão de sua obra *Simone Weil: une philosophie du travail*, ele apresenta duas questões norteadoras de nossa investigação: “Comment ... imaginer une culture et une spiritualité capables d’épanouir les possibilités de l’existence corporelle, et celles de la pensée qui lui est jointe ? Comment orienter les mouvements du corps rendu fluide et l’activité de l’esprit vers l’attention intuitive, si l’épaisseur sensible du monde s’évapore dans des propriétés numériques qui éliminent tout contact avec la matière, toute épreuve de la nécessité en elle?” cf. CHENAVER, 2001, p.632.

⁹ OC II, 2, 49.

¹⁰ Essas propostas políticas e sociais podem ser encontradas, por exemplo, nos *Escritos de Nova Iorque e de Londres* (OC V, 2) e no texto *Condição primeira de um trabalho não servil* (OC IV, 1, 418-429). Para uma melhor compreensão dessa dimensão político-social, ver também o prefácio de Patrice Rolland e Robert Chenavier nos *Escritos de Nova Iorque e Londres* (OC V, 2, 11-86).

seguinte, buscamos elucidar de que maneira e por quais mecanismos ocorre essa habituação corporal, remetendo aos conceitos de leitura e atenção e articulando-os à noção de ritmo. No quarto momento buscamos evidenciar de que maneira do corpo já habituado exerce sua ação no mundo, para tanto analisaremos o uso weiliano do termo *ação não-agente*, bem como as diversas analogias alimentares utilizadas por ela. Finalmente, analisaremos as possibilidades de se exercer na atualidade a ressignificação do trabalho proposta por nossa pensadora, elucidando possíveis relações entre seu pensamento e a análise de alguns pensadores contemporâneos acerca do trabalho.



Ressaltamos alguns aspectos metodológicos que merecem ser considerados ao se empreender uma pesquisa sobre o pensamento de Simone Weil. Esta filósofa francesa escreveu em forma de ensaios e cartas que foram organizados por amigos e familiares e pouquíssimos desses textos foram publicados em vida. Atualmente, eles estão sendo organizados e publicados nas *Œuvres Complètes* pela editora Gallimard. Esses volumes contêm três tipos de obras: textos propriamente ditos, anotações pessoais em pequenos cadernos (chamam-se *Cahiers*) e cartas. Os primeiros estão organizados em 7 volumes dessas *Obras Completas*, os cadernos constituem 4 volumes e as cartas, até o momento, apenas 1 volume.

Dessa organização, os *Cadernos* são fonte importante de nossa pesquisa, por conterem intuições, ideias, aforismos, compilação de fragmentos de obras clássicas com análises críticas das mesmas e traduções próprias, além de teoremas geométricos e cálculos algébricos realizados por nossa pensadora. Apesar de serem escritos em forma de fragmentos, o que dificulta sua leitura, nele estão presentes todas as anotações realizadas por nossa pensadora ao longo dos três últimos anos de sua vida. Grande parte desses cadernos foram numerados e datados por Simone Weil e contém em suas capas e contracapas figuras geométricas e suas citações preferidas, escritas em grego, latim e sânscrito.¹¹ A pesquisa por nós empreendida dos *Cadernos* ocorreu de modo

¹¹ Concordamos com a afirmação de Fernando Rey Puente (2013, p.104-105) ao associar esse modo de escrita weiliano a um exercício de meditação, tal como aquele desenvolvido pelo estoico Marco Aurélio em suas *Meditações*.

concomitante à leitura dos textos propriamente ditos da nossa pensadora, seguindo o mesmo período histórico em que foram redigidos. Desse modo, acreditamos poder compreender o desenvolvimento do pensamento weiliano, tanto no plano filosófico e religioso, quanto no plano social e político, conduzindo-nos ao aprofundamento da relação entre pensamento e ação, bem como na compreensão weiliana de homem, de mundo e do divino.

Considerando a extensão de suas *Obras Completas* e a ausência de um *index* de termos em seis dos doze volumes já publicados, optou-se pela leitura de toda obra weiliana selecionando-se os textos a serem utilizados nessa pesquisa, a partir das palavras-chave: “corpo”, “ação”, “trabalho”, “operário”, “limite”, “necessidade”, “mundo”, “leitura”, “atenção”, “ritmo”, “energia”, “mediação”, “intermediário” etc. Após essa seleção, fez-se uma análise em ordem cronológica dos referidos textos, o que nem sempre foi respeitado na escrita dos capítulos visando a melhor explicitação dos conceitos para o leitor.

Ressaltamos, ainda, que as referências aos filósofos que influenciaram a formação de nossa pensadora, como Platão, Descartes, Kant, Marx, Alain e Lagneau, visam apenas a circunscrever o contexto filosófico ao qual ela se insere. Como veremos, este contexto é marcado por uma herança filosófica realmente recebida e assimilada ao longo de sua vida; sem, contudo, impedir toda a originalidade de seu pensamento. Para tanto, alguns paralelos entre o pensamento desses filósofos com o *corpus* weiliano serão realizados, a fim de pontuar possíveis convergências e divergências entre eles. Além disso, inserimos algumas discussões com pensadores contemporâneos que, embora não façam referência à S. Weil, parecem dialogar com nossa filósofa e reafirmar a atualidade de seu pensamento.

Todas as citações longas dos textos de Simone Weil, bem como de seus intérpretes franceses e ingleses foram traduzidas para o português no corpo do texto, sendo mantidas em sua língua original nas notas de rodapé. Essas traduções são de inteira responsabilidade da autora.

CAPÍTULO PRIMEIRO

A IMPORTÂNCIA DO TRABALHO NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL

1.1. PRESSUPOSTOS PARA A COMPREENSÃO WEILIANA DE TRABALHO

1.1.1. Contextualização histórica e influências filosóficas

Para compreender o estatuto do trabalho e do corpo em Simone Weil é preciso inicialmente lembrar que a filósofa francesa viveu, na década de 30 do século passado, em um contexto social marcado por intensos movimentos sindicais de luta por melhores condições de trabalho para os operários, bem como por um engajamento de intelectuais da época para promover a formação educacional dos trabalhadores. Nesse período, nossa pensadora participou do movimento sindical, ministrou cursos educacionais para os trabalhadores, além de lecionar filosofia em escolas cujos alunos eram filhos de operários, lutou na Guerra Espanhola por um curto período e experienciou, durante aproximadamente um ano, o trabalho na fábrica, vivendo como operária, além de experienciar o trabalho agrícola em algumas viagens realizadas para o interior da França¹². Todas essas experiências remetem ao profundo desejo weiliano de “ter um contato direto com a vida”¹³, entendendo este contato direto como aquilo que ultrapassa a mera especulação filosófica, unindo teoria (ciência) e prática (trabalho) ou pensamento e ação. E, mais ainda, podemos dizer que S. Weil buscou fornecer à sua época os pressupostos para uma nova civilização do trabalho, analisando essa própria atividade e nela buscando uma compreensão do mundo nova e uma radical conversão do indivíduo para um nível espiritual de vida. Para tanto, nossa pensadora dialogou com a tradição filosófica antiga e moderna, principalmente com Platão, Descartes e Kant, com a tradição literária e com a tradição cristã, além de ser influenciada nos últimos anos de sua breve existência por escritos da tradição hinduísta, taoísta e certas tradições budistas.

Essa procura foi motivada por sua formação filosófica inicial, principalmente através da influência de seu mestre Alain. Durante os anos de 1925 a 1928, no *Liceu Henry IV*, Simone Weil frequentou as aulas ministradas por Alain, pseudônimo do filósofo francês Émile-Auguste Chartier. Sua influência no pensamento weiliano se faz presente

¹² Para compreender o percurso histórico da vida de S. Weil em seu interesse pelo trabalho, ler o artigo *Simone Weil: le travail, un fil rouge*, de D. Canciani (2009).

¹³ OC II, 2, 253.

tanto no modo de leitura e interpretação dos textos filosóficos, quanto na estreita relação empreendida por ele entre teoria e prática, ou melhor, entre reflexão filosófica e ação política. Esta influência é afirmada por sua amiga e biógrafa, Simone Pétrement ao dizer: “eu creio que a filosofia de Simone se construiu a partir daquela de Alain”¹⁴. Alain priorizava a leitura das obras de Platão, dos estoicos, de Descartes, de Espinosa e de Kant, em que os alunos eram incentivados a apropriarem-se livremente desses pensadores, refletindo sobre suas indagações. Nesse sentido, este filósofo diz de modo enfático e radical: “que me importa se Platão realmente pensou aquilo que eu encontro nele, desde que isso que eu lá encontro me ajude a compreender alguma coisa?”¹⁵ Nossa pensadora se apropriou desse modo autônomo de pensar ensinado por seu mestre e em seus escritos é frequente a escolha de determinados fragmentos de obras dos filósofos que lhe são caros, principalmente Platão, sem uma preocupação com a exegese dos mesmos.

Também o filósofo francês Jules Lagneau, mestre de Alain, foi outra influência importante na formação inicial de Simone Weil. Este filósofo preconizava a importância da autonomia do pensar para a transformação da própria vida e também a importância da contradição como modo de compreensão¹⁶. Dessa maneira, Lagneau e Alain incentivavam seus alunos a desconfiarem de todo sistema de pensamento, seja ele filosófico, político ou religioso; o que foi seguido de maneira radical por nossa pensadora ao recusar-se a aceitar qualquer teoria sem antes proceder à sua análise crítica e ao compreender nessa reflexão que as contradições fazem parte da vida humana e não

¹⁴ PÉTREMENT, 1973, p.53. Vale ressaltar que Simone Pétrement também foi aluna de Alain e acerca de suas aulas, ela escreve: “Il disait souvent qu’il n’y a pas d’idées vraies, mais des hommes vrais. Pour lui, les meilleures doctrines n’étaient pas, comme pour la plupart des professeurs d’alors, celles qui présentent le tableau les plus satisfaisant, le plus rationnel, les mieux arrangé, mais celles que des hommes ont construites dans l’effort pour se libérer, celles qui tiennent compte de l’esclavage intérieur et du devoir de se gouverner” (PÉTREMENT, 1970, p.293).

¹⁵ ALAIN, Histoire de mes pensées. In: *Les Arts et les Dieux*. Paris: Gallimard, 1958, p. 18; *apud*: PASCAL, 1970, p. 360.

¹⁶ Vale ressaltar que o uso da contradição está presente na obra de Platão e influenciou fortemente o pensamento de S. Weil. Sobre a contradição em Alain, ver: ALAIN. Souvenirs concernant Jules Lagneau. In: *Les Passions et la Sagesse*. Paris : Gallimard, 1960, p. 725-786 *apud* KÜHN, R. L’unité réflexive..., 2010, p.524. Também na obra de Lagneau (1950), *Célèbres leçons et fragments*, organizada por Alain, encontramos em um discurso para seus alunos em 1877, após criticar a noção de sistema, a seguinte afirmação: “Nous ne pouvons comprendre qu’on soit de bonne foi quand on nous contredit soi-même; nous voulons à toute force trouver dans les autres le logicien que nous ne sommes pas, et par un retour injuste que notre vanité favorise, pour avoir pensé un peu trop bien de la nature humaine, nous en pensons aussitôt beaucoup mal” (p.12). Também Goldschläger (1982, p.28-29) remete à orientação dada por Alain aos seus alunos de que escrevessem exaustivamente. Nesse sentido, diz o referido intérprete, Alain costumava citar a seguinte frase de Lagneau: «Le métier de penser s’apprend comme le métier de forgeron » - lição esta que Simone Weil cumpriu até o fim de sua vida. Sobre as diferenças e divergências entre os dois pensadores, ler os textos: *Sur la religion d’Alain*, de S. Pétrement (1955) e *Simone Weil et Alain*, de G. Kahn (1984).

devem ser descartadas como o fazem os sistemas filosóficos, que eliminam estas contradições, levando à fuga da realidade.

A influência de Alain é ressaltada por André Devaux ao assinalar a incansável busca da verdade empreendida por Simone Weil ao longo de sua curta existência. Conforme o referido autor, Alain tinha o costume de escrever no quadro a fórmula platônica “é preciso ir à verdade com toda sua alma”¹⁷. Contudo, esta busca da verdade foi empreendida por nossa pensadora antes mesmo dos ensinamentos de Alain e de seu contato com as obras de Platão e, a esse respeito, Simone Weil reconhece que um dos dramas mais terríveis de sua juventude foi o temor de viver sem a verdade. A pensadora francesa conduziu esta busca unindo ação e pensamento, afirmada de modo contundente em seus escritos.

Vale ressaltar que nossa pensadora situa-se na primeira metade do séc. XX, cujas primeiras décadas foram caracterizadas na França por uma leitura de Descartes e Kant fortemente marcadas por um naturalismo e um transcendentalismo formal de cunho positivista¹⁸. Historicamente, essa leitura gerou diversas antinomias, por exemplo, entre conhecimento e ação, entre natureza e liberdade, entre religião e ateísmo, agravadas pelas guerras e pela política interna e social de cada país. Nesse contexto, S. Weil procurava na reflexão filosófica, desde seus primeiros escritos, um fundamento para uma vida em que ação e pensamento estivessem unidos, entendendo o trabalho como fundamento dessa unidade pensamento-ação.

Apesar de ser profunda conhecedora e admiradora dos gregos, Simone Weil compreende o trabalho como a única conquista espiritual não contemplada por eles, visto que o produzir era concebido como uma atividade menor, própria dos escravos¹⁹. Mas apropriando-se do próprio pensamento grego, principalmente dos conceitos de logos, bem, limite, necessidade e ordem, a filósofa buscou compreender os problemas de sua época e empreender todo o seu conhecimento para pensar maneiras de o homem reconciliar-se com a técnica, pois ele ignorou que “o trabalho, a arte e a ciência são somente diferentes maneiras de entrar em contato com [a ordem divina do universo]”²⁰. Nesse sentido, ousamos dizer que a pensadora francesa propõe em sua espiritualidade no

¹⁷ OC I, 11.

¹⁸ Cf. KÜHN, 2010, p.522.

¹⁹ Cf. OC II, 2, 92. Nessa passagem, a filósofa francesa afirma: “la notion du travail considéré comme une valeur humaine est sans doute l’unique conquête spirituelle qu’ait faite la pensée humaine depuis le miracle grec; c’était peut-être là la seule lacune à l’idéal de vie humaine que la Grèce a élaboré et qu’elle a laissé après elle comme un héritage impérissable.”

²⁰ OL, 156.

trabalho, preencher esta lacuna deixada pelos gregos e utiliza-se, como veremos no decorrer dessa pesquisa, não apenas das obras gregas que nos foram legadas, mas também estabelece uma vigorosa interlocução com o pensamento de Marx, além de ser influenciada por Kant, Descartes, Maine de Biran e Espinosa, entre outros.

Como buscaremos explicitar nesse capítulo, o pensamento weiliano é marcado por uma interseção entre Marx (pelo reconhecimento do trabalho na mediação do homem com o mundo) e Platão (pela busca da verdade, do Bem, que não são desse mundo) e esta é a sua chave de leitura da condição operária de sua época, bem como de sua proposta de uma nova civilização do trabalho. Simone Weil utiliza categorias marxianas, tais como: o homem como trabalhador, a produção, a transformação do mundo, mas busca superá-las mediante o aporte do pensamento grego. Trata-se de inserir a teoria grega no seio do trabalho como práxis, conferindo-lhe uma dimensão espiritual, entendida, o que veremos ainda nesse capítulo, como contemplação da beleza e aceitação da ordem do mundo na sua necessidade.

Em diálogo estreito com o pensamento de Marx, S. Weil reafirma em sua época a exploração do trabalhador, a necessidade de superação da cisão existente entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, bem como a adaptação das máquinas industriais às necessidades do trabalhador; além de enfatizar que o trabalhador se reduziu a um mero objeto submetido às imposições da máquina e de refletir sobre o modo de suprimir a opressão capitalista. Entretanto, S. Weil faz duras críticas à Marx²¹, por compreender que este pensador conferiu insuficiente atenção às condições materiais dos trabalhadores; enalteceu a noção de força; priorizou a teoria da história e da revolução compreendida como progresso; além de não ter pensado suficientemente nas causas da opressão e ter valorizado excessivamente a mecanização, levando à louca ideia de um dia o trabalho tornar-se supérfluo²².

²¹ Em 1934, Simone Weil inicia o seu artigo *Sur les contradictions du marxisme* com a seguinte crítica: “À mes yeux, ce ne sont pas les événements qui imposent une révision du marxisme, c’est la doctrine de Marx qui, en raison des lacunes et des incohérences qu’elle renferme, est et a toujours été très au-dessous du rôle qu’on a voulu lui faire jouer ; ce qui ne signifie pas qu’il ait été élaboré alors ou depuis quelque chose de mieux.” (OC II, 2, 134).

²² Cf. OC II, 2, 45. Alguns textos de S. Weil foram dedicados ao pensamento de Marx, *Sur les contradictions du marxisme*, *Critique du marxisme*, *Y a-t-il une doctrine marxiste?* e *Examen critique des idées de révolution et de progrès* e fez diversas referências ao filósofo, principalmente nos escritos dos anos 30, período marcado por seu engajamento sindical (1931-1934), pela subsequente ruptura com o mesmo e por sua experiência operária (1934-1935). Algumas análises da relação entre os dois pensadores encontram-se em: *Marx dépassé « au-dedans de sa pensée »*, de R. Chenavier (2014); *Theory and Praxis: Simone Weil and Marx on the Dignity of Labor*, de R. Sparling (2012); *Simone Weil leitora de Marx*, de R. Chenavier (2011); *Simone Weil’s Critique of Marxism*, de B. Scofield (2010); *Simone Weil: le marxisme hors de soi*, de T. Dommange

Apesar das críticas, a filósofa reconhece a genialidade de Marx por ter compreendido a contradição como a condição essencial da vida humana. Esta contradição para o filósofo alemão reside na matéria, visto que o homem está submetido, no seu pensamento e na sua carne, a uma necessidade que lhe é absolutamente indiferente²³. Ela também atribui ao jovem Marx o mérito de ter reconhecido que o conhecimento não se efetiva à margem da prática e, aqui vale ressaltar uma crítica de Marx a Feuerbach, presente em seus *Manuscritos econômicos-filosóficos*, ao dizer que os sentidos não são mera fonte de contemplação, mas apreensão e atividade do mundo real²⁴.

S. Weil reconhece a importância do materialismo para a construção da vida social justa; mas enfatiza ser preciso também considerar a espiritualidade nesse materialismo. Para tanto, sua reflexão não está centrada no jogo de forças sociais, tal como preconizava Marx, mas na própria atividade do trabalhador e na relação de seu corpo com as ferramentas do seu trabalho, tendo como horizonte não apenas as leis físicas a que todo trabalho está submetido, mas também o horizonte transcendente do Bem.

Para compreender a importância conferida por Simone Weil à dimensão espiritual do trabalho, entendido como “atividade suprema do homem”, partiremos do pressuposto de que as causas da alienação devem ser procuradas na própria atividade do trabalhador e de que a sua espiritualidade se encontra também nessa própria atividade. Mas, para esses dois pensadores, é preciso não apenas compreender o mundo, mas transformá-lo mediante a modificação das condições de trabalho²⁵. Assim, em que medida o corpo e as demais ferramentas de trabalho conferem ao trabalho uma dimensão espiritual?

Para responder a essa questão, é preciso antes remetermos ao novo paradigma de ciência proposto pela pensadora francesa, bem como explicitar em que consiste para ela a noção de força como forma de opressão operária; o que faremos a seguir.

(2007) ; *Le travail, la production, l'emploi*, de E. Wahl (2007) e *Primauté et dialectique du Bien: La critique de Marx par Simone Weil*, de R. Kühn (2003b).

²³ Cf. OL, p.228.

²⁴ A esse respeito, Marx (2004) afirma: “cada uma de suas relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim, todos os órgãos de sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento objetivo ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana. [...] Não só no pensar, portanto, mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo” (p.108-110).

²⁵ Cf. OC II, 2, 273.

1.1.2. Um novo paradigma de ciência

Para Simone Weil, os problemas da modernidade nascem do esquecimento moderno da verdadeira função do trabalho, a saber, sua função espiritual. Isso se deve em grande parte às condições desumanizantes a que os trabalhadores estão submetidos em seus postos de trabalho, o que os levou a perder sua capacidade de contemplar a ordem do mundo em seu próprio fazer cotidiano, cindindo, assim, inexoravelmente, pensamento e ação²⁶. E, conseqüentemente, isto levou a uma dissociação entre o corpo do trabalhador e o mundo no qual ele está inserido.

Estas condições desumanizantes são decorrentes de uma cisão entre a ciência e o mundo da vida, como reflete a filósofa em seu texto *A ciência e nós*, ao fazer duras críticas à física quântica desenvolvida por Max Planck, compreendida por ela como um modelo contemporâneo dessa cisão. A principal crítica de Simone Weil à teoria dos *quanta* reside na ruptura dessa nova física com os quatro séculos de ciência clássica, trazendo a noção de descontinuidade à ciência contemporânea. Preocupada com os rumos dessa nova física, Simone Weil começa a investigar a história da física, partindo dos gregos com a leitura de Arquimedes, passando pela leitura de Galileu até chegar aos textos de Einstein, de Broglie e Planck. A preocupação central da filósofa com a mecânica quântica seria a pretensão de instaurar uma nova ontologia que contribuiria para a destituição dos princípios da razão, tais como se concebia no racionalismo clássico²⁷.

Nesse sentido, Simone Weil compara a ciência dos gregos à ciência clássica e contemporânea. Para a filósofa, os gregos tinham um método ideal, pois baseavam seu conhecimento do mundo no horizonte do bem e tinham nas matemáticas não apenas um exercício do espírito, mas a chave da natureza que permitia estabelecer uma unidade de estrutura entre o espírito humano e o universo²⁸. Já os cientistas clássicos excluíram a noção de bem, colocando o estudo da necessidade e do determinismo da natureza no horizonte de sua investigação. Desse modo, o que seriam os princípios kantianos fundamentais para o pensamento foram preservados: as formas da intuição sensível (tempo e espaço), os princípios intelectuais de permanência e de sucessão segundo a causalidade, os princípios lógicos de identidade e contradição.

²⁶ Cf. OC II, 2, 73.

²⁷ Cf. CHENAVIER, R. em prefácio das OC IV, 1, 108.

²⁸ Cf. OC VII, 1, 460.

Mas com o advento da mecânica quântica, a partir do fim do séc. XIX, os cientistas conferem um estatuto novo às noções de descontinuidade e de probabilidade, em que essas noções não são princípios primeiros ou estruturantes do pensamento e a noção de unidade do espírito humano, tão cara à S. Weil, perde totalmente o seu sentido²⁹.

No texto *A ciência e nós*, a filósofa francesa percebe na constante de Planck a inviabilidade de se operar uma síntese entre a lógica e a intuição, i.e., a fórmula quântica não permite a compreensão de uma concepção de energia compatível com nossa representação espaço-temporal³⁰. Nesse sentido, ela afirma que a linguagem utilizada por Planck nada significa, pois percebe a insuficiência do formalismo que não permite uma representação intuitiva do mundo. Isso porque na compreensão weiliana, a necessidade é a lei inerente ao mundo e uma teoria que exclua esta noção nada diz de aceitável para a representação do mundo.

É preciso, nesse momento, remetermos às concepções weilianas de filosofia e de ciência. A filósofa francesa compreende que a filosofia não pode se fundar em relações algébricas, cujos símbolos não se referem a uma relação analógica com o mundo, tal como a geometria. Além disso, a filosofia não pode se fundar em um sistema que visa abarcar toda a realidade eliminando as contradições nela presentes, tal como aprendeu com seu mestre Alain; daí ser compreendida como um modo de vida que visa à transformação do próprio homem. E a ciência, por sua vez, não pode ser um conjunto de conhecimentos fundados em símbolos abstratos, como aqueles da álgebra, que distanciam o homem de sua relação imediata com o mundo e com a busca da verdade, tal como preconizado pela constante de Planck³¹. Isso será afirmado por S. Weil em seu último texto *O enraizamento* da seguinte maneira:

²⁹ No texto *La Science et nous*, SW afirma : “La science du XXe siècle, c’est la science classique après qu’on lui a retiré quelque chose. (...) On en a retiré l’analogie entre les lois de la nature et les conditions du travail, c’est-à-dire le principe même ; c’est l’hypothèse des quanta qui l’a ainsi décapitée” (OC IV, 1, 157).

³⁰ Cf. OC IV, 1, 159: “La formule de Planck, faite d’une constante dont on n’imagine pas la provenance et d’un nombre qui correspond à une probabilité, n’a aucun rapport avec aucune pensée. (...) Pareille chose une fois admise, la physique devient un ensemble de signes et de nombres combinés en des formules qui sont contrôlées par les applications. (...) Les lettres et les formules qu’il traduit par ces mots n’ont pas plus de rapport avec l’espace et le temps que les lettres *hν* avec l’énergie. L’algèbre pure est devenue le langage de la physique, un langage qui a ceci de particulier qu’il ne signifie rien.”

³¹ Vale ressaltar a análise de Maria da Penha Villela-Petit acerca das convergências existentes entre o pensamento de Simone Weil e o pensamento de Husserl no que concerne à crise que afeta a razão. A esse respeito, a referida intérprete afirma: “é incontestável a importância de Husserl sobre a algebrização da aritmética e sobretudo a geometria e o que dela decorre, isto é, o nivelamento de todas as relações e a perda da intuitividade que remetia a geometria às suas fontes na experiência humana. Não menos notável é que, ignorando o trabalho de Husserl nesse campo, Simone Weil chegasse às mesmas conclusões e as

O espírito da verdade pode residir na ciência à condição que o móbil do sábio seja o amor do objeto que é a matéria de seu estudo. Esse objeto é o universo no qual nós vivemos. Que se pode amar nele, senão sua beleza? A verdadeira definição de ciência, é que ela é o estudo da beleza do mundo.³²

A busca weiliana por uma nova civilização consiste em um resgate dos valores gregos, para que pudessem impregnar o modo de vida humano, unindo a arte, a ciência, o trabalho, ou melhor, o pensamento e a ação, através de um novo direcionamento do olhar para a verdade, o belo e o bem.

Conforme esclarece Rey Puente, Simone Weil pretendia desenvolver um projeto de ciência, distinto da ciência moderna e da ciência contemporânea, em que o trabalho científico seria um modo de enraizamento do homem no mundo por meio do trabalho³³. Simone Weil propõe um paradigma de ciência que resgate a noção de bem e de mundo como ordem, tal como na noção grega de *cosmos* (ordem e beleza). Isso porque ela pressupõe a noção de limite presente no mundo como aquilo que garante o equilíbrio, a harmonia e a proporção na natureza; enquanto a noção de ilimitado, relacionada ao mundo, levaria à desordem, à desmedida e ao excesso, sendo por isso um mal. A ciência moderna perdeu essa dimensão de investigação da ordem do *cosmos*, quando se submeteu à investigação da matéria regida por uma força cega, em que a noção de verdade, tal como compreendia Platão, foi substituída por uma noção de “verdade” pragmática e contextual.

Em suas *Reflexões sobre a teoria dos quanta*, a filósofa explica que a ciência concerne aos fenômenos e se encontra ao nível das representações intuitivas, no sentido kantiano. Ora, uma ciência que não seja representável, não possui qualquer significação para ela. A noção de descontinuidade e de probabilidade necessárias ao novo conceito de energia proposto pela física quântica não tem, na visão da filósofa, ligação com o mundo que nos é dado, mas apenas com um mundo hipotético e puramente probabilístico dos átomos; então, todo esforço do pensamento consiste em uma mera interpretação de dados formais, i.e., puramente técnico³⁴.

desenvolvesse, sobretudo, nos seus textos sobre a ciência escritos no começo dos anos 1940” (VILLELA-PETIT, 2011, p.120).

³² OC V, 2, 326. No original: “L’esprit de vérité peut résider dans la science à la condition que le mobile du savant soit l’amour de l’objet qui est la matière de son étude. Cet objet, c’est l’univers dans lequel nous vivons. Que peut-on aimer en lui, sinon sa beauté? La vraie définition de la science, c’est qu’elle est l’étude de la beauté du monde.”

³³ Cf. REY PUENTE, 2013, p.145.

³⁴ Cf. OC IV, 1, 207.

Na concepção weiliana, todo pensamento é um esforço de interpretação da experiência que visa orientar o homem para algum valor, seja ele o valor de uma verdade científica, tal como acreditavam os cientistas modernos ou o valor da contemplação do bem, tal como o compreendiam os gregos³⁵.

A crítica weiliana à ciência contemporânea visa elucidar a perda do contato intuitivo com a realidade, no sentido kantiano; e busca ressignificar os valores da ciência, por compreender que os alterando, a própria cultura também será transformada. Nesse sentido, podemos ver semelhanças entre a crítica weiliana a afirmação de Prigogine e Stengers que não é possível cindir os valores da ciência daqueles da cultura e referindo-se ao desenvolvimento científico na atualidade em que: “o ‘homem’ deve escolher entre a tentação, tranquilizante, mas irracional, de buscar na natureza a garantia dos valores humanos, a manifestação de uma dependência essencial e a fidelidade a uma racionalidade que o deixa só num mundo mudo e estúpido”³⁶.

Encontramos ainda nesses pensadores outra aproximação à crítica weiliana, por ela denunciar a distância entre os cientistas, detentores de um saber e de um vocabulário próprios à sua investigação, e o povo destituído do acesso e da capacidade de criticar esse conhecimento por não compreender esse vocabulário e, em decorrência disso, o povo torna-se facilmente dominado pela imposição das informações transmitidas pelos cientistas, como se elas fossem a própria verdade. Além disso, Prigogine e Stengers enaltecem a possibilidade de a tradição grega auxiliar a contemporaneidade a repensar questões ainda não respondidas por nossa ciência, como as relações entre o ser, o eterno, o imutável e o devir. E compreendem que as teorias matemáticas formuladas pelos gregos inscrevem-se na possibilidade da descrição intuitiva do mundo além de representarem na história europeia “a primeira teoria abstrata e rigorosa cujos resultados se apresentam como comunicáveis e restituíveis por todo o ser dotado de razão, cujas demonstrações – quer estabeleçam a verdade ou o erro das teses – têm um grau de certeza independente das convicções, das expectativas e das paixões”³⁷.

As críticas weilianas à ciência contemporânea consistem em uma tentativa de resgatar a noção platônica de verdade, pois ela entendia que se todo pensamento é orientado para alguma coisa e se a verdade não está mais no horizonte da reflexão

³⁵ Cf. Ibid., 208.

³⁶ PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p.22.

³⁷ Ibid., p.28.

humana, a utilidade poderá orientar o agir humano, levando à dominação dos homens por outros homens sob o jugo da técnica. Ou, em proposição kantiana: essa forma de dominação considera os homens como meios, meros instrumentos, e não como fim em si mesmos.

Concordamos com a afirmação de McCullough de que a ênfase weiliana, desde a escrita da dissertação sobre *Ciência e percepção em Descartes* em 1930, já enfatizava que mesmo as pessoas ignorantes de conhecimentos científicos, já portam em seu cotidiano os princípios essenciais da ciência em sua percepção cotidiana no trabalho diário, mesmo desconhecendo isso³⁸. Nesse sentido, a percepção não é um conhecimento inferior à ciência e daí a filósofa encontrar no corpo a possibilidade de superação dessa cisão, visto que em seu pensamento há uma primazia do corpo em detrimento do puro pensar ou da imaginação, o corpo é o mediador primordial dessa relação do homem com o mundo, ou seja, o corpo é o instrumento do conhecimento do mundo.

Essa centralidade do corpo também é afirmada por Chenavier ao comparar a apropriação weiliana do pensamento kantiano, que se diferencia deste por centrar o entendimento vinculado ao trabalho. Assim dirá o referido autor: “a originalidade de Simone Weil em relação ao que se poderia considerar como uma forma de releitura de Kant através do ensinamento de Alain, será pensar a atividade formadora pela qual o sujeito passa da impressão ao objeto, nela fazendo intervir o corpo, mais do que tinha feito Kant”³⁹.

Apreendemos, desse modo, que investigar uma ressignificação do trabalho na atualidade implica, para nossa pensadora, o resgate de valores próprios à tradição grega aliado ao despertar da sensibilidade para o mundo. Isso constitui um grande desafio, pois nos instiga a repensar a própria ciência e os modos pelos quais esses valores poderiam constituir uma nova cultura fundada no trabalho. Para tanto, passemos à análise do conceito weiliano de força, por nele residir uma importante chave de leitura para a compreensão da sociedade atual e também dessa nova civilização.

³⁸ Cf. McCULLOUGH, 2012, p.197.

³⁹ CHENAVIER, 2003, p.28.

1.1.3. O poder como força de opressão social

S. Weil compreende que a instrumentalidade presente nas relações humanas decorre do poder associado à ciência e ao desenvolvimento tecnológico, tendo como consequência a cisão entre pensamento e ação. Em seu texto *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social*, há uma importante análise do conceito de poder compreendido como uma força de opressão do ser humano. A noção de força é central no pensamento weiliano, principalmente para se pensar os problemas sociais. Para a filósofa francesa, tudo o que existe no mundo está submetido à força, sendo ela o único herói da *Ilíada* de Homero, visto que ela pode matar, transformando o homem em cadáver ou quando não o mata, transforma-o em coisa, seja ele oprimido ou opressor⁴⁰.

Mas nem toda força é sinônimo de opressão, como a força brutal da natureza que submetia o homem primitivo à dominação da natureza. Aqui não podemos dizer que há “opressão” da natureza, pois o homem primitivo vivia uma relação de necessidade com ela, preocupado apenas com a sua sobrevivência. À exceção do homem primitivo, a opressão está presente historicamente em todas as formas de organização social e ela “se exerce não pela maneira como se usa uma força, mas pela própria natureza da força”⁴¹. Nesse sentido, o homem moderno, embora tenha certo domínio sobre a natureza, ainda sofre o impacto desta, mas encontra-se principalmente submetido às determinações de outros homens e está submetido ao domínio imposto pela técnica⁴².

Por uma estranha inversão, explica Simone Weil, essa dominação do homem sobre a natureza pelo trabalho transformou-se em submissão e, na atualidade, os homens estão submetidos ao poder da sociedade que ele mesmo forma com seus semelhantes. Este é o único fator de servidão: a dominação do homem por outros homens. Assim, enquanto a luta do homem primitivo contra a natureza tinha limites bem definidos e lhe conferia a medida de seu esforço, sendo entendida como *necessidade*; a luta do homem moderno

⁴⁰ Cf. OC II, 3, 234: “Les hommes ne sont pas divisés, dans l'Iliade, en vaincus, en esclaves, en suppliants d'un côté, et en vainqueurs, en chefs, de l'autre ; il ne s'y trouve pas un seul homme qui ne soit à quelque moment contraint de plier sous la force.”

⁴¹ Cf. OC II, 2, 53: “La notion de force est loin d'être simple, et cependant elle est la première à élucider pour poser les problèmes sociaux. La force et l'oppression, cela fait deux ; mais ce qu'il faut comprendre avant tout, c'est que ce n'est pas la manière dont on use d'une force quelconque, mais sa nature même qui détermine si elle est ou non oppressive.”

⁴² A esse respeito Simone Weil diz: “Ainsi, en dépit du progrès, l'homme n'est pas sorti de la condition servile dans laquelle il se trouvait quand il était livré faible et nu à toutes les forces aveugles qui composent l'univers ; simplement la puissance qui le maintient sur les genoux a été comme transférée de la matière inerte à la société qu'il forme lui-même avec ses semblables”, in: OC II, 2, 68.

contra outros homens é ilimitada e envolve submissão a outros homens que também devem esforçar-se para lutar, num processo chamado *opressão*.

A subordinação é importante quando implica a necessidade de obedecer, daí o comando de poucos na coordenação do trabalho, e por isso a relação do homem com a matéria no processo de produção seguir etapas determinadas. Mas a subordinação é nociva quando moralmente degradante, i.e., quando gera uma extrema obediência e uma cisão entre pensamento e mundo.

Na perspectiva weiliana, o homem não pode ser um joguete das forças cegas da natureza assim como não pode ser um joguete das coletividades cegas⁴³. Ela explica que a opressão é decorrente das condições objetivas, materiais, que constituem a organização social, como a existência de privilégios presentes, por exemplo, nos ritos religiosos sob o monopólio dos padres; no domínio da técnica pelos profissionais especializados ou na moeda concedida ao trabalhador. A esse respeito ela diz: “os instrumentos de poder, armas, ouro, máquinas, segredos mágicos ou técnicos existem sempre fora daquele que dele dispõe, e podem ser tomados por outros. Assim, todo poder é instável”⁴⁴. Em todos esses exemplos o que muda é o grau de concentração do poder e a desigualdade constitui-se como a luta pelo poder expressa na tentativa de sua manutenção voltada contra os rivais e contra os oprimidos. Assim os homens tornam-se desprovidos de ação, pois não há mais julgamento e resolução, apenas rebaixamento e ameaças. O poder assim entendido só é exercido entre os homens, mas sob a forma de uma busca ilimitada pelo poder.

Para interromper esse ciclo seria preciso o equilíbrio entre os que comandam e os que obedecem, suprimindo a desigualdade. Mas Simone Weil não acredita ser possível a existência de um poder estável que permitisse esse equilíbrio, pois ela compreende que em todo poder há uma contradição essencial, a saber: ele não pode jamais existir propriamente, mas coloca o homem numa corrida desmedida e ilimitada pela busca de poder.

⁴³ Cf. OC II, 2, 84. Nessa mesma passagem, a filósofa critica a noção de coletividade, entendida como um conceito vazio, pois não se pode conceber a unidade como mera soma de trabalhos parcelados, nem se pode compreender o poder da coletividade sob a forma de conservação do progresso técnico. Nesse sentido, as coletividades só ampliariam a opressão e, tal como na Revolução Russa, daria a impressão de que o homem nasce escravo, sendo a servidão sua própria condição.

⁴⁴ Ibid., 56.

Em sua análise da *Ilíada ou Poema da Força*, Simone Weil afirma que as ideias de limite, medida e equilíbrio devem conduzir a vida humana. Influenciada pela noção grega de limite e de ilimitado, presente tanto no pensamento atribuído a Anaximandro, quanto no pensamento platônico. A passagem de Anaximandro frequentemente citada por Simone Weil em seus *Cadernos*, e que inclusive ilustra a capa de muitos deles, é precisamente o fragmento A9 & B1 de Diels-Kranz, traduzido dessa maneira: “O princípio e o elemento das coisas é o indefinido... A partir dele se fez o nascimento para as coisas, e a destruição é um retorno a isso conforme à necessidade; pois as coisas sofrem um acabamento e uma expiação, umas da parte das outras, por sua injustiça, segundo a ordem do tempo”⁴⁵. Assim entendido, cabe ao homem direcionar seu olhar para o Bem, sinônimo de unidade e fundamento das coisas, que não é desse mundo e por isso, é sobrenatural. Desse modo, a natureza é fruto do bem, mas o limite é a sua condição, por estar condicionada à necessidade do mundo.

Vale ressaltar uma importante distinção entre o ilimitado associado ao bem e o ilimitado associado às coisas do mundo. Quando associado ao bem, ele é condição de possibilidade da geração e corrupção das coisas do mundo, mas ele não é desse mundo, daí ser sobrenatural. Contudo, quando se diz do ilimitado às coisas do mundo, seria um uso inadequado do termo, visto que procurar o bem no mundo seria uma pretensão ilusória, dada sua condição transcendente.

Ainda à luz da tradição grega, a filósofa refere-se à noção de limite e ilimitado citando passagens em seus *Cadernos* dos diálogos platônicos *Górgias* e *Filebo*. Para ela, bem como para os gregos, o limite é a lei do mundo manifesto; as coisas são limitadas pelo bem, o que garante o equilíbrio, a harmonia e a proporção na natureza; enquanto a busca do ilimitado nas coisas do mundo levaria à desordem, à desmedida e ao excesso, sendo por isso um mal⁴⁶. No diálogo *Górgias*, a pensadora analisa as analogias da medida e do equilíbrio presente na ordem do mundo; nesse sentido: “nenhum desenvolvimento *ilimitado* é possível na natureza das coisas, o mundo (cosmos!) repousa todo inteiro sobre

⁴⁵ C VI, 2, 406-407. No original: “Le principe et l’élément des choses est l’indéfini... À partir de là se fait la naissance pour les choses, et la destruction est un retour à cela conforme à la nécessité; car les choses subissent un châtement et une expiation, les unes de la part des autres, pour leur injustice, selon l’ordre du temps.”

⁴⁶ Cf. C VI, 1, p.299. A esse respeito afirma Simone Weil nessa passagem: “Chez les grecs, la science de la nature était elle-même un art, avec le monde pour matière et l’imagination pour instrument, consistant, comme les autres arts, en un mélange de la limite avec l’illimité. De là l’accord entre la science et l’art. Chez nous, opposition, parce que notre science analyse. Le Malheur est illimité, la cruauté aussi.”

a *medida* e o equilíbrio”⁴⁷. Sobre o *Filebo*, refere-se à noção de harmonia como união entre o ilimitado e o limite⁴⁸, por compreender que o segredo da condição humana repousa no equilíbrio entre a necessidade presente na natureza e o trabalho do homem que o permite agir sobre essa natureza.

Mas se o bem não é deste mundo, de que maneira pode o homem em seu trabalho ter acesso a ele? Aqui há uma contradição no pensamento weiliano, contradição que foi aceita por nossa pensadora, como a própria condição humana, i.e., ser limitada pelo bem. Como será elucidado ainda nesse capítulo, a mistura de limite e ilimitado só encontra equilíbrio se considerada em relação às dimensões do corpo humano, pois é no corpo e nos instrumentos do trabalho que se faz a mediação entre a necessidade e o bem; enquanto o corpo é um limite, sendo por isso algo bom. É preciso ressaltar que, para nossa pensadora, o Bem é sobrenatural e a necessidade é natural. Nesse sentido, “o limite é a lei do mundo manifesto e Deus só é sem limites”⁴⁹ e ao aceitar a sua condição humana limitada, o homem consegue estabelecer relações harmônicas com o mundo. Como bem observou Vetö, S. Weil não é agnóstica, pois não diz que a realidade do Bem é indemonstrável, nem que é desconhecida; apenas afirma que o Bem pertence a outro plano de existência que não é o nosso e que podemos ou não ter acesso a ele⁵⁰.

Contudo, ao renegar esse limite e buscar a ilimitado no mundo, o homem provoca um desequilíbrio em suas relações e gera sofrimento. Nesse sentido, a crítica weiliana ao trabalho operário encontra seus desdobramentos na ciência moderna, visto que o ilimitado ou o absoluto no mundo são colocados pelo próprio homem e são fonte de erro humano que se expressa, por exemplo, na busca desenfreada pelo poder e nos desejos ilimitados.

Em uma carta a Albertine Thévenon, Simone Weil ressalta dois fatores presentes no trabalho moderno que afetam diretamente o corpo do trabalhador: o ritmo da atividade e as ordens e explica a influência da velocidade da ação realizada pelo operário na perda da capacidade de organizar pensamento e ação⁵¹.

O ritmo imposto pela máquina se torna cadência, diz a pensadora, interdita a reflexão e o sonho e torna o trabalhador uma engrenagem da máquina e não o contrário.

⁴⁷ Ibid., 86.

⁴⁸ Cf. Ibid., 87; ver também: C VI, 2, 115-116 e C VI, 3, 58.

⁴⁹ OC IV, 1, 183.

⁵⁰ Cf. VETÖ, 1985, p.47.

⁵¹ Cf. CO, 60.

Aqui o corpo é compreendido pela filósofa francesa como obstáculo imposto ao homem em sua dimensão física, às vezes desprovido de alma (por não implicar o pensamento) e destituído de qualquer caráter divino (pela repetição de gestos maquinais, decorrentes da atomização da atividade do trabalhador). Essa dimensão é ilustrada na condição operária em que o trabalhador é reduzido a mero objeto e o corpo do trabalhador está separado de sua alma, ao realizar um trabalho parcelado. Há escravização do corpo e falta de atenção pelo gesto repetitivo. Eis o caráter destrutivo da opressão: dado que à classe dominante cabe a atividade do pensamento, resta aos trabalhadores a ação irrefletida sobre o mundo, e não o pensamento.

Nisso reside, para Simone Weil, o mal essencial da humanidade: a substituição dos fins pelos meios na busca pelo poder, pois o desejo de poder é apenas a procura de meios de ação que ultrapassam a força de um indivíduo. Para ela, as relações de dominação e submissão constituem um desequilíbrio sem remédio e expresso tanto na vida privada – quando o amor procura subordinar seu objeto ou subordinar-se – quanto na vida pública – pela divisão do trabalho que exclui a igualdade, condenando a vida social à luta pelo poder.

Ao empreender essa análise da noção de força, Simone Weil compreende que ela se distanciaria de Marx, por não considerar a sociedade como uma matéria na qual as forças se opõem e não conceber que dessa oposição poderia nascer a justiça. Ao contrário, da opressão só nasce a submissão moralmente degradante do trabalhador e não a revolução tal como pretendia Marx. Nesse sentido, a filósofa afirma que ao negar a transcendência (o Bem), Marx se ateve somente à necessidade presente no mundo e acreditou que dela adviria a justiça⁵². S. Weil compreende que dessa oposição de forças sociais só poderá nascer o fanatismo e a idolatria, nunca a justiça, por entendê-la como um princípio absoluto que não pode ser colocado nas coisas humanas, mas sim no plano sobrenatural. Além disso, ela dirá que a revolução no sentido marxista levaria à emancipação das forças produtivas e não à emancipação do homem⁵³. Assim, a justiça só será efetivamente realizada na mediação entre a necessidade e o bem; mas de que maneira, então, se daria esta mediação? E ela seria suficiente para o homem sair dessa dominação?

⁵² Essa compreensão de justiça corresponde ao modo como S. Weil compreendeu a justiça em Marx.

⁵³ Como observou R. Kühn (1987, p.266): “Il faut donc voir sa critique de Marx aussi à partir de la réaction immédiate au marxisme vulgaire de type stalinien qui prédominait alors et auquel, contrairement à d’autres intellectuels comme Sartre par exemple, elle n’avait jamais adhéré.”

Se, culturalmente ocorreu uma cisão entre pensamento e ação, sendo o pensar executado por técnicos qualificados e cientistas e o agir realizado pelos operários; socialmente, o imperativo econômico impôs um ritmo desenfreado à produção e transformou o trabalho numa repetição de gestos sem sentido para o trabalhador que entrou num ciclo de trabalhar para comer e comer para trabalhar. A esse respeito, a filósofa se questiona como poderia o homem sair dessa sujeição à natureza e à sociedade; e quais instrumentos a nossa civilização poderia fornecer aos homens que desejassem romper tal sujeição.

Considerando essa cisão corpo/alma e pensamento/ação na vida humana, Simone Weil compreende que os homens tendem a buscar compensações para suportarem o vazio de sua existência, seja a conquista de uma melhor condição de vida social (riqueza/herança para os filhos), seja a busca de prazeres fúteis, ditados pela indústria cultural⁵⁴ ou a crença de uma civilização do lazer. Nenhuma dessas compensações, contudo, é aceita pela pensadora que compreende o corpo como um intermediário (*metaxu*) para o homem estabelecer uma conexão entre os diversos planos da realidade e remediar a cisão existente entre a vida profana e espiritual ou entre o pensar e o agir próprio do trabalho moderno.

Para superar essa cisão, Simone Weil propõe um resgate daquilo que é propriamente humano, ou seja, sua capacidade de pensar e agir e a sociedade da qual ele depende, precisa dessa unidade pensamento-ação. Apesar de o homem na atualidade estar sujeito à busca desmedida de poder e à submissão de outros homens, “nada no mundo pode obrigar um homem a exercer sua capacidade de pensamento nem lhe retirar o controle de seu próprio pensamento”⁵⁵.

Na vida social contemporânea, o pensamento está reduzido a um papel subalterno e é como se a função de controlar fosse transferida do pensamento para as coisas, por exemplo, na utilização da propaganda para determinar padrões de consumo ou um determinado modo de vida. Também o poder do Estado se exerce em todos os domínios até mesmo no domínio do pensamento, como visto nas formas totalitárias de organização social. Inclusive, explica a filósofa francesa, “é a ausência de pensamento livre que torna possível impor pela força doutrinas oficiais inteiramente desprovidas de significado”⁵⁶.

⁵⁴ Cf. OC IV, 1, 420.

⁵⁵ OC II, 2, 85.

⁵⁶ Ibid., 104.

A liberdade não é entendida por S. Weil como uma ausência de necessidade ou uma relação entre desejo e satisfação, pelo contrário, é definida por uma relação entre pensamento e ação, fruto do próprio julgamento humano na ação, que está inscrita numa trama de necessidades. Apesar de ter consciência da perversão do sentido do trabalho na modernidade, Simone Weil define o trabalho como fonte de liberdade entendida como ato de submissão consciente a esta necessidade presente na ordem do universo. Nesse sentido, a pensadora compreende que as ações corporais estariam integradas à ordem do mundo, de maneira harmoniosa e rítmica e não estariam sujeitas à cadência imposta pela máquina.

Como bem observou Sparling, apesar de essas considerações weilianas da condição operária remeterem ao pensamento de Marx, nossa pensadora critica erroneamente Marx por atribuir a ele “um desejo tecnofílico de escapar do trabalho”⁵⁷. Entretanto, as suas críticas foram acertadas quando remeteu à pouca atenção de Marx à associação entre ciência e tecnologia como um modo de reforçar a alienação social, além dele não perceber que a abolição da propriedade burguesa não eliminaria a desigualdade social, nem que a ciência moderna delimitaria o conhecimento aos especialistas, levando as pessoas à crença acrítica na autoridade intelectual destes detentores do saber. Ainda de acordo com o autor supracitado, enquanto para Marx, a obra é produto do reconhecimento do fazer humano; para S. Weil, a obra é secundária, pois o mais importante no trabalho é a própria realização da ação que permite a contemplação do mundo⁵⁸.

1.2. O ESTATUTO DO TRABALHO NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL

1.2.1. Uma nova civilização do trabalho

O trabalho é uma ação mediatizada do homem sobre o mundo, compreendido como ação indireta e implica, para Simone Weil, o agir sobre uma matéria antagonista. Isso porque, desde a juventude e ainda influenciada por Descartes, ela compreende que o

⁵⁷ SPARLING, 2012, p.92.

⁵⁸ Simone Weil possui um entendimento diverso de Hannah Arendt acerca da questão do trabalho, o que será abordado ainda nesse capítulo na nota de rodapé 67.

trabalho ocorre espacialmente e para se efetivar, i.e., transpor a distância de um lugar ao outro, é preciso percorrer todos os pontos intermediários⁵⁹.

Contudo, o trabalho é a própria ação espiritual, na medida em que não ordena simplesmente os objetos da percepção, mas, mesmo que indiretamente, constitui o modo pelo qual o homem pode relacionar-se com o mundo, de uma maneira real, i.e., sem que a imaginação lhe arrebate de tal maneira como se vivesse em um sonho e sem que se acredite que as coisas refletem as emoções humanas⁶⁰. Um exemplo significativo a este respeito é fornecido por Simone Weil, em *O trabalho e o direito*, ao referir-se à visão de uma rosa que pode nos remeter à lembrança de alguém ou ao desejo de colhê-la, mas que este pensamento não é uma ação; distintamente do trabalho exercido ao se colher esta rosa, em que é preciso a mediação do corpo, numa série de movimentos, como estender o braço, para retirá-la do galho.

Para a pensadora francesa, o homem “enquanto vive não pára jamais de trabalhar”⁶¹, sendo esta a própria condição humana no mundo. Mesmo que esta ação seja constituída de pausas, ela inscreve o homem no tempo e no mundo e se distingue do sonho, da imaginação, do sono, por não ter uma relação de imediatez entre o desejo e sua realização. Daí sua afirmação: “há sempre alguma coisa entre o que eu sou e o que eu quero ser; a mediação é minha própria lei”⁶².

Ainda no referido texto, a filósofa explica a distinção entre o movimento do homem e o dos demais animais. Estes se movem em conformidade com sua estrutura corporal e a situação na qual se encontram, enquanto o homem possui uma maneira própria de agir que consiste em uma sequência de movimentos decorrentes não apenas de sua situação ou de sua estrutura corporal, mas dessas duas funções em conformidade com as leis da matéria e com o fim a que se propõem, sendo esta relação propriamente o trabalho. Nesse sentido, independente do objeto no qual se trabalha, a natureza do trabalho ou sua essência não se altera, visto que toda ação humana no mundo está submetida às leis da necessidade, como, por exemplo, as leis da física o expressam. Por isso, a pensadora francesa afirma: “formar ideias é pensar; transformar voluntariamente a matéria é

⁵⁹ Cf. OC I, 126.

⁶⁰ Cf. OC I, 134.

⁶¹ Ibid., 244.

⁶² Ibid., 245.

trabalhar”⁶³. Vale ressaltar que nas definições conferidas por Simone Weil ao trabalho, estas estão associadas frequentemente à transformação da matéria pelo corpo, assim o modelo de trabalho é o trabalho manual, em que há esforço físico, movimento corporal⁶⁴. Os exemplos de trabalho mais utilizados pela pensadora francesa são o trabalho agrícola e o trabalho fabril.

Simone Weil diferencia a ação direta sobre o mundo da ação indireta sobre ele. A ação direta seria a pura imaginação, o sonho e o puro pensar, como aquele do filósofo em seu castelo de marfim, que em seu entendimento não alteram a matéria exterior e negam a própria possibilidade de conhecimento, visto ultrapassarem a dimensão do espaço e tempo, daí a filósofa afirmar que ela “não recebe o nome de ação”⁶⁵. A ação indireta, por sua vez, seria o trabalho, pois ele é o modo pelo qual o corpo vivo que padece o mundo, age sobre ele de modo indireto, sendo esta ação mediadora da condição humana com toda a sua interioridade e com a própria exterioridade do mundo e à necessidade que lhe é inerente.

A proposta weiliana consiste em uma civilização do trabalho – não no sentido capitalista ou socialista vivenciado na antiga U.R.R.S., atual Rússia, desde o plano quinquenal, pois estas experiências valorizaram o produto do trabalho e não o trabalhador. Sua proposta é a do trabalho compreendido como o ato humano por excelência, sendo o próprio centro da cultura e este não pode mais ser visto como “um meio de escapar da vida real”, mas deve ser visto como aquele que faz os homens livres⁶⁶.

Para tanto, é fundamental uma educação operária como método de libertação da ignorância de um povo amansado pela cultura de massa. E esta educação consiste não apenas na formação teórica dos trabalhadores, mas inclui um modo novo de execução do

⁶³ Cf. *ibid.*, 249. Na sequência dessa frase, Simone Weil diz: “Travailler, c’est changer volontairement la matière par les mouvements du corps ; le travail d’ouvrier est le travail. Le travail est donc une action indirecte de l’esprit sur le monde.”

⁶⁴ Como podemos observar na seguinte afirmação: “Il y a dans le travail des mains et en général dans le travail d’exécution, qui est le travail proprement dit, un élément irréductible de servitude que même une parfaite équité sociale n’effacerait pas. C’est le fait qu’il est gouverné par la nécessité, non par la finalité”, in: OC IV, I, 418.

⁶⁵ OC I, 136.

⁶⁶ Para Simone Weil, um modo de produção plenamente livre, seria aquele em que: “La technique devrait être de nature à mettre perpétuellement à l’oeuvre la réflexion méthodique ; l’analogie entre les techniques des différents travaux devrait être assez étroite et la culture technique assez étendue pour que chaque travailleur se fasse une idée nette de toutes les spécialités ; la coordination devrait s’établir d’une manière assez simple pour que chacun en ait perpétuellement une connaissance précise, en ce qui concerne la coopération des travailleurs aussi bien que les échanges des produits ; les collectivités ne seraient jamais assez étendues pour dépasser la portée d’un esprit humain”, OC II, 2, 85.

próprio trabalho, em que há um direcionamento do olhar para a verdade – tal como dizia Platão na alegoria da caverna. A despeito de Marx, S. Weil compreende a revolução como a união entre trabalho manual e intelectual “fazendo os trabalhadores sentirem, tanto quanto possível, a íntima relação que existe entre o trabalho e os conhecimentos teóricos de toda espécie adquiridos pela humanidade no decorrer dos anos”⁶⁷. Mesmo reconhecendo que este quadro está longe das condições reais da vida humana, mais longe do que a ficção da “idade de ouro”, a pensadora enfatiza a importância desse ideal, enquanto ideal, ser o ponto de referência para a análise das formas sociais reais.

A resignificação do trabalho, proposta pela filósofa, o torna não apenas uma ação humana no mundo, mas é objeto de contemplação do próprio mundo. Como ela escreve na introdução de seu *Diário da Fábrica*: “Não somente que o homem saiba o que ele faz – mas se possível que ele *perceba o uso* – que ele perceba a natureza modificada por ele. Que para cada um seu próprio trabalho seja um *objeto de contemplação*”⁶⁸. Se o trabalhador estiver de tal forma unido às ferramentas do seu trabalho, este seria equivalente à arte⁶⁹.

⁶⁷ OC II, 1, 69. Cf. Rolf Kühn (2003b, p.58), S. Weil não apenas critica Marx, mas busca revisar o próprio conceito de revolução, permanecendo fiel à sua convicção filosófica de nada aceitar sem antes submeter o pensamento a um julgamento justo, desse modo: “La grandeur de S. Weil se révèle en ce moment, car elle doit faire face à un vide existentiel précisément, à une absence de théorie, et elle ne se détourne pas, pour autant, de l'exigence intérieure de combat que l'état des choses réclame toujours à nouveau. [...] Pour la première fois, elle doit faire face à une remise en question radicale qui l'amènera à chercher des solutions nouvelles à des problèmes humains permanents”.

⁶⁸ OC II, 2, 71.

⁶⁹ Vale ressaltar que tanto Simone Weil quanto Hannah Arendt são pensadoras que enfatizam a importância de uma nova relação do homem com a sua ação no mundo. Contudo, para S. Weil o trabalho é a ação humana por excelência, daí sua proposta de uma nova civilização do trabalho, como fonte de conhecimento, de espiritualidade e de transformação social e política. H. Arendt, por sua vez, distingue três âmbitos da atividade humana: trabalho, obra e ação. O *trabalho*, nessa acepção, refere-se aos processos biológicos do corpo, necessários à manutenção da vida em seu sentido mais elementar – trabalhar e consumir são condições fundamentais à vida humana. O esforço e a gratificação, inerentes à fadiga dessa atividade, representam a própria condição humana e nela consiste sua felicidade. Já a *obra* é a atividade do *homo faber*, responsável pela produção do artificialismo da existência (mundanidade) através da transformação dos materiais, extraídos da natureza, em objetos de uso. A obra tem como produto ferramentas e instrumentos. Por fim, a *ação* é a atividade essencialmente política do homem, fruto da teia de relações que estabelece no mundo e de sua liberdade, que permite, mesmo desconhecendo os resultados de sua ação, criar o mundo. Para esta pensadora alemã, a modernidade é caracterizada pela técnica, em que o *homo faber*, construtor do mundo, não compreende o significado do que produz (em nome de que?), apenas sua utilidade (para que?) e isso gera um problema, pois, por só compreender o princípio da utilidade, poderá converter o mundo em meio, cujo artifício técnico representado pela máquina não oferece mais uma morada permanente e estável para o próprio homem. Aqui se apresenta uma aporia da modernidade: se o mundo construído pela fabricação não pode ser presidido por regras de fins e meios, como poderá o homem moderno reconstruir a sua morada e o próprio sentido de suas atividades? Não cabe aqui apresentar detalhadamente o pensamento arendtiano, apenas finalizamos com sua percepção da necessidade de o homem transcender a funcionalidade dos bens de consumo e a utilidade dos objetos de uso através da ação para assim encontrar uma solução ao problema da modernidade. Uma possível saída é apresentada por Hannah Arendt: “O mundo das coisas fabricado pelo homem torna-se uma morada para homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e feitos

Apesar de ter consciência da perversão do sentido do trabalho na modernidade, para Simone Weil, a espiritualidade no trabalho reside na possibilidade de o homem ter contato com a beleza do mundo, compreendida como “único caso onde a natureza humana suporta que o desejo da alma se coloque não para aquilo que poderia ser ou o que será, mas para o que existe. Esse caso é a beleza”⁷⁰. Assim, podemos aproximar esta noção de beleza à definição de Kant, para quem o belo é uma finalidade sem fim, entendido não como um meio para outra coisa, mas aquilo que é bom em si mesmo. Desse modo, pode-se dizer que a beleza seria para nossa pensadora uma forma de mediação entre a necessidade e o Bem, por não ser um atributo da própria matéria, mas “uma relação do mundo à nossa sensibilidade, essa sensibilidade que tem a estrutura de nosso corpo e de nossa alma”⁷¹.

Embora essa beleza seja um mistério, pois ela ultrapassa o limite constitutivo do mundo (finito), ela é um fato no pensamento de S. Weil e sua pretensão ultrapassa as dimensões éticas e estéticas concebida por Kant em sua *Crítica*⁷², pois o Belo é compreendido como uma dimensão ontológica e, por isso, enraizada em toda ação humana no mundo, no trabalho. Em seus *Cadernos*, a filósofa define a beleza como harmonia entre o acaso e o bem, e nela reside nossa condição de existência enquanto mediação entre o Bem (sobrenatural) e a necessidade (natural)⁷³. Essa definição remete ao *Fedro* de Platão⁷⁴, em que o belo é a presença manifesta do real, i.e., de uma realidade transcendente. Nesse sentido, “o belo é o único ser do mundo inteligível que aparece aos sentidos”⁷⁵ e o trabalho físico, na concepção weiliana, permite um contato genuíno com a ordem do mundo, i.e., a beleza do mundo permite contemplar a necessidade presente nele e amá-la.

apenas na medida em que transcenda tanto a pura funcionalidade dos bens de consumo como a mera utilidade dos objetos de uso. A vida, em seu sentido não-biológico, o lapso de tempo concedido a cada homem entre o nascimento e a morte, se manifesta na ação e na fala”, in: ARENDT, 2005, p.190.

⁷⁰ OC IV, 1, 422.

⁷¹ Ibid., 303.

⁷² Sobre a influência de Kant no pensamento weiliano, ler o esclarecedor artigo: *Thèmes kantians dans la pensée de Simone Weil*, de M. VETÖ (1985).

⁷³ Cf. C VI, 2, 372. Sobre a relação entre necessidade e bem no pensamento weiliano, Rey Puente (2012, p.83-84) esclarece: “O bem para Simone Weil é sobrenatural. Isso quer dizer que a todo o momento em que julgamos estar diante do bem nesse mundo somos culpados de idolatria, pois nesse mundo é impossível que o bem se manifeste enquanto tal. (...) Ciente de que as coisas sensíveis enquanto tais são reais, mas enquanto bem são irrealis e, por conseguinte, de que é preciso amar as coisas deste mundo como meios e não como fins, podemos então entrever que é por meio do amor à necessidade destituída de fim, que compõe a trama das relações necessárias deste mundo que, paradoxalmente, chegamos a amar Deus.”

⁷⁴ Ver *Fedro*, 250d-251b.

⁷⁵ C VI, 2, 444.

Para S. Weil é preciso a reconciliação do homem com a técnica, porque tal como existe uma ordem na natureza (macrocosmo), existe uma ordem na vida humana (microcosmo) que foi, de certo modo, negada pelo desenvolvimento científico e pela busca desenfreada pelo poder, mas que deverá ser resgatada. Assim, podemos falar de uma dimensão espiritual do corpo em trabalho, por ele continuar a ser governado pela necessidade imposta nas leis físicas do mundo e pela própria força física do trabalhador, mas, também, por esta relação com a necessidade ser fonte de liberdade e não de opressão. Para isso, os gestos realizados pelo trabalhador devem expressar a unidade do pensamento com a ação e ser intermediário do mistério presente entre condição corporal do homem e a ordem do universo (Deus). Tal como Platão no *Timeu* (89a), Simone Weil compreende a importância de os movimentos corporais estarem integrados ao pensamento e ao universo, compreendendo essa relação de maneira harmoniosa (ritmada)⁷⁶.

Como argumenta McCullough, no pensamento weiliano o conhecimento deve ser pautado na ordem, pois esta é uma condição de existência do homem. Assim, “um universo ordenado é uma condição de existência de um corpo ordenado, e um corpo ordenado é uma condição de existência de uma mente ordenada eficaz”⁷⁷. Embora a autora reconheça que o vocabulário cartesiano (e acrescentamos também o vocabulário platônico) utilizado por Simone Weil pode gerar uma interpretação de que seu pensamento é dualista, não há corpo e alma, mas unidade entre ação e pensamento.

A esse respeito, Little afirma que se entendermos o dualismo enquanto duas categorias completamente opostas e independentes uma da outra, isso não se aplicaria ao pensamento weiliano, pois ela enfatiza a noção de relação entre os pares de opostos. E, conclui a existência de um “dualismo imanente”, presente tanto nas especulações weilianas acerca da natureza do mundo em sua sujeição ao tempo e à necessidade, quanto em suas análises sobre a relação entre o Bem e a necessidade⁷⁸. Gabellieri, por sua vez,

⁷⁶ Platão em 89a refere-se aos movimentos do corpo dizendo: “O melhor dos movimentos do corpo é aquele que é produzido por ele próprio e nele próprio – pois é o movimento de natureza mais próxima do pensamento e do universo –, e os produzidos por outra coisa são inferiores; mas de todos, o pior é aquele que, por meio de causas externas, move algumas partes de um corpo em repouso que se mantém estático. É por isso que, entre as formas de purificação e reforço do corpo, a melhor é a que se alcança através da ginástica. A segunda é a que se consegue através das oscilações ritmadas nas viagens de barco ou noutro meio de transporte que nos mantenha livres de fadiga.” Aqui está presente uma forte analogia com Simone Weil, pois ela se refere à noção da bengala do cego e à leitura da tempestade pelo capitão em seu navio.

⁷⁷ MCCULLOUGH, 2012, p.207.

⁷⁸ Cf. LITTLE, 1970, p.17-18.

afirma que S. Weil rejeita o dualismo, enfatizando a íntima relação corpo e alma, na qual a vocação da alma não visa separar-se do corpo, mas sim penetrá-lo na mediação com o mundo⁷⁹.

Daí a importância das necessidades e proporções do nosso corpo para delinear o mundo em íntima analogia entre os dois, compreendidos pela pensadora francesa como micro e macrocosmos. Nesse sentido, "apreender o mundo é submeter-se a ele corporalmente"⁸⁰, pois é preciso uma aprendizagem corporal para apreender a necessidade presente na ordem do mundo e, conseqüentemente, para contemplar a beleza presente nele.

Conforme a leitura weiliana do *Fedro* e do *Timeu*, a espiritualidade platônica reside na afirmação do mundo e não em sua negação; buscando no corpo em trabalho uma forma de contemplação da beleza do mundo pelos homens. Desse modo o homem deve direcionar toda a sua alma à verdade, tal como o ensinamento platônico o preconiza. E, para tanto, dirá nossa pensadora, o homem deve aprender a servir-se do seu corpo, visto que ele é um poderoso instrumento de salvação, mas após essa afirmação, ela mesma se pergunta: "Mas como? Qual é esse bom uso?"⁸¹.

Vale ressaltar que o recorte de nossa pesquisa é o corpo em trabalho; contudo, isso não significa a exclusão de outras formas de conhecimento no pensamento weiliano. A filósofa afirma que aprendemos a perceber desde crianças e essa aprendizagem é exercida a vida inteira, tanto pelo trabalho, quanto pelas artes, ciências e cultura. Há, entretanto, uma identidade entre ação e trabalho, pois nossas ações são trabalhos na medida em que toda mudança realizada por nós no mundo, não é modificável em decorrência de nosso mero desejo de mudança, daí ela afirmar que "a matéria é indiferente às minhas vontades"⁸². Essa indiferença é característica das *leis do trabalho* a que todos estão submetidos, i.e., à necessidade presente na ordem do mundo e que pode ser descrita através da geometria.

⁷⁹ GABELLIERI, 2003, p.91.

⁸⁰ Ibid., p.209.

⁸¹ OC VI, 4, 234.

⁸² OC I, 135.

1.2.2. A espiritualidade no trabalho

Como já enunciamos, a chave de leitura utilizada por nossa pensadora para compreender sua proposta de espiritualidade no trabalho pressupõe a relação entre a necessidade e o bem. No texto *A ciência e nós*, ela explicita que o mundo no qual trabalhamos nos é indiferente, tanto aos nossos desejos e aspirações, quanto ao bem, pois, há sempre uma distância a ser percorrida para a realização de nossas ações diante da matéria que constitui o mundo e não há o bem no mundo, visto ser ele sobrenatural.

No entanto, assim como o homem transpõe essa distância entre seu desejo e a realização do mesmo pelo trabalho, ele pode, em certa medida, transpor a distância entre a necessidade e o bem através da relação de seu próprio corpo em trabalho. Isso porque o corpo está submetido a uma dupla lei: da necessidade e do mistério, dada a condição paradoxal do homem em relação ao bem. A esse respeito S. Weil enfatiza:

É verdade que a matéria que constitui o mundo é um tecido de necessidades cegas, absolutamente indiferente às aspirações do espírito, indiferentes ao bem; mas em um sentido também isso não é verdade (...) O corpo de um homem, e em particular o corpo de um santo, não é outra coisa que a matéria, e é um pedaço do mundo, desse mesmo mundo que é um tecido de necessidades mecânicas. Nós somos regidos por uma dupla lei, uma indiferença evidente e uma misteriosa cumplicidade da matéria que constitui o mundo em relação ao bem; a lembrança dessa dupla lei é o que nos toca o coração no espetáculo do belo.⁸³

Dessa passagem podemos depreender que a espiritualidade proposta por S. Weil aplica-se a todo e qualquer homem, daí a valorização do trabalho como a condição humana por excelência e daí o corpo em trabalho, enquanto matéria sujeita à necessidade, serem os motores de sua proposta de ressignificação espiritual de nossa civilização. Não há, nesse sentido, nenhuma qualidade sobrenatural que faz de um corpo humano ser santo, ou seja, ter acesso ao bem transcendente, visto que todo corpo é matéria sujeita à necessidade.

É preciso ressaltar que esta necessidade é uma ordem de condições, construída pelo homem para excluir o acaso, sendo um limite para o homem e, concomitantemente,

⁸³ OC IV, 1, 147-148. No original : “Il est vrai que la matière qui constitue le monde est un tissu de nécessités aveugles, absolument indifférentes à nos désirs ; il est vrai aussi en un sens qu’elles sont absolument indifférentes aux aspirations de l’esprit, indifférentes au bien ; mais en un sens aussi ce n’est pas vrai. (...) Le corps d’un homme, et par suite en particulier le corps d’un saint, n’est pas autre chose que de la matière, et c’est un morceau du monde, de ce même monde qui est un tissu de nécessités mécaniques. Nous sommes régis par une double loi, une indifférence évidente et une mystérieuse complicité de la matière qui constitue le monde à l’égard du bien ; le rappel de cette double loi est ce qui nous atteint au coeur dans le spectacle du beau.”

a possibilidade de nele compreender o mundo enquanto a linguagem de Deus. Para S. Weil, o Bem é sinônimo de Deus e, em sua compreensão Deus criou o mundo e dele se retirou, o que a leva a destituir qualquer possibilidade de intervenção divina no mundo, mas também a leva a compreender que se o mundo é decorrente do Bem (transcendente), o mundo é a linguagem de Deus⁸⁴. Assim, o contato do homem com a necessidade adquire um caráter providencial para nossa pensadora, não porque a necessidade seja o Bem (transcendente), mas por nos instruir sobre Deus. Daí decorre a relação misteriosa presente entre a necessidade e o Bem: “a necessidade é feita de condições, então de possibilidades e, entretanto, ela é a base do real”⁸⁵.

Já em seus primeiros escritos, quando ainda aluna de Alain, nossa pensadora afirma que o mundo é para nós um obstáculo, onde só o conhecemos quando nele reencontramos a necessidade, fazendo de nosso próprio corpo uma ferramenta da percepção⁸⁶ e isso será reafirmado anos depois ao dizer que “o contato com a necessidade é o que substitui ao sonho a realidade”⁸⁷. Se a necessidade é a marca de toda ação do homem no mundo, pois, para nossa pensadora, agir sobre uma matéria é imprimir nela movimentos determinados pelo corpo, o contato com a necessidade liberta o pensamento das seduções da imaginação, permitindo ao corpo agir na realidade, em contato com a matéria que lhe resiste.

O real, dirá Simone Weil, é o contato com a necessidade do mundo, é a força que rege toda matéria presente no mundo, sendo assim uma força cega. E esta necessidade se mostra também através das leis do trabalho, que não se aplicam a determinados modos de agir sobre a matéria, mas a toda e qualquer ação transformadora do homem no mundo. Isso porque as leis do trabalho estão inscritas no tempo e no espaço, como explica Simone Weil, influenciada pelas categorias kantianas, no ensaio *Do Tempo*, escrito em 1929:

A única lei de tal mundo é a justaposição. Assim, é somente pela experiência do trabalho que me são dadas, e sempre conjuntamente, tempo e extensão, o tempo como a condição, a extensão como o objeto de minha ação; a lei do trabalho engloba, quanto à minha ação, que ela dura, quanto ao mundo, que ele se estende.⁸⁸

⁸⁴ Cf. C VI, 3, 179. Analisaremos no próximo capítulo que compreender o mundo como linguagem, ou como um texto, exige do homem uma aprendizagem e, para S. Weil, essa aprendizagem é corpórea.

⁸⁵ *Ibid.*, 181.

⁸⁶ Cf. OC I, 375-6.

⁸⁷ OC IV, 2, 146.

⁸⁸ OC I, 145. No original em francês: “La seule loi d’un tel monde c’est la juxtaposition. Ainsi c’est seulement par l’épreuve du travail que me sont donnés, et toujours ensemble, temps et étendue, le temps comme la condition, l’étendue comme l’objet de mon action ; la loi du travail enferme, quant à mon action, qu’elle dure, quant au monde, qu’il s’étende.”

Na sequência dessa passagem, a filósofa afirma que o mundo é um companheiro de trabalho para o homem. Isso porque há uma distância entre o querer e o realizar que é sempre mediado pelo trabalho, “existir é agir”⁸⁹ e isso sempre se dá no tempo. É o trabalho que define o tempo, não a pura imaginação que nos é imediata. Para a filósofa francesa, há uma distância entre o homem e o mundo, inerente à própria condição humana, assim, o homem não pode apreender imediatamente o mundo, nem a si mesmo, pois dirá a pensadora, o caminho entre “eu” e “eu” se dá pela mediação no trabalho⁹⁰.

A noção de distância se revestirá de um caráter espiritual quando Simone Weil remete à distância entre Deus e Deus representada na figura de Cristo na cruz. Tal será também a distância entre homem e mundo, assim ela dirá em seu texto *O amor a Deus e a desgraça*, datado de 1942: “Este universo onde vivemos, do qual somos uma partícula, é a distância posta pelo Amor Divino, entre Deus e Deus. Somos um ponto nessa distância. O espaço, o tempo e o mecanismo que governa a matéria são essa distância”⁹¹.

O real está associado à necessidade, pois para nossa pensadora, não há uma finalidade no mundo; mesmo a marca do trabalho não reside em sua finalidade, mas na necessidade que lhe é inerente. Como observou Chenavier, no prefácio dos *Escritos de Nova Iorque e Londres*, o lugar conferido pela pensadora francesa ao trabalho é constitutivo de uma filosofia do real assim como de uma filosofia do conhecimento, antes de ser o centro de uma forma de espiritualidade concebida como núcleo da vida social⁹².

Mas de que modo o nosso corpo pode perceber de maneira verdadeira a necessidade presente no mundo? De que maneira é possível que diante da diversidade das coisas do mundo e da diversidade de ações do homem sobre o mundo (o trabalho sobre a matéria inerte), o homem possa ter acesso à unidade que origina todas essas coisas?

Existem algumas percepções que parecem distanciar o homem desse contato real, como no sonho ou na imaginação; enquanto há percepções que parecem permitir esse contato verdadeiro. Contudo, no trabalho moderno esse contato com o real se perdeu, em

⁸⁹ Ibid., 150.

⁹⁰ Cf. OC I, 148. É preciso observar que em seus escritos iniciais, ainda não está presente a noção de decreação – negação do eu – importante para a compreensão da relação entre homem e mundo e que será objeto de discussão ao final desse capítulo.

⁹¹ OC IV, 1, 354.

⁹² Cf. OC V, 2, 75.

decorrência da opressão operária e da cisão entre pensamento e ação; podemos dizer que o homem não percebe mais o caráter espiritual de sua ação no mundo, talvez porque o real foi substituído pela utilidade, como vimos na análise weiliana da força. Entretanto, seria possível ao homem reaprender a percepção desse real a partir de seu corpo em trabalho? Se a condição humana sempre esteve encarnada no trabalho, agindo sobre uma matéria antagonista, quais seriam as modificações corporais a serem realizadas para efetivar a contemplação da ordem do mundo?

CAPÍTULO SEGUNDO

A IMPORTÂNCIA DO CORPO NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL

Como já dissemos no capítulo anterior, S. Weil é fortemente influenciada pela Antiguidade Grega e vê nela a chave de leitura para propor uma nova civilização do trabalho. Mas qual é o estatuto do corpo para a pensadora francesa? De que maneira a apropriação weiliana da tradição grega interfere em sua compreensão do corpo? Eis as questões norteadoras desse capítulo.

2.1. O ESTATUTO DO CORPO NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL

2.1.1. O corpo como intermediário

Em seus escritos iniciais, Simone Weil afirma: “o homem mais sábio não pode conhecer nenhum objeto, senão por intermédio desse instrumento caprichoso, que é seu próprio corpo”⁹³. Nesse capítulo, analisaremos duas questões centrais para a compreensão do corpo: (1) a noção de intermediário, presente nos escritos iniciais da pensadora e marcada pela influência cartesiana e kantiana e (2) a noção de mediação presente em seus últimos escritos e marcada pela articulação weiliana de conceitos gregos como os de *metaxu* e de *logos*, com os conceitos cristãos de cruz e de sacrifício. Com esta análise, pretendemos elucidar que o corpo é para a pensadora francesa o elemento central para a realização do conhecimento que o homem pode adquirir da realidade e também é fonte de sua espiritualidade no trabalho.

As primeiras referências à noção de intermediário encontram-se nos escritos iniciais de S. Weil. Nesses textos, nossa pensadora articula o trabalho às leis da física e reafirma a compreensão cartesiana de espaço. Assim, ela confere importância aos pontos intermediários como condição de transposição da distância entre um ponto e outro no espaço, recusando assim a noção de espaço vazio, tal como o faz Descartes. Aplicando esta concepção de espaço e de pontos intermediários ao trabalho, a pensadora francesa dirá que esta necessidade inscrita na natureza, determina a existência desses intermediários

⁹³ OCI, 129.

como uma lei física, sendo esta a própria lei do trabalho, visto que a ação de trabalhar sempre encontra uma matéria que lhe é antagonista e que não está submetida à imediatidade da imaginação ou do desejo.

A filósofa afirma que a própria noção de intermediário supõe esta distância inerente ao espaço, pois é “relação entre termos separados”⁹⁴, i.e., entre o homem e o mundo; entre o corpo humano e a matéria a ser trabalhada. Esse contato com a necessidade presente no mundo, através da matéria antagonista no trabalho, contrai o homem ao contato com uma série de intermediários necessários à execução do movimento e à transformação da matéria pelo corpo. Exemplos dessa série de intermediários seriam as ferramentas utilizadas pelo trabalhador, a máquina por ele operada, a matéria por ele modificada e, principalmente, o seu próprio corpo. A esse respeito dirá nossa pensadora, entre o projeto desejado e a obra acabada, o corpo “é uma coisa em movimento”, “simples instrumento”⁹⁵. Nesse sentido, o homem ao trabalhar estabelece certa relação de impessoalidade com o espaço, pois os intermediários presentes no trabalho estão inscritos na necessidade de leis físicas que lhe são inerentes⁹⁶. O espaço é aqui entendido no sentido kantiano, como a forma de nossas percepções que não exprime leis particulares a cada um dos trabalhos exercidos pelo homem, “mas a lei de todas as nossas ações feita dos trabalhos, lei que não é nem imaginada, nem suposta, nem provada, mas perpetuamente experimentada”⁹⁷.

Esta condição instrumental do corpo será frequentemente referida por S. Weil no decorrer dos seus escritos e isso não significa um menosprezo da corporeidade, mas sim sua ressignificação. Isso porque ela inscreve o corpo na dimensão da impessoalidade própria às leis da natureza e visa destituir o ego do que ela chamará a ilusão de que se é o centro do mundo. Nossa pensadora explicita a impessoalidade como o modo pelo qual o homem poderá compreender-se no mundo e conhecer a própria realidade, pois o caráter impessoal no homem o abre à dimensão transcendente do bem, diante da necessidade do mundo.

⁹⁴ OC I, 156.

⁹⁵ Ibid., 372-373.

⁹⁶ Em outro texto, escrito na mesma época, S. Weil afirma: “*nécessité*: impossibilité de sauter par-dessus des *intermédiaires*” (OC I, 372). Em escritos posteriores, nossa pensadora desenvolverá essa noção de impessoalidade no trabalho como uma forma de espiritualidade, o que será tematizado ao final desse capítulo.

⁹⁷ Ibid., 126.

A centralidade do corpo nessa compreensão deve-se ao seu caráter mediador entre o homem e o mundo, efetivando a própria transformação da matéria do trabalho pelas ações corporais. A esse respeito, a filósofa escreve: “este ponto de encontro de dois movimentos, é uma coisa que recebe o movimento, é uma coisa extensa, é um corpo. Eu o nomeio meu corpo, e, por excelência, o corpo. Nele, e no mundo tanto quanto o compreendo pelo trabalho se encontram as duas imaginações”⁹⁸. Para nossa filósofa, o corpo é o nó entre o mundo e o eu, i.e., entre o movimento simples de que disponho e o movimento composto que representa para mim o entendimento do mundo.

Além disso, o conhecimento faz-se através das relações corporais e nesse sentido, a filósofa argumenta que através de uma série de intermediários, o homem poderá ordenar a sua relação com o mundo e em certa medida efetivar de modo satisfatório a sua ação. A esse respeito, ela ilustra que nosso espírito seria impotente para compreender os perigos das inúmeras ressacas que se formam no mar, decorrentes do vento e da água, mas colocando-se no mar um barco cujas velas e leme estejam dispostos de tal maneira será possível fazer uma lista de ações que lhe podem sobrevir⁹⁹.

Os intermediários presentes no trabalho ao permitirem ao homem esta ordenação de sua ação no mundo, também possibilitam uma certa perspectiva desta ação no tempo, visto que através deles é possível mediar o instante, no tempo que nos condiciona. Nesse sentido, os projetos definidos pelo ser humano só se realizam graças a uma série de mediações entre a matéria do trabalho e o próprio trabalhador, dado que nada em nós é imediato na lei do trabalho¹⁰⁰. As ferramentas, dirá a pensadora francesa em seu primeiro *Caderno*¹⁰¹, são instrumentos a transformar o acaso em necessidade, pelo menos no sentido de conferir alguma ordem ao pensamento e conduzir a alguma ação em

⁹⁸ OC I, 210. No francês: “Ce point de rencontre des deux mouvements, c’est une chose qui reçoit le mouvement, c’est une chose étendue, c’est un corps. Je le nomme mon corps, et par excellence, le corps. En lui, et dans le monde autant que je le saisis par le travail, si rejoignent les deux imaginations”.

⁹⁹ Cf. OC II, 2, 76.

¹⁰⁰ Cf. OC I, 156. Ainda a esse respeito, nossa pensadora escreve: “Que seront donc toutes les choses que je pense, odeurs, couleurs, sons, formes, désirs, calculs ? Rien que des intermédiaires ; signes de l’autre existence, instruments que je dois manier pour explorer l’obstacle. Manier, car puisque je ne puis jamais les créer” (OC I, 431).

¹⁰¹ Os *Cahiers* são pequenos cadernos utilizados por S. Weil para suas anotações pessoais. Eles representam fonte importante de nossa pesquisa, por conterem intuições, ideias, aforismos, compilação de fragmentos de obras clássicas com análises críticas às mesmas e traduções próprias, além de teoremas geométricos e cálculos algébricos realizados por nossa pensadora. Apesar de possuírem um caráter fragmentário, o que dificulta sua leitura, nele estão presentes todas as anotações realizadas por nossa pensadora ao longo dos dez últimos anos de sua vida. Grande parte desses cadernos foram numerados e datados por Simone Weil e contém em suas capas e contracapas figuras geométricas e suas citações preferidas, escritas em grego, latim e sânscrito.

decorrência dessa ordem, passando assim do mundo dos signos ao mundo real¹⁰². Retomando a analogia do marinheiro em seu barco no mar, o barco é uma “balança entre o homem e o universo”¹⁰³, pois como toda ferramenta utilizada no trabalho, inscreve o homem -, com todos os seus limites: da força física, do conhecimento, da fragilidade diante das forças da natureza -, em uma relação de equilíbrio ou de harmonia com essa própria necessidade da natureza.

Simone Weil compreende que não é possível conhecer o real apenas pelo puro entendimento, pois qualquer ideia é uma ideia do corpo (ou deriva do corpo), logo não é possível conhecer apenas pelo entendimento sem as afecções do corpo. Desse modo, podemos afirmar que a aprendizagem e a busca da verdade são corpóreas e se fazem mediante a relação do homem com o mundo. Isso envolve o trabalho, compreendido como “ação indireta do homem sobre o mundo”, bem como a geometria entendida por nossa pensadora como “a Bíblia do trabalhador”¹⁰⁴, pois a relação do homem com o mundo se dá na própria mediação deste com as coisas que o cercam e independente do tipo de ação realizada, ela está sempre submetida às leis do mundo, i.e., à necessidade que lhe é inerente. Assim, o trabalho não é pura interioridade, como a reflexão; nem tampouco pura exterioridade, como a magia, visto que ele se inscreve na relação do homem com o mundo exterior, implica a transformação da matéria e inscreve-se em um espaço e tempo definidos. E, desse modo, o trabalho é diverso da imaginação, que se dá imediatamente, como no sonho ou nas alterações perceptivas, em que os objetos podem sofrer transmutações imediatas, conforme explicitou Descartes em suas *Meditações*.

Na concepção weiliana, “é pelo trabalho que a razão conhece o próprio mundo, e se ampara da imaginação louca. O que não seria possível se eu conhecesse o mundo pelo puro entendimento”¹⁰⁵. Assim entendido, o trabalho é distinto do pensamento e da pura imaginação por estes nos serem imediatos e criarem uma falsa relação do homem com o mundo. Se a imaginação pode nos enganar, ela é passível de ser direcionada pela geometria e pode então nos fornecer o entendimento real do mundo; desse modo a percepção se torna uma lei do trabalho. Daí a filósofa compreender Kant como o primeiro

¹⁰² Cf. C VI, 1, 76-77.

¹⁰³ Ibid., 89.

¹⁰⁴ OC I, 126.

¹⁰⁵ Ibid., 209. No texto original: “l’action véritable, l’action indirecte, l’action conforme à la géométrie, ou, pour la nommer de son vrai nom, le travail. C’est par le travail que la raison saisit le monde même, et s’empare de l’imagination folle. C’est ce qui ne se pourrait pas si je connaissais le monde par le pur entendement.”

a revelar a relação entre entendimento e intuição; contudo, seria preciso ir além de Kant para pensar a atividade pela qual “o sujeito passa da impressão ao objeto fazendo intervir o corpo e ir até essa apreensão do corpo sobre a existência exterior pelo trabalho”¹⁰⁶.

Em seus escritos iniciais, S. Weil ressalta uma identidade entre os conceitos “ação” e “trabalho” ao afirmar que “a ação verdadeira i.e., a ação indireta, a ação conforme a geometria tem seu verdadeiro nome: o trabalho”¹⁰⁷. Em que medida o corpo participa do trabalho e auxilia nessa ação conforme a geometria? Existiria uma ergonomia na espiritualidade weiliana? Qual é o exercício de aprendizagem (ou a ginástica) necessária ao corpo para a realização de ações conforme a geometria?

Ao associar o trabalho físico à definição geral de trabalho não significa que trabalhar não envolve o pensar, pelo contrário, aproximando-se do pensamento de Karl Marx, Simone Weil, no texto *Funções morais da profissão*, dirá que diferente dos demais animais, a relação entre os movimentos do homem e suas necessidades se dão no pensamento, daí a afirmação que só o homem trabalha, pois só ele concebe o seu fazer. Eis aqui a marca de todo trabalho propriamente humano: o homem pensa o seu fazer, não em função do objeto produzido ou de imposições que lhe são exteriores, mas agindo em conformidade com o seu próprio pensamento¹⁰⁸. Assim, uma das condições do trabalho é o hábito, em que os movimentos do corpo estão à disposição do pensamento¹⁰⁹.

Mas é nos escritos weilianos do período em que se refugiou em Marselha que encontramos os textos mais esclarecedores acerca do conceito de mediação.

2.1.2. O corpo como mediação

Nos escritos iniciais a noção de intermediário permite ao homem agir sobre a matéria, i.e., trabalhar é ter contato com a necessidade presente no mundo, sendo o corpo esse elemento intermediário por excelência. Já nos escritos da década de 40, Simone Weil

¹⁰⁶ CHENAVER, 2011, p.91-92.

¹⁰⁷ OC I, 209.

¹⁰⁸ Cf. Ibid., 271: “C’est en elles-mêmes qu’est leur raison d’être, c’est dans leurs oeuvres qu’elles doivent trouver leur raison d’agir. Ainsi le travail du paysan est le modèle de tout travail. Les métiers qui ne consistent pas à changer quelque chose ne méritent le nom de métier que par analogie avec le travail matériel, comme consistant en un contrôle matériel aussi. Ainsi un professeur de philosophie est un travailleur autant qu’il relève des fautes dans le langage écrit de ses élèves...”

¹⁰⁹ Cf. ibid., 275.

complementa esta noção de intermediário no trabalho inscrevendo-o não apenas na necessidade, mas também no Bem. Desse modo, a relação do homem com a matéria não é apenas uma relação de conhecimento da realidade, mas é também uma relação espiritual, à medida que o homem pode abrir-se à dimensão transcendente do Bem. Para tanto, ela utiliza-se do termo grego *metaxu*, frequentemente utilizado nos textos platônicos¹¹⁰ e traduzido aqui por *intermediários* como a chave de leitura do mundo, a saber, a relação entre necessidade e bem.

Em um esboço de um artigo redigido em 1939, a pensadora já anuncia que a vocação da Grécia foi a construção das pontes entre o homem e Deus; para tanto, os gregos conceberam a noção de mediação¹¹¹ e fundaram uma ciência cujo objeto era estabelecer a relação entre a ordem e as condições dessa ordem. Nesse sentido, a noção weiliana de mediação será um conceito fundante da espiritualidade grega, cujo modelo nos foi legado através dos escritos de Platão, embora remetam, segundo a autora, à tradição órfico-pitagórica e também à influência egípcia¹¹².

Em seu ensaio *Sobre a doutrina pitagórica*, de 1942, nossa pensadora afirma que o pensamento pitagórico é para nós “um grande mistério da civilização grega”, mas apesar dos pouquíssimos textos que nos chegaram, eles influenciaram sobremaneira toda a civilização grega e, conseqüentemente a nossa própria ciência. Ainda nesse ensaio, após transcrever alguns fragmentos gregos atribuídos a Filolau¹¹³, a pensadora assim os traduz:

Tudo o que é conhecido encerra o número. Pois sem número nada pode ser pensado nem conhecido. A unidade é o princípio de todas as coisas. (...) A essência do número e a harmonia não recebem absolutamente o falso, pois não lhe pertencem. A mentira e a inveja pertencem à essência do que é ilimitado, impensado e sem proporção¹¹⁴.

Esses fragmentos são particularmente interessantes para elucidar de que modo S. Weil partilhava da concepção pitagórica ao conferir importância central à matemática¹¹⁵

¹¹⁰ O termo *metaxú* aparece em textos platônicos como: *Filebo* 16e, *Carmides* 155b, *Banquete* 202e e *Timeu* 69e.

¹¹¹ Cf. OC II, 2, 293 e OC IV, 1, 155.

¹¹² Cf. OC IV, 2, 75.

¹¹³ Cf. OC IV, 2, 246-247 que se referem aos fragmentos 44 B 2-11 de Diels e Kranz.

¹¹⁴ *Ibid.*, 247. No original: “Tout ce qui est connu enferme du nombre. Car sans nombre rien ne peut être pensé ni connu. L’unité est le principe de toutes choses. (...) L’essence du nombre et l’harmonie ne reçoivent absolument pas le faux, car il ne leur appartient pas. La mensonge et l’envie appartiennent à l’essence de ce qui est illimité, impensable et sans proportion.”

¹¹⁵ O interesse de S. Weil pela matemática deve-se não apenas pelos seus estudos da Grécia Antiga, em especial da geometria, mas também pelas diversas e profundas discussões que teve com seu irmão André

como forma de compreensão e conhecimento da própria realidade. Assim, ela concebe a matemática como um *metaxu* e compreende o número, símbolo de Deus, como fundamento de todas as coisas (*arché*), i.e, os números possuem um caráter mediador por nele se articularem tanto a unidade quanto a multiplicidade ilimitada, sendo esta articulação uma relação entre o divino (unidade) e o humano (multiplicidade limitada).

Esta articulação remete à noção de analogia. A analogia é, para S. Weil, uma igualdade entre duas relações tendo um termo em comum¹¹⁶ e não se assemelha à proporção matemática do tipo $a/b = c/d$, tal como a que foi atribuída a Tales de Mileto, pois esta não implicaria uma identidade, já que seus quatro termos possuem diferenças. Para nossa pensadora, a mediação própria à analogia e que permite estabelecer conexões entre o humano e o divino reside na mediação ou na proporção de três termos distintos ($a/b = b/c$) e, aplicada à nossa pesquisa, permitirá a compreensão das relações weilianas estabelecidas entre o corpo e a espiritualidade no trabalho, incluindo as relações técnicas, bem como as ações e os pensamentos¹¹⁷. Alguns exemplos dessas séries de analogias são: a necessidade presente na ordem do mundo (objeto da matemática) será mediadora entre a matéria e Deus; o Cristo será mediador entre o homem e Deus, assim como entre o homem e o outro homem pela dimensão do amor (e da amizade); a desgraça será mediadora entre o sofrimento humano (inscrito no trabalho, por exemplo) e o sofrimento divino (Cruz de Cristo); as ferramentas do trabalho serão mediadoras entre o corpo e o mundo; o corpo será mediador entre o desejo e a sua concretização no mundo, bem como entre o ser humano e seu semelhante ou entre o homem e Deus etc¹¹⁸.

Weil, importante matemático e um dos fundadores do Grupo Bourbaki. Duas obras são particularmente interessantes para a compreensão da matemática no pensamento weiliano: MORGAN, V.C. *Weaving the world: Simone Weil on science, mathematics, and love* (2005) e REY PUENTE, F. A matemática como *metaxu* entre a Grécia e o cristianismo. In: *Exercícios de Atenção* (2013).

¹¹⁶ Cf. OC IV, 2, 256 e 263.

¹¹⁷ Nesse sentido, S. Weil cita outro fragmento atribuído a Filolau (DK 44 B 11) e assim o traduz: “On peut voir quelle puissance a l’essence et la vertu du nombre, non pas seulement dans les choses religieuses et divines, mais aussi partout dans les actes et les raisonnements humains et dans toutes les opérations des diverses techniques et dans la musique” (OC IV, 2, 257).

¹¹⁸ A concepção weiliana de analogia aproxima-se daquela de Platão, tal como defende Moore em sua tese doutoral intitulada *Plato’s Analogical Thought* ao demonstrar que: “analogy will be taken to refer to an either explicit or implied assertion of similarity between two sets of relations. In addition to its capacity to express things both implicitly and explicitly, analogy will have the basic form $A:B :: C:D$. A few things follow from this. First, although analogy contains four term positions, it need not contain four distinct terms. For example, E.E. Cummings writes the following analogy about love: “as yes is to if, love is to yes.” This is an example of continuous analogy, which, like a sort of rhetorical syllogism, repeats a “middle” term in each of the *tworelata*, or analogates. In this case, one term (“yes”) has been repeated, which, by intensifying the links in the analogy, also artfully reflects the point of the analogy itself: love is a kind of affirmation as far beyond assent as certainty is beyond possibility. While this repetition changes the *effect* of the analogy, it does not change its structure as an analogy”, in: MOORE, 2009, p.13-14.

Para pensar o estatuto da analogia no pensamento de S. Weil nos apropriamos das seguintes perguntas realizadas por Cortese:

Que estatuto podem ter as analogias na construção ou na defesa de uma teoria? Elas podem restringir-se a uma função heurística ou podem também pretender um papel explicativo no sentido forte, ou seja, com um compromisso ontológico dos modelos gerados por ela?
 Por outro lado, é válido indagarmos: as analogias *existem* no mundo e são desveladas pelo discurso (“são analogias factuais”), ou este as constrói (“são analogias verbais”)? As semelhanças, em âmbito mais geral, existem objetivamente nas coisas, ou as vemos no mundo?¹¹⁹

A respeito dessas questões, S. Weil entende que as analogias possuem um compromisso ontológico, sendo chave de compreensão e explicação da realidade, inclusive ela associa *arithmos* como sinônimo de *logos* no pensamento pitagórico. Para a pensadora francesa, os gregos tinham um método ideal, pois baseavam seu conhecimento do mundo no horizonte do bem e tinham nas matemáticas não apenas um exercício do espírito, mas a chave da natureza que permitia estabelecer uma unidade de estrutura entre o espírito humano e o universo¹²⁰. A esse respeito, a pensadora afirma que o círculo “é uma imagem geométrica de Deus” e “é a fonte da imagem geométrica da mediação divina”. Isso porque foram os gregos que descobriram que todo triângulo retângulo está inscrito no círculo, sendo esta uma relação análoga entre a multiplicidade dessa forma geométrica e a unidade do círculo que a contém, sinônimo de interação entre o divino e o ser humano, sendo esta interação mediada pela proporção matemática¹²¹. Além disso, os pitagóricos referiam-se a esta harmonia associando-a a música, o que posteriormente analisaremos através do conceito de ritmo.

Nossa pensadora apropria-se da noção grega de mediação como chave de leitura para se pensar o resgate da dimensão espiritual do trabalho. Isso porque “todo trabalho eficaz supõe uma certa ordem no universo e certas proporções, sem as quais não existiriam nem ferramenta, nem método”¹²². Nesse sentido, Simone Weil afirma que para os gregos “a realidade do universo sensível é constituída por uma necessidade cujas leis

¹¹⁹ CORTESE, 2011, p.5.

¹²⁰ Cf. OC VII, 1, 460.

¹²¹ Cf. MORGAN, 2005, p. 110. O referido autor ainda complementa essa analogia afirmando: “There exists a mediating connection between the human and the divine that is modeled by the relationships between the circle and the inscribed right-angled triangle, a marvellous concordance in the fact that the circle is the locus of proportional means, revealing the divine source of mediation” (p.113).

¹²² C VI, 1, 155.

são a expressão simbólica dos mistérios da fé”¹²³ e reconhece categoricamente em seus últimos escritos que é verdade que a Providência é a única explicação desse universo e não a necessidade, sendo esta uma das disposições eternas da providência, tal como afirmou Platão no *Fédon*¹²⁴.

Outra noção importante resgatada por S. Weil em sua tradução desses fragmentos de Filolau é a interrelação entre limite e ilimitado. Para a pensadora francesa o ilimitado na vida humana é um mal e o limite é um bem, por estar articulado à própria noção de unidade. Aplicando esta relação limite/ilimitado ao próprio corpo, o texto weiliano enfatiza que o corpo é um limite para conter a imaginação impedindo que ela ocupe um lugar excessivo no pensamento e o homem se perca em devaneios, esquecendo o objeto de sua percepção (ou aproximando-se daquilo que o constitui). O corpo é o limite do homem em sua relação com o mundo, enquanto o pensamento seria ilimitado.

Em 1926, Simone Weil escreveu para as aulas de Alain um pequeno ensaio intitulado *O dogma da presença real* dedicado à compreensão da relação corpo e alma. Nele a pensadora francesa apresenta a relação fundamental do corpo como mediador entre o homem e o universo, explicitando que a alma está unida a todo o universo através de um corpo determinado e apesar de os corpos serem finitos e delimitados no espaço, o universo é indefinido e só existe no corpo que é meio de percepção. Assim, a pensadora compreende que “só o corpo humano, entre os objetos existentes, tem o poder de afetar uma alma...”¹²⁵, visto que nossa percepção se dá através dos corpos finitos abarcados pelo universo.

Esse ensaio reafirma a importância do corpo como limite e de sua possibilidade de compreensão do mundo, visto ser ele a unidade fundamental na qual o homem pode relacionar-se com o mundo, sendo a percepção condicionada a ele. O corpo tem uma função eminentemente mediadora para S. Weil, tanto no sentido da relação do homem consigo mesmo, daí a referência à influência do corpo na alma, quanto da relação do homem com o mundo.

¹²³ OC IV, 2, 330.

¹²⁴ Cf. C VI, 4, 364.

¹²⁵ OC I, 93.

2.1.3. O corpo entre a tradição grega e a tradição cristã

A centralidade da mediação no pensamento weiliano também se encontra na compreensão de que a "sabedoria de Platão não é outra coisa que uma orientação da alma em direção à graça"¹²⁶. E fazendo alusão à alegoria da caverna, ela afirma que para sair das sombras em direção à luz são precisos os intermediários (*metaxu*), que estão a meio caminho entre a ignorância e a plena sabedoria e estabelecem a relação entre esses dois polos contrários, também compreendidos como "a região do bem e do mal"¹²⁷. Mas, explica Simone Weil, "onde há aparente contradição, há correlação de contrários, ou seja, relação"¹²⁸. Essa orientação da alma em direção à graça ocorre quando somos capazes de discernir o necessário do Bem e aqui encontramos a utilização de termos próprios à tradição grega (necessário e Bem) associados à tradição cristã (graça), termos frequentemente utilizados por S. Weil.

Florence de Lussy explicita em um artigo a concepção weiliana de real cuja fonte reside fora do mundo e articula a relação entre gnosiologia e ética afirmando a importância da atenção para que as coisas existam. Para a referida autora, o realismo weiliano implica a noção de conformidade (*convenance*) entre o mundo e o espírito que o pensa, sendo o ponto decisivo dessa relação o fato de não podermos pensar o mundo e pensar a nós mesmos, visto que o mundo só existe ao preço de nossa anulação, pois é a impessoalidade, chamada por nós de morte do eu, a chave de acesso ao mundo. Nesse sentido, a radicalidade do pensamento weiliano reside em "assentar a realidade do mundo como independente do homem, mas colocar deliberadamente a fonte do real fora do mundo"¹²⁹. Assim, conclui a autora, o objeto da pesquisa obstinada de Simone Weil é aquilo que existe fora de nós e poderia ser nomeado "exterioridade". Para tanto, é preciso uma atenção à necessidade que constitui a realidade do mundo, para então, talvez, acessar o que o constitui, i.e., o real absoluto (*to óv*)¹³⁰.

¹²⁶ OC IV, 2, 85.

¹²⁷ C VI, 1, 326.

¹²⁸ OC IV, 2, 102.

¹²⁹ LUSSY, 1987, p.287-288.

¹³⁰A esse respeito, Florence de Lussy (1987, p.424) afirma : " d'une part le monde extérieur que révèle sa formidable présence lorsqu'on brise 'la geôle de l'ego' (...) ; d'autre part, à un degré supérieur, l'au-delà du monde lui-même, royaume du nécessaire qu'il faut transcender pour accéder à l'unique RÉEL. Sa question est celle-ci : comment parvenir à voir le monde tel qu'il est, sans nous, sans l'écran du regard qui l'observe ? A un premier niveau, la 'lecture' des rapports qui constituent la réalité du monde (et c'est le domaine propre de la science) nous arrache à nous-mêmes. Mais c'est seulement par le truchement de la 'non-lecture' qu'on peut espérer accéder au 'vide plus plein que toute plénitude', où s'évanouit le moi."

Como bem observa Rey Puente, S. Weil utiliza determinadas passagens dos textos platônicos como chave de leitura das relações sociais de sua época, por exemplo, a ideia de distância e diferença entre o necessário e o bem contidos na *República* (493c), utilizados para criticar Marx e para compreender a amizade¹³¹. O referido autor ainda explica que a filósofa considerava Platão pertencente à tradição filosófico-espiritual do pitagorismo. Contudo, ele diz que não se pode considerar esta aproximação como tendo um caráter neoplatônico, pois distintamente deles, nossa pensadora enfatiza a dimensão social e política de Platão e atribui pouca atenção ao diálogo *Parmênides*, que é um diálogo tardio essencial para os neoplatônicos. E, continua o autor, apesar de as análises weilianas poderem ser chamadas de “platonismo cristão” e se aproximarem, em certa medida, dos Padres da Igreja, ao buscar vestígios da Cruz e do Cristo, S. Weil também se distancia deles pelas relações que estabelece entre a matemática, a ciência grega e o cristianismo, bem como por sua valorização das tragédias gregas¹³².

A proposta de uma espiritualidade no trabalho não visa a ressurreição do corpo do trabalhador, mas sim a encarnação do corpo do trabalhador, um renascimento expresso na mediação entre seu corpo em trabalho (âmbito da necessidade) com Deus (o bem transcendente). Simone Weil defende ser o corpo o lugar por excelência da mediação entre o homem com Deus, compreendido como a “balança onde o sobrenatural e o natural se fazem contrapeso”¹³³ e é enfática ao dizer que seu pensamento é dirigido para este mundo e não para o sobrenatural, sendo este último a luz do mundo¹³⁴. Para nossa pensadora, “o platonismo não pode ser completo se não permite uma filosofia e uma espiritualidade do trabalho, e o materialismo não pode ser consistente se rejeita a realidade do sobrenatural”¹³⁵. Para tanto, os gestos realizados pelo trabalhador devem expressar a unidade do pensamento com a ação e serem intermediários do mistério presente entre a condição corporal do homem e a ordem do universo (Deus). Se Deus é o Bem, que não é deste mundo, ele não pode ser a própria ordem do universo, mas esta pode ser apenas o seu mais abalizado símbolo.

É frequente a referência ao sobrenatural nos textos weilianos, mas isso não implica na fuga para fora do social, tal como observou Chenavier, no prefácio dos *Escritos de Nova*

¹³¹ Cf. REY PUENTE, 2013, p.121-122.

¹³² Cf. *ibid.*, p.118-119.

¹³³ C VI, 3, 309.

¹³⁴ Cf. C VI, 2, 245.

¹³⁵ CHENAVER, 2004, p.62

Iorque e de Londres. Para o referido autor, reconhecer o bem no íntimo de todo homem e na ordem do mundo, não implica necessariamente “o reconhecimento de Deus concebido em sua radical Alteridade”, mas sim o direcionamento da vida a algo permanente, visto que está fora do mundo, pois “somente a atenção orientada para fora do mundo faz perceber a significação real das necessidades terrestres da alma e do corpo”¹³⁶. Nesse sentido, Chenavier nomeia a pretensão weiliana uma “política espiritual” decorrente de um método de leitura do real, no qual se encontram tanto uma dimensão interior, subjetiva, referida às necessidades da alma e do corpo de cada ser humano; quanto uma dimensão coletiva, referida às necessidades de um povo. A dimensão política também se encontra na própria ação, mas só poderá efetivar-se em uma *nova* civilização que tenha o trabalho como centro cultural, pautado na unidade de pensamento e ação¹³⁷.

Para Devaux, o desejo weiliano reside “em torno da vontade de reencontrar a unidade perdida desde a Grécia antiga, unidade entre o homem e as coisas, entre o homem, a ciência, a arte a justiça e o amor de Deus”¹³⁸. Isso porque Simone Weil estabelece uma série de relações entre a tradição grega e a tradição cristã, compreendendo que “o cristianismo existia antes de Cristo”, pois se Ele é o bem e tudo criou, já existia nas tradições anteriores. Nesse sentido, nossa pensadora estabelece uma chave de leitura que a permite realizar diversas analogias do pensamento cristão com os pensamentos grego, egípcio, hindu, taoísta e budista. Cada uma dessas tradições são reflexos diferentes da mesma verdade e são igualmente valiosas para a pensadora francesa, tais como: “Índia: assimilação da alma a Deus, plenitude da ação que parece inação, plenitude da presença que parece ausência, vazio e silêncio [...] Grécia (que sofreu muita influência do Egito): miséria do homem, distância, transcendência de Deus”¹³⁹. Através dessa chave de leitura, Simone Weil estabelece analogias extremamente ousadas, por exemplo, do Cristo com Osíris, Krishna e Prometeu; bem como, analogias do sofrimento de Cristo na cruz com o mito de Prometeu. Essas analogias são possíveis pela compreensão weiliana do caráter mediador presente na relação do homem com o mundo

¹³⁶ Cf. OC V, 1, 48-51.

¹³⁷ Tal como foi explicitado no final do texto *Enraizamento*: “Dès lors les autres activités humaines, commandement des hommes, élaboration de plans techniques, art, science, philosophie, et ainsi de suite, sont toutes inférieures au travail physique en signification spirituelle. Il est facile de définir la place que doit occuper le travail physique dans une vie sociale bien ordonnée. Il doit en être le centre spirituel”, OC V, 2, 365.

¹³⁸ OC V, 2, 19.

¹³⁹ OC IV, 2, 75.

e com Deus. Assim, ainda em sua *Carta a um Religioso*, ela enfatiza a importância da mediação ao referir-se à tradição grega e sua apropriação pelo cristianismo:

O fato mesmo de ter traduzido 'Logos' por 'verbum' indica que algo foi perdido, pois *logos* quer dizer antes de tudo relação, e é sinônimo de *arithmos*, número, tanto em Platão como nos pitagóricos. Relação quer dizer proporção. Proporção quer dizer harmonia. Harmonia quer dizer mediação. Eu traduziria: No começo era a Mediação.¹⁴⁰

Simone Weil procurava destacar a identidade profunda entre a noção de divindade em Platão, atribuída à influência da tradição órfica-pitagórica, e a de Deus para os cristãos; para tanto, utilizava-se frequentemente de passagens dos textos platônicos em que a palavra *metaxu* representava esta mediação entre as coisas divinas e as coisas humanas. A importância do número e da geometria identificadas por nossa pensadora nesta mediação também é fortemente marcada pela herança grega. Essa mesma ideia está presente em suas *Notas de Londres*, na qual S. Weil afirma ainda "*logos, arithmos, geometria, harmonia, tudo isso designa a Mediação*"¹⁴¹.

William Simmons apresenta uma breve análise dos usos do termo *metaxu* nos textos platônicos e enfatiza que um terço das 99 ocorrências desse termo são utilizadas para descrever eventos mundanos. O referido autor ressalta que no *Timeu*, *metaxu* é utilizado para descrever a localização das partes do corpo e da alma, tal como o pescoço está na intersecção entre a cabeça e o peito, separando a parte divina e a parte mortal no homem¹⁴². Já no *Teeteto*, ele observou o uso platônico de *metaxu* para referir-se à teoria da percepção compreendida a partir de uma relação necessária entre o objeto e o sujeito, para que, por exemplo, o *eidos* da cor se faça presente¹⁴³. Na *República* o termo é utilizado na discussão sobre ser e não ser¹⁴⁴ e na distinção entre entendimento e opinião¹⁴⁵. Enquanto no *Banquete*, o *metaxu* é usado no discurso de Diotima ao referir-se ao amor como um intermediário entre o conhecimento e a ignorância¹⁴⁶. Encontramos nessas ocorrências um certo uso do corpo como intermediário e estas acepções do termo *metaxu*

¹⁴⁰ *Carta a um religioso*. No original: "Le fait même d'avoir traduit « Logos » par « verbum. » indique que quelque chose a été perdu, car (en grec dans le texte); veut dire avant tout rapport, et est synonyme de (en grec dans le texte) nombre, chez Platon et les Pythagoriciens. - Rapport, c'est-à-dire proportion. - Proportion, c'est-à-dire harmonie. - Harmonie, c'est-à-dire médiation. - Je traduirais : Au commencement était la Médiation."

¹⁴¹ OC IV, 2, 330.

¹⁴² Cf. SIMMONS, 2009.

¹⁴³ Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 156e.

¹⁴⁴ Cf. PLATÃO, *República*, 479c-d.

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, 511d, ver também 478d.

¹⁴⁶ Cf. PLATÃO, *Banquete*, 202e.

são frequentemente encontradas nos textos weilianos, indicando a forte influência platônica em seus escritos.

Em nossa pesquisa, é interessante ressaltar que na concepção weiliana, o corpo é um intermediário (*metaxu*) para o homem estabelecer uma conexão entre os diversos planos da realidade e remediar a cisão existente entre a vida profana e espiritual ou entre o pensar e o agir próprio do trabalho moderno. Se o que os homens verdadeiramente buscam só pode ser alcançado em Deus, visto que para nossa pensadora, tal como afirmado no texto *Intuições pré-cristãs*, “Deus é mediação e toda mediação é Deus [...]”. Não se pode passar de algo a algo sem passar por Deus”¹⁴⁷. Os intermediários no trabalho seriam elementos fundamentais dessa relação e são eles: a matéria, os instrumentos e os próprios gestos do trabalhador, pois estes podem se tornar pela atenção a chave de transposição da necessidade para o bem¹⁴⁸.

2.1.4. O corpo como ferramenta

Uma importante referência de Simone Weil ao corpo como ferramenta está contida em um de seus escritos iniciais intitulados *Do Tempo*:

O mundo é assim para mim como um companheiro de trabalho. E como pela estrutura de meu corpo, o trabalho só é experimentado por mim como desencadeamento de ações imediatas, ou pelo menos completas antes de todo pensamento (...). Despertemo-nos então de novo ao mundo, quer dizer retornemos ao trabalho e à percepção, sem faltar coragem para observar esta regra, pela qual somente o que nós fazemos pode ser trabalho; o que nós sentimos, percepção: rebaixar nosso próprio corpo ao nível da ferramenta, nossas emoções ao nível dos signos.¹⁴⁹

Nessa passagem a filósofa afirma a condição humana: sujeita ao tempo que nos é exterior e que nos permite ter contato com o mundo por meio do corpo como ferramenta e das emoções como signos. Inscrever-se no circuito da matéria inerte é, para Simone

¹⁴⁷ OC IV, 2, 289. No original francês: “Dieu est médiation, et toute médiation est Dieu. (...) On ne peut passer de rien à rien sans passer par Dieu.”

¹⁴⁸ Cf. OC IV, 1, 423.

¹⁴⁹ OC I, 147. No original : “Le monde est ainsi pour moi comme un compagnon de travail. Et comme, par la structure de mon corps, le travail n’est éprouvé par moi que comme enchaînant des actions immédiates, ou du moins accomplies avant toute pensée (...). Éveillons-nous donc de nouveau au monde, c’est-à-dire revenons au travail et à la perception, sans manquer de courage pour observer cette règle, par laquelle seulement ce que nous faisons peut être travail, ce que nous sentons, perception : rabaisser notre propre corps au rang d’outil, nos émotions au rang de signes.”

Weil, inscrever-se na ordem do mundo e, nesse sentido, o corpo em trabalho é a mediação entre essa ordem e o próprio homem. Em um esboço do referido texto, ela explicita que o trabalho não é o resultado de algo, mas é um ato do espírito enquanto age, ou seja, é um contínuo determinado pelas leis que regem a matéria¹⁵⁰. Trabalhar é colocar seu próprio corpo como mediador do mundo, é fazer-se ferramenta, é inscrever-se no presente através da ação corporal.

Talvez seja possível afirmar que no pensamento weiliano há uma certa transfiguração do corpo no trabalho, visto que o trabalho não é um meio para a realização de um determinado fim, mas é fim em si mesmo ao inscrever o homem no tempo presente e ao transformá-lo, em certa medida, em matéria inerte.

Não apenas em seus primeiros escritos, mas também em seu último texto, *O enraizamento*, Simone Weil reafirma a importância de fazer do próprio corpo uma ferramenta no trabalho:

Trabalhar, é por seu próprio ser, alma e carne, no circuito da matéria inerte, fazer deles um intermediário entre um estado e um outro estado de um fragmento de matéria, fazer deles um instrumento. O trabalhador faz de seu próprio corpo e de sua alma um apêndice da ferramenta que ele maneja. Os movimentos do corpo e a atenção do espírito são funções das exigências da ferramenta que ele mesmo adaptou à matéria do trabalho.¹⁵¹

O corpo feito instrumento é o elemento mediador entre o finito (tempo) e o infinito (Deus), i.e., o ponto arquimediano entre a necessidade (natural) e o bem (sobrenatural) ao qual já nos referimos e que possibilita ao homem a salvação, entendida como graça, como luz divina que não é desse mundo, mas nele se expressa através da beleza presente na ordem que lhe contém. O corpo que se faz ferramenta está moldado às necessidades inscritas em seu próprio fazer e daí ser mediador entre a necessidade e o Bem.

A esse respeito remetemos ao texto *Deus em Platão* em que Simone Weil, após traduzir o famoso trecho sobre a saída dos homens da caverna na *República*, enfatiza todo o esforço empreendido por eles para a contemplação da luz. Em seu comentário à referida passagem, nossa pensadora afirma “nós nascemos e vivemos *na passividade*... não temos

¹⁵⁰ Cf. OC I, 410.

¹⁵¹ OC V, 2, 363. No original : “Travailler, c’est mettre son propre être, âme et chair, dans le circuit de la matière inerte, en faire un intermédiaire entre une état et un autre état d’un fragment de matière, en faire un instrument. Le travailleur fait de son propre corps et de son âme un appendice de l’outil qu’il manie. Les mouvements du corps et l’attention de l’esprit sont fonctions des exigences de l’outil, qui lui-même est adapté à la matière du travail.”

absolutamente nenhuma liberdade. É-se livre após a conversão, não antes. Como dizia Maine de Biran, nós somos modificados”¹⁵². Eis uma afirmação importante para nosso objeto de estudo, mas em que consiste “ser modificado”? Se a liberdade é associada à conversão e tal como já dissemos, para Simone Weil, liberdade é obediência à ordem do mundo, a conversão parece residir em certa disposição do corpo que o torna obediente. Tal como a dificuldade dos homens ao se deslocarem para fora da caverna, por seus corpos estarem anquilosados e, apesar da dor, contemplarem a luz; cabe ao homem aprender a dispor do seu corpo em trabalho para contemplar a beleza do mundo. Mas de que maneira isto se daria?

2.2. A TRANSFIGURAÇÃO DO CORPO NO TRABALHO

2.2.1. O despertar da sensibilidade

Ainda no referido texto, a pensadora francesa afirma que para Platão, a salvação não é intelectual em nenhum grau, mas consiste em se tornar amoroso. Essa via remete ao texto platônico *Banquete*, especialmente no discurso de Sócrates sobre o nascimento do Amor, representando a mediação entre Poros (abundância) e Penia (miséria), e aqui novamente se faz presente a correlação entre a necessidade e o bem. Na compreensão weiliana, o reconhecimento do amor se produz a partir da beleza, visto que a graça vem por efeito da beleza sensível e por toda parte, onde há amor, há beleza sensível. Daí sua conclusão a esse respeito: “não há amor real sem o qual a parte da alma que está mais estreitamente ligada ao corpo não tenha uma parte e o bem só pode chegar até ela sob a forma do belo”¹⁵³. Para que esta mediação do amor ocorra é preciso, no entanto, um direcionamento do olhar para a graça, i.e., um despertar da sensibilidade.

S. Weil compreende esse despertar da sensibilidade a partir de sua tradução e comentário do mito da biga alada, presente no texto platônico *Fedro*. Este mito expressa o percurso da alma em direção à beleza e a importância da condução adequada dos nossos apetites frente àquilo que nos impede na direção do bem. A compreensão weiliana enfatiza que este mito não é uma mera imagem da relação do homem com o transcendente, mas

¹⁵² OC IV, 2, 96.

¹⁵³ OC IV, 2, 116. No original francês: “Il n’y a pas d’amour réel auquel la partie de l’âme qui est la plus étroitement attachée au corps n’ait pas une part, et le bien ne peut parvenir jusqu’à elle que sous la forme du beau.”

é realmente um ensaio psicofisiológico dos fenômenos que acompanham a graça. A graça vem do alto, mas ela cai em um ser que tem uma natureza psicológica e física, e não há nisto nenhuma razão para não compreender o que se produziu nessa natureza no contato com a graça¹⁵⁴.

Ora, se a graça possui uma dimensão psicofisiológica por estar ligada à matéria (o corpo), poderíamos supor que há uma predisposição do corpo para recebê-la?¹⁵⁵

A esse respeito a filósofa, ainda n' *O enraizamento*, faz uma análise da noção religiosa de milagre e explica que ele é um fenômeno físico em que há um abandono total da alma e isso não contraria as leis da natureza, pois cada estado da alma é acompanhado de algo físico. Para ilustrar essa relação, S. Weil utiliza o exemplo do sentimento de tristeza que é acompanhado do fenômeno físico das lágrimas e se questiona: “por que não, em certos estados místicos, como se conta, uma certa levitação do corpo abaixo do sol?”¹⁵⁶.

Um comentário de S. Weil ainda sobre o mito da biga alada parece auxiliar-nos nessa tese. A pensadora francesa refere-se à importância de se domar o mau cavalo na condução da biga alada e enfatiza que a dor voluntária, importante para o adestramento, é o que “se chama hoje reflexos condicionados”¹⁵⁷. A formação desse adestramento do corpo, explica Simone Weil, não é fruto da violência gratuita e sem limites, mas procede de um método em que a dor imposta ao animal se coloca no mínimo necessário para o alcance do adestramento que, uma vez alcançado, cessa de existir. Nossa pensadora transpõe o adestramento imposto ao animal à condição humana, mas nesta o adestramento é uma operação voluntária na qual “a carne não impede a ação da graça”.

Esse adestramento ofereceria ao homem uma condição de total obediência à ordem do mundo e S. Weil a compara àquela obediência própria às plantas em seu crescimento em direção à luz¹⁵⁸. Contudo, no homem, toda aprendizagem exige esforço e tempo; assim, dirá a pensadora, essa total obediência ou este consentimento à ordem do mundo só pode se efetivar através da experiência, seja ela a da alegria, seja ela a da desgraça.

¹⁵⁴ Ibid., 115.

¹⁵⁵ Interessante notar que Simone Weil se usa da noção de graça propositalmente para pensar a tradição grega, como se utiliza da noção de justiça e não de *caritas* para pensar a tradição cristã e assim, mais facilmente assimilá-la a Homero e a Platão.

¹⁵⁶ OC IV, 2, 331.

¹⁵⁷ Ibid., 118.

¹⁵⁸ Ibid., 85: “La plante n'exerce aucun contrôle, aucun choix dans l'affaire de sa propre croissance. Nous, nous sommes comme des plants qui auraient pour unique choix de s'exposer ou non à la lumière”.

Defendemos que esse adestramento reside no próprio corpo em trabalho, visto que a condição humana está inscrita na necessidade e precisa do trabalho para ter contato com a realidade, compreendida como ordem do mundo¹⁵⁹. Uma importante passagem de seus *Cadernos* ilustra a importância da aprendizagem para essa mediação:

As coisas preciosas são *metaxu* (intermediárias). Mudar a relação física entre si e o mundo, como pela aprendizagem o operário muda a relação física entre si e a ferramenta. (O marinheiro entre si e o barco). Feridas: é o ofício que entra no corpo. Que todo sofrimento faça entrar o universo no corpo.¹⁶⁰

Ora, se é preciso alterar a relação do corpo com o mundo através de uma habituação da sensibilidade e este processo ocorre na própria ação e através do sofrimento, devemos compreender, nesse momento, a importância do trabalho como sacrifício para Simone Weil.

2.2.2. O sacrifício no trabalho

Em seu texto *Deus em Platão*, a filósofa afirma que os homens tenderiam naturalmente ao Bem, na medida em que esse é o objeto de desejo natural da alma humana¹⁶¹, não fossem os dois grandes obstáculos à purificação necessária para o homem, a saber: o seu próprio corpo e a sociedade. Ora, mas se a espiritualidade no trabalho perpassa o próprio corpo do trabalhador, em que medida o corpo impede essa relação ou dela se torna fonte de espiritualidade?

Para compreender essa passagem platônica, Simone Weil refere-se à importância da morte como símbolo de salvação espiritual, citando a passagem do justo perfeito, presente no *Fédon* (64a-67d). A morte representa a destituição no homem de tudo que daria uma razão para viver, sejam as pessoas próximas, a opinião alheia, as posses materiais e morais, pois é o apego a essa vida que constitui um impedimento à busca da

¹⁵⁹ Vale ressaltar que, para Simone Weil, o contato com a ciência e com a obra de arte também são mediadores na vida humana entre a necessidade e o bem, mas não serão objetos de estudo nessa pesquisa.

¹⁶⁰ C VI, 1, 292. No original em francês: “Les choses précieuses à juste titre sont des metaxú [intermédiaires]. Changer le rapport physique entre soi et le monde (physique, est-ce le mot propre ?), comme, par l’apprentissage, l’ouvrier change le rapport physique entre soi et l’outil. (Le marin entre soi et le bateau.) Blessures : c’est le métier qui rentre dans le corps. Que toute souffrance fasse rentrer l’univers dans le corps.”

¹⁶¹ Cf. as seguintes passagens dos textos platônicos: *Simpósio* 205e-206a e *República* 505d-e.

verdade¹⁶². Interessante observar que é no sentido de desapego aos valores materiais e morais que Simone Weil interpreta a famosa frase platônica “o corpo é o signo da alma”¹⁶³. Não há aqui uma valorização da vida após a morte, tal como poderíamos interpretar a frase platônica, mas sim um novo modo de viver, através da morte do “eu”, referente ao conceito weiliano de decreação.

Conforme esclarece Rey Puente, Simone Weil foi influenciada pelos estoicos para os quais o mundo é regido por uma necessidade (*anankē*) expressa em leis próprias que obedecem ao mesmo rigor manifesto, por exemplo, na lei física da gravidade. Cabe ao homem, então, o exercício do *amor fati* pelo qual ele ama a necessidade presente no mundo e toda mudança presente nele¹⁶⁴. A necessidade que constitui o mecanismo da matéria é, para a pensadora francesa, um tecido de relações que podem ser desveladas através da atenção, visto que nosso corpo é o mediador entre o universo e o pensamento materialmente presente em nossa carne¹⁶⁵. Ainda segundo o autor supracitado, todo o esforço exegético de Simone Weil está ancorado, principalmente, nas obras de Platão, e visava identificar na herança grega símbolos poéticos, filosóficos ou geométricos que possibilitassem ao homem de hoje ler o seu mundo, tornando-o assim um meio de salvação espiritual¹⁶⁶.

No senso comum, o trabalho usualmente é associado à noção de sacrifício e isso já remete ao texto bíblico do Gênesis quando da condenação de Adão no paraíso. Para Simone Weil, a natureza do trabalho é penosa, por implicar esforço, mas isso não significa um sofrimento moralmente degradante. Nesse sentido, a pensadora francesa interpreta a condenação de Adão como uma redenção através do trabalho, visto que “o trabalho é alguma coisa de semelhante à morte. É uma submissão à matéria”¹⁶⁷.

Como já dissemos, o trabalho é uma ação indireta do homem no mundo, sendo o modo pelo qual ele entra em contato com a necessidade. Para que este contato seja preservado na atualidade, S. Weil considera o trabalho não como um castigo, mas como a possibilidade de um retorno do homem à sua condição de ser limitado, inscrito na necessidade imperiosa do mundo, mas também no Bem que lhe é transcendente. Desse

¹⁶² Cf. OC IV, 2, 82.

¹⁶³ Frase pertencente aos diálogos platônicos *Górgias*, 493a-d e *Crátilo*, 400c. O vocábulo grego *sema* pode ser traduzido por “cárcere” ou por “signo”.

¹⁶⁴ Cf. REY PUENTE, 2013, p.107.

¹⁶⁵ OC IV, 2, 329.

¹⁶⁶ REY PUENTE, 2013, p.36.

¹⁶⁷ C VI, 4, 373.

modo, o homem poderia retomar o seu vínculo real com a natureza, destituindo-se das falsas percepções que podem lhe ser impostas pela sociedade ou criadas por seu próprio “ego”. Assim, através desse contato genuíno com o mundo no trabalho, o homem reconheceria o limite que lhe é constitutivo, eliminaria qualquer pretensão desmedida de poder e, aí sim, poderia inscrever-se na experiência encarnada da impessoalidade.

2.2.3. A morte do eu (impessoalidade)

O conceito de impessoalidade é central no pensamento weiliano, por compreender que o sagrado no ser humano não reside em sua “pessoa”, mas sim no que lhe é impessoal, visto que o bem é sobrenatural e é nele que reside o sagrado no homem¹⁶⁸. Desse modo, o homem só poderá acessar o que lhe é sagrado, destituindo-se do seu “eu” e de sua crença de ser algo no mundo. É preciso, para S. Weil, um esvaziamento do indivíduo para que nele possa habitar o divino no mundo, ou seja, para que a graça se manifeste no mundo.

Pode parecer estranho este enaltecimento do conceito de “impessoalidade” quando é o conceito de “pessoa humana” que abarca na contemporaneidade as reflexões sociais voltadas para a garantia da dignidade humana. A esse respeito é preciso remeter às críticas weilianas endereçadas à noção de “pessoa” e defendida na época pelo personalismo do filósofo francês Emmanuel Mounier. Para Mounier, a construção de uma sociedade mais justa se faria através de ações voltadas à valorização da “pessoa humana” em sua relação com os outros e a comunidade. Assim, os valores capitalistas tais como o consumismo e o individualismo seriam substituídos por novos valores, como a solidariedade e o comunitarismo.

Contudo, S. Weil atribuía ao personalismo uma hipervalorização do “eu” o que, para ela, seria um contrassenso em relação ao que há de sagrado no homem. E, dada a valorização da coletividade pelo personalismo, nossa pensadora se distanciou ainda mais desse pensamento, por entender que as mudanças sociais não são efetivas se partirem da coletividade, devido aos seus diversos interesses e à busca pelo poder; assim, é a partir do indivíduo que se constrói a revolução social. Como esclarecem Nicola e Danese, “no vocabulário weiliano é preciso entender pessoa como ‘eu’, impessoal como ‘verdade’ e o

¹⁶⁸ Cf. EL, p.16-17: “Ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c’est ce qui, dans un être humain, est impersonnel. Tout ce qui est impersonnel dans l’homme est sacré, et cela seul. [...] La personne en nous, c’est la part en nous de l’erreur et du péché.”

pensamento sempre como ‘individual’, lá onde o pensamento coletivo é aquele de uma massa”¹⁶⁹. Assim, o indivíduo será entendido enquanto impessoalidade, pois somente através dessa destituição do “eu”, o sagrado poderia manifestar-se no mundo.

Vale ressaltar que esta impessoalidade não distancia o homem dos outros homens, mas nela reside a possibilidade genuína do exercício da compaixão e a responsabilidade humana pelos outros. Isso porque esse homem “impessoal” ao relacionar-se com os outros, não buscaria impor sua força aos demais, muito menos enaltecer o seu ego, mas demonstraria sua própria fraqueza, sua nulidade e, desse modo, sua ação seria amorosa no sentido cristão da palavra.

Mas essa destituição do “eu” não se faz sem sofrimento, pois o homem tem dificuldade de abrir mão dos falsos bens desse mundo e tende a confundir a verdade com o “eu”, divinizando-se a si mesmo. Em decorrência disso, a filósofa afirma a dificuldade humana de vivenciar o próprio tempo e compreende que se o futuro nos é indecifrável, resta-nos a humildade para abandonar o eu que está sujeito ao tempo e é modificável, sendo preciso ao homem conscientizar-se que “a contemplação do tempo é a chave da vida humana”¹⁷⁰ e entregar-se a esta contemplação no trabalho.

É esta impessoalidade que se transfigura no corpo através de um novo nascimento do homem. Através da morte do eu, o homem pode se inscrever na eternidade e participar dela, mesmo inserido no tempo. Esse paradoxo é explicitado por Simone Weil ainda em uma passagem dos *Cadernos*:

A dor nos crava ao tempo, mas a aceitação da dor nos transporta para além do tempo, na eternidade. Nós absorvemos a duração indefinida do tempo, nós a atravessamos. Novo nascimento. No lugar que a semente serve a engendrar um outro ser, ela serve a engendrar uma segunda vez o mesmo ser.¹⁷¹

Para S. Weil, esse renascimento é real e corpóreo, mas a pensadora reconhece que a compreensão desse misterioso paradoxo implica uma nova lógica, que nos é totalmente desconhecida, a saber, uma “lógica do absurdo”¹⁷² para que possamos definir com rigor

¹⁶⁹ NICOLA; DANESE, 2014, p.259.

¹⁷⁰ C VI, 4, 88.

¹⁷¹ Ibid., 105. No original : “La douleur nous cloue au temps, mais l’acceptation de la douleur nous transporte au bout du temps, dans l’éternité. Nous épuisons la longueur indéfinie du temps, nous la franchissons. Nouvelle naissance. Au lieu que la semence serve à engendrer un autre être, elle sert à engendrer une seconde fois le même être.”

¹⁷² Vale ressaltar que a noção de absurdo é um tema central no pensamento de Albert Camus e remete a este paradoxo existente entre a busca humana pela compreensão racional da realidade e o confronto com a

matemático o verdadeiro do falso relativo às verdades transcendentais, traduzindo-as à condição humana¹⁷³. Se o trabalho é concebido como obediência à ordem do mundo, cuja finalidade reside nessa própria obediência e não em fins que lhe são exteriores, o homem deverá em sua ação desapegar-se da busca de um bem no mundo. Contudo, ao buscar o bem transcendente e dada a finitude da condição humana, o homem nessa busca só encontra o vazio, i.e., a destituição de qualquer fim no mundo. Daí a pensadora francesa compreender este esvaziamento do “eu” como a única possibilidade de o homem abrir-se à graça e isso é uma espécie de morte.

2.2.4. A analogia do Cristo na cruz

O sacrifício no trabalho é o sacrifício do eu que se compreende autossuficiente. Nesse sentido, o corpo em trabalho inscrito no tempo e dependente do exterior, torna o homem humilde e levaria à morte do eu, por ser uma renúncia do próprio homem a tudo que lhe é exterior, sejam os bens materiais ou mesmo os bens do espírito, i.e., a pretensão de que se é alguma coisa. Tal como nas parábolas bíblicas agrícolas utilizadas por Jesus, como o grão e o semeador, a filósofa francesa compreende que o trabalho camponês, exclusivamente físico, inscreve o homem no tempo e na dependência em relação à natureza, sujeita às condições climáticas e de solo, ou melhor, inscritas na necessidade do mundo. Daí sua afirmação: “Se o trabalho de laborar me faz emagrecer, minha carne se torna realmente de trigo. Se o trigo serve à hóstia, ele se torna carne do Cristo”¹⁷⁴. Essa condição de dependência permite ao homem fazer-se matéria inerte, doar-se ao mundo, transmutar-se em alimento, tal como na eucaristia. Nesse sentido, o homem torna seu corpo sacrifício para que Deus nele habite, tal como na analogia do Cristo na cruz que, em certo sentido, se esvaziou de seu caráter divino quando na cruz implorou “Pai, Pai, por que me abandonaste?” Assim, S. Weil entende a morte do eu e a possibilidade de o sagrado se manifestar, pois essa morte é o reconhecimento do limite da condição humana e a marca da distância entre a necessidade a que estamos sujeitos e o bem.

ausência de respostas no mundo. Albert Camus foi fortemente influenciado por Simone Weil, sendo o organizador responsável pelas primeiras publicações da pensadora francesa pela editora Gallimard.

¹⁷³ Cf. C VI, 4, 87, ver também C VI, 4, 112.

¹⁷⁴ C VI, 4, 123.

“Que minha alma seja somente ao corpo e a Deus o que é esta caneta à minha mão e ao papel – um intermediário. O Cristo mostrou que uma alma humana, uma pessoa humana pode só ser isso”¹⁷⁵. A impessoalidade é a condição necessária para que o amor sobrenatural de Deus habite no homem. Nesse sentido, Simone Weil compreende que é no corpo crucificado reduzido a um ponto no espaço e no tempo que este amor se encarna e por essa via da impessoalidade se torna mediador, servo de Deus.

Concordamos com a posição defendida por Ross, na qual o trabalho é para Simone Weil a forma por excelência de o homem conhecer, agir e existir no mundo, concepção esta que permanece inalterada no pensamento weiliano¹⁷⁶. A forma de expressar essa concepção sofre um acréscimo quando nossa pensadora tem acesso ao simbolismo religioso cristão, ela conecta o trabalho ao sofrimento de Cristo na cruz.

Outra importante passagem do *corpus* weiliano sobre esse tema está contida no segundo volume de seus *Cadernos*:

O trabalho Manual. O tempo que entra no corpo. Que ele seja regular e inexorável. Mas variado, como os dias e as estações. Pelo trabalho o homem se faz matéria como o Cristo pela eucaristia. O trabalho é como uma morte. É preciso passar pela morte – que o velho homem morra. Mas a morte não é um suicídio. É preciso ser morto; padecer a gravidade, o peso do mundo. O trabalho é como uma morte se ele é sem estímulo. Agir renunciando aos frutos da ação... Trabalhar - é vir a ser submisso ao tempo da mesma maneira que a matéria. O pensamento é forçado a passar de um instante ao seguinte. Isso é obedecer.¹⁷⁷

Uma importante distinção entre essa noção de morte do eu e aquela do suicídio reside no fato dela ser um consentimento à necessidade presente na ordem do mundo, que transforma o homem em coisa, em matéria, dado a sua irreduzibilidade. Já o suicídio implicaria uma atividade do próprio sujeito e a sua deliberação para extinguir sua própria vida. Não é disso que se trata a morte do eu no pensamento weiliano, mas sim a compreensão de que é preciso sofrer o tempo no próprio corpo e isso leva à destruição da própria noção de que se é alguma coisa e mesmo que se possui alguma garantia ou

¹⁷⁵ Ibid., 174.

¹⁷⁶ ROSS, 2001, p.340.

¹⁷⁷ C VI, 2, 62. No francês: “Le travail Manuel. Le temps qui entre dans le corps. Qu’il soit régulier et inexorable. Mais varié, comme les jours et les saisons. Par le travail l’homme se fait matière comme le Christ par l’eucharistie. Le travail est comme une mort. Il faut passer par la mort – que le vieil homme meure. Mais la mort n’est pas un suicide. Il faut être tué ; subir la pesanteur, le poids du monde (...). Le travail est comme une mort s’il est sans stimulant. Agir en renonçant aux fruits de l’action (...). Travailler – c’est devenir soumis au temps de la même manière que la matière. La pensée est contrainte de passer d’un instant au suivant. C’est là obéir.”

continuidade no futuro. Outra passagem dos seus *Cadernos* nos remete à importância da dor no pensamento weiliano: “A dor faz entrar o tempo e o espaço no corpo... Nudez, verdade da ligação da alma ao corpo. A alma mortal está sujeita à necessidade”¹⁷⁸. Viver o instante sem esperar qualquer salvação; além disso, viver o instante tal como uma matéria inerte, isso sim é a obediência que inscreve o homem na necessidade da natureza e faz de seu próprio corpo um intermediário para Deus.

Uma imagem do corpo de Cristo na cruz é frequentemente utilizada pela pensadora como analogia do corpo em trabalho e do sacrifício contido nele. É a cruz, e não a promessa de ressurreição, que leva o homem a aceitar e amar este mundo, renunciando a toda promessa de salvação e aceitando a nossa própria inscrição no tempo e na necessidade. As coisas carnis são o critério das coisas espirituais, por ser critério da exterioridade da ação, i.e., contém um modo de vida que não reside no sujeito, mas na ação realizada para o outro, tal como ajudar um desgraçado¹⁷⁹. Mas qual a relação entre ajudar um desgraçado e trabalhar?

Parece-nos possível aproximar a noção de impessoalidade no pensamento weiliano à sua concepção de morte espiritual visto que “é a morte espiritual que é também uma operação corporal. O homem se dá a comer às criaturas de Deus”¹⁸⁰. Aqui há um consentimento à morte, fazer-se pão às criaturas, tal como a imagem de Cristo na cruz, representa a entrega do homem à completa destituição de seu ego, de sua pretensão de ser alguma coisa. É tornar-se nada para renascer. “Esta nova criação é como uma encarnação. A segunda criação não é uma criação, mas geração. O Cristo entra na alma e se substitui a ela”¹⁸¹. A morte espiritual é aquela em que o homem não mais vive, mas Deus vive nele.

Nesse sentido, Simone Weil compreende o corpo como “um instrumento de suplício e de morte para tudo o que é medíocre em minha alma”¹⁸² e que permite ao homem sair de si e contemplar de fora Deus que está no centro e, assim, renunciar a ser alguém consentindo em ser somente alguma coisa. E o labor é a preparação de uma

¹⁷⁸ Ibid., 318.

¹⁷⁹ Cf. C VI, 4, 191.

¹⁸⁰ Ibid., 257.

¹⁸¹ Ibid., 258.

¹⁸² Ibid., 265, ver também C VI, 4, 297.

sepultura, para Simone Weil, por consumir nossa própria carne no trabalho é transmutá-la na carne de Cristo oferecida aos homens¹⁸³.

A importância da encarnação do homem no mundo para Simone Weil, já havia sido afirmada por Ann Pirruccello ao referir-se à experiência do corpo como experiência de aceitação e de contemplação da necessidade temporal, caracterizando o pensamento weiliano como uma “espiritualidade encarnada”¹⁸⁴. Se há no homem uma busca pela fuga do tempo ou por seu controle, seja através da negação da morte, seja pela hipervalorização do “eu” ou pelo uso da imaginação direcionada ao futuro, Simone Weil enfatiza a importância do momento presente, enquanto único tempo que marca o ritmo impessoal da própria vida. Desse modo, a pensadora francesa propõe a aprendizagem dessa relação impessoal do homem com o tempo e aqui o trabalho é uma maneira de o tempo entrar no corpo, ou seja, de o homem aprender a harmonia entre seu corpo e o mundo, através da obediência ao ritmo presente no mundo.

Em um artigo posterior, Pirruccello afirmará que Simone Weil desejava construir uma filosofia do corpo, dada a importância conferida ao conceito de leitura e à compreensão do mundo como um texto a ser interpretado de diversos modos. No entanto, complementa a autora: “se o corpo e suas práticas tinham um papel central na mudança de modos interpretativos, Weil é incerta sobre quais tipos de práticas somáticas seriam mais importantes a serem desenvolvidas”¹⁸⁵. Ora, esse artigo ilustra talvez um desconhecimento do pensamento weiliano acerca da centralidade do trabalho, pois como buscamos evidenciar, a principal prática somática a ser desenvolvida na compreensão weiliana seria aquela do trabalho, compreendido como a ação indireta do homem sobre o mundo.

Apesar de relacionar a filosofia do corpo proposta por Simone Weil, com as práticas do budismo japonês, a referida autora compreende, a meu ver erroneamente, que a investigação weiliana “é limitada por pressupostos filosóficos que veem o corpo como separado e inferior ao espírito e às ideias”¹⁸⁶. Parece contraditório estabelecer, por um lado, convergências entre o pensamento weiliano sobre o corpo e as práticas budistas que

¹⁸³ A esse respeito afirma S. Weil: “demander à Dieu de nous tuer et de nous ensevelir spirituellement dès ici-bas. Ensevelir dans le renoncement total et le silence”(C VI, 4, 301).

¹⁸⁴ PIRRUCCELLO, 1995, p.46.

¹⁸⁵ PIRRUCCELLO, 2002, p.483.

¹⁸⁶ Ibid., p.479.

preconizam a unidade entre pensamento e ação e afirmar, por outro lado, uma inferioridade do corpo sobre o pensamento em Simone Weil.

A respeito dessa centralidade do trabalho manual, nossa pensadora se questiona: “Por que jamais existiu uma mística operária ou camponesa que tenha escrito sobre o uso do desgosto no trabalho?”¹⁸⁷. Isso consoante com sua compreensão de que os homens podem fugir desse desgosto por instinto de conservação, pelo perigo da morte contido nele. Reconhecer esse perigo é reconhecer o fardo do tempo, a cruz. Para Simone Weil, a desgraça em todas as suas formas é uma das misérias mais preciosas que são dadas ao homem. Tal como na história bíblica de Jó, há um momento de ruptura na desgraça, aqui entendida como um desgosto, em que há a morte da alma, mas essa morte, diz a pensadora francesa, é uma ordealia, “por ser um momento que transforma, que arranca do finito para o infinito, que torna transcendente na alma o amor da alma por Deus”¹⁸⁸.

A vulnerabilidade da existência está marcada no corpo e nisso reside sua beleza, visto ser uma marca da existência. Nesse sentido, o trabalho é para nossa pensadora não uma imitação da criação, mas da paixão. “É enquanto dor que ele tem parte na inspiração. Para alguém muito vigoroso ele não seria jamais fatigado e nem sofreria, o trabalho não poderia ser um ponto de apoio. Usar de nosso corpo como uma coisa morta, como uma ferramenta de madeira”¹⁸⁹.

¹⁸⁷ C VI, 2, 424.

¹⁸⁸ Ibid., 366.

¹⁸⁹ C VI, 3, 48.

CAPÍTULO TERCEIRO

A APRENDIZAGEM CORPORAL NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL

Conforme buscamos analisar no capítulo anterior, o corpo é o elemento mediador fundamental na espiritualidade no trabalho proposta por S. Weil e, para tanto, é preciso um processo de aprendizagem corporal. Contudo, nada foi dito sobre o modo pelo qual esta aprendizagem ocorre e quais são os elementos envolvidos nesse processo. A nosso ver essa aprendizagem é anterior ao próprio trabalho e, por isso, abordaremos nesse capítulo três elementos considerados centrais nesse processo de habituação: (1) o estatuto da percepção, (2) a capacidade da atenção e (3) a aprendizagem de um ritmo.

3.1. A PERCEPÇÃO NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL

3.1.1. A influência de Maine de Biran, Lagneau e Alain

Nossa pensadora afirma em um de seus escritos de 1941 que a percepção verdadeira envolve o contato com a necessidade, sendo Maine de Biran, Lagneau e Alain aqueles que melhor discerniram sobre esse ponto¹⁹⁰. Por isso ressaltaremos nesse momento as análises de Lagneau e Alain sobre essa temática, lembrando que no período de formação acadêmica de nossa pensadora, vários de seus textos dialogam com as ideias desses mestres e, conseqüentemente, com o pensamento de Espinosa e Maine de Biran, tão caros a eles¹⁹¹.

Para Lagneau, a sensação decorre da distinção entre sujeito e objeto, em que são estabelecidas relações de identidade e oposição entre seu próprio corpo e tudo que é lhe exterior. Contudo, ressalta este pensador, o conhecimento dessa relação ocorre na própria ação, pois “um ser pensante que estivesse isolado do mundo exterior não saberia conhecer-se como ativo”¹⁹². O sujeito que age reconhece nessa ação que o mundo lhe

¹⁹⁰ Cf. OC IV, 2, 273.

¹⁹¹ Restringir-nos-emos à análise das citações weilianas sobre Maine de Biran nessa pesquisa. Contudo, é preciso reconhecer que nossa pensadora em seus *Escritos de Marselha* e em seus *Cadernos* faz diversas alusões a este filósofo, o que mereceria um posterior estudo. Algumas dessas passagens encontram-se em: OC IV, 2, 96, 273, 523, 530; C VI, 1, 319; C VI, 2, 444, 454; C VI, 3, 64, 103 e C VI, 4, 393.

¹⁹² LAGNEAU, 1950, p.135.

resiste, mas essa própria relação lhe fornece o conhecimento. Nesse sentido, Lagneau remete a Maine de Biran e a seu conceito de “esforço muscular” no qual o conhecimento da relação entre homem e mundo não pode ser entendido como um conhecimento abstrato, mas sim “aquele de uma ação motriz pela qual nós produzimos efeitos fora de nós”¹⁹³ e que nos permite conhecer, nessa própria relação de alteridade, a unidade entre o homem e o universo. Assim compreendido, o real se apresenta ao homem dentro da própria percepção e esta ocorre na ação corporal, nunca pela mera passividade. Alain também partilha dessa posição biraniana e afirma que o mundo real só pode ser conhecido pelo esforço voluntário¹⁹⁴.

Outro ponto de convergência entre Lagneau e Alain parece residir na compreensão de que a percepção não nos é imediata. Assim, diz Lagneau: “a percepção não é possível sem julgamentos implícitos pelos quais são afirmadas relações reais entre a coisa percebida e as outras”¹⁹⁵. Ou seja, perceber, dirá o mestre de Alain, é interpretar e isto, por sua vez, só é possível pelo hábito que permite uma certa correção das intuições iniciais através do raciocínio. Ora, aqui também nos parece possível identificar a influência de Alain no pensamento weiliano, pois nossa pensadora afirma que “a realidade para o espírito humano não é outra coisa que o contato com a necessidade”¹⁹⁶ e este se fará através dos diversos níveis de leitura que o ser humano deve aprender a realizar, como veremos ainda nesse capítulo.

Contudo, nossa pensadora se distingue radicalmente de Lagneau e Alain no que se refere ao conceito biraniano de “esforço muscular”. Isso pode ser confirmado já em seus primeiros escritos quando ela enfatiza a insuficiência dessa noção biraniana por entender que a relação do homem com o mundo não se dá através do esforço, mas através da

¹⁹³ Ibid., p.136.

¹⁹⁴ A esse respeito, Alain afirma: “Maine de Biran, ce sous-préfet, a touché le monde en essayant avec réflexion la résistance de son bureau; et ses *Mémoires* concernant le toucher, la vue, et les autres sens, ont résisté presque seuls parmi tant de discours philosophiques dans son siècle très bavard. Mais la raison de croire ce qu'on dit est déjà derrière nous. Ce sous-préfet fut un penseur très positif. Il remarqua qu'on ne connaît comme monde réel que ce que l'on se donne par l'effort volontaire. Par exemple, explorer la faible odeur par des aspirations volontaires, c'est la faire dépendre de nous, et en même temps connaître qu'elle ne dépend pas de nous. Le toucher de la main éclaire aussitôt cette première pensée. Car recevoir un choc, ce n'est toujours que se sentir soi ; on ne connaît alors que son propre sentiment”, in : ALAIN. *Les Dieux* (1934), p.27.

¹⁹⁵ LAGNEAU, 1950, p.167.

¹⁹⁶ Sobre a aproximação do pensamento weiliano com o pensamento de Espinoza no que concerne a relação entre necessidade e pensamento, Saint-Sernin (1988, p.146) afirma: “Simone Weil est proche de Espinoza: elle critique l'imagination, qui nous emprisonne par ses représentations passionnées, elle donne à l'intelligence de la nécessité une place majeure, elle ne met pas le centre de l'âme dans la singularité individuelle, elle ne sépare pas obéissance et liberté.” O mesmo também é afirmado por Kahn (1984).

necessidade presente nessa relação. Embora nossa pensadora reconheça que para Maine de Biran a necessidade é a única coisa que separa o sonho da realidade, ela dirá que este pensador não compreendeu que esta relação ocorre pelo trabalho e não pelo esforço e afirmará “o real na percepção, não é o esforço (Maine de Biran), mas a contradição experimentada no trabalho”¹⁹⁷. E aqui é preciso distinguir esses dois termos.

O trabalho, na compreensão weiliana, inscreve o homem na realidade, pois como já dissemos nos capítulos anteriores, o real e a necessidade são sinônimos para a pensadora. A execução do trabalho implica a fluidez dos movimentos corporais que não se assemelha à noção de esforço, pelo contrário, dirá S. Weil, quanto maior a experiência adquirida em determinada ação, maior a fluidez corporal e menor será o esforço nela implicada. Alguns exemplos dessa fluidez seriam o trabalho camponês, a navegação exercida pelo marinheiro, bem como a execução de uma peça musical pelo pianista ou uma partida realizada pelo tenista experiente. Em todos esses exemplos, o corpo configura-se como mera ferramenta que articula os movimentos de maneira harmônica com a necessidade do mundo, daí ela entender a geometria como a forma pura do trabalho, tal como já dissemos em nossa análise da analogia.

Vale ressaltar que o corpo torna-se o ponto arquimediano entre o homem e o mundo, visto que ele se torna tal como nessa analogia, a própria alavanca¹⁹⁸. Daí nossa pensadora afirmar que só o trabalho permite essa liberdade corporal, compreendida por ela como obediência a esta necessidade, nele residindo “a única grandeza do homem”¹⁹⁹.

¹⁹⁷ C VI, 3, 64. Há uma interessante passagem de seus *Cadernos*, após escrever sobre o conceito de leitura, ela escreve entre colchetes e caixa alta: “[PAROLE DE O. SUR LE CORPS. C’est là ce qui manque à Chartier]” (C VI, 1, 318). O aparato crítico remete a essa letra “O.” ao filósofo e psicólogo experimental André Ombredane (1898-1958). Nada sabemos sobre qual obra nossa pensadora teve acesso e em que sentido Alain (Chartier) se distancia de Ombredane. Infelizmente tivemos acesso apenas a uma ínfima parte de uma obra desse pesquisador. Contudo, vale observar que este pesquisador propõe 5 usos para a linguagem, sendo o “uso afetivo”, o mais primitivo e mais consolidado deles, pois nele tem origem a expressão das emoções e também os gestos. Talvez seja possível uma aproximação entre os dois pensadores, visto que para S. Weil o conceito de leitura é universal. Nesse sentido, Ombredane afirma: “a linguagem afetiva ultrapassa a atividade verbal. Dela participa a gesticulação de todo o corpo, particularmente dos membros superiores e do rosto. O punho se cerra na cólera, a cabeça se inclina no desgosto. Nota-se que no campo da linguagem oral a gesticulação não está codificada em uma língua, como está em certos meios da linguagem pelos gestos. Os gestos não adquiriram uma significação arbitrária em relação ao significado, como há nos sinais fonéticos”, in: OMBREDANE, A. *Études de Psychologie Médicale*. Vol I- Perception et Langage. Rio de Janeiro: Atlântica, 1943, p. 37; *Apud*: CARDOSO, Ofélia Boisson. Alguns Problemas do Ensino da Linguagem. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, XXIV, 59, Jul-Set, 1955, p.66-77.

¹⁹⁸ Cf. OC I, 374-375: “L’action, autant qu’elle reencontre une résistance, se nomme effort – Et en tant qu’elle rencontre une nécessité ?... (travail). Maine de Biran, sous-préfet, ne savait pas ces choses – En fait, il n’y a jamais travail sans effort (mais plus il est parfait, moins il y a effort : paysan – marin). La pure forme du travail, sans effort, c’est la géométrie – (Le levier sans l’effort...)”.

¹⁹⁹ OC I, 375: “Seul le travail permet à l’homme de se libérer du corps, et à la pensée de cesser d’être immédiate. Seule grandeur de l’homme.”

O esforço, por sua vez, é compreendido por Simone Weil como uma resistência que nem sempre está relacionada ao trabalho e também pode estar inscrita no próprio sonho, quando há o sentimento de esforço e há inclusive a contração muscular sem, contudo, um contato efetivo com a necessidade do mundo, pois no sonho falta a mediação entre a ação e o seu resultado. Assim ela dirá: “em certo sentido, há oposição entre trabalho e esforço. O bom operário não parece fazer esforço. No sonho, tem-se a impressão que o esforço jamais cessará”²⁰⁰.

Ainda em seus escritos iniciais, encontramos uma importante análise acerca da percepção no texto intitulado *Da percepção ou a aventura de Proteu*. Nele, nossa pensadora analisa o mito homérico em que Proteu ao ser capturado por Menelau transforma-se em leão, pantera, dragão, árvore e água, mas após ser domado por Menelau assume sua própria forma e lhe diz a verdade. Para Simone Weil, este mito representa a aventura humana diante da busca da verdade (do real) e como nossas percepções imediatas estão imersas em impressões pessoais, é preciso, tal como fez Menelau, aprender a perceber. Sobre essa imediatidade, nossa pensadora escreve de maneira poética:

O corpo humano está imerso no mundo como uma onda no oceano; mas, contrariamente à onda, quando uma de suas partes é tocada pelas ondas ao seu redor, ele estremece todo. Assim a ação das coisas sobre ele jamais se limita, por assim dizer, a um frio contato; é sempre um violento ataque, um golpe à unidade das partes.²⁰¹

Se o corpo sofre a ação do mundo, nesse contato imediato ao qual se inscreve a condição humana, e se nesse padecer esta relação se mostra de formas variadas, tal como Proteu, nem por isso podemos compreendê-lo como pura passividade, nem tampouco como um “aparelho registrador”, pois como dirá o texto weiliano: “o corpo é vivente, ou seja, é capaz de reagir, à maneira de um elástico que salta todo inteiro quando se esticam as duas extremidades”²⁰². Essas passagens são particularmente interessantes para a

²⁰⁰ Ibid., 376.

²⁰¹ Ibid., 129. No original: “Le corps humain est plongé dans le monde comme une vague dans l’océan ; mais, contrairement à la vague, quand l’une de ses parties est touchée par les ondes environnantes, il frémit tout entier. Ainsi l’action des choses sur lui ne se borne jamais, pour ainsi dire, à un froid contact ; c’est toujours une violente attaque, une atteinte à l’unité des parties.”

²⁰² OC I, 133. Essa passagem nos remete à crítica das representações do corpo obtidas pela ciência realizada pela fenomenologia de Merleau-Ponty (1999) e Michel Henry (2012). Essa crítica também foi endereçada ao empirismo por compreender a percepção como feixes separados de qualidades a partir das impressões.

compreensão de um duplo movimento do corpo em sua relação com o mundo: o corpo sofre a ação do mundo e age sobre ele.

3.1.2. A percepção é um tipo de dança

No período em que lecionava em Roanne, nos anos 1933 e 1934, Simone Weil realizou importantes análises acerca da percepção, ainda sob a influência de seus mestres. As notas dessas suas aulas foram reunidas por uma de suas alunas, Anne Reynaud-Guérithault e publicadas no livro *Lições de Filosofia*. Este livro constitui um rico material para a compreensão do modo com o qual o corpo participa da percepção e da ação em sua relação com o mundo²⁰³.

No programa da disciplina proposto em suas *Lições*, S. Weil inicia seu curso abordando “o ponto de vista materialista”. Essa parte é dedicada ao estudo do corpo, especialmente das sensações corporais e de sua relação com a percepção.

Ao analisar de que modo o corpo se relaciona com o mundo, S. Weil explica que não há nada que podemos chamar de “puramente interior”, nem de “puramente exterior”. Isso porque toda análise de nós mesmos ou do mundo implica a necessidade de representação, tal como ocorre no raciocínio matemático e implica também a perspectiva do sujeito que percebe o mundo²⁰⁴. Daí a dedicação weiliana em estudar o corpo sob o ponto de vista materialista, pois é dele que provém nossa apreensão do interior e do exterior que nos rodeia.

Apesar de a pensadora referir-se à necessidade de representação do mundo como forma de conhecimento, ela se aproxima de certo modo da tradição fenomenológica ao conferir ao corpo um estatuto anterior à toda representação. A esse respeito ela compreende que “a primeira coisa que o corpo fornece ao pensamento é a aparência sensível”²⁰⁵. Mas quando cada um dos nossos sentidos é analisado em sua particularidade e isoladamente, temos apenas sensações diversas, que nada nos fornecem sobre os demais sentidos, nem sobre o modo pelo qual eles se inter-relacionam. S. Weil afirmará

²⁰³ Além disso, as análises weilianas acerca do corpo nessa obra nos parecem fundamentais para um diálogo de seu pensamento com a tradição fenomenológica, ainda muito pouco explorada pelos intérpretes de S. Weil.

²⁰⁴ Cf. LP, 22.

²⁰⁵ Ibid., 34.

ainda nesse texto que a consciência é posterior à sensação, pois “tem-se consciência do que se crê ver e não do que se vê”²⁰⁶.

Eis aqui um ponto de confluência do pensamento weiliano com a crítica fenomenológica de Merleau-Ponty ao empirismo do século XIX, visto que nessa tradição empirista cada uma das sensações é percebida isoladamente como em sua forma, cor, dimensão para, então, ser organizada na mente do agente. Merleau-Ponty chamou este modo empírico de compreensão do mundo de *objetivista* e o criticou por desconsiderar que há uma vivência do mundo que é pré-reflexiva e anterior a toda representação que se possa ter sobre ele. Daí sua afirmação: “o mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo”²⁰⁷.

Talvez pudéssemos dizer que Simone Weil ultrapassa esse sentido do “viver” para Merleau-Ponty, pois para ela viver implica uma transformação do mundo por meio da ação indireta sobre ele, ou seja, por meio do trabalho. Embora nossa pensadora nesta sua análise sobre a percepção corporal faça apenas uma referência ao trabalho, a sua argumentação reside na centralidade da atividade humana para que ocorra a percepção. Isso porque ela compreende que as sensações nada nos dão do mundo, por não conterem nem matéria, nem espaço, nem tempo, sendo pura passividade – contudo, ela não nega que nós percebemos o mundo. Então, de que modo podemos percebê-lo se os sentidos são passivos?

A resposta a esta questão encontra-se em sua análise dos reflexos corporais, pois ela dirá que podemos sofrer inúmeros estímulos do exterior, mas o corpo possui reações limitadas em resposta a eles, como na salivação provocada pelos alimentos. Aqui evidencia-se novamente aquela relação entre limite e ilimitado presente na tradição grega e ao qual nossa pensadora explicita que o limite é o bem; se os estímulos que nos acometem são diversos, isso não implica em diversas respostas corporais, pois estas são limitadas diante dessa diversidade e explicitam a ordenação presente no corpo. A

²⁰⁶ LP, 45.

²⁰⁷ MERLEAU-PONTY, 1999, p.14. Outro ponto de convergência entre os dois pensadores reside na compreensão de que nossa percepção não é fragmentada tal como acreditava-se no empirismo, mas que nossa relação com o mundo ocorre dentro de um contexto ao qual a percepção se dá, ou seja, percebemos o mundo em uma relação de mediação com ele, marcada pela distinção figura-fundo e não destituídas do contexto; a esse respeito ver LP, p. 48. Embora não seja objeto de nossa pesquisa, é interessante perceber que o pensamento weiliano tangencia algumas afirmações de Merleau-Ponty, principalmente no que concerne à unidade da percepção relacionada ao movimento corporal e também às suas análises do hábito relacionado à bengala do cego encontradas na *Fenomenologia da Percepção*, mais precisamente no Cap. III – A espacialidade do corpo próprio e a motricidade (MERLEAU-PONTY, 1999, p.143-204).

explicação weiliana para este limite também se apresenta em congruência com o pensamento grego, pois ela dirá que as reações corporais são limitadas em decorrência de o corpo estabelecer uma classificação do mundo anterior a todo pensamento. Sem essa ordenação, continua S. Weil, a vida seria impossível e ela conclui: “o mundo está em ordem para este corpo, ele está disposto em relação às reações do corpo”²⁰⁸.

Esta passagem é particularmente interessante para compreendermos a importância do corpo como ordenador do mundo e da nossa relação com ele, pois é o corpo que capta as relações entre nós e o mundo. Há nessa inter-relação do corpo uma certa demanda que advém dos objetos, isso porque na compreensão weiliana o corpo sofrerá um certo condicionamento ao entrar em contato com os objetos do mundo, comandando um certo esboço de movimento, mesmo que imperceptível, como no exemplo da cadeira que comanda a sentar. Aqui também podemos indicar a forte influência grega no pensamento weiliano, mais precisamente platônica, visto que ela dirá que “o que toca o nosso corpo são os conjuntos e não os detalhes. Isto é: não é o material que constitui a cadeira ou a escada que nos conduz à ação, mas sim a ideia da escada ou da cadeira (sua forma)”²⁰⁹.

Estas formas sensíveis demandam do corpo determinadas ações, sem as quais ele não apreenderia o objeto, tal como ocorre na visão, pois os objetos só têm uma forma para a visão quando o movimento está presente, assim “uma linha reta ou curva é alguma coisa que se percorre (movimento dos olhos, do dedo, da caneta). O movimento não aparece aos olhos”²¹⁰. Isso significa que a percepção do mundo está sempre relacionada ao contexto temporal e implica os movimentos corporais. Mas é preciso compreender porque o movimento é imprescindível nessa relação.

Para S. Weil todas as nossas relações espaciais são estabelecidas na mediação entre nós e as sensações que nos invadem. Assim entendido, perceber o mundo implica uma certa disposição do corpo à ação excitada em nós pelas sensações²¹¹. As ilusões ópticas seriam um exemplo da disposição do corpo e do modo pelo qual ele se relaciona com as sensações. Nesse sentido, a filósofa dirá que nos casos em que há uma visão em relevo

²⁰⁸ LP, 22: “le monde est en ordre pour ce corps; il est rangé par rapport aux réactions du corps”.

²⁰⁹ Ibid., 23.

²¹⁰ Ibid., 36: “une ligne droite ou courbe est quelque chose qu’on parcourt (mouvement des yeux, du doigt, du crayon). Le mouvement n’appartient pas aux yeux”.

²¹¹ Cf. Ibid., 46: “Les rapports de l’espace, quels qu’ils soient, sont toujours constitués par un rapport entre nous et les sensations, lesquels rapports consistent dans une certaine disposition à l’action excitée en nous par les sensations”.

daquilo que é plano, “eu não creio ver o que eu vejo, mas o que corresponde às reações de meu corpo”²¹². Isso porque é o corpo que está de tal maneira disposto em relação a duas imagens visuais que permite vê-las como uma no caso da ilusão óptica.

Há para S. Weil uma geometria elementar em nossa percepção que faz com que o espaço, as formas, nos sejam dados. É como se nosso corpo já tivesse essa geometria inscrita nele, inscrição esta que está presente em todos os movimentos corporais, como se pode notar nos ângulos presentes em nossas articulações, nos movimentos retilíneos ou circulares que executamos ao realizar determinada tarefa cotidiana. Isso também se expressa para S. Weil na visão de dois pontos em que “não somos livres de ver outra coisa que uma reta. Há então toda uma geometria elementar já na percepção. Tudo se passa como se nosso corpo conhecesse os teoremas geométricos que nosso espírito não conhece ainda”²¹³. Impossível não lembrar ao ler essa passagem da importância conferida ao estudo da geometria por Platão, bem como desta influência platônica no pensamento de S. Weil.

Concordamos com a análise de Peter Winch ao dizer que a tese forte de S. Weil em sua análise da percepção nas *Lições* é a de que somente no contexto da ação humana é possível perceber algo como sistematicamente inter-relacionado²¹⁴. Essa sistematicidade é fornecida pela ordenação do mundo no corpo, mas essa ordenação só é possível pelo fato de o mundo ser regido pela necessidade que se expressa matematicamente para S. Weil. Esse intérprete analisa uma bela passagem dessa *Lição* em que nossa pensadora associa a percepção à dança dizendo que:

É a relação essencial entre nós e o exterior, relação que consiste em uma *reação*, um *reflexo*, que constitui para nós a *percepção* do mundo exterior. A simples percepção da natureza é um tipo de dança; é essa dança que nos faz perceber²¹⁵.

O corpo, assim entendido, tem em si a geometria e a capacidade de agir em conformidade com o mundo, mas é somente no espaço-tempo da ação, ou seja, é somente pela ação humana que é possível apreender o mundo corporalmente. Além disso, enfatiza

²¹² LP, 47-48.

²¹³ Ibid., 49: “nous ne sommes pas libres de voir autre chose qu’une droite. Il y a donc toute une géométrie élémentaire déjà dans la perception. Tout se passe comme si notre corps connaissait des théorèmes géométriques que notre esprit ne connaît pas encore”.

²¹⁴ Cf. WINCH, 1989, p.29.

²¹⁵ LP, 50: “C’est le apport essentiel entre nous et l’extérieur, rapport qui consiste en une *réaction*, un *réflexe*, qui constitue pour nous la *perception* du monde extérieur. La simple perception de la nature est une sorte de danse ; c’est cette danse qui nous fait percevoir”.

Peter Winch, a dança é uma atividade que requer familiaridade com o próprio corpo e uma habilidade para ela seja executada. Essa dança da percepção, continua o referido intérprete, envolve tanto as reações fisiológicas do corpo humano quanto os movimentos descritivos que introduzem conceitos geométricos e toda esta atividade é anterior ao pensamento²¹⁶.

Esta metáfora da dança encontra-se também presente no texto weiliano *Da percepção ou a aventura de Proteu*. Nesse texto, nossa pensadora diz que de nada adiantaria a clarividência cartesiana se não tivéssemos a arte de perceber. Esta arte é entendida como “uma ginástica que nos permite lembrar o puro entendimento, sem cessar, entretanto, como nós fazemos no momento da reflexão, de ser atentos às danças do nosso corpo”²¹⁷. Para tanto, ela dirá, é preciso a experiência de percepções privilegiadas, como aquelas das obras de arte, pelas quais a dança espontânea de nosso corpo possui atenção para exercer o puro entendimento. Como será analisado ainda nesse capítulo de nossa pesquisa, “ter atenção” parece já significar nesse texto da juventude a compreensão weiliana de que o ser humano possui a capacidade de perceber o mundo sem deixar-se levar pelas paixões ou pela imaginação que distorcem a percepção e o distanciam da realidade.

Mas essa percepção é decorrente de o nosso corpo ordenar o mundo, permitindo-nos compreendê-lo geometricamente, visto estar em conformidade com a necessidade que o rege. Esta ordenação não é um esforço, como já dissemos nesse capítulo e também é reafirmado por S. Weil em suas *Lições* ao dizer que o esforço é signo de que a vontade ainda não se exerce, sendo que “a destreza é sempre a marca do verdadeiro exercício da vontade”²¹⁸. Não discutiremos aqui em que sentido nossa pensadora está utilizando o conceito de vontade, mas vale ressaltar que se a destreza é uma facilidade ou desenvoltura do corpo que lhe confere liberdade dos movimentos corporais durante a realização de um trabalho, é possível também nessa passagem compreender que esta liberdade corporal seja talvez a liberdade entendida como obediência à ordem do mundo, ao qual já nos referimos. Nesse sentido, a atividade humana se torna uma dança em consonância ao

²¹⁶ Cf. WINCH, 1989, p.41-42.

²¹⁷ OC I, 137: “Ainsi nos moments de clairvoyance cartésienne nous sont inutiles sans un art de percevoir, c’est-à-dire une gymnastique qui nous permette de rappeler le pur entendement, sans cesser pourtant, comme nous faisons au moment de la réflexion, d’être attentifs aux danses de notre corps”.

²¹⁸ LP, 41: “L’aisance est toujours la marque du véritable exercice de la volonté”.

ritmo dessa ordem, não é uma vontade do eu, mas uma correspondência entre o movimento corporal realizado e a ordem do mundo.

Esta relação do corpo com a geometria também é enfatizada na obra *Opressão e Liberdade*, em que S. Weil diz que o corpo é sempre dependente das relações objetivas com o mundo, que são constituídas por um conjunto de necessidades. Contudo, diz a pensadora ainda nessa obra, existem duas maneiras de ele lidar com o mundo: (1) pela servidão, isto é, “ceder cegamente ao aguilhão com que essa mesma necessidade o fere do exterior” ou (2) pela liberdade, que consiste em “conformar-se à representação interior que dela se forja”²¹⁹. Mas esta conformidade à representação interior da necessidade no corpo é exatamente a liberdade compreendida como a ação obediente à ordem do mundo. O modelo ideal dessa liberdade, diz S. Weil, está na geometria e consistiria em conhecer e saber manejar os símbolos como se fossem a resolução de problemas matemáticos encarnados na própria ação. Nesse sentido, continua nossa pensadora, o ser humano não se submeteria cegamente às paixões que lhe acometem e seria plenamente livre se sua ação estivesse em conformidade com seu pensamento, entendido como esta capacidade ordenadora do mundo, tal como no modelo geométrico. Para tanto, são imprescindíveis os intermediários, pois eles auxiliam nessa ordenação do mundo.

Contudo, ainda na obra *Opressão e Liberdade*, S. Weil enfatiza que o corpo possui algo de misterioso, visto nele nem sempre encontrarmos uma conformidade entre o pensamento e os movimentos corporais, isso porque os movimentos podem prescindir do pensamento ou serem até mesmo contrários a ele. Esse mistério apresentado por nossa pensadora corrobora a tese já defendida por ela nas *Lições* sobre a anterioridade dos movimentos corporais em relação às representações do pensamento, isso porque ela compreende que nas ações habituais, os intermediários como a ferramenta e os materiais, se tornam um prolongamento dos movimentos corporais, conferindo uma docilidade ao corpo. Essa docilidade é algo como um milagre, no qual o pensamento não é o responsável. E, dirá nossa pensadora citando Hegel:

o corpo tornado como que fluido pelo hábito transfere simplesmente para os instrumentos, os movimentos concebidos pelo espírito. A atenção

²¹⁹ OL, 82: “L’homme vivant ne peut en aucun cas cesser d’être enserré de toutes parts par une nécessité absolument inflexible ; mais comme il pense, il a le choix entre céder aveuglement à l’aiguillon par lequel elle le pousse de l’extérieur, ou bien se conformer à la représentation intérieure qu’il s’en forge ; et c’est en quoi consiste l’opposition entre servitude et liberté”.

incide exclusivamente sobre as combinações formadas pelos movimentos de matéria inerte e a noção de necessidade surge em toda a sua pureza.²²⁰

Como bem observou Rolf Kühn, a compreensão weiliana de percepção implica um sujeito agente e pensante que se exprime na dimensão dos signos gestuais. Estes gestos decorrem de uma necessidade de objetivação verdadeira e que se expressa na relação concreta do sujeito com o mundo exterior dos objetos e dos outros²²¹. Embora S. Weil ainda não faça qualquer referência ao conceito de leitura em suas *Lições*, podemos compreender que este conceito se relacione à percepção como metáfora de uma dança, pois esta requer do agente a fluidez de seus movimentos corporais, além da compreensão de um ritmo relativo à ordem do mundo em consonância com estes movimentos. O trabalho entendido na perspectiva dessa fluidez do corpo em obediência à ordem do mundo, seria então “um certo equilíbrio entre o espírito e o objeto ao qual o espírito se aplica”²²².

A concepção de sensação relacionada ao movimento é importante em nossa pesquisa, visto que se o corpo padece das sensações, ele possui um poder indireto sobre elas ao significá-las e poder transformar essa significação, o que será compreendido por S. Weil por meio do conceito de leitura. Passemos, então, à análise desse conceito.

3.1.3. Perceber é ler o mundo

Em seu *Ensaio sobre a noção de leitura*, nossa pensadora diz que a significação que conferimos ao mundo pode ser transformada por meio de uma ação sobre nós mesmos e sobre o outro. Portanto, é preciso uma atividade, um trabalho sobre o mundo para que não sejamos totalmente passivos às sensações que nos acometem e mais do que isso, é importante notar que esta dança implica em uma harmonia do corpo ao ritmo da ordem do mundo.

Para tanto, é necessário compreender que nossas percepções imediatas não correspondem à totalidade do objeto percebido, visto que estão influenciadas por fatores

²²⁰ OL, 86: “le corps, rendu comme fluide par l'habitude, selon la belle expression de Hegel, fait simplement passer dans les instruments les mouvements conçus par l'esprit. L'attention se porte exclusivement sur les combinaisons formées par les mouvements de la matière inerte, et la notion de nécessité apparaît dans sa pureté”.

²²¹ KÜHN, 2003c, p.214.

²²² Ibid., 90.

como a imaginação e as emoções que fazem com que uma mesma percepção imediata se apresente a nós sob diversas formas. Aqui se pode notar uma forte influência dos três níveis de conhecimento instituídos por Espinosa, em sua *Ética* e também referidos por Lagneau em suas aulas. Na teoria de Espinosa, o primeiro gênero de conhecimento decorre da experiência vaga ou da opinião; o segundo gênero decorre da razão, é superior ao primeiro gênero e provém de noções adequadas acerca das propriedades dos objetos, já o terceiro gênero do conhecimento decorre da intuição, sendo um grau superior de conhecimento²²³. Esses três gêneros de conhecimento são justapostos e articulados entre si, a saber: (1) a percepção imediata decorrente da própria experiência, (2) a ordenação da percepção pela razão e (3) a intuição.

Nossa pensadora apropria-se desses gêneros de conhecimento para explicar a importância de “purificar a aparência de toda mistura de opinião”²²⁴. Assim, a nossa experiência com o mundo ultrapassa a imediatidade de nossa relação com ele e sem negar a percepção imediata, ampliamos o conhecimento através do entendimento, o que posteriormente será chamado por S. Weil de *leituras superpostas*. Talvez seja possível compreender que se trata da intuição sensível, ou seja, aquela que consiste na visão direta e imediata da coisa conhecida, ou seja, seria o acesso ao real²²⁵.

Para S. Weil, a compreensão do mundo se dá através dessas leituras superpostas, que se assemelham aos níveis de conhecimento de Espinosa, mas, além disso, a pensadora francesa refere-se à importância da noção de valor, o que talvez pareça se assemelhar a afirmação de Lagneau sobre a percepção como interpretação e julgamento. Desse modo, perceber o mundo e transformá-lo através da ação implicaria, nos dois pensadores, uma hierarquia de valores a serem apreendidos pelo hábito e pelo raciocínio.

Em seu texto *Algumas reflexões acerca da noção de valor*, a pensadora ressalta que os valores são aceitos incondicionalmente por nós e, por isso, não são passíveis de conhecimento. A esse respeito, a filósofa francesa utiliza a relação entre o artista e o valor estético. O artista sabe que não existe um critério para afirmar com certeza o fato de uma obra ser mais bela que outra, porém ele reconhece a existência de uma hierarquia de

²²³ Cf. *Ética*, II, XI, 2.

²²⁴ OC I, 134.

²²⁵ Para compreender o que é intuição para Simone Weil, parece ser preciso uma investigação acerca desse conceito em Espinosa, em Descartes e em Kant, por terem influência em seu pensamento. No entanto, não faremos esta pesquisa na tese.

valores estéticos, caso contrário não faria um esforço para terminar sua obra. Nesse sentido, o artista tende a uma beleza que ele ignora.

Assim, também, ocorre com o homem: ele tende a um fim que ele ignora. Sendo este fim compreendido por S. Weil no sentido platônico do belo, do bom e da verdade. Isso porque “os valores autênticos e puros da verdade, do belo e do bem na atividade de um ser humano se produzem por um só e mesmo ato, uma certa aplicação ao objeto da plenitude da atenção. O ensino só deveria ter por fim preparar a possibilidade de um tal ato pelo exercício da atenção”²²⁶.

Em uma bela passagem, nossa pensadora afirma: “o valor é um caráter do meu pensamento, a hierarquia que eu percebo entre os valores é certa; nada de exterior ao meu pensamento saberia desmenti-la; nada de exterior pode intervir na noção de valor”²²⁷. Daí a importância da impessoalidade como forma de desprender-se dessas coisas aceitas como valores incondicionalmente, pois estas trazem uma percepção ilusória da realidade. Só o desprendimento destes valores poderá trazer-nos à percepção da realidade, sem ilusões, daí ser o desprendimento a chave de reflexão sobre essa hierarquia de valores e a forma de transformação de si. No entanto, esse desprendimento só ocorre, dirá nossa pensadora, com “uma transformação essencial na sensibilidade e na prática da vida”, pois o valor está relacionado não apenas ao conhecimento, mas também à sensibilidade e à ação²²⁸.

Em seu último texto, S. Weil afirmará que a realidade dos objetos percebidos pelos sentidos não reside nas impressões sensíveis, mas na necessidade da qual eles são signos²²⁹. Essa noção reafirma aquele conceito de analogia ao qual nos referimos no capítulo anterior, pois aqui também há uma linguagem a ser decifrada na percepção e esta remete ao sobrenatural no mundo.

O texto que melhor explicita o conceito de percepção e de *leituras superpostas* no pensamento weiliano nos parece ser o seu *Ensaio sobre a noção de leitura* escrito em 1942,

²²⁶ C VI, 3, 137 : Les valeurs authentiques et pures de vrai, de beau, de bien, dans l’activité d’un être humain se produisent par un seul et même acte, une certaine application à l’objet de la plénitude de l’attention. L’enseignement ne devrait avoir pour fin que de préparer la possibilité d’un tel acte par l’exercice de l’attention.

²²⁷ OC IV, 1, 56

²²⁸ Ibid., 57.

²²⁹ Cf. OC V, 2, 354-355. Para nossa pensadora, a fonte do símbolo desapareceu na ciência contemporânea, visto que não há mais a concepção da relação sobrenatural entre Deus e os homens, mas apenas a relação de forças presente na matéria. Nesse sentido, a atenção será um elemento fundamental para enxergar não apenas a necessidade cega presente na ordem do mundo, mas também o transcendente nessa necessidade.

mas publicado postumamente em 1946, na revista *Les Études Philosophiques*. Nele a pensadora afirma que a leitura é um mistério a ser contemplado, pois reside no fato de apesar das sensações nos invadirem, não estão nelas a sua significação. A filósofa francesa reconhece um hiato entre o objeto percebido pelos sentidos e o significado atribuído a ele, e reconhece que é o homem quem significa o mundo a partir do seu entendimento. Daí a importância conferida aos intermediários para a compreensão de como podemos ter contato com Deus por meio da leitura que fazemos do mundo, mesmo reconhecendo nessa busca uma “contradição insolúvel”. Eis a contemplação do mistério presente na noção de leitura: como o homem, ser finito, limitado, pode ler o ilimitado, ou seja, Deus na ordem do mundo?

Para nossa filósofa, as analogias são uma forma de leitura, pois permitem estabelecer relações entre o que nos aparece do exterior, ou seja, o mundo e o que se apresenta a nós. É por meio da analogia que o homem apreende o universal no particular e pode ter contato com a ordem do mundo. A esse respeito, ela escreve que os objetos são signos de múltiplas significações²³⁰ e cada leitura é uma significação do mundo. Mas, existiria uma leitura verdadeira? A filósofa compreende que existem diversas maneiras de ler o mundo, visto que as significações conferidas a ele são múltiplas, contudo, ela compreende que para ser verdadeira, essas leituras devem ter como horizonte os valores da verdade, da beleza e do bem. Essa será uma importante distinção entre a imposição de leituras, tal como denuncia nossa pensadora ao referir-se às propagandas em sua época e também ao modo pelo qual o ensino da história é transmitido, sendo apenas uma história narrada pelos vencedores, nunca pelos vencidos²³¹. É apenas no horizonte dos valores supremos que as leituras *superpostas* permitem ao homem contemplar a beleza e a ordem do mundo. A esse respeito, Simone Weil escreve em uma bela passagem dos seus *Cadernos*:

A necessidade é o manto de Deus.
Leituras superpostas: ler a necessidade por trás da sensação, ler a ordem por trás da necessidade, ler Deus por trás da ordem. É preciso amar todos os fatos, não por suas consequências, mas porque em cada fato Deus está

²³⁰ Cf. C VI, 1, 172: “Situations différents (et caractères – manières d’exister différents) correspondant à différents sentiments de la réalité. Celui qui sait lire et celui qui ne sait pas devant une page imprimée. Le sens est pourtant *réel*. Analogies avec toutes choses, mais les objets sont des signes à significations multiples. Qu’est-ce qu’une usine *pour* le visiteur? – tel ouvrier – tel autre – employé – patron. Pour qui est-ce qu’elle est *le plus réel*?”.

²³¹ A respeito da imposição de leituras como fonte de opressão social, ler o artigo de CHENAVIER, R. Quand agir, c’est lire. *Esprit*, no. 387, août-septembre, 2012, p.116-130.

lá. Isso é tautológico. Amar todos os fatos, não é outra coisa que ler Deus neles²³².

As leituras *superpostas*, tal como os gêneros de conhecimento propostos por Espinosa, apresentam-se em níveis de leitura do mundo, a saber: as sensações, a necessidade, a ordem e Deus. Um exemplo dessa superposição é fornecido pela pensadora, em seu *Ensaio*, ao referir-se à tipografia, em que para corrigir o molde fazem-se necessários dois tipos de leitura, que ocorrem simultaneamente: a leitura das palavras e frases e a leitura das letras do alfabeto. A leitura da necessidade é uma mediação entre o divino e o humano no mundo, para tanto, é necessário aprender a ler.

Mas a noção de leitura não implica a criação de um sentido, tal como usualmente é atribuído ao signo, em que tudo aquilo que aparece e representa algo distinto de si mesmo “cria” uma significação e evoca algo diferente de uma mera sensação²³³. Na concepção weiliana de leitura, o signo não é criado, ele é desvelado nessa relação mediadora, sendo um lugar-entre, um algo-entre o mundo e o homem. Neste seu *Ensaio*, Simone Weil utiliza diversos signos: a carta, a bengala do cego, a tipografia, a bico de pena, a sombra, os seres humanos, o livro, o jornal, os sons, o barco e o dinheiro. Esses signos serão analisados a seguir.

A carta é um signo, por atribuímos a ela uma série de impressões e sentimentos, o que é ilustrado na analogia das duas mães que recebem a carta em língua estrangeira informando a morte de seu filho, a primeira mãe sabe ler e a segunda não sabe ler o idioma da carta. O significante da carta reside no papel, na tinta impressa na folha, no envelope, no selo, i.e., são as sensações percebidas por esta mulher. Mas estas sensações não são a fonte de significação da carta para aquelas mães, pois o sentido reside na morte do filho.

Simone Weil esclarece que situações diferentes correspondem a diferentes sentimentos da realidade. Nesse sentido, a primeira mãe referida por ela no *Ensaio* compreendeu o que ali estava escrito por dominar a língua inglesa; já a segunda mãe não compreendeu o conteúdo expresso na carta, mas, apesar disso, não deixou de significá-lo, pois “o sentido é real”, tanto para aquele que sabe ler, quanto para aquele que não sabe

²³² C VI, 2, 373. No original: “La nécessité est le voile de Dieu. Lectures superposées : lire la nécessité derrière la sensation, lire l’ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l’ordre. Il faut aimer tous les faits, non pour leurs conséquences, mais parce que dans chaque fait Dieu est là. Mais cela est tautologique. Aimer tous les faits, ce n’est pas autre chose que lire Dieu en eux”.

²³³ Cf. PINTO, 1,2,3 da *Semiótica*, p.51-53.

quando estão diante de uma página impressa²³⁴. Por isso, enfatiza a pensadora, “é impossível não ler”, pois as sensações nos invadem e o mundo é aquilo que lemos. No entanto, a significação inicial conferida à carta pela mãe que não sabe ler é decorrente de sua imaginação e não de um conhecimento, daí a sua indiferença; mas ela será corrigida logo após alguém traduzir seu conteúdo.

No pensamento weiliano sobre a noção de leitura há uma diferença sutil e importante entre três analogias de leitura utilizadas pela pensadora: (1) a leitura realizada pela mãe ao receber a carta; (2) a leitura realizada pelo homem solitário caminhando à noite que pensa estar em perigo quando lê nas sombras das árvores a imagem de um homem a lhe espreitar, mas que ao aproximar-se vê que é apenas a sombra dos galhos e (3) a leitura presente no texto bíblico do encontro de Ester com o rei Assuero²³⁵. A carta é um objeto exterior, material, que captura quem a lê ao significá-la com a morte do filho; já a sombra das árvores e a imagem do rei Assuero, apesar de exteriores, não são lidas imediatamente desse exterior, mas pressupõem algo já produzido no interior do homem, ou seja, há uma significação prévia no homem que lê a sombra como um homem à sua espreita e sente medo e em Ester que desmaia ao encontrar o rei, por ler a majestade diante dela e não um homem. Simone Weil nomeou esta segunda forma de leitura de “ilusão dos sentidos”, “simples pensamentos” e “ideias abstratas”, pois elas provêm do interior, da própria imaginação humana.

Vale ressaltar que essas duas formas de leitura, a saber, a que provém do exterior e aquela que provém do interior, se apoderam do homem e provocam o temor, não porque “cremos no perigo”, mas porque lemos o perigo e “ele nos faz medo”, ou seja, independente da fonte que produziu a sensação, ela em si mesma é vazia de perigo, porque é vazia de sentido. Assim, o medo não reside no papel, nem na tinta, nem na sombra, nem mesmo na face do rei Assuero, mas no significado atribuído a cada um deles pelo homem.

É necessário, então, pensarmos a importância do conhecimento para a significação do mundo²³⁶, pois nesses exemplos, a leitura da carta exigiu o conhecimento da língua

²³⁴ Cf. C VI, 1, 172.

²³⁵ A referência bíblica citada por Simone Weil encontra-se no livro de Ester, no Antigo Testamento. O rei Assuero designa Xerxes, rei da Pérsia, filho de Dario.

²³⁶ A aprendizagem é um conceito fundamental no pensamento weiliano. Ela propõe uma cultura operária educada pelo conhecimento técnico em que há união entre teoria e prática na realização do seu trabalho, combinando assim, ordem e liberdade. Também propõe a leitura das tragédias gregas aos operários por

inglesa, a leitura da árvore no lugar de um homem à espreita exigiu certo “sentido de perigo” e a leitura da majestade exigiu que Ester reconhecesse aquele homem como sendo o rei Assuero. A pensadora francesa acrescenta, ainda, o signo do som: para alguém que reconhece o som produzido ao se engatilhar uma arma ou o som de uma explosão, ele será lido como uma ameaça; já para aquele que desconhece este som, ele lhe será indiferente ao perigo.

Mas esse conhecimento não passa apenas pelo intelecto. Ao final do seu *Ensaio sobre a noção de leitura*, Simone Weil explicita o problema do valor de cada leitura e se pergunta: seria uma leitura mais verdadeira do que outra? Onde encontrar uma norma? Se a norma residir em Deus, como apreendê-la nas leituras que fazemos do homem? Assim, exemplifica a pensadora, qual critério faz alguém roubar ou não um dinheiro?

Certamente, diz ela, não é o conhecimento daquilo que é moralmente instituído como bom ou mau, nem daquilo que é fornecido pelos livros, e aqui é interessante ressaltar o exemplo da leitura da *Crítica da Razão Prática* por aquele que deseja roubar o dinheiro. Ora, não é o conhecimento da existência de uma lei moral que fará o homem abster-se do roubo, mas a significação (leitura) conferida por ele àquele dinheiro é que poderá interditar a ação, mesmo que ela seja contrária ao seu desejo.

E esta significação necessita de uma aprendizagem que envolve todos os sentidos, envolve o corpo, como veremos agora no estudo da bengala do cego de Descartes, apresentada por Simone Weil também como uma analogia à sua noção de leitura.

A bengala do cego é uma analogia frequente nos *Cadernos*²³⁷ weilianos e sua origem remete ao tratado de ótica escrito por Descartes, em 1637²³⁸. No primeiro discurso desse tratado, intitulado “Sobre a Luz”, Descartes afirma que “toda a conduta de nossa vida depende dos sentidos”²³⁹ e compara o sentido da visão para quem enxerga ao sentido do tato para o cego de nascença. A comparação com a bengala do cego é utilizada por Descartes para explicitar que a natureza da luz é para os que veem, do mesmo modo que a bengala é para o cego, pois “poderíamos afirmar que eles veem pelas suas mãos ou

considerar que os trabalhadores a compreenderiam, mais que os eruditos, por vivenciarem na carne o sofrimento narrado, tais como ocorre em *Antígona* e *Electra*, cf. OC II, 2, 333-348.

²³⁷ Seguem algumas referências à bengala do cego, utilizadas por S. Weil em seus *Cadernos*: C VI, 1, pp.110, 201, 290, 293-295, 308, 309, 316, 320, 322, 329, 338, 339, 410 e 411; C VI, 2, pp. 73, 145, 247, 337, 356, 357, 456.

²³⁸ O objetivo de Descartes, nesse tratado, é explicar como os raios de luz penetram no olho e como podem ser desviados pelos corpos que o atingem; ele enfatiza que não abordará o problema da natureza da luz, cf. DESCARTES, p. 6.

²³⁹ DESCARTES, p.5.

que o bastão é um órgão de um sexto sentido, que lhes foi dado por carecer da vista”. Em seguida, ele define a luz como “certo movimento ou uma ação muito rápida e muito vivaz, nos corpos chamados luminosos, que vai em direção aos nossos olhos, através do ar e dos corpos transparentes, tal como o movimento ou a resistência dos corpos que o cego encontra e chegam à sua mão, por meio da bengala”²⁴⁰. Dessa analogia, Descartes esclarece que: (1) o raio de luz tem uma conexão quase imediata entre sua fonte produtora (por exemplo o Sol) e o receptor dessa luz (o homem). (2) A diversidade de cores e formas percebidas por cada um de nós decorre da maneira como os percebemos, tal como a forma com a qual o cego move ou resiste aos movimentos da sua bengala. E (3) não existe qualquer deslocamento material do objeto percebido para os nossos olhos, ou o movimento contrário, que nos faça ver cores e luz, assim como “não é necessário afirmar que flua algo desde os corpos que um cego sente (com sua bengala) nem que deva passar ao longo de seu bastão até sua mão”²⁴¹. O filósofo conclui daí que não há nada nos corpos que vemos (ou tocamos, no caso do cego) que se assemelhe às ideias ou sentimentos que temos deles.

Essa conclusão cartesiana nos parece central para compreendermos o conceito de leitura em Simone Weil, pois para esta pensadora nós significamos o mundo a partir do modo como o lemos. Se para Descartes, a conduta de nossa vida depende dos sentidos; para nossa filósofa, a conduta de nossa vida depende da significação que damos ao mundo a partir da leitura. Isso porque em cada sensação sentimos o universo²⁴².

Ela dirá que a bengala não é algo anexo ao corpo do cego, mas é seu próprio corpo, pois:

o cego não sente as diferentes pressões da bengala sobre sua mão, ele palpa diretamente as coisas de sua bengala, como se a bengala fosse sensível e fizesse parte de seu corpo. (...)

A bengala do cego não é outra coisa que seu próprio corpo. O corpo humano é para o espírito como uma pinça a apreender e palpar o mundo²⁴³.

²⁴⁰ Ibid., p.7.

²⁴¹ Ibid., p.7.

²⁴² Cf. C VI, 1, 293.

²⁴³ OC I, 210-211. No original “L’aveugle ne sent pas les différentes pressions du bâton sur sa main, il palpe directement les choses de son bâton, comme si son bâton était sensible et faisait partie de son corps. (...) le bâton de l’aveugle n’est autre chose que son propre corps. Le corps humain est pour l’esprit comme une pince à saisir et palper le monde.”

Simone Weil identifica duas maneiras de mudar a maneira pela qual nós lemos as sensações (1º nível de leitura): pela força e pela aprendizagem; essa mudança ocorre sobre a imaginação²⁴⁴. No *Ensaio*, a leitura do soldado ao ver outro homem em tempos de paz é diferente daquela realizada em tempos de guerra; eis um exemplo de como a força altera a leitura da realidade. Na paz, um soldado não lê um homem como inimigo quando ele está desarmado, mas na guerra isso poderá ocorrer pela leitura que o soldado faz do outro homem e por reagir a essa significação do outro como um inimigo a ser exterminado. Na guerra, o homem está submetido à força e, rebaixado por ela, lê sua derrota, tal como expresso no exemplo do soldado inimigo que se sente humilhado na guerra pelo estratagema criado pelo comandante.

Porém, em seus *Cadernos*, nossa pensadora afirma que apenas a aprendizagem pode elevar o homem a outro nível de leitura (2º e 3º níveis de leitura) e quem sabe chegar à não leitura, compreendida pela pensadora como a completa integração (harmonia) do homem com a ordem do mundo²⁴⁵. Cabe ressaltar que Simone Weil propõe a passagem da leitura à não-leitura, como ápice da integração do homem com Deus, mas a própria autora reconhece que a não-leitura só é possível em alguns instantes²⁴⁶; por isso não nos dedicaremos a esse conceito em nossa pesquisa.

Nessa noção de leitura, o corpo é um dos principais intermediários (*metaxu*) que possibilita ao homem ler a ordem do mundo e ter contato com o mistério presente entre a sua própria condição corporal e a ordem do universo (Deus)²⁴⁷. Além disso, é no corpo

²⁴⁴ Cf. C VI, 1, 296: “Il y a deux manières de changer pour autrui la manière dont il lit les sensations, son rapport avec l’univers : la force (celle dont la guerre est la forme extrême) et l’enseignement. Ce sont deux actions sur l’imagination. La différence est qu’il ne s’associe pas à la première (il réagit seulement) et il s’associe à la seconde. Peut-être que : par l’usage de la force on peut abaisser les autres, ou empêcher qu’ils ne soient abaissés; on ne peut les élever que par l’enseignement. Il y a une troisième manière, le beau (l’exemple)”.

²⁴⁵ Cf. C VI, 2, 444: “Il faut lire pour parvenir à la non-lecture”. Cabe ressaltar que Simone Weil propõe a passagem da leitura à não-leitura, como ápice da integração do homem com Deus, mas a própria autora reconhece que a não-leitura só é possível em alguns instantes (cf. C VI, 1, 318); por isso não nos dedicaremos a esse conceito em nossa pesquisa.

²⁴⁶ Cf. C VI, 1, 318. A respeito da não-leitura, remetemos à análise de Christina Vogel: “Consciente de la contradiction, l’auteur affirme que Dieu lit et ne lit pas (le vrai texte). La non-lecture est associée ici à un ‘vrai texte’ et par là même à Dieu bien que celui-ci dépasse, en la minant, l’opposition entre lecture et non-lecture. Il ne s’agit plus, comme le suggère le Cahier III, de suspendre un régime de lecture afin de pouvoir le remplacer, il importe de comprendre l’incompréhensible, à savoir qu’il y a un texte qui se soustrait par nature à toute lecture. L’optique – divine et non plus humaine – qui nie l’idée de lecture finit par remettre en question celle de non-lecture. Aussi paradoxal que cela puisse nous paraître, la véritable nonlecture n’est envisageable qu’au point de vue de Dieu qui la supprime en l’accomplissant.” (cf. VOGEL, 2010, p.208).

²⁴⁷ Cf. C VI, 2, 102: “L’homme, une pensée liée à un corps, ne peut exister que si ce corps est une image d’univers et si les portions limitées de matière auxquelles il a accès sont – certaine – des images de l’univers.”

que o homem estabelece uma conexão entre os diversos planos da realidade, sendo possível remediar a cisão existente entre a vida profana e espiritual ou entre o pensar e o agir próprio do trabalho moderno. O corpo é um instrumento pelo qual nós interpretamos as sensações, realizando assim a leitura do mundo e, para ela, o mundo é um texto pelo qual interpretamos a realidade e passamos de uma significação a outra pelo viés do corpo, tal como da aprendizagem de um alfabeto da língua estrangeira que entra pela mão através do traçado das letras²⁴⁸.

A leitura verdadeira é a significação da necessidade inscrita no mundo, mas ela depende, tal como na analogia da aprendizagem do alfabeto, de um exercício de habituação que altera nossa relação com o mundo. Essa relação está presente na analogia do corpo com a bengala do cego, cujo “corpo é uma alavanca através da qual a alma age sobre a alma”²⁴⁹, permitindo ao homem entrar em relação com o universo e ler o mundo²⁵⁰. Também está presente na analogia do capitão em seu barco numa tempestade, pois ele lê de certa maneira os movimentos de seu corpo, compreendendo o barco como um prolongamento do seu corpo e interpretando nessa leitura os possíveis perigos que lhe advém. Também a analogia da escrita com bico de pena segue a mesma ideia, a saber, das ferramentas como extensão do próprio corpo de quem as utiliza, nesse sentido, a ponta da pena é o condutor das significações realizadas pelo homem durante sua escrita, é a encarnação do homem na necessidade que constitui a ordem do mundo.

A intérprete Christina Vogel realiza uma interessante análise da noção de leitura enfatizando que os exemplos utilizados por S. Weil em seu *Ensaio* ilustram diferentes tipos de percepções que se apresentam ao ser humano de modo abrupto e inesperado: são golpes, queimaduras ou barulhos. Ela compreende, ao nosso ver acertadamente, que S. Weil está atenta à essa rapidez com que ocorre a percepção e ao fato de que “sentir, é então sofrer uma ação física que nos surpreende e nos modifica em um instante. E que é

²⁴⁸ Cf. C VI, 1, 295: “Le monde est un texte à plusieurs significations, et l’on passe d’une signification à une autre par un travail. Un travail où le corps a toujours part, comme lorsqu’on apprend l’alphabet d’une langue étrangère, cet alphabet doit rentrer dans la main à force de tracer les lettres. En dehors de cela, tout changement dans changements dans la manière de penser est illusoire”.

²⁴⁹ C VI, 4, 264.

²⁵⁰ Cf. C VI, 1, 290: “Que l’univers entier soit pour moi, par rapport à mon corps, ce qu’est le bâton d’un aveugle, pour aveugle, par rapport à sa main. Il n’a réelement plus sa sensibilité dans sa main, mais au bout du bâton.”

o corpo a instância de base onde as sensações se manifestam antecipadamente ao pensamento discursivo”²⁵¹.

Se diante das sensações que nos invadem, o poder que temos sobre elas reside na capacidade de alteração da sua leitura, por que, então, é necessário um processo de habituação? Não seria apenas uma correção da ilusão dos sentidos, tal como aquela realizada pelo homem à noite num caminho solitário que leu na sombra um homem à espreita e, depois, uma árvore?

Algumas passagens dos seus *Cadernos* nos auxiliarão na compreensão da leitura como habituação. A filósofa diz que só podemos ler signos reais, cujas formas e nomes podem ser pensados; já os signos imaginados não nos permitem pensar, pois sua significação desaparece; somente o real é passível de leituras superpostas²⁵². Aqui há uma distinção entre a ilusão e a leitura da realidade. A ilusão provém do interior, do próprio homem e não há confirmação na realidade exterior, já o primeiro nível de leitura implica certa correspondência entre a significação que conferimos ao mundo e sua correspondência com o real, como no exemplo do homem que lê uma árvore, quando inicialmente leu um homem à sua espreita.

Para nossa pensadora, a realidade é a coordenação no tempo das leituras de cada homem com as leituras realizadas por outros homens, pois o bem se faz presente no acordo com cada um deles e com o passado e o vir-a-ser de cada um de nós²⁵³. Assim, a noção de leitura não é um solipsismo do homem com as significações que ele faz do mundo, mas uma identidade com a própria ordem do mundo. Como bem observou Robert Chenavier, o trabalho é a única atividade para S. Weil que permite leituras simultâneas sob diversos planos: “o contato carnal com a matéria, o exercício de uma atenção às

²⁵¹ VOGEL, 2010, p.203. Ainda nesse artigo, essa intérprete ressalta: “Saisir et être saisi sont des actes distincts et, tout ensemble, inséparables, coprésents dans chaque épreuve de réalité. Médiateur de base, c’est le corps de l’homme auquel il revient d’assurer, en premier lieu, le passage entre les différentes instances de lecture.”

²⁵² Cf. C VI, 2, 206: “On lit les signes réels, mais non pas les signes imaginés ; des signes imaginés, la signification disparaît. Elle ne peut alors pensées se elle n’est conçue sans nom ni forme. C’est de cela que le sort peut priver, du lien de signifié à signe, de la possibilité de lire ; et cela est véritablement précieux. Tout ce qui est réel, assez réel pour enfermer des lectures superposées, est innocent ou bon”.

²⁵³ Cf. Ibid., 90: “LECTURES – coordination dans le temps et avec les lectures des autres. Coordination entre les lectures simultanées et successives. Dans l’immédiat et l’individuel, tout est également vrai. Pourquoi faut-il une telle coordination? Le bien ici entre en ligne de compte. Il faut que je sois d’accord avec autrui et avec moi passé, moi à venir. Cet accord est la réalité. Et autrui est une conjecture; moi passé, moi à venir ne sont pas. L’accord est essentiellement inverifiable. Accord plein: identité, éternité. Du solipsisme à l’Identité Suprême par le monde. Saisir la réalité. Oú?”

relações necessárias, a obediência perfeita à ordem do universo, o amor à beleza do mundo, a atenção intuitiva ao sobrenatural”²⁵⁴.

Passemos, então, a análise da habituação no pensamento weiliano: qual é o processo de habituação necessário para o homem realizar estes níveis de leitura?

3.2. O PROCESSO DE HABITUAÇÃO DO CORPO ANTERIOR AO TRABALHO

Desde seus escritos iniciais, o processo de habituação é valorizado por S. Weil e nele está uma importante chave de compreensão do corpo em trabalho. Apesar da oposição a Maine de Biran acerca do conceito de esforço muscular, nossa pensadora reafirma a posição do referido pensador no que concerne à importância do hábito como o modo pelo qual nos apropriamos de nosso corpo, tornando-o fluido em sua relação com o mundo e percebendo a necessidade nele presente. Esse processo de habituação deve ocorrer pois, tal como diz S. Weil fazendo alusão à alegoria platônica da caverna, “nós nascemos e vivemos na passividade (...), mas como dizia Maine de Biran nós somos modificados”²⁵⁵, isso porque a atividade é condição para o conhecimento, sendo o movimento corporal necessário à percepção nessa compreensão biraniana²⁵⁶.

Contudo, o hábito ainda não é para S. Weil sinônimo de trabalho, mas sim uma condição para a sua realização, por permitir a modificação corporal característica desse estado de fluidez ao qual nos referimos acima. Pelo hábito, explica a filósofa, é possível ao corpo desfazer-se das conexões instituídas pelo costume ou pelo instinto e estabelecer uma certa relação de indiferença corporal com o mundo, o que podemos associar à noção de “impessoalidade” weiliana.

Essa indiferença é ilustrada por ela através da analogia da bengala do cego, referida anteriormente, mas também na analogia da relação do ser humano com a cidade. Nessa analogia utilizada por Simone Weil, há um turista perdido em uma cidade desconhecida em que tudo ao redor solicita o seu corpo; exigindo dele o esforço para perceber o entorno

²⁵⁴ CHENAVIER, 2010, p.191.

²⁵⁵ OC IV, 2, 96.

²⁵⁶ Cf. C VI, 2, 444. Na obra *L'Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Maine de Biran afirma: “l'activité, comme la distinction du moi et de ses manières d'être, se rattache immédiatement à la faculté de mouvoir 1, qui doit être distinguée de celle de sentir, comme on distingue un rameau principal du tronc de l'arbre, ou plutôt deux arbres jumeaux qui se tiennent et se confondent dans la même souche”, in: MAINE DE BIRAN, 1799, p.73.

em que se encontra. Por outro lado, há também um morador andando na cidade que lhe familiar, mas este, dirá a pensadora, aprendeu pelo hábito a tomar posse do seu corpo e estabelece uma relação de atenção verdadeira com o entorno, visto que o corpo se tornou, em certo sentido, indiferente ao lugar²⁵⁷. Mas de que maneira essa indiferença conforma-se através do hábito?

Para responder a esta questão é preciso agora analisar o conceito weiliano de atenção, visto que ele está intimamente relacionado à capacidade de leitura do mundo.

3.2.1. Exercícios de Atenção

A atenção, dirá S. Weil, é a “única faculdade da alma que faz chegar a Deus”²⁵⁸. O conceito de atenção, ater-se ao momento presente, é central no pensamento weiliano, pois permite ao homem entrar em contato com a realidade, excluindo de seu pensamento expectativas futuras ou preocupações pretéritas. Em seus *Escritos de Londres*, Simone Weil diz que o trabalho físico, tal como a ciência e a arte, permite o acesso a formas impessoais de atenção, por possibilitar o contato com a realidade e a beleza do universo²⁵⁹. Mas esta qualidade de atenção, que para ela é uma prece, necessita da aprendizagem para ser efetivada.

Entre seus *Escritos de Marselha*, encontra-se um texto intitulado *Reflexões sobre o bom uso dos estudos escolares visando o amor de Deus* em que nossa pensadora explicita a importância dos estudos como forma de aprendizagem da atenção. Para ela, embora esses estudos exijam do aluno uma qualidade de atenção inferior àquela própria à prece, eles são importantes pela capacidade de reter o objeto de atenção fora de si, no problema matemático, por exemplo, levando a momentos de esvaziamento do eu. Contudo, ressalta S. Weil, os exercícios escolares para serem exercícios de atenção não devem ter como prioridade as boas notas, mas sim um consentimento do aluno às suas próprias faltas, o que lhe exige humildade para contemplá-las.

²⁵⁷ OC I, 90 e 275. O conceito de atenção parece também ser exaltado por Maine de Biran, conforme encontramos no aparato crítico de um dos *Cadernos* de S. Weil, mas precisamente na nota 137, em C VI, 4, 511.

²⁵⁸ OC IV, 1, 426.

²⁵⁹ Cf. EL, p.22: “Exactement dans la même mesure que l’art et la science, bien que d’une manière different, le travail physique est un certain contact avec la réalité, la vérité, la beauté de cet univers et avec la sagesse éternelle qui en constitue l’ordonnance.”

Nesse sentido, nossa pensadora define a atenção como um esforço negativo, no sentido contrário àquele da tensão gerada pelo esforço muscular, como quando há o franzir da testa ou o reter da respiração. Para ela, a atenção é um estado de relaxamento, de esvaziamento de todo pensamento para que se direcione o olhar àquilo que é objeto de atenção. Daí ela afirmar: “a atenção não comporta a fadiga”²⁶⁰.

Essa distinção entre esforço e atenção é importante para defendermos a presença no pensamento weiliano de dois momentos distintos no processo de habituação. Isso porque parece existirem elementos nesse processo que antecedem o trabalho, como no caso do estudo ou mesmo na aprendizagem de um esporte; e parece também existir um outro processo inscrito no próprio trabalho. Assim, há uma distinção weiliana entre o esforço que leva à fadiga e a atenção propriamente dita que não decorre em fadiga e, nesse sentido, embora o trabalho possa ser fatigante, isso não implica que ele seja realizado com atenção. O contrário também é possível, diz a pensadora, i.e., um trabalho relacionado ao esforço útil, nem sempre implica em fadiga.

Outro elemento presente na atenção e que consta nos exercícios escolares é o desejo envolvido nesta aprendizagem, estando neles presente tanto o prazer quanto a alegria. Esta característica também é própria à aprendizagem de um esporte; mas também se distingue do trabalho, pois nele a vontade (e não o desejo) está associada à sua realização, visto que muitas vezes é o esforço que predomina no trabalho. Nesse sentido é preciso questionar: na formação educacional contemporânea, tão marcada pela obtenção de um diploma e preparação dos alunos para competirem a uma vaga na universidade ou a uma vaga de trabalho, seria possível resgatar esta dimensão weiliana da atenção presente nos exercícios escolares? E, uma vez que esta aprendizagem não tenha ocorrido no processo educacional, ela seria passível de inserção nos próprios postos de trabalho onde a pessoa já estivesse inserida? Estas questões serão objeto de estudo no último capítulo de nossa pesquisa.

Apesar de conferir importância aos exercícios escolares como preparação para a formação da atenção, é preciso distinguir que para nossa pensadora existem duas formas de atenção: uma inferior que provém do intelecto e outra superior que provém da intuição. Assim ela dirá:

a atenção intuitiva em sua pureza é a única fonte da arte perfeitamente bela, das descobertas científicas verdadeiramente luminosas e novas, da

²⁶⁰ Cf. OC IV, 1, 259.

filosofia que conduz verdadeiramente à sabedoria, do amor ao próximo verdadeiramente ajudado; e é ela que direcionada diretamente para Deus, constitui a verdadeira prece²⁶¹.

A distinção entre essas duas formas de atenção deve-se à predominância do pensamento envolvido na primeira e sua ausência na segunda. Além disso, a atenção intuitiva é exercida na completa impessoalidade do sujeito que age, distintamente da atenção intelectual que pode implicar o ego do agente. Se a atenção se exercer na impessoalidade, não é o sujeito que está sendo enaltecido na ação, mas ele torna-se mediador na relação de sua ação ou de sua obra com o mundo. Esta relação, dada sua impessoalidade, transmuta-se em valor universal, daí S. Weil considerá-la uma obra de arte de primeira grandeza ou, como no trecho supracitado, uma obra “verdadeiramente bela”.

Conforme esclarece Joel Janiaud, a impessoalidade reside na atenção concedida ao objeto e não a si próprio, como está presente na analogia weiliana do ciclista aprendiz com o ciclista experiente ao desviarem de um obstáculo²⁶² e na analogia do capitão e do passageiro ao lerem uma tempestade no mar, presente no referido *Ensaio*. A diferença entre eles não provém de um comando feito a si mesmo, nem de um simples desejo, nem de uma deliberação anterior, mas reside na apropriação que tanto o ciclista quanto o marinheiro experiente possuem de seu próprio corpo já submetido a um processo de habituação²⁶³. É por isso que Simone Weil explica que o barco é extensão do corpo para o capitão, assim como a bicicleta para o ciclista, a bengala para o cego, as ferramentas para o trabalhador, o bico de pena para o escritor – todos esses exemplos são formas de leitura do mundo decorrentes de um processo de habituação. Essas formas de leitura são corpóreas e implicam uma íntima interação do homem com o mundo, como se fossem um só.

²⁶¹ OC IV, 1, 427. No original: “L’attention intuitive dans sa pureté est l’unique source de l’art parfaitement beau, des découvertes scientifiques vraiment lumineuses et neuves, de la philosophie qui va vraiment vers la sagesse, de l’amour du prochain vraiment secourable ; et c’est elle qui, tournée directement vers Dieu, constitue la vraie prière”.

²⁶² Cf. JANIAUD, Joel. *Simone Weil*, p.18-19. A esse respeito, o autor cita a própria Simone Weil: “l’attention de l’homme habile est une attention à l’objet. Le corps de l’homme habile se caractérise par sa fluidité (...). L’attention est liée à la continuité et à l’unité d’une visée mais aussi à la présence réelle du monde que cette visée rencontre sans le créer”, op.cit.: OC I, 386.

²⁶³ Cf. id, p.20: “L’habitude rend le corps penetrable à la pensée comme il est penetrable à la nature”, op.cit.: OC I, 384. Essa noção de habituação do corpo está presente também em C VI, 1, 296: “la lecture des sensations, ce que nous lisons à travers elles, est aussi imposé ; et là aussi nous avons dessus un pouvoir, non immédiat, par le travail et l’habitude où le corps intervient”.

O conceito de atenção implica na aprendizagem capaz de alterar o poder que as sensações, o exterior, têm sobre nós, ou seja, ela altera o modo como o exterior nos modifica. Isso porque o homem pode ser influenciado pela sociedade a acreditar em falsos valores como aqueles do dinheiro, do poder e dos prazeres fúteis, desconhecendo os valores autênticos que não são deste mundo, mas o transcendem²⁶⁴. Rolf Kühn contribui com nossa posição ao dizer que as reflexões weilianas sobre a realidade metafísica e religiosa da atenção, compreendida como uma faculdade receptiva pura, se contrasta com a imaginação, visto que ser atento implica em não preencher de modo prematuro e errôneo o vazio disponível à visada do real pela vontade²⁶⁵.

Estar atento, dirá S. Weil, constitui um poder indireto que temos sobre nosso caráter, assim como temos um poder indireto sobre a matéria através do trabalho. Desse modo, pela atenção pode-se modificar o caráter, pois apesar de ele se caracterizar por uma constância e invariância nas ações e pensamentos, ele é passível de alteração quando conseguimos orientar a nossa atenção em momentos que nos parecem indiferentes e em circunstâncias que não solicitam de nós nenhuma escolha²⁶⁶. Embora a filósofa, em suas *Notas sobre o caráter*, não explicita porque essa alteração ocorre nesses momentos que nos parecem insignificantes, a importância conferida a ela a esses momentos de atenção parece relacionar-se ao conceito de impessoalidade ao qual nos referimos anteriormente. Isso significaria que pela atenção pode-se direcionar o olhar para o mundo que nos rodeia, incluindo a atenção ao desgraçado, à beleza do mundo e tornando o próprio caráter permeável ao mundo, i.e, sensível aos valores do bem, do belo e da verdade.

Simone Weil afirma em seus *Cadernos* que aprendemos a ler pela atenção, mas esta se exerce com auxílio de exercícios em que o corpo é fundamental²⁶⁷. O corpo lê a necessidade por trás das sensações, tal como expresso na analogia da bengala do cego e do marinheiro com o barco, os objetos exteriores são prolongamentos do corpo. Mas para

²⁶⁴ A esse respeito S. Weil afirma escrevendo em caixa alta: “L’ILLUSION CONCERNANT LES CHOSES DE CE MONDE NE CONCERNE PAS LEUR EXISTENCE, MAIS LEUR FINALITÉ ET LEUR VALEUR. L’IMAGE DE LA CAVERNE A RAPPORT À LA FINALITÉ. NOUS N’AVONS QUE DES OMBRES D’IMITATIONS DE BIEN. C’EST AUSSI PAR RAPPORT AU BIEN QUE NOUS SOMMES PASSIFS. ENCHAÎNÉS (ATTACHEMENT). NOUS ACCEPTONS LES FAUSSES VALEURS QUI NOUS APPARAISSENT, ET QUAND NOUS CROYONS AGIR, NOUS SOMMES EN RÉALITÉ IMMOBILES, CAR NOUS RESTONS DANS LE MÊME SYSTÈME DE VALEUR”, in C VI, 3, 263.

²⁶⁵ KÜHN, 2003c, p.223.

²⁶⁶ Cf. OC IV, 1, 85 e 87.

²⁶⁷ Cf. C VI, 2, 353: “Comme on apprend à lire, essentiellement par l’attention, mais aidée d’exercices où le corps a part. Chaque fois qu’on accomplit une obligation on progresse dans ces arts, à condition que cet accomplissement soit accompagné de véritable attention. L’attention dans l’apprentissage est orientée vers ce qu’on ne sait pas encore.”

isso acontecer é preciso tempo, aprendizagem, hábito, o que S. Weil denominou de “justa disposição interior”, ou seja, aquela que faz a leitura correta do mundo²⁶⁸. Essa disposição é ilustrada pela pensadora no uso de uma expressão popular francesa “*c’est le métier qui rentre dans le corps*”. Eis o sentido da leitura que o capitão faz da tempestade por meio do barco como prolongamento do seu corpo, assim como a leitura que o cego faz do exterior ocorre na leitura da bengala²⁶⁹.

O conceito weiliano de atenção parece muito se aproximar da tradição meditativa presente em diversas religiões, como no budismo e no taoísmo, em que o pensamento dá lugar ao esvaziamento da mente. Embora nossa pesquisa não se concentre na área teológica, a referência à meditação nos parece particularmente importante para a compreensão de um programa utilizado na atualidade no âmbito da saúde do trabalhador e denominado *Mindfulness*, técnica utilizada atualmente no âmbito da saúde do trabalhador e que propõe práticas de meditação aos trabalhadores como forma de redução do estresse no trabalho e melhoria na qualidade de atenção. Esta proposta parece aproximar-se dos exercícios de atenção na concepção de S. Weil.

Essa atenção weiliana nos parece particularmente próxima da meditação cristã dos Padres do Deserto. Essa proximidade pode ser ilustrada no trecho de uma palestra proferida pelo monge beneditino Laurence Freeman que faz referência ao conceito weiliano de atenção relacionado à meditação cristã. A esse respeito ele diz:

Quero lembrar a vocês de Simone Weil e sua ideia de atenção. Ela diz que quinze minutos de atenção purificam e valem o mesmo que muitas boas obras. Meditação é prática da atenção pura (...). Durante o período de meditação, nos movimentamos para um nível mais profundo que o pensamento, para um estado de atenção desperta. Não nos fixamos em nenhuma imagem ou ideia, mas simplesmente aprendemos a abandonar as atividades mentais que ocupam nossa mente a maior parte do tempo.²⁷⁰

²⁶⁸ Cf. Ibid., 421: “C’est la disposition intérieure qui fait la lecture correcte, et il n’y a pas d’autre critérium.”

²⁶⁹ Cf. C VI, 1, 410: “Tous les métiers reposent sur les transports de sensibilité. Mais ce transport prend du temps et s’opère par l’apprentissage. Les fatigues, les douleurs, les blessures font partie de l’apprentissage, et le peuple dit à leur sujet « C’est le métier qui rentre dans le corps » [...] C’est l’univers qui me rentre dans le corps.”

²⁷⁰ FREEMAN, 2004, p.158. Este autor também se refere à concepção weiliana de uma “nova santidade” – termo utilizado por S. Weil para enfatizar a condição de universalidade do sagrado que é preciso ser resgatada na contemporaneidade e que “significaria expor-se a uma grande parcela de verdade e de beleza que até então estivera escondida sob uma grossa camada de poeira” (p.154). E, essa nova santidade é também condição de possibilidade para o genuíno diálogo inter-religioso. Sobre a importância do pensamento weiliano para o cristianismo moderno, ver a obra de NAUD, André. *Les dogmes et le respect de l’intelligence*.

Contudo, apesar de nos parecer correta essa aproximação da qualidade de atenção como prece no pensamento weiliano à qualidade da “atenção pura” própria à meditação cristã, é preciso diferenciar essas duas práticas. Usualmente, a meditação cristã é realizada em um momento específico do dia, em que o praticante permanece sentado em posição ereta por alguns minutos (usualmente 20 a 40 minutos) e, os efeitos dessa prática podem ser usufruídos ao longo das atividades cotidianas. Na proposta weiliana, por sua vez, embora os exercícios escolares ou a aprendizagem de um esporte tenham um tempo determinado, sua concepção de atenção parece ultrapassar essas práticas específicas, visto que ela transpõe esses exercícios de atenção para todos os momentos da vida cotidiana: seja na leitura de um texto, na fruição estética, na aprendizagem de um ofício, na proximidade com o outro.

Como bem observou Michel Sourisse, trabalho e prece não são duas atividades separadas no pensamento weiliano, mas sim vivenciadas “como os dois movimentos de uma mesma respiração”, remetendo talvez ao ideal dos fundadores das ordens religiosas de São Bento e São Bernardo que equilibram com alegria o trabalho e a prece²⁷¹. Talvez se possa dizer que S. Weil propõe em seus exercícios de atenção, uma meditação encarnada na ação, considerando que a prática da atenção é o modelo para uma vida centrada na relação com o mundo, com o próximo e com o transcendente.

3.2.2. A aprendizagem de um ritmo

Os exercícios de atenção conferem ao homem a capacidade de despertar a sua sensibilidade por meio da impessoalidade e esse processo de habituação consiste na harmonia do corpo com a ordem do mundo, também entendido por S. Weil como a aprendizagem de um ritmo. Para a pensadora francesa, o mundo possui uma ordem que lhe é inerente, i.e, o mundo possui um ritmo próprio, um ritmo ontológico, marcado pela necessidade que configura o tempo das estações do ano, do nascer e do pôr do sol, bem como do nascimento, do crescimento e da morte dos seres naturais.

No período de seu engajamento sindical e em sua experiência operária, S. Weil denunciou a servidão na fábrica, dizendo que esta é uma servidão *sensível* e começa já no

²⁷¹ Cf. SOURISSE, 1986, p.391. Esta dimensão prática e contemplativa da atenção também foi defendida por Martin Andic, cf. ANDIC, 1998.

relógio de ponto. A cronometragem impõe uma cadência aos gestos dos trabalhadores e esta se faz presente também na velocidade da máquina e no número de peças a serem fabricadas conforme a ordem da chefia. Essa cadência interdita o pensamento, causa uma espécie de sonolência na execução de seus movimentos, levando-os à total uniformidade e repetição dos gestos. Ora, dirá S. Weil, “isso cria um tempo inabitável ao homem, irrespirável”²⁷². Daí ela considerar, em sua *Experiência da vida na fábrica*, o tempo e o ritmo como os fatores mais importantes a serem considerados no problema operário.

Para nossa pensadora, a cadência estabelece uma relação desumana e não natural do homem com o tempo. Contrária a esta cadência, S. Weil propõe uma ressignificação do trabalho relacionada à noção de ritmo, por entender que todo ser humano precisa “sentir que sua própria duração é também o tempo do mundo”²⁷³. A esse respeito, nossa pensadora escreve em uma passagem de seus *Cadernos*:

O ritmo como *metaxu*. Ponto de contato entre o real não-existente e o devir. Alguma coisa de sensível e cuja realidade é relação. Tudo passado e futuro, e dado somente o presente. Uniforme e sem repetição. Fonte de uma energia que eleva.

Equilíbrio como instante, como limite entre dois desequilíbrios.²⁷⁴

Aqui podemos observar que tal como o corpo, o ritmo é também uma mediação para S. Weil e designa, como na tradição pitagórica e nos textos platônicos²⁷⁵, uma relação harmônica entre termos contrários, em que há pausa e movimento, lentidão e rapidez, em que o tempo é cíclico e limitado, inclui paradas e não é marcado pela regularidade tal como na cadência do relógio.

Esse ritmo pode ser observado na ação do trabalhador agrícola, na execução de uma peça pelo pianista experiente, no atleta ao bater um recorde e no tenista experiente durante uma partida – eis alguns exemplos weilianos²⁷⁶. Isso porque nesses exemplos,

²⁷² Cf. OC II, 2, 291 e 304.

²⁷³ C VI, 1, 323. Nessa mesma página, S. Weil escreve: “Associer le rythme de la vie du corps (la respiration y mesure le temps) à celui du monde (rotation des étoiles), sentir constamment cette association (sentir, non pas simplement savoir), et sentir aussi l’échange perpétuel de matière par lequel l’être humain baigne dans le monde”.

²⁷⁴ C VI, 2, 102. No original: “Le rythme comme *metaxú*. Point de contact entre le réel non-existant et le devenir. Quelque chose de sensible et dont la réalité n’est que relation. Tout entier passé et avenir, et donne seul le présent. Uniforme et non-répétition. Source d’une énergie qui élève. Équilibre comme instant, comme limite entre deux déséquilibres.”

²⁷⁵ Mais precisamente aqueles que fazem referência à música, como o *Timeu* e o *Filebo*.

²⁷⁶ Assim dirá S. Weil: “Un moment de vide de la pensée, avec extrême attention, accroît en puissance et élève les pensées qui suivent dans le domaine de la connaissance du deuxième genre. De même un moment d’immobilité du corps, pour les mouvements. Course à pied. Immobilité du tronc et de la tête ; mouvement

“todas as sequências de movimento que participam do belo e se completam sem degradar encerram instantes de parada, breves como um clarão, que constituem o segredo do ritmo e dão ao espectador, mesmo através da extrema rapidez, a impressão de lentidão”²⁷⁷.

Assim, quando respeitado o ritmo corporal, mesmo que o trabalho, o esporte ou a peça musical impliquem uma monotonia pela repetição de gestos a serem executados, estes não são impostos pela máquina, pelo metrônomo ou pelo cronômetro – embora inscritos no tempo, há uma relação harmoniosa entre o corpo do agente e a matéria por ele modificada. Sobre o ritmo, nossa pensadora apropria-se de uma passagem do texto platônico *Timeu* ao escrever:

Em todo modo de vida há um ritmo a amar. Toda vida, seja ela artificial, está ligada à rotação diurna do céu e às estações, sem a qual morreria. Por este ritmo, estamos ligados ao sol e às estrelas. Sentir por meio desse ritmo, como a bengala do cego.²⁷⁸

O ritmo corporal que deve estar presente nos gestos do trabalhador são aqueles próprios à manutenção de sua própria ordem, i.e., tal como o mundo possui uma ordem, entendido como um macrocosmo, o próprio corpo enquanto microcosmo deve também respeitar a ordem que lhe é inerente, como aquela da respiração, dos batimentos cardíacos e demais movimentos dos órgãos²⁷⁹. Assim o ritmo corporal estaria consonante ao ritmo ontológico do mundo.

Mas a aprendizagem desse ritmo implica uma certa indiferença corporal e uma qualidade de atenção. A esse respeito, S. Weil utiliza a analogia do ciclista aprendiz diante de um obstáculo comparando-o ao pássaro que parece hipnotizado pela serpente, visto enrijecer seu corpo e direcionar todo seu esforço para o objeto a ser evitado. Já o ciclista experiente faz seu próprio corpo fluir naturalmente para contornar o obstáculo, pois possui atenção ao objeto, mas não esforço²⁸⁰.

Essa compreensão weiliana do processo de habituação parece-nos aproximar-se da compreensão do filósofo Félix Ravaisson (1813-1900) acerca dessa temática. Embora nossa pensadora em nenhum momento de seus escritos faça referência a este pensador,

cyclique des bras; instant entre deux foulées. Un grand coureur semble courir lentement, à cause de ces arrêts”, in : C VI, 2, 101.

²⁷⁷ OC II, 2, 296.

²⁷⁸ C VI, 1, 293.

²⁷⁹ Cf. OC II, 2, 358. Ver também C VI, 2, 97.

²⁸⁰ Cf. OC I, 384-385.

essa aproximação nos parece pertinente para a melhor compreensão do pensamento weiliano.

Em seu texto *O Hábito*, Ravaisson defende que a aquisição do hábito se dá mediante uma mudança, embora o hábito seja uma disposição que subsiste à mudança que lhe dá nascimento. Nesse sentido, ele concebe uma lei geral da disposição que consiste na relação entre espontaneidade e receptividade, pois quando o hábito se consolida, toda mudança advinda do exterior torna-se estranha ao sujeito (i.e., há uma redução da receptividade); enquanto a mudança lhe advém do interior, torna-se cada vez mais própria a ele (i.e., há um aumento da espontaneidade). Assim, o hábito se configura como uma permanência que subsiste à mudança e se perpetua no tempo²⁸¹.

Mas para compreender o como e o porquê do hábito, diz ele, é preciso a consciência (inteligência e vontade), pois ela nos permite agir e ver o ato simultaneamente e parece que com o progresso da facilidade do movimento, há um decréscimo da vontade e da consciência. Daí Ravaisson compreender a capacidade motriz como a condição primeira da consciência, em que o movimento corporal está intimamente ligado a paixão e a ação. Contudo, diz o filósofo, a consciência só ocorre na mediação sujeito-objeto via inteligência, pois onde há absoluta passividade (paixão pura), o sujeito está inteiramente dentro de si, não se distingue e não se conhece. E onde há atividade absoluta (ação pura), o sujeito está inteiramente fora de si e não se conhece mais²⁸². Isso porque “a lei do hábito só se explica pelo desenvolvimento de uma espontaneidade simultaneamente passiva e ativa, e igualmente diferente da totalidade mecânica e da liberdade reflexiva”²⁸³.

Talvez seja possível correlacionar esses dois extremos da capacidade motriz com os conceitos weilianos de trabalho e de leitura. Vimos que desde seus escritos iniciais, a mediação corporal é fonte de conhecimento e de transformação do mundo pelo trabalho, pois o puro pensar ou o puro desejar são para nossa pensadora, bem como para Ravaisson, vazios de efeito no mundo, são ideias destituídas de concretude na realidade. Mas o hábito prescinde da vontade e da paixão, configurando-se como uma disposição corporal marcada pela fluidez, pela espontaneidade dos movimentos, remetendo às funções mais elementares da organização corporal, tais como aquela do ritmo dos

²⁸¹ Cf. RAVAISSON, 2008, p.25.

²⁸² Cf. *ibid.*, p.46.

²⁸³ *Ibid.*, p.54.

batimentos cardíacos e da respiração. Nesse sentido, há uma certa impessoalidade nos movimentos corporais executados quando o hábito já está consolidado²⁸⁴.

Outro ponto de convergência entre esses dois pensadores, parece ser a noção de limite inscrita na natureza. Para Ravaisson, a natureza é o limite para a consolidação do hábito, visto que através dessa consolidação o homem abandona sua própria vontade e há uma continuidade de si próprio com o divino que o constitui. A esse respeito diz Ravaisson nessa longa citação:

A Vontade só faz a forma da ação; a liberdade irrefletida do Amor nela faz toda a substância, e o amor não mais se distingue da contemplação de quem ele ama, nem a contemplação de seu objeto; é isso o fundo, a base e o começo necessário, é o estado de natureza, no qual toda vontade envelopa e pressupõe a espontaneidade primordial. A natureza é inteira no desejo, o desejo no bem que lhe atrai. Ainda se verifica com rigor essa profunda palavra de um profundo teólogo: “A natureza é a graça por antecipação”. É Deus em nós, Deus escondido só porque está muito dentro, e nesse fundo íntimo de nós-mesmos, onde nós não descemos²⁸⁵.

Tal como compreende S. Weil, o ilimitado está relacionado ao divino e não às coisas humanas, assim essa relação habitual em termos weilianos seria o equivalente à noção de impessoalidade, em que há um esvaziamento do eu para que o divino nele habite, sendo o hábito a porta para o sobrenatural, a abertura para a dimensão da graça²⁸⁶.

Mas poderíamos nos perguntar de que maneira S. Weil compreende a consolidação do hábito e de que modo ocorre essa passagem da rigidez corporal do ciclista aprendiz para a fluidez corporal que o qualifica como um ciclista experiente. Nessa analogia do ciclista, bem como na do pianista ao aprender o instrumento, é preciso a aprendizagem

²⁸⁴ Talvez possamos afirmar que para S. Weil, a completa impessoalidade dos movimentos corporais executados no trabalho se assemelhe ao conceito de ação pura defendido por Ravaisson, visto que não há um sujeito que conhece, mas a própria transparência do sujeito em sua relação com o mundo, como se fossem um só. Essa fusão completa da relação sujeito-objeto identifica-se também ao conceito weiliano de não-leitura, em que há uma unidade com o transcendente e parece se caracterizar como uma experiência mística. Mas dada ser uma condição muito peculiar e não usual da relação do sujeito como o mundo, não vamos nos ater a esse conceito na pesquisa.

²⁸⁵ RAVAISSON, 2008, p.70. No original em francês: “La Volonté ne fait que la forme de l’action; la liberté irréfléchie de l’Amour en fait toute la substance, et l’amour ne se distingue plus de la contemplation de ce qu’il aime, ni la contemplation de son objet; c’est là le fonds, la base et le commencement nécessaire, c’est l’état de nature, dont toute volonté enveloppe et présuppose la spontanéité primordiale. La nature est toute dans le désir, le désir dans le bien qui l’attire. Ainsi se vérifie à la rigueur cette profonde parole d’un profond théologien; «La nature est la grâce prévenante». C’est Dieu en nous, Dieu caché par cela seul qu’il est trop au-dedans, et dans ce fonds intime de nous-mêmes, où nous ne descendons pas.”

²⁸⁶ A impessoalidade é um tema caro a Ravaisson e a esse respeito diz a intérprete Claire Marin: “La personnalité n’est pas le but ultime selon Ravaisson. Bien au contraire, il s’agit en fait de dépasser les limites de la personnalité et de se dissoudre dans l’impersonnalité ou la personnalité absolue du divin. L’idéal, qui n’est pas sans rappeler un thème plotinien, est celui d’une dé-limitation du moi, d’une disparition du moi”, in : MARIN, 2003, p.102.

de uma série de movimentos: a rotação dos pedais, o direcionamento do guidom, o equilíbrio do corpo na bicicleta, bem como a leitura da partitura, o conhecimento das teclas e dos pedais no caso do pianista. Assim como o marinheiro ao aprender o ofício precisa saber o direcionamento do barco na tempestade e quais posições representam ou não perigo. No entanto, quando eles já adquirem o *métier*, o hábito consolidado é de outra natureza, não há simplesmente um conhecimento pela repetição de gestos que possibilita a correlação entre o pensar e o executar; o hábito seria a própria encarnação dessa correlação, cujo ritmo não provém do homem, mas é o próprio ritmo da ordem do mundo. Assim poderíamos compreender a afirmação weiliana de que pela aprendizagem, “o *métier* entra no corpo”.

CAPÍTULO QUARTO

O CORPO EM TRABALHO NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL

Este capítulo será dedicado a análise do modo como o corpo se expressa no trabalho após passar pelo processo de aprendizagem. Conforme vimos anteriormente, um pressuposto para a ressignificação do trabalho por S. Weil envolve uma habituação do corpo, por implicar a aquisição de uma certa sensibilidade relacionada à atenção e ao ritmo. Mas, uma vez que o corpo adquiriu, em termos weilianos, esse “novo nascimento”²⁸⁷ ou esse “segundo corpo”²⁸⁸ representado na analogia da bengala de cego, como ele se expressa efetivamente no trabalho?

Para tanto, será importante nesse momento de nossa pesquisa resgatar algumas noções já referidas nos capítulos anteriores, tais como a noção de beleza e de ordem do mundo. Isso se justifica pela compreensão de que o trabalho na proposta weiliana seria uma forma de contemplação da beleza do mundo, entendida como mediação entre o bem (transcendente) e a necessidade. Mas, de que modo essa “bela ação” efetiva-se no trabalho? De que modo essa mediação se faz presente no corpo em trabalho?

Para elucidar essa mediação presente no corpo em trabalho, S. Weil recorre algumas vezes ao verso 98 das *Suplicantes* de Ésquilo: “tudo o que é divino é sem esforço”²⁸⁹. Ora, esta noção de ausência de esforço está diretamente relacionada à noção de fluidez corporal a qual já nos referimos. Isso porque a mediação entre o homem e o transcendente através do trabalho exige do homem uma impessoalidade no seu agir, marcada tanto por sua habilidade corporal (o *métier* entra no corpo) quanto pela atenção com a qual o realiza.

Neste capítulo analisaremos dois termos utilizados por nossa pensadora para explicitar o corpo em trabalho em sua proposta de espiritualidade, são eles: a *ação não agente* e a energia. Antes, porém, vamos analisar o primeiro texto que compõe as obras completas de S. Weil, intitulado o *Conto dos seis cisnes*. Este texto foi escrito quando nossa pensadora tinha apenas 16 anos e foi um exercício proposto na aula por seu mestre Alain. Esse texto juvenil talvez seja a mais bela analogia do corpo em trabalho no pensamento

²⁸⁷ Cf. C VI, 4, 112.

²⁸⁸ Cf. C VI, 1, 339.

²⁸⁹ OC IV, 1, 323; também presente em C VI, 3, 223.

de S. Weil e nele já está presente de modo embrionário a sua proposta de ressignificação do trabalho.

4.1. ANÁLISE WEILIANA DO CONTO DOS SEIS CISNES

Iniciemos, então, a análise da importância do *Conto dos Seis Cisnes* para a compreensão do trabalho e do estatuto do corpo no pensamento weiliano. No referido conto, um rei possui seis filhos e uma filha. Ele os esconde na floresta por temer a magia exercida por sua esposa. Mas a madrasta encontra os seis filhos e lança sobre eles seis camisas de seda que os transformam em cisnes. A filha, que não estava presente no momento do feitiço, busca desfazer o encanto dado aos seus irmãos. Para tanto, durante seis anos, ela deveria tecer seis camisas com anêmonas (flores) e lançar sobre seus irmãos. E, durante esse período, lhe era interdito falar e rir. Enquanto tecia as camisas na floresta, um príncipe a encontra e a desposa, admirado por sua beleza e apesar de seu silêncio. Eles tiveram filhos, mas à medida que nasciam eram mortos pela sogra invejosa, que a culpava desse assassinato. Ao final do sexto ano, prestes a terminar de tecer a última camisa e condenada à fogueira pelo marido, por acreditar ser a assassina dos próprios filhos, ela lança sobre os irmãos as camisas e desfaz o encanto, bem como se desculpa para o marido, revelando o encantamento dos irmãos e as artimanhas da sogra.

No comentário de Simone Weil existem algumas alusões ao pensamento platônico. Já nas linhas iniciais, a pensadora afirma ter escolhido aleatoriamente o conto entre os diversos escritos de Grimm, como um exercício do ensinamento platônico. Se Platão extraiu seus mais belos pensamentos na mediação com os mitos, poderíamos também extrair ideias de nossos mitos? - se pergunta a pensadora francesa²⁹⁰.

Vale ressaltar que Alain era admirador de Platão e conferia, tal como na tradição grega, grande importância aos mitos, por neles estar contido a verdade. Isso pode ser confirmado em sua obra *As ideias e as idades*, publicada em 1927, mesma época em que nossa pensadora frequentava suas aulas²⁹¹. No Livro III dessa obra intitulado *Os Contos*

²⁹⁰ Cf. OC I, 57.

²⁹¹ Nas linhas iniciais do primeiro capítulo do referido livro dedicado aos contos, Alain afirma: "Seulement, dans le conte, de même que dans la musique populaire, notre attente est toujours comblée ; le conte achève quelque chose qui s'accorde avec notre nature. En cherchant donc ce qu'il y a d'humain là-dedans, on

Alain afirma que este gênero literário possui verdade nos signos que os constituem, exigindo do leitor o desvelamento desses signos. Também explica algumas características desse gênero: estar submetido a leis rígidas, como a pronúncia de uma palavra mágica ou o encontro de um determinado objeto para que determinado evento ocorra; os personagens são fiéis a si mesmo, ou seja, o bom é sempre bom, o mentiroso sempre age da mesma maneira, possuindo caracteres pouco flexíveis. Outro ponto ressaltado por Alain nessa obra é que não há nos contos uma distância entre desejo e trabalho, tal como ocorre na vida; nesse sentido, os contos aproximam-se do universo infantil, pois as crianças ainda não compreendem o esforço necessário para a realização dos desejos, dada a própria relação materna a que estão submetidos em que as coisas aparecem e desaparecem como por mágica²⁹².

A referência a esta obra de Alain nos parece pertinente para compreender o contexto em que este comentário de Simone Weil foi escrito, visto que ele é fruto de um exercício sugerido pelo filósofo aos seus alunos. Os contos serão objeto de profunda admiração para nossa pensadora, interessada não apenas por contos infantis, mas também por contos africanos e esquimós.

Interessante observar que após explicar o *Conto dos Seis Cisnes*, Simone Weil afirma em seu comentário que Platão diria não ser este um conto, mas um discurso. Discurso este que elucida que o bem e o mal vêm do exterior, considerando-se que os irmãos nada fizeram de errado para merecer o feitiço. Nesse sentido fazemos uma analogia entre as características dos contos apresentadas por Alain e as características presentes nos contos: os personagens estão submetidos a leis rígidas, tal como a determinação das camisas de anêmonas para salvá-los e possuem um caráter pouco flexível, a madrasta e a sogra são más, enquanto os irmãos são bons.

4.1.1. O trabalho como ação

Mas podemos observar que o comentário de Simone Weil ultrapassa e, em certa medida, contraria a última característica dos contos apresentada por seu mestre: os

cherche à coup sûr. Je prononce par sentiment qu'il n'y a rien dans aucun conte populaire qui ne soit vrai" (p.69).

²⁹² Cf. ALAIN, 1927, p.71.

irmãos, diz nossa pensadora, não são salvos instantaneamente por uma palavra ou um objeto mágico. Eles são salvos pela ação obediente da irmã ao longo de seis anos. É esse ponto que nos interessa na análise weiliana, pois a filósofa apresenta aqui a importância da ação (sinônimo do trabalho) como fonte de salvação, que inscreve o homem no tempo, marcando a distância entre o seu desejo e a realização deste. O modo de execução da tessitura pela irmã, apesar de possuir um prazo determinado (6 anos) não impôs uma cadência aos seus movimentos, como aquela denunciada por nossa pensadora ao remeter à relação da máquina com o trabalhador. Isso porque a irmã pode dispor livremente do seu corpo, determinando de que modo e durante qual período ela aplicará seu tempo para tecer, distintamente do operário na fábrica que está subjugado ao tempo da produtividade determinada por outro homem (chefe do setor) ou pela própria máquina que impõe quantas peças serão produzidas a cada minuto²⁹³. Ao contrário desse operário, há neste conto a presença de um ritmo próprio à sua ação, ritmo este desvelado pela irmã no decorrer da própria ação de tecer.

Essas características podem elucidar o sentido embrionário do trabalho como mediador entre o homem e o mundo no pensamento weiliano, já presente nos anos iniciais de sua formação acadêmica, quando da escrita dos textos *Da percepção ou a aventura de Proteu, Do Tempo e O trabalho como mediação*, escritos em 1928 e 1929.

E continua Simone Weil em seu comentário ao conto: a irmã, ao abster-se de falar e rir por seis anos, direciona sua atenção para tecer as camisas de flores, sendo esta a sua virtude. Para a pensadora francesa, agir não é difícil, mas agir de forma ordenada e atenta é um desafio, porém, esta dificuldade inscrita na ação ordenada permite o contato com a pureza. Assim Simone Weil conclui que “a única virtude é reter-se de agir”²⁹⁴ tal como no pensamento oriental. Novamente esta passagem nos remete a textos escritos na década de 40 por Simone Weil, em que ela faz referência ao termo *ação da não ação* ou *ação não agente*, originários da tradição taoísta e hinduísta. Este conceito será central para a compreensão de sua espiritualidade no trabalho, em que a ação genuína não reside em um mero esforço muscular, mas em um ritmo próprio à ação e descoberto através do direcionamento da atenção para o momento presente, em que a ação consiste na obediência à necessidade.

²⁹³ Cf. OC II, 2, 292.

²⁹⁴ OC I, 59.

Vale destacar que no texto *O Belo e o Bem* também escrito para Alain, mas no ano de 1926, Simone Weil compara o ato de Alexandre recusar beber a água oferecida por seu soldado enquanto tinha sede e atravessavam o deserto, como uma bela e verdadeira ação. Aqui também poderíamos associar o ato de recusa como um reter-se em agir. Como será examinado nesse capítulo de nossa pesquisa, diversas são as analogias presentes no *corpus* weiliano referidas à alimentação, como a do pássaro que vê o fruto e não o come; o homem que sente fome e não come²⁹⁵. Essas analogias são compreendidas por nossa pensadora como um modo de entrar em contato com a necessidade crua, isto é, viver o vazio; podendo assim “amar a necessidade para nela amar Deus (no vazio)”²⁹⁶.

A analogia do ato de tecer como um direcionamento da atenção não está presente apenas neste ensaio, mas também no último texto escrito por S. Weil. Em *O enraizamento*, a pensadora refere-se à imagem de duas mulheres que tricotam uma roupa de bebê: uma delas o faz com atenção para seu filho que está para nascer e a outra o faz por obrigação no presídio. Como o trabalho de um operário poderia adquirir o mesmo grau de atenção da mãe que tece para seu bebê prestes a nascer? O bebê seria a representação do divino no mundo e trabalhar seria uma ação fortemente impessoal, se compreendêssemos que não importa de quem é o filho, nessa analogia do tricô; há apenas a experiência da necessidade, o ato de tricotar com atenção; tricotar é a própria contemplação. Ora, se pensarmos no movimento corporal para a execução do ato de tricotar, as duas mulheres o fazem da mesma maneira, mas é na qualidade da atenção conferida ao ato que elas se diferenciam.

Outro ponto a ser destacado consiste na referência weiliana à pureza. Ela está presente tanto na pureza do ato da irmã vista como a abstenção de agir, quanto na pureza da flor anêmona²⁹⁷, o que posteriormente será associado à noção de beleza do mundo por

²⁹⁵ C VI, 4, 335.

²⁹⁶ Ibid., 183 e 227. Em uma bela passagem do texto *À propos du “Pater”*, escrito em 1942, a analogia da sede e da água é novamente retomada como renúncia, mas nesse momento, a renúncia ao desejo de salvação, para assim, viver o vazio espiritual: “Il faut penser à la vie éternelle comme on pense à l’eau quand on meurt de soif, et en même temps désirer pour soi et pour les êtres chers la privation éternelle de cette eau plutôt que d’en être comblé malgré la volonté de Dieu, si pareille chose était concevable” (C IV, 1, 340).

²⁹⁷ Curiosamente, o nome dessa flor tem sua origem etimológica do grego *anemos* que significa vento e também é conhecida como ‘flor do vento’. Na mitologia grega, a ninfa Anêmona, por sua pureza, beleza e doçura, desperta o interesse de Céfiro, o deus do vento do Oeste e mensageiro da primavera. No entanto, a ninfa das flores Cloris fica enciumada e retira Anêmona do jardim, escondendo-a de Céfiro. Este só encontra Anêmona tempos depois no bosque e ela está gravemente ferida e prestes a morrer. Então, Céfiro a acolhe em seus braços e a transforma em uma graciosa flor branca que nasce na primavera ao pé das árvores. Outro mito em que esta flor aparece refere-se à paixão da deusa do amor Afrodite por um belo jovem chamado Adônis. O deus da guerra Ares, amante de Afrodite, ao saber da traição da deusa, decide exterminar

nossa pensadora. Também nos textos *O Belo e o Bem* e *Do Tempo*, escritos em 1926, Simone Weil atribui à beleza, contida nas obras de arte, as noções de perfeição, imobilidade e eternidade, apesar de sujeitas ao tempo, pela matéria que as constitui²⁹⁸. Estas noções serão retomadas por nossa pensadora ao referir-se à beleza do mundo, a ser contemplada também no trabalho.

As frases finais do comentário weiliano ao referido conto de Grimm merecem nossa análise, visto conterem uma referência explícita ao corpo e a sua relação com a alma:

O drama do conto só se passa na alma da heroína: nela as camisas de seda, nela as camisas de anêmonas; mas nela nós não seríamos advertidos do caráter mágico dessas camisas, e a mágica, não é ela a expressão em nosso corpo do que só poderiam ver, no mais profundo de nossa alma, os juízes nus e mortos de Platão?²⁹⁹

Essa referência aos juízes nus e mortos está contida nas páginas finais do *Górgias* de Platão (523a - 524a). Neste trecho, o pensador grego relata uma passagem de Homero, em que os homens eram julgados no dia da sua morte, proferindo sentenças erradas, em decorrência do tipo de vestimenta das pessoas. Para o julgamento ser justo, Zeus propõe que as pessoas sejam julgadas nuas e mortas, por juízes também nus e mortos; contemplando assim com a sua alma a alma do outro em sua nudez. Desse modo, as vestes, a posição social e a riqueza não interfeririam no julgamento. Poderíamos compreender no trecho supracitado que para Simone Weil, o corpo da irmã expressa uma verdade da alma, ou seja, a pureza que lhe constitui e que se faz presente em sua atenção ao tecer as camisas de flores.

Importantes intérpretes de Simone Weil, como Miklos Vetö, Robert Chenavier e Rolf Kühn, conferiram quase nenhuma atenção a este texto. Vetö por considerar os primeiros textos weilianos apenas como exercícios acadêmicos, pouco filosóficos³⁰⁰. Chenavier, por sua vez, ainda que observe a severidade dessa afirmação de Vetö em

Adônis enviando um javali para matá-lo. O animal dá-lhe um golpe fatal e o sangue de Adônis ao cair no chão transforma-se em anêmona. Afrodite corre na selva para socorrer o seu amante, mas se fere e o seu próprio sangue tinge as anêmonas brancas de vermelho.

A esta flor é atribuída o simbolismo da tristeza e do consolo, bem como da persistência e da perseverança, por serem flores perenes.

²⁹⁸ Cf. OC I, 72 e 74.

²⁹⁹ Ibid., 59. No original : “ Le drame du conte ne se passe que dans l’âme de l’héroïne : en elle les chemises de soie, en elle les chemises d’anémones ; mais n’en sommes-nous pas avertis par le caractère magique de ces chemises, et le magique, n’est-ce pas l’expression dans notre corps de ce que seuls pourraient voir, au plus profond de notre âme, les juges nus et morts de Platon ?”

³⁰⁰ Cf. VETÖ, 1997, p.14.

relação à pertinência filosófica dos primeiros escritos de Simone Weil, cita o referido conto uma única vez, apenas fazendo alusão à importância do mito no pensamento weiliano³⁰¹. Kühn, por fim, no intuito de indicar uma via “arqui-fenomenológica ainda pouco estudada no pensamento weiliano e também na fenomenologia”³⁰², realiza uma análise dos textos iniciais de nossa pensadora em confluência com seus últimos escritos; contudo, não cita em nenhum momento o *Conto dos Seis Cisnes*. Apenas sua amiga e biógrafa Simone Pétrement refere-se à importância deste conto dada a presença nele da noção de pureza e da abstenção de agir, noções retomadas nos últimos escritos weilianos³⁰³.

Contudo, Palle Yourgrau, intérprete ainda pouco conhecido de S. Weil, escreveu uma bela análise desse conto em sua biografia sobre S. Weil. O referido autor afirma a nossa posição ao sustentar que “aos dezesseis, Simone já é Simone. Os seis cisnes não estão sozinhos em seu voo”³⁰⁴. Além de remeter à importância do trabalho na vida e no pensamento da filósofa, ele enfatiza que o amor da irmã presente no conto será diversas vezes enaltecido nos escritos weilianos sobre Electra e Antígona.

Encontramos também uma breve referência a este conto articulado à noção de leitura no artigo de Christina Vogel. A esse respeito a intérprete ressalta a importância da leitura dos contos como um exercício de atenção que auxilia o ser humano a distinguir o ser do parecer e a aproximar-se da leitura verdadeira do mundo. Assim ela afirma “ler as essências através das aparências, ler a vocação sobrenatural de cada ser humano através

³⁰¹ Cf. CHENAVIER, 2001, p.58 e p.115.

³⁰² KÜHN, 2003a, p.239.

³⁰³ Cf. PÉTREMENT, 1973. Vale ressaltar que Pétrement faz uma interessante analogia entre essas noções de pureza e de abstenção de agir com a própria morte de Simone Weil. A esse respeito, esta intérprete afirma: “Et l’on ne peut s’empêcher de songer au sacrifice dont probablement elle est morte, qui n’était pas utile directement, qui n’était pas une action, une intervention, mais un refus, le maintien d’une pureté, une fidélité à soi-même”(p.60). Parece contraditório associar este não-agir à morte prematura de nossa pensadora e talvez possamos fazer a afirmação contrária: o que a levou à morte foi justamente a impossibilidade de retornar à França e combater através de seu Projeto das Enfermeiras no Front durante a Grande Guerra, ou seja, talvez a causa seja a interdição de exercer a sua própria ação no mundo. De qualquer modo, sua morte ainda é assunto controverso: seus principais estudiosos atribuem como causa a sua fidelidade aos desgraçados (no sentido de pureza) e a proibição com a qual direcionou toda a sua vida, levando-a a comer apenas o que acreditava ser o equivalente à quantidade de comida fornecida aos soldados durante a guerra associado ao seu extremo sofrimento decorrente da impossibilidade de voltar à França; a esse respeito ler Pétrement (1973) e Chenavier (2009). Por outro lado, alguns pesquisadores associam sua morte à anorexia, mais precisamente à anorexia santa, relacionada à recusa de comer para sofrer como Cristo e que se faz presente em algumas hagiografias de santas na Idade Média; a esse respeito ler CORDÁS; WEINBERG (2006). Uma interessante e breve reflexão sobre a relação de Simone Weil com sua corporeidade pode ser encontrada em: NICOLA; DANESE. Singularidade de uma “vocação”. In: _____ *Abismos e ápices*. São Paulo: Loyola, 2003, p.127-151 e, mais recentemente, YOURGRAU, Palle. *Simone Weil*. New York: Oxford, 2011, ver especialmente o Cap. 2 Six Swans, p.29-42.

³⁰⁴ YOURGRAU, 2011, p. 35.

da natureza, é a visada que justifica o interesse conferido ao conto como aquele dos *Seis Cisnes*³⁰⁵.

4.1.2. A dimensão espiritual no trabalho

Defendemos também que não se deve negar a importância dos contos para nossa filósofa e mais especificamente o referido conto. Isso pode ser confirmado em um de seus *Cadernos* em que Simone Weil afirma: “os contos encerram um tesouro de espiritualidade de uma antiguidade incalculável. Sem dúvida mais antigos que as mitologias”, isso por representarem, através da busca obstinada de seus personagens por algo ou alguém, que é “sempre Deus quem é procurado ou quem procura”³⁰⁶.

Esta dimensão espiritual presente no conto também é afirmada em seus escritos de 1942, período em que a filósofa de origem judia estava refugiada com a sua família em Marselha, pois Paris tinha sido invadida pelos alemães. Nesse momento, Simone Weil realiza uma seleção de textos a pedido de seu amigo, o Pe. Joseph Perrin e este conto de Grimm está entre eles³⁰⁷. Após a citação do mesmo, nossa pensadora acrescenta:

esta história é uma imagem admirável da Redenção e da Paixão. As camisas de anêmonas brancas representam a purificação dos pecados. O silêncio prescrito à jovem mulher e tão heroicamente observado lembram de maneira impressionante o silêncio do justo sofredor em Isaías e o silêncio do Cristo³⁰⁸.

E, continua a filósofa, é por isso que estes contos devem ser resgatados na atualidade, sendo fonte de espiritualidade. Também em seu derradeiro *Caderno*, intitulado *Carnet de Londres*, nossa pensadora associa o silêncio desta jovem para salvar os irmãos à sua noção de “beleza do mundo”, conceito que lhe é tão caro. A beleza é aqui entendida como uma disposição providencial a que o homem está sujeito, mesmo sem o

³⁰⁵ VOGEL, 2010, p.209-210.

³⁰⁶ C VI, 4, 321.

³⁰⁷ Cf. OC IV, 2, 455-456.

³⁰⁸ Ibid., 456. No texto original: “cette histoire est une image admirable de la Rédemption et de la Passion. Les chemises d’anémones blanches représentent la purification des péchés. Le silence prescrit à la jeune femme et si héroïquement observé rappelle de la manière la plus frappante le silence du juste souffrant dans Isaïe et le silence du Christ.”

saber, e que chama sua atenção para a verdade e a justiça. Assim afirma nossa pensadora: “a beleza é verdadeiramente, como o diz Platão, uma encarnação de Deus”³⁰⁹.

Ora, como poderíamos enxergar na ação corporal esta pureza da alma, a que se refere nossa pensadora? Como poderíamos realizar um trabalho de modo virtuoso? De que modo as nossas ações cotidianas poderiam ser realizadas de forma ordenada? Como se direciona a atenção ao momento presente da ação? Todas estas questões nos parecem estar contidas nesse comentário de juventude de nossa pensadora, bem como nos parecem estar intimamente relacionadas à sua espiritualidade no trabalho.

Passemos, então, à análise da *ação não agente* que se refere à qualidade impessoal da ação.

4.2. A AÇÃO NÃO AGENTE (WU-WEI E AKARMAN)

O termo ação não agente refere-se ao vocábulo *wu-wei* da tradição taoísta e ao vocábulo *akarman* da tradição hinduísta. Esses dois termos serão analisados a seguir, devido à sua importância para a compreensão do corpo em trabalho no pensamento weiliano. Para tanto, restringir-nos-emos às citações weilianas desses textos sagrados ao longo de seus *Cadernos* que datam do período em que viveu em Marselha e de seus *Escritos de Londres*.

No texto *Formas de amor implícito a Deus*, nossa pensadora retoma a importância da ação, sinônimo de trabalho, como algo distinto do esforço muscular, por implicar uma atitude harmônica e passiva do agente, sendo compreendida como obediência à ordem do mundo. Esta *ação não-agente* é para S. Weil sinônimo da bela ação, visto que ela traz a unidade dos movimentos corporais realizados em conformidade com a necessidade inerente ao mundo, sendo essa condição de obediência uma abertura para o transcendente.

Isso pode ser evidenciado na distinção entre o bem e o mal realizada pela pensadora em um de seus *Cadernos*: “o bem é essencialmente outro que o mal. O mal é múltiplo e fragmentário, o bem é uno; o mal é aparente, o bem é misterioso; o mal consiste

³⁰⁹ C VI, 4, 369.

em ações, o bem na não-ação ou na ação não-agente”³¹⁰. Mas em que consiste essa *não-ação* ou *ação não-agente*?

A esse respeito vale remeter a esta longa citação weiliana:

nos atos de obediência a Deus, é-se passivo; quaisquer que sejam as dores que os acompanham, qualquer que seja o deslocamento aparente da atividade, não se produz nada na alma análogo ao esforço muscular; há somente espera, atenção, silêncio, imobilidade através do sofrimento e da alegria. A crucificação de Cristo é o modelo de todos os atos de obediência. Essa espécie de atividade passiva, a mais elevada de todas, é perfeitamente descrita no *Bhagavad-gita* e no Lao-tse. Aqui também há unidade sobrenatural de contrários, harmonia no sentido pitagórico³¹¹.

Apesar de associar a ação a termos que podem lhe parecer contrários, tais como a espera, o silêncio e a imobilidade, é preciso compreender que não se trata da ausência de ação, mas sim de uma qualidade específica e especial de agir. Essa qualidade da ação, designada na passagem supracitada como “atividade passiva”, associa-se no pensamento weiliano às noções de decreação e de impessoalidade, como elucidaremos a seguir.

4.2.1. O termo *wu-wei* na tradição taoísta

Para S. Weil, cada tradição é herdeira de uma vocação e a China, mais precisamente o taoísmo, concedeu um “modo de operação próprio a Deus, plenitude da ação que parece inação, plenitude da presença que parece ausência, vazio e silêncio”³¹². Esta plenitude é expressa pela pensadora através do termo *wu-wei*, aqui traduzido por *não-ação* - noção central para a tradição taoísta e que está presente em diversas passagens do *Tao Te King* transcritas por S. Weil em um de seus cadernos³¹³.

A *não-ação* refere-se a uma qualidade negativa de ação, que implica o vazio, ou seja, a capacidade de esvaziar-se de toda expectativa. Assim compreendida, ela não é uma

³¹⁰ C VI, 2, 126: “Le bien est essentiellement autre que le mal. Le mal est multiple et fragmentaire, le bien est un ; le mal est apparent, le bien est mystérieux ; le mal consiste en actions, le bien en non-action ou en action non agissante, etc ”.

³¹¹ OC IV, 1, 323: “dans les actes d’obéissance à Dieu, on est passif ; quelles que soient les peines qui les accompagnent, quel que soit le déploiement apparent d’activité, il ne se produit dans l’âme rien d’analogue à l’effort musculaire ; il y a seulement attente, attention, silence, immobilité à travers la souffrance et la joie. La crucifixion du Christ est le modèle de tous les actes d’obéissance. Cette espèce d’activité passive, la plus haute de toutes, est parfaitement décrite dans la *Bhagavad-gita* et dans Lao-tseu. Là aussi il y a unité surnaturelle des contraires, harmonie au sens pythagoricien”.

³¹² OC IV, 2, 75.

³¹³ Precisamente no ano de 1941, cf. C VI, 2, 515-527.

inatividade ou um conformismo, mas uma passividade implícita do sujeito que se esvazia para direcionar sua atenção à ação realizada. Por isso, discordamos da interpretação de Maite Larrauri de que o *wu-wei*, na concepção weiliana, seria ausência de ocupações, tal como o fez Sêneca ao aconselhar Lucílio a abandonar suas tarefas públicas para dedicar-se a si mesmo³¹⁴. Compreendemos pelos textos weilianos que se dá justamente o oposto da falta de ocupação: para S. Weil, o *wu-wei* é ação e não sua ausência, é trabalho!

Isso pode ser confirmado pela reprodução de partes do *Tao Te King* realizadas por S. Weil em seu caderno: “o Sábio realiza a obra pelo não-agir” (cap. II); “amando o povo e nele buscando seu bem, pode-se praticar o não-agir” (cap. X); “O Tao é uma constante não-ação, que nada deixa por realizar” (cap. XXXVII) e “praticar o não-agir, se ocupar de não ter ocupação” (cap. LXIII). Essas citações remetem à própria concepção taoísta de *wu-wei* como ação que realiza algo, compreendida na primeira citação como “obra”. Quanto à última citação, é preciso compreender o “não ter ocupação” não no sentido de interditar o agente de sua ação, nem requerer dele a sua retirada do mundo; pelo contrário, a qualidade desta *não-ação* é justamente um esvaziamento do eu (ego) para que ela se faça na impessoalidade³¹⁵.

Nesse sentido, a *não-ação* seria uma qualidade superior de leitura, associada ao 3º gênero de conhecimento/leitura, conforme a apropriação weiliana de Espinosa. Isso se evidencia em outras passagens dos *Cadernos* em que a pensadora remete aos dois termos, explicando que esvaziar-se é uma condição para a leitura do mundo de um modo diferente, a partir da perspectiva da própria ação e não dos desejos do agente. E consequentemente está também relacionado à noção de atenção, pois uma leitura atenta do mundo requer uma qualidade superior de atenção que se aproxima de uma oração para S. Weil. A esse respeito a pensadora francesa refere-se à parábola taoísta do arqueiro que deve direcionar sua ação para o objeto e jamais para si³¹⁶, sendo o arco um *metaxu*, i.é, um intermediário entre o homem e o mundo³¹⁷.

Na perspectiva weiliana do corpo em trabalho a *não-ação* refere-se também à sensibilidade corporal relacionada às ferramentas em que há uma transposição da consciência corporal para os objetos a serem manipulados, tal como na analogia da bengala do cego ou do marinheiro em seu barco. Isso pode ser expresso também através

³¹⁴ Cf. LARRAURI, 1995, p. 103.

³¹⁵ “L’action où la personne n’apparaît pas”, em: C VI, 1, 302.

³¹⁶ Cf. C VI, 2, 127-128.

³¹⁷ Cf. C VI, 1, 324.

da fluidez corporal do forjador a qual se refere S. Weil utilizando-se da frase taoísta: “o bom forjador forja sem pensar nisso e não se fadiga”.

Nossa pensadora também associa o termo *não-ação* ao amor não violento presente no *Banquete* platônico. Isso porque na referida obra, o discurso de Agatão explica a natureza do amor, sendo em si mesmo o mais justo, belo e melhor, não é compatível com o que não é virtuoso; por isso “não comete, nem sofre injustiça”, “nem violência toca em amor”³¹⁸. Levando em conta essas características ele guia, congrega e persuade os homens. Aqui pode-se perceber a aproximação weiliana da *não-ação* com o amor, pois nele está contida uma qualidade passiva em sua ação, compreendido pela pensadora como obediência voluntária ou consentimento³¹⁹.

Isso pode também ser confirmado em suas *Intuições pré-cristãs*, em que ela traduzirá o termo grego *sophrosune* presente na passagem 196c do *Banquete* platônico por retenção, reconhecendo ser esta uma tradução ainda muito insuficiente para abarcar toda a beleza contida nesse termo. Na referida passagem traduzida por S. Weil, Platão afirma que “se o Amor é mestre dos prazeres e dos desejos, ele mais que todo outro ser tem em si o comedimento”³²⁰. Encontramos nessa tradução novamente a aproximação weiliana do termo *não-ação* com o pensamento platônico, visto que reter-se de agir como uma qualidade superior de ação está presente na virtude do amor e é expressão da integração do corpo com a ordem do mundo. Concordamos com a posição de Patrícia P. Little ao dizer que o trabalho físico é para S. Weil uma forma suprema de ação, pois integra o pensamento e a matéria como se fossem algo orgânico no ser humano. Assim, o trabalho reintegraria de um modo tão íntimo o ser humano à ordem do mundo que sua realização consistiria em uma certa ação inevitável e bem feita, porque não poderia ser feita de outro modo³²¹.

Outra aproximação entre o referido termo taoísta e o pensamento platônico, encontra-se na compreensão weiliana de que os movimentos corporais estão relacionados intimamente à geometria e para seu exercício é necessário o esvaziamento de si. A esse respeito, a pensadora prescreve um novo modo de trabalhar:

Utilizar ao máximo na atividade do corpo a gravidade e os fenômenos pendulares; de uma maneira geral, dirigir simplesmente as forças – que

³¹⁸ PLATÃO, *Banquete*, 196 b-c.

³¹⁹ Cf. OC IV, 2, 171 e C VI, 3, 223; 251.

³²⁰ No original em francês: “S’il est maître des plaisirs et des désirs, l’Amour plus que tout autre être possède la retenue” (OC IV, 2, 197).

³²¹ Cf. LITTLE, 1979, p.10.

são todas pendulares, pois sempre as rupturas de equilíbrio se compensam. Utilizá-las para um movimento contínuo. Transformação do movimento circular em movimento retilíneo. E manter o pensamento em uma espécie de vazio, de atenção pura³²².

Aqui percebemos que a geometria presente nos movimentos corporais está integrada à ordem do mundo, visto que as ações são realizadas em equilíbrio com as demandas presentes no próprio agir sobre a matéria. Isso ficou evidenciado já no capítulo anterior pela análise da noção de ritmo e do quanto ela utiliza-se do *Timeu* platônico para compreender essa relação. Contudo, ressaltamos que não se trata aqui de uma aprendizagem, mas sim da própria realização do trabalho e, então, nessa relação entre o corpo e o mundo, o ser humano estaria integrado pelas sensações ao ritmo do universo³²³.

4.2.2. O termo *akarman* na tradição hinduísta

Outro termo que remete à qualidade do trabalho na proposta de espiritualidade weiliana pertence à tradição hinduísta – *akarman* – aqui traduzido por *ação da não-ação*. No *Bhagavad-gita*, o *akarman* refere-se à morte do eu, i.e., à destituição das representações que o sujeito tem de si mesmo. Em termos weilianos, a *ação da não-ação* estaria associada à impessoalidade e à decreação, compreendidas pela pensadora como a morte de tudo o que se acredita ser³²⁴.

O trabalho assim realizado representa para S. Weil uma ação que não é regida pelo desejo humano, mas pela necessidade inscrita no mundo sendo, portanto, obediência à ordem do mundo. Em uma bela passagem de seu texto *Formas de amor implícito de Deus*, ela afirma: “a imitação da beleza do mundo, a resposta à ausência de finalidade, de intenção, de discriminação, é a ausência de intenção em nós, é a renúncia à própria vontade. Ser perfeitamente obediente, é ser perfeito como nosso Pai celeste é perfeito”³²⁵.

³²² C VI, 2, 107: “Utiliser dans l’activité du corps, au maximum, la pesanteur et les phénomènes pendulaires ; d’une manière générale, diriger simplement les forces – qui sont toutes pendulaires, car toujours les ruptures d’équilibre se compensent. Les utiliser pour un mouvement continu. Transformation du mouvement circulaire en mouvement droit. Et maintenir la pensée dans une sorte de vide, d’attention pure”.

³²³ C VI, 1, 293; ver também p. 110.

³²⁴ Cf. *ibid*, 331.

³²⁵ OC IV, 1, 312: “L’imitation de la beauté du monde, la réponse à l’absence de finalité, d’intention, de discrimination, c’est l’absence d’intention en nous, c’est la renonciation à la volonté propre. Être parfaitement obéissants, c’est être parfaits comme notre Père céleste est parfait”.

A ação assim compreendida reduz-se a um jogo de necessidades em que o eu (ego) não tem lugar.

Mas S. Weil reconhece a condição paradoxal dessa renúncia presente no *Bhagavad-gita*, visto que a condição humana é finita e busca nessa obediência um fim transcendente, ou seja, essa renúncia inscreve o homem na necessidade crua do mundo ao mesmo tempo em que essa renúncia é uma abertura ao bem, uma porta para o transcendente. “Como isso é possível?” – questiona-se a pensadora que logo responde: “O belo fabricado fornece o único exemplo de um fim transcendente em relação aos meios. As combinações de notas são de número finitas... Ações sem móveis em vista de um fim infinito. Imitação da criação. Deixar agir em si a necessidade”³²⁶.

Contudo, o trabalho deve ser entendido como aquele em que o corpo possui uma certa passividade e atenção no seu agir (a *ação não-agente*), sendo esta a possibilidade de o ser humano ter contato com a ordem do mundo e, desse modo, poder ter a experiência dessa contraditória abertura ao transcendente. Também não há qualquer garantia de que esse acesso ao transcendente ocorra, visto que ela depende da dimensão da graça na vida humana, ou seja, o ser humano se esvazia em seu trabalho para que o transcendente nele possa habitar³²⁷.

Uma analogia utilizada pela pensadora a esta perfeita obediência é a da renúncia aos frutos da ação. Ela frequentemente utiliza a história hinduísta de dois pássaros diante de uma árvore com frutos: o primeiro devora o fruto; enquanto o segundo pássaro o vê³²⁸. Eis aí, dirá Simone Weil, a condição paradoxal do ser humano, visto que o desejo do bem não pode ser identificado aos objetos do mundo, pois ele é um bem transcendente. Aplicado à analogia dos pássaros, o primeiro pássaro, diante do fruto, deseja o bem, mas o come, destruindo-o enquanto bem; já o segundo pássaro, deseja o bem e o contempla,

³²⁶ C VI, 2, 362-363: “*Bhagavad-gita*. Dispositions de moyens finis en vue d’une fin infinie et transcendante ; comment est-ce possible ? Le beau fabriqué fournit le seul exemple d’une fin transcendante par rapport aux moyens. Les combinaisons possibles de notes sont en nombre fini... Actions sans mobiles en vue d’une fin infinie. Imitation de la création. Laisser agir en soi la nécessité”.

³²⁷ A respeito da graça, S. Weil escreve: “Quand on a atteint ainsi la limite de l’attention, fixer le regard de l’âme sur cette limite avec le désir de ce qui est au-delà. (N’est-ce pas le seuil de la caverne ?) La grâce fera le reste. Elle fera monter et sortir” (C VI, 3, 229). Essa dimensão também é expressa poeticamente por S. Weil através da analogia da porta: “L’impossibilité – l’impossibilité radicale, clairement perçue, l’absurdité – est la porte vers le surnaturel. On ne peut qu’y frapper. C’est un autre qui ouvre” (C VI, 3, 98). Uma interessante reflexão sobre essas analogias pode ser encontrada no artigo de LITTLE, P. *Le pont, le seuil et la porte* (1994).

³²⁸ Cf. C VI, 1, 324.

mas sem possuí-lo³²⁹. A retenção de agir ilustrada pelo segundo pássaro representa para a pensadora a possibilidade de o ser humano abrir-se à dimensão da graça, permitindo “a passagem do tempo ao eterno”³³⁰. Essa abertura só é possível quando o ser humano aceita um sofrimento, uma privação, sendo esta aceitação uma porta para o transcendente, tal como ela entende o texto bíblico de Jó que após muito sofrimento e o questionamento de sua finalidade, Deus lhe apresenta a beleza do mundo³³¹.

A renúncia aos frutos da ação no âmbito do trabalho exige do ser humano a renúncia aos produtos do trabalho ou ao dinheiro dele decorrente, visto que estes não devem ser enaltecidos ou buscados. Ao contrário, para S. Weil é a própria realização do trabalho, no momento presente de sua efetuação, incluindo o sofrimento e a privação dele decorrente (contato com a necessidade) que deve ser experienciada, i.e., o trabalho não é direcionado para o objeto, mas é conforme a necessidade: “fazer somente o que não pode não ser feito. *Ação não-agente*”³³².

Uma vez que o trabalho está associado à *ação não-agente*, é importante analisar o modo pelo qual a sensibilidade se faz presente na espiritualidade no trabalho proposta por S. Weil. Passemos, então, a esta análise.

4.3. A SENSIBILIDADE DESPERTA NO CORPO EM TRABALHO

4.3.1. A visão

A visão é o sentido em que encontramos o maior número de referências nos textos weilianos e é inerente à sua própria concepção de filosofia, entendida em sentido platônico enquanto um direcionamento do olhar para a verdade, ilustrado na alegoria da caverna. Como dissemos no capítulo inicial de nossa pesquisa, o trabalhador está mais apto a sair da caverna do que um intelectual, pois a capacidade de conhecer implica a sensibilidade presente na ação humana sobre o mundo. Encontrar a luz fora da caverna

³²⁹ Daí S. Weil afirmar em um de seus *Cadernos* que “a beatitude eterna (mito do *Fedro*) é um estado onde ver é comer” (C VI, 3, 368), pois haveria uma unidade nessa separação vivenciada por todo ser humano.

³³⁰ C VI, 4, 141.

³³¹ Cf. C VI, 4, 231-232. Em uma interessante passagem, S. Weil escreve a esse respeito: “Dieu nous permet de porter notre amour vers lui de deux manières, à travers la beauté et à vide” (C VI, 4, 183).

³³² C VI, 2, 87: “FAIRE SEULEMENT CE QU’ON NE PEUT PAS NE PAS FAIRE. *Action non agissante*”. Ver também C VI, 2, 151; 117; 122-123; 258; 351; 362-363 e 368.

se deve à possibilidade de contato com a necessidade do mundo e à qualidade de atenção do trabalhador às ferramentas e à matéria por ele transformada.

Esse “novo” olhar ou melhor o direcionamento do olhar para a luz (realidade transcendente) é representada nas analogias do ciclista experiente que não fica hipnotizado pela visada do obstáculo a ser superado. Isso porque seus movimentos corporais encontram-se de tal modo integrados ao mundo que a visão do obstáculo já é suficiente para o corpo direcionar-se à ação necessária para superá-lo.

O sentido da visão também se relaciona com a contemplação da beleza do mundo que se faz presente em algumas obras de arte e da arquitetura, consideradas de primeira grandeza pela pensadora por serem marcadas pela universalidade e pela impessoalidade do artista. Aplicada ao trabalho, a contemplação dessa beleza é expressa na imagem do ritmo dos movimentos corporais e na visada da matéria a ser transformada no trabalho. O que será ilustrado de um modo particularmente poético no contato do camponês com a terra, o que analisaremos no item 4.4 desse capítulo.

A visão também é tema central nas analogias utilizadas por S. Weil para explicar seu conceito de leitura, em que a verdadeira leitura do mundo é aquela em que o olhar se direciona para o real e está de certo modo protegido ou pelo menos não se deixando influenciar pela imposição de falsas leituras decorrentes da sociedade. Se o mundo é um texto de múltiplas significações, nele há uma linguagem cifrada de Deus que pode ser desvelada pelo olhar atento – isso ocorre na compreensão geométrica presente em toda mecânica no trabalho. É por isso que nossa pensadora afirma: “a realidade dos objetos percebidos pelos sentidos não reside nas impressões sensíveis, mas unicamente nas necessidades cujas impressões constituem os signos”³³³. A esse respeito temos as analogias de Ester ao ver o rei Assuero; a visão da carta anunciando a morte do filho; a visão dos soldados em tempos de paz ou de guerra que possuem signos da realidade.

Quanto à leitura do mundo no corpo em trabalho, essa se realiza a partir de uma perspectiva impessoal, após o agente esvaziar-se de si para direcionar sua atenção à sua própria ação. Desse modo o corpo pode efetivar a leitura de 3º gênero sem, contudo, negar as impressões imediatas, nem os conhecimentos do trabalhador. Isso porque a sensibilidade é capaz de intuir um modo de relação com o mundo que se sobrepõe à racionalidade e permite uma apreensão intuitiva do bem no mundo.

³³³ OC V, 2, 355.

4.3.2. O tato

Apesar de as referências weilianas ao sentido da visão serem mais frequentes se comparadas aos demais sentidos é o tato que apresenta uma centralidade sem igual para a compreensão de sua ressignificação do trabalho. O tato está presente na analogia da bengala do cego evidenciando a importância de se sentir o mundo através do toque. Pode-se ampliar essa importância se considerarmos a analogia weiliana do marinheiro em seu navio, pois esta talvez seria uma ampliação do tato inscrevendo o ser humano em uma relação de propriocepção, marcada não apenas pela percepção do corpo no espaço, mas pela relação ontológica do corpo enquanto intermediário entre o mundo e o transcendente.

Retomando a analogia do cego com sua bengala pode-se compreender que apesar de ele não ter a visão que o permita enxergar o mundo, ele pode tocá-lo com sua bengala, visto ser esta a extensão de seu próprio corpo. Ou seja, se a visão do mundo lhe é interdita, nem por isso o seu acesso lhe é negado. Do mesmo modo, S. Weil compreende o sobrenatural para a inteligência humana, pois embora não possamos vê-lo, tal como o cego não vê o mundo, podemos tocá-lo por meio de nosso próprio corpo, pois do fato de o sobrenatural não poder ser visto, não se segue que ele não seja real³³⁴. Eis aí a bela pretensão de universalidade da espiritualidade weiliana no trabalho: *qualquer* ser humano que procura a verdade pode aceder a ela através do trabalho.

Pode-se compreender um duplo movimento presente na sensibilidade corporal durante o trabalho. Ao agir sobre a matéria inerte, o ser humano abre-se ao transcendente ao vivenciar a necessidade presente no mundo e se o movimento vertical é interdito ao sujeito, o bem pode manifestar-se no mundo através da beleza ou através da graça. Esta é a chave de compreensão weiliana para o movimento descendente de Deus.

A esse respeito podemos dizer que toda a aprendizagem de um ritmo, anterior ao trabalho, culmina em uma transformação de si que nada cria, mas que permite ao sujeito o reconhecimento da criação e é este reconhecimento que se efetiva no trabalho, visto ser ele a ponte entre a necessidade do mundo e o bem. Isso porque o esvaziamento do eu permite o reconhecimento de um ritmo exterior ao agente – o ritmo da natureza -, sendo este ordenador do próprio corpo.

³³⁴ Cf. CHENAVER, 1994, p.144-145.

Como bem explicou Rolf Kühn, no pensamento weiliano as impressões sensíveis têm por função indicar ao sujeito, através de seu corpo, como ele deve conduzir-se³³⁵. Mas essas impressões também assinalam relações geométricas de extensão que devem ser lidas pelo sujeito para que nelas se encontre a verdade. Ainda o referido intérprete nos auxilia a compreender na análise perceptiva weiliana uma simbólica e uma poética vinculadas a uma semiótica que devem ser resgatadas no trabalho. Isso porque a beleza do mundo é “manifestação sensível e presença ontológica do Bem” que não surge de nossa produtividade, mas que se desvelam a nós³³⁶. Compreender e contemplar esses signos presentes no mundo constituem uma poética sobrenatural do corpo em trabalho e esta é representada na mediação entre a necessidade e o bem.

O exemplo mais ilustrativo dessa poética do corpo talvez se encontre nas referências weilianas ao trabalho camponês. Nele encontramos um despertar de todos os sentidos e a sensibilidade se mostra como uma nutrição ao trabalhador. Para tanto, nossa pensadora utiliza diversas analogias alimentares, como veremos a seguir.

4.4. AS ANALOGIAS ALIMENTARES

Em seu texto *Formas do amor implícito de Deus*, Simone Weil afirma: “a grande dor da vida humana é que ver e comer são duas operações diferentes”³³⁷. Essa dor já foi expressa anteriormente através da parábola hinduísta dos dois pássaros diante do fruto, mas a retomamos nesse momento para falar das analogias alimentares. O vazio vivenciado na renúncia aos frutos da ação, também se mostra em analogias alimentares, das quais a fome e a sede são imagens frequentes nos textos weilianos, como nessa passagem de seu *Caderno*: “Aceitar o vazio – encontra-se sob muitas formas. (...) Sede, fome, castidade – privações carnisais de toda sorte – na procura de Deus. Formas sensíveis do vazio. O corpo não tem outra maneira de aceitar o vazio.”³³⁸

³³⁵ Cf. KÜHN, 2010, p. 524.

³³⁶ Id., p. 531.

³³⁷ OC IV, 1, 304: “La grande douleur de la vie humaine, c’est que regarder et manger soient deux opérations différentes”. Essa referência também encontra-se em C VI, 3, 368.

³³⁸ C VI, 2, 138: “Accepter le vide – se retrouver sous beaucoup de formes. (...) Soif, faim, chasteté – privations charnelles de toutes sortes – dans la recherche de Dieu. Formes sensibles du vide. Le corps n’a pas d’autre manière d’accepter le vide.”

Mas se o vazio se expressa através da sensibilidade, como ausência de alimento, ou melhor, como fome; ele também pode ser preenchido pelo transcendente como uma forma de nutrição. Nesse sentido, se até aqui associamos a beleza do mundo ao sentido da visão por ser ela objeto de contemplação, agora analisaremos o uso weiliano da beleza enquanto uma nutrição para o ser humano sendo, desse modo, alimento para o corpo em trabalho.

4.4.1. Comer a beleza

Em seu texto *O cristianismo e a vida nos campos*, escrito em 1942, S. Weil enfatiza a importância de o trabalho camponês ser ressignificado em sua dimensão espiritual. Para tanto, a pensadora remete à importância de se articular a vida nos campos às parábolas bíblicas em que Cristo utiliza metáforas agrícolas, como a parábola do bom semeador, a da videira com os bons ou maus frutos e a do ceifador. Esta seria uma forma de resgatar o contato com a beleza do mundo no trabalho camponês conferindo-lhe uma nova significação à monotonia que lhe é característica. Nas palavras weilianas: “trata-se de transformar, na mais larga medida possível, a própria vida cotidiana em uma metáfora de significação divina, em uma parábola”³³⁹.

Vale ressaltar que S. Weil não enfatiza a dimensão alegórica das parábolas ao falar do trabalho camponês, mas sim enfatiza a transmutação do próprio corpo em trabalho que se transforma em uma prece, contendo nele mesmo a beleza do mundo. Isso porque “a beleza é alguma coisa que se come; é uma nutrição. Se oferecida ao povo a beleza cristã simplesmente a título de beleza, isso deveria ser como uma beleza que nutre”³⁴⁰.

Nesse sentido nossa pensadora reconhece que o corpo no trabalho camponês seria a própria vivência eucarística, em que o sacrifício reside na própria doação das forças físicas (carne e sangue) para realizar-se o ofício diário:

O padre tem o privilégio de fazer surgir sobre o altar a carne e o sangue de Cristo. Mas o camponês tem um privilégio não menos sublime. Sua carne e seu sangue, sacrificados no curso de horas intermináveis de trabalho, passam através do trigo e da uva, tornam-se eles mesmos a carne e o sangue de Cristo. O trabalho manual ou é uma servidão

³³⁹ OC IV, 1, 265.

³⁴⁰ OC V, 2, 186: “La beauté est quelque chose qui se mange; c’est une nourriture. Si on offrait au peuple la beauté chrétienne simplement à titre de beauté, ce devrait être comme une beauté qui nourrit”.

degradante para a alma ou um sacrifício. No caso do trabalho nos campos, a ligação com a Eucaristia, se somente sentida, suficiente para fazer um sacrifício³⁴¹.

A dimensão da servidão, ao qual nos referimos no capítulo inicial de nossa pesquisa, é aqui retomada em sentido eucarístico, visto que nessa dimensão espiritual o trabalhador doa-se a si próprio como alimento, tal como o fez a figura cristã. A servidão também adquire para S. Weil o sentido de obediência à ordem do mundo, pois o camponês deve respeitar o ritmo da natureza para cultivar a plantação, o que se evidencia através das estações do ano que impõem determinadas ações conforme à necessidade: arar, plantar, esperar e colher. Eis aí uma relação harmônica com o mundo e uma relação simbólica em que é possível, na concepção weiliana, *ler a verdade divina* na vida cotidiana.

Esta obediência traduz-se em termos estoicos para nossa pensadora: é *amor fati*, pois nele não há uma escolha a ser feita, mas somente aquilo que está determinado em função das condições impostas pela natureza. A ordenação do universo é a condição de existência para um corpo ordenado, cuja ordem se faz presente “pelo espírito ligado à carne. Macrocosmo e microcosmo. *Amor fati*, ponte entre os dois”³⁴².

Contudo, dirá S. Weil, a produção dos alimentos não reside diretamente desse sacrifício que consome toda a energia do camponês; seu trabalho é uma ação negativa sobre a natureza, pois ele apenas prepara o solo para que a natureza aja na produção da colheita, cuja imagem da água e da luz são fontes inesgotáveis desse processo externo ao próprio trabalhador.

Novamente a metáfora da luz se faz presente na compreensão do trabalho, por ser uma imagem do transcendente utilizada pela pensadora e inclusive reafirmada por ela em sua importância nos textos litúrgicos em que a luz é comparada ao Cristo, além de ser imagem da graça de Deus, visto ser um movimento descendente do céu que traz a vida ao germinar o fruto³⁴³. Nesse sentido metafórico da graça, o camponês é o responsável pela preparação do solo para que ela se manifeste enquanto luz que fará a semente germinar.

³⁴¹ OC IV, 1, 266: “Le prêtre a le privilège de faire surgir sur l’autel la chair et le sang du Christ. Mais le paysan a un privilège non moins sublime. Sa chair et son sang, sacrifiés au cours d’interminables heures de travail, passant à travers le blé et le raisin, deviennent eux-mêmes la chair et le sang du Christ. Le travail manuel est ou bien une servitude dégradante pour l’âme, ou bien un sacrifice. Dans le cas du travail des champs, le lien avec l’Eucharistie, si seulement il est senti, suffit pour en faire un sacrifice”.

³⁴² C VI, 2, 509: “Ordre du monde. Un univers ordonné est une condition d’existence pour un corps ordonné; et un corps ordonné, pour un esprit lié à une chair. Macrocosme et microcosme. *Amor fati*, pont entre les deux.”.

³⁴³ OC IV, 1, 283.

Esta imagem nos permite compreender a simplicidade e a beleza contida no trabalho em que o ser humano torna-se intermediário entre o mundo e o transcendente ou em termos litúrgicos, é fonte de comunhão com o divino.

Há, entretanto, um outro modo de entendimento da beleza do mundo como forma de nutrição. Esta se apresenta ao ser humano através dos alimentos, visto serem eles que captam a luz solar (analogia da graça e presença do sobrenatural no mundo) transformando-a em alimento a ser consumido, i.é, “sob a forma do trigo nós comemos o sol”³⁴⁴. A esse respeito, se não podemos ascender ao divino, podemos nos alimentar dele através da energia presente nos alimentos. O sol e a seiva são para a pensadora francesa um contrapeso à gravidade, visto que são responsáveis pelo movimento vertical das plantas que para o ser humano é proibido³⁴⁵. Daí a importância para S. Weil de se servir dos alimentos como forma de nutrição pela graça contida neles. Esta é para a pensadora uma perfeita imagem da cruz de Cristo, por entender que os alimentos e os animais ao serem colhidos/abatidos tornam-se nutrição para o ser humano e nos fornecem de modo indireto a possibilidade de nos nutrirmos com a luz solar contida neles; assim, “nós comemos e bebemos o sol”, afirma S. Weil³⁴⁶. Ou seja, o sol como imagem crística faz-se sacrifício nos alimentos para que o ser humano tenha através dele a graça.

As analogias alimentares constituem para S. Weil espelhos dos mecanismos sobrenaturais que permitem ao camponês vivenciar essa espiritualidade em seus gestos cotidianos³⁴⁷. Isto se confirma através da análise do conceito de energia já presente em suas análises sobre a ciência, mas também em suas análises sobre o enraizamento camponês, o que será objeto de nosso estudo a seguir.

4.4.2. A energia sobrenatural

Para os camponeses, tudo deveria ter por centro o maravilhoso circuito pelo qual a energia solar descida nas plantas, fixada pela clorofila, concentrada nos grãos e nos frutos, entra no homem que come ou bebe, passa em seus músculos e se dissipa para o manejo da terra. Tudo o que

³⁴⁴ C VI, 2, 99, ver também p. 245.

³⁴⁵ Cf. OC IV, 1, 424-425.

³⁴⁶ C VI, 3, 253; ver também OC IV, 1, 269.

³⁴⁷ Cf. OC V, 2, 187-188: “L’analogie qui fait des mécanismes d’ici-bas un miroir des mécanismes surnaturels, si l’on peut employer cette expression, devient alors éclatante, et la fatigue du travail, selon le mot populaire, la fait entrer dans le corps. La peine toujours plus ou moins liée à l’effort du travail devient la douleur qui fait pénétrer au centre même de l’être humain la beauté du monde”.

reporta à ciência talvez possa ser disposto em torno desse circuito, pois a noção de energia está no centro de tudo. O pensamento desse circuito, se ele penetrasse no espírito dos camponeses, envolveria o trabalho de poesia.³⁴⁸

Esta passagem é particularmente interessante para a compreensão da energia no pensamento weiliano, pois ela remete tanto à sua proposta de ciência, quanto à sua proposta de ressignificação do trabalho³⁴⁹. Conforme dissemos no primeiro capítulo de nossa pesquisa, S. Weil pretendia desenvolver um projeto de ciência visando um modo de enraizamento do homem no mundo por meio do trabalho. É nesse sentido que o conceito de energia entra como mediador em seu projeto de ciência, visto que ele remete tanto à concepção mecânica de energia, aplicada à matéria do trabalho; quanto à concepção fisiológica ligada à nutrição do corpo. O “circuito energético” ao qual nossa pensadora remete na passagem supracitada evidencia essas duas concepções e seu projeto de ciência visando o enraizamento operário/ camponês.

No texto *A ciência e nós*, S. Weil explicita que a ciência clássica submeteu todo o estudo dos fenômenos da natureza a uma única noção mecânica (termodinâmica): a de energia. Desse modo, “a noção de energia, função da distância e da força, ou ainda da massa e da velocidade, medida comum de todos os trabalhos”³⁵⁰. Esta noção de energia aplica-se necessariamente aos fenômenos e expressa a própria condição de toda ação humana no mundo, a saber que ela está sempre inscrita em relações de distância e peso com a matéria a ser modificada. Contudo, ressalta S. Weil não se pode negar a existência de um equilíbrio presente na relação entre os fenômenos, o que é observado no grau de organização dos sistemas e denominado entropia. Novamente S. Weil procura criar pontes entre a Grécia e nossa sociedade, pois ela relaciona o conceito moderno de energia ao conceito de harmonia e equilíbrio próprios à concepção grega de mundo. Nesse sentido, evidencia-se a compreensão de “limite como a primeira lei do mundo

³⁴⁸ OC V, 2, 181: “Pour les paysans, tout devrait avoir pour centre le merveilleux circuit par lequel l’énergie solaire, descendue dans les plantes, fixée par la chlorophylle, concentrée dans les graines et les fruits, entre dans l’homme qui mange ou boit, passe dans ses muscles et se dépense pour l’aménagement de la terre. Tout ce qui se rapporte à la science peut être disposé autour de ce circuit, car la notion d’énergie est au centre de tout. La pensée de ce circuit, si elle pénétrait dans l’esprit des paysans, envelopperait le travail de poésie”.

³⁴⁹ Ainda encontramos em seus escritos um terceiro uso do termo energia nos escritos weilianos, articulado ao conceito grego *pneuma* e usualmente traduzido por espírito. Contudo, esse uso nos parece ser uma síntese dos dois anteriores, visto que nossa pensadora resgata o termo *pneuma* em sua acepção estoica e o traduz por energia, dizendo que esta é tanto a energia natural (que é do domínio da ciência) quanto à energia sobrenatural (oriunda do Espírito Santo na tradição cristã), cf. C VI, 3, 42-43.

³⁵⁰ OC IV, 1, 143.

manifesta”³⁵¹ e, se o conceito físico de energia remete à completa impessoalidade das ações humanas, nem por isso ela é indiferente ao princípio ordenador do mundo.

Em um de seus cadernos, datado no ano de 1941, a pensadora ressalta que a substituição do conceito “trabalho” pelo conceito físico de “energia” na ciência do séc. XIX ocorreu de forma concomitante com o nascimento da classe operária e dos problemas sociais dele decorrente. Isso por entender que o maquinismo presente no trabalho industrial dessa época deu origem a uma noção generalizada de trabalho, entendida simplesmente como deslocamento de força. Nesse sentido, se perdeu a noção de ofício ou de corporação presente desde a Idade Média e que manteve em certa medida no trabalho dos artesãos que não sucumbiram à essa generalização ocorrida na indústria³⁵².

Apesar dessa perda da noção de ofício relacionada ao trabalho, S. Weil considera fundamental a compreensão espiritual do conceito de energia, aplicando-o à vida humana, por compreender ser esta uma fonte ainda inexplorada e que deve tornar-se um meio de exploração do mundo, tal como a bengala para o cego³⁵³. Ao explorar o ciclo energético no corpo humano, nossa pensadora confere ao ser humano uma certa capacidade de conservar sua energia e também de direcioná-la em conformidade com a ordem do mundo. Isso em decorrência do próprio equilíbrio presente entre a energia que se eleva e a energia que se degrada, entre a ordem e a desordem presente na alimentação, pois “quando eu como as plantas, uma parte da matéria vivente vegetal que eu absorvo se torna matéria vivente humana”³⁵⁴ que, por sua vez, se dissipa na ação muscular durante o trabalho.

A espiritualidade no trabalho proposta por Simone Weil implica certa conservação e modificação da energia, daí ser necessário falar do conceito físico de energia. Além de relacionar a energia dos alimentos à dimensão da graça na vida humana, a pensadora também compreende que existem outras fontes de energia que mobilizam as ações humanas e são também um modo de nutrição, tais como o dinheiro, o poder e o desejo de ser amado. No entanto, ela enfatiza que estas fontes de energia são degradantes, por enaltecerem o ego do ser humano, daí a importância da requalificação dessa energia através do esvaziamento de si³⁵⁵. Como ela explica no texto *Deus em Platão*, para se

³⁵¹ Ibid., 186.

³⁵² Cf. C VI, 1, 240.

³⁵³ Cf. *ibid.*, 309.

³⁵⁴ C VI, 2, 132.

³⁵⁵ Cf. *ibid.*, 246.

transformar a energia fornecida por esses objetos em energia espiritual é preciso um ato de recusa, de decreação³⁵⁶ decorrente do distanciamento em relação a esses objetos para que a beleza se faça presente.

Essa relação de distanciamento diante do objeto de desejo pode transmutar-se no contato com a beleza do mundo, tal como na analogia da recusa dos frutos da ação. Assim entendido, a energia seria conforme a *ação não-agente*, visto ser a experiência do vazio um processo inverso à nutrição que pode levar à morte espiritual (noite escura de São João da Cruz³⁵⁷) vinculada à fome, à sede e à privação; apesar disso, é este processo que conduz ao pão sobrenatural, pois esvaziando-se de si mesmo é possível, na compreensão weiliana, uma saciedade espiritual decorrente da graça divina.

Esta saciedade é ilustrada por Simone Weil ao referir-se ao rapto de Cora que na mitologia grega foi atraída pela beleza das flores a um labirinto e lá comeu o grão de romã que a ligou eternamente ao Hades. Nossa pensadora dirá que a beleza do mundo seria para nós a entrada deste labirinto; ao entrarmos nele passamos sede e fome, caminhamos na escuridão e na solidão sem saber aonde vamos. Contudo, conclui S. Weil, se mantivermos a coragem e continuarmos nossa ação poderemos chegar ao centro do labirinto, onde Deus nos espera para nos comer. E assim sairemos de lá transmutados, “tendo sido comidos e digeridos por Deus”³⁵⁸.

Fazer-se matéria é, para ela, a transmutação necessária ao corpo em trabalho. Em uma passagem de seus *Cadernos*, nossa pensadora afirma: “Trabalho: movimento descendente. O homem deve se fazer coisa para que a coisa se faça energia humana. (Do mesmo modo, Deus se fazendo homem para que o homem se faça Deus...) A planta? (Se o grão não morre...)”³⁵⁹. Consumir-se no trabalho, doar-se naquilo que se faz, é uma espécie de morte e também uma comunhão entendida como sacrifício por S. Weil. Isso porque ela compreende que “todos os nossos atos têm seu modelo analógico em Deus”³⁶⁰, mas isso não significa que o trabalho seja uma imitação da criação. Pelo contrário, através do trabalho imitamos a paixão sendo, portanto, uma espécie de nutrição, tal como ocorre na

³⁵⁶ Cf. OC IV, 2, 115.

³⁵⁷ A esse respeito, S. Weil estabelece diversas relações entre a morte como direcionamento do olhar em Platão com a morte de si presente na mística cristã, como se observa em OC IV, 2, 93.

³⁵⁸ OC IV, 1, 302-303.

³⁵⁹ C VI, 2, 371: “Travail: mouvement descendant. L’homme doit se faire chose pour que la chose se fasse énergie humaine. (De même, Dieu se faisant homme pour que l’homme se fasse Dieu...) La plante? (Si le grain ne meurt...)”.

³⁶⁰ C VI, 3, 48, ver também OC IV, 1, 269.

eucaristia para os cristãos. Isso tampouco significa que o trabalhador encontrará uma razão de viver e de trabalhar³⁶¹, pois a plenitude dessa comunhão, para nossa pensadora, dispensa a procura dessa razão, visto que é uma finalidade sem fim.

Em todas essas analogias alimentares, o vinho, a seiva e o pão são imagens da mediação entre a necessidade e o bem. E nossa pensadora compreende que nelas há um equilíbrio das duas forças constitutivas do mundo: a gravidade e a energia; sendo “a ordem do mundo uma balança entre elas”³⁶². Assim entendida, o ciclo energético ao qual nos referimos no início desse tópico representa uma relação harmônica, rítmica do ser humano com o mundo. E o corpo em trabalho, nessa relação harmônica, é para S. Weil, “a balança onde o sobrenatural e a natureza se fazem contrapesos”³⁶³. Este contrapeso é expresso também nessa bela citação retirada dos *Cadernos weilianos*:

Associar o ritmo da vida do corpo (a respiração nele mensura o tempo) àquele do mundo (rotação das estrelas), sentir constantemente essa associação (sentir não simplesmente saber), e sentir também a circulação perpétua da matéria pela qual o ser humano se banha no mundo³⁶⁴.

Passemos, então, à investigação acerca da possibilidade de vivenciar esta proposta weiliana de ressignificação do trabalho na atualidade.

³⁶¹ Cf. C VI, 3, 314.

³⁶² C VI, 3, 237.

³⁶³ Ibid., 309.

³⁶⁴ C VI, 1, 323: “Associer le rythme de la vie du corps (la respiration y mesure le temps) à celui du monde (rotation des étoiles), sentir constamment cette association (sentir, non pas simplement savoir), et sentir aussi l’échange perpétuel de matière par lequel l’être humain baigne dans le monde”.

CAPÍTULO QUINTO

A POSSIBILIDADE DE VIVENCIAR A PROPOSTA WEILIANA NO TRABALHO ATUAL

Muitos são os desafios que se apresentam ao pensarmos sobre a possibilidade de se vivenciar a proposta weiliana no trabalho atual: qual caminho metodológico devemos escolher para articular o pensamento weiliano ao trabalho atual? Quais seriam os interlocutores para tal desafio? Deveríamos optar por um diálogo centrado apenas nos pensadores da tradição filosófica contemporânea, ou deveríamos optar por um diálogo interdisciplinar? Se optarmos apenas pela tradição filosófica contemporânea, quais seriam os pensadores que refletem atualmente acerca do trabalho? Se optarmos pelo diálogo interdisciplinar, quais áreas deveriam ser escolhidas: a ciência econômica e política, a sociologia do trabalho, a ciência ocupacional³⁶⁵ ou a psicologia social?

Outro desafio talvez pudesse consistir na pretensão de conciliar o pensamento filosófico, tradicionalmente compreendido como especulação puramente teórica, com a prática cotidiana do trabalho na atualidade. Mas este não nos parece um problema visto que a própria S. Weil buscou superar essa cisão entre teoria e prática, compreendendo que a filosofia é “exclusivamente em ato e prática”³⁶⁶. No texto *A Filosofia*, publicado em 1941 nos *Cahiers do Sud*, S. Weil apresenta dois modos de filosofar: um que seria para ela o verdadeiro e outro não verdadeiro³⁶⁷. O modo não verdadeiro seria fruto de um acúmulo de conhecimentos destituído de relação com o próprio sujeito e com o contexto ao qual ele está inserido; o que talvez nos levasse a pensar o filosofar como um mero exercício de erudição ou como uma história enciclopédica da filosofia, composta por pensadores e suas teorias, destituídos de relação e de sentido. Mas nesse modo não verdadeiro também são incluídos os sistemas filosóficos, pois na compreensão weiliana, quando um pensador é guiado pela ambição de solucionar todos os problemas do pensamento, ele acaba por eliminar todas as contradições próprias ao pensamento, distanciando-se da busca da verdade e, assim, conferindo ao seu discurso apenas um valor poético. Em contrapartida,

³⁶⁵ A ciência ocupacional surgiu no início dos anos 1990, com a terapeuta ocupacional norte-americana Elizabeth Yerxa que propôs esta disciplina visando a compreensão da ocupação humana e seus condicionantes sociais, econômicos, culturais, políticos etc. Esta ciência vem se institucionalizando rapidamente e hoje conta com inúmeros centros de produção de conhecimento, notadamente em países de língua inglesa, cf. MAGALHÃES, 2013, p. 261.

³⁶⁶ C VI, 4, 392.

³⁶⁷ Cf. OC IV, 1, 67.

o modo verdadeiro de filosofar para S. Weil é decorrente da tradição filosófica, uma tradição tão antiga quanto a humanidade e cujas questões filosóficas são as mesmas ao longo do tempo. Ela defenderá que as distinções de pensamento existentes entre os filósofos decorrem apenas de seu modo de expressão, i.e, da linguagem utilizada por eles. Além disso, para nossa pensadora: “não há reflexão filosófica sem uma transformação essencial na sensibilidade e na prática da vida”³⁶⁸. Desse modo, ao compreender a filosofia como um modo de vida, podemos assumir que a atividade filosófica consiste em uma transposição dessa essência (busca da verdade) para pensarmos a nossa própria realidade, i.e, os problemas de nossa época³⁶⁹, incluindo dentre eles o trabalho na atualidade.

5.1. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Alguns artigos relacionados ao pensamento weiliano visam a este esforço de tradução para refletir sobre questões da atualidade, não apenas acerca do trabalho, mas também acerca da arte, da política, da educação e da própria condição humana. A esse respeito destacamos a seguir alguns artigos que não constituem apenas estudos exegéticos sobre o pensamento weiliano, mas também explicitam a nosso ver esta tentativa de apreensão do pensamento weiliano articulando-o à realidade do século XXI.

Encontramos no estudo de Dino Alfieri uma investigação acerca das implicações metaéticas da noção weiliana de atenção articulando-as à arte. Ele propõe uma metodologia interdisciplinar entre as artes visuais e a filosofia de S. Weil que inclui a prática de exercícios de atenção, no sentido weiliano, através dos trabalhos de arte, criando um método por ele denominado “analogia prática crítica”³⁷⁰. Ressaltamos também o artigo do canadense John Willinsky que recorre a posição filosófica de S. Weil para refletir sobre a política educacional e opor-se à política da identidade de Charles Taylor aplicada em duas províncias canadenses³⁷¹. Na teologia ressaltamos a obra do

³⁶⁸ OC IV, I, 57.

³⁶⁹ Cf. C VI, 1, 175.

³⁷⁰ Em inglês: *critical practical analogy*, cf. ALFIERI, 2011. O referido pesquisador também realizou um projeto de arte denominado *Batôn de l'aveugle*, em que realizou desenhos feitos às cegas a partir de uma fotografia de S. Weil destacando que: “one aim of the blind drawing project was to produce an image that carries a quality of moving indifference”, in: ALFIERI, 2010, p.36.

³⁷¹ Cf. WILLINSKY, 2002.

também canadense André Naud, que demonstra a importância do pensamento weiliano para o cristianismo moderno e sua influência no Concílio Vaticano II³⁷². No Brasil, encontramos dois artigos de Fernando Rey Puente dedicados à reflexão sobre a experiência humana do sofrimento e sobre a amizade a partir dos textos de S. Weil³⁷³; há também um artigo de Daniela Freitas que articula o texto weiliano *Ilíada ou poema da força* à política brasileira, através de um paralelo com o filme nacional *Tropa de Elite*³⁷⁴.

Como se pode notar, os textos acima citados não se dedicaram ao nosso objeto de investigação: o trabalho na atualidade. Segue então uma revisão bibliográfica dos estudos dedicados especificamente essa temática.

5.1.1. Revisão bibliográfica

O trabalho no pensamento weiliano é um tema frequentemente referido nos artigos dedicados a esta pensadora, contudo, poucos dentre eles enfatizam a viabilidade de sua proposta na atualidade.

Encontramos um interessante artigo de Jean Tavernier, escrito em 1978, que explicita a precocidade com a qual S. Weil definiu décadas antes os grandes eixos da chamada “humanização do trabalho” através do cruzamento do pensamento weiliano com as pesquisas sociológicas de Frédérick Herzberg. O referido intérprete ressalta ainda que as exigências da proposta weiliana ultrapassam essa humanização, pois nossa filósofa compreendeu que não basta humanizar ou revalorizar o trabalho, mas sim conferir a ele um novo sentido, um sentido espiritual³⁷⁵. Quase quatro décadas se passaram desde a publicação desse artigo e ainda hoje o pensamento weiliano acerca do trabalho se mostra original, autêntico e ainda desafiador.

Em 1998, Thierry Pauchant analisou as concepções de S. Weil para a organização do trabalho atual. Ele mostra como as críticas weilianas à opressão social presente nas práticas administrativas são atuais e decorrem principalmente da vontade humana de dominar o mundo. Para este autor, há uma importante diferença no modo pelo qual esta

³⁷² Cf. NAUD, 2002.

³⁷³ Cf. REY PUENTE, 2013.

³⁷⁴ Cf. FREITAS, 2009.

³⁷⁵ Cf. TAVERNIER, 1978, p.32.

opressão se exerce na atualidade daquele que se fez presente nos anos 30 em que viveu nossa pensadora, a saber: o crescimento exponencial da busca pelo poder através da concorrência entre as empresas. E essa concorrência tem como um de seus reflexos o elevado índice de problemas psíquicos relacionados às condições de trabalho, incluindo condições patogênicas decorrentes da repetição de movimentos já denunciados por S. Weil e também novas formas de adoecimento levando inclusive ao suicídio, a exemplo do *karoshi* no Japão³⁷⁶. Este autor sugere que a questão fundamental posta por S. Weil consiste na necessidade do trabalho para a saúde humana e para o mundo em geral, mas esta questão até hoje foi pouco abordada e permanece ainda sem resposta. Se pensarmos em todo desenvolvimento na área da saúde do trabalhador no século XXI, talvez esta sugestão de Pauchant não se sustente, visto que temos inúmeras pesquisas na psicossociologia do trabalho, na psicologia social e na terapia ocupacional que enfatizam a necessidade do trabalho para a saúde. Embora seja preciso reconhecer que o conhecimento produzido na área da saúde do trabalhador ainda não encontrou respostas suficientemente satisfatórias para lidar com as doenças ocupacionais.

Também em 1998, Robert Chenavier refletiu sobre a atualidade e a inatualidade do pensamento de Simone Weil a partir das teses desenvolvidas por André Gorz. Nesse artigo, o intérprete explicita a tese partilhada pelos dois pensadores de que a automatização do trabalho não é libertadora da condição humana. Contudo a inatualidade do pensamento de S. Weil reside na crença de que a automatização levaria à eliminação de todos os trabalhos degradantes; enquanto Gorz em seu texto *Adeus ao proletariado* (1980) acreditava que a automatização eliminaria todos os trabalhos, fossem eles manuais ou não, industriais ou administrativos³⁷⁷. Se considerarmos o desenvolvimento tecnológico de nosso século perceberemos que as previsões tanto de S. Weil quanto de A. Gorz não aconteceram, visto que o trabalho degradante ainda se faz presente a despeito de toda tecnologia. Além disso, vale ressaltar ainda que apesar da redução drástica das atividades industriais tradicionais, do aumento dos processos de automação encontramos em nossa sociedade a presença tanto do trabalho manual, administrativo e fabril, quanto do trabalho assalariado, autônomo e escravo, bem como a presença de sistemas organizacionais decorrentes do taylorismo, do fordismo e do toyotismo que não foram eliminados pela técnica.

³⁷⁶ O *karoshi* significa a morte prematura devido ao excesso de trabalho, cf. PAUCHANT, 1998, p.114-115.

³⁷⁷ Cf. CHENAVER, 1998, p.200-201.

Esse mesmo intérprete, em 2010, levantou a questão se S. Weil seria a última filósofa do trabalho, por compreender que as mudanças sofridas no trabalho levaram às novas formas de organização da tarefa, bem como a uma redução do peso do marxismo e do conceito de classe operária³⁷⁸. Considerando as alterações presentes no trabalho moderno e a desregulação do emprego, ele ainda questiona acerca da possibilidade de se conceber hoje uma filosofia e uma espiritualidade do trabalho. Para responder a estas questões ele recorre ao pensamento de Hannah Arendt, além de ainda utilizar as teses de André Gorz, incluindo textos da última fase desse pensador, como o livro *O Imaterial* (2003). Contudo, estas questões não são respondidas ao final desse artigo que termina com uma orientação de prudência aos estudiosos de S. Weil. O referido autor nos alerta de que se ocorreu a transformação da sociedade do trabalho e do pleno emprego para uma sociedade da plena atividade, não se deve entender apressadamente que, na atualidade, “a atividade substituirá o conjunto de experiências vividas – experiência metódica, socialmente produtiva e que forma o indivíduo, experiência ética e espiritual – condensadas no trabalho”³⁷⁹. Esse alerta será retomado nos próximos tópicos desse capítulo, visto que nos parece imprescindível considerar essa dinâmica da atividade para se pensar a possibilidade de vivenciar a proposta weiliana na atualidade.

Em uma conferência proferida em 2014, Chenavier se pergunta se Simone Weil poderia auxiliar a pensar novas perspectivas para os modelos de administração e de gestão do trabalho atual. Mesmo reconhecendo que a filósofa francesa não poderia prever as novas formas de trabalho decorrentes da racionalização do sistema capitalista, o referido intérprete sustenta que a fonte primordial dessa racionalização, denunciada por Simone Weil já na década de 1930, permanece a mesma em nossa atualidade, pois continua a forçar os trabalhadores a darem o máximo de si à empresa. Nesse sentido, o capitalismo ainda impõe uma forma de leitura unidimensional do mundo, reduzindo tudo ao valor de mercado. Diante dessa realidade, Chenavier propõe um bom uso do pensamento weiliano considerando que há um retorno da necessidade de espiritualidade nas ciências de gestão, mesmo em uma sociedade secularizada como a nossa. Para este intérprete, “o que faz nascer uma necessidade de espiritualidade, é o fato que em toda sociedade existiu uma ligação entre os meios materiais e os elementos que podemos caracterizar de modo geral de ‘espirituais’: um conjunto de valores, de formas de

³⁷⁸ Cf. CHENAVIER, 2010, p.187.

³⁷⁹ Ibid, p.200.

consciência do sentido da existência humana, do que é uma vida bem-sucedida”³⁸⁰. Contudo, no capitalismo há uma modificação desses valores que faz com que os meios materiais se tornem meios simbólicos em que as pessoas parecem se reconhecer nesse domínio, ou seja, pela concorrência, pela competição, pela vontade de ser melhor e mais rico. Nesse contexto, conclui Chenavier, o pensamento weiliano poderia inspirar os gestores na compreensão desses fatores de opressão social.

Vale enumerar ainda a tese de Bernardo Svartman, defendida no Brasil em 2010, que apresenta uma pesquisa de campo na área da psicologia social em que foram realizadas entrevistas com operários de fábricas metalúrgicas da região do ABC paulista, tendo como eixo teórico o pensamento de Simone Weil. O referido pesquisador defende a tese na qual “a organização capitalista do trabalho representa um golpe contra a necessidade de enraizamento e está necessariamente ligada a uma situação de humilhação social”³⁸¹. Apesar desta conclusão desoladora não nos parece inviável aplicar alguns pressupostos da proposta weiliana de enraizamento, tal como aquele da atenção e do ritmo, se considerarmos a diversidade de relações trabalhistas que se fazem presentes na atualidade. Talvez no contexto atual da fábrica, como na metalurgia, tenhamos de fato que reconhecer a extrema dificuldade de enraizamento operário, mas isso não nos parece ser uma condição estrutural e definitiva de todo trabalho capitalista, visto que ele se mostra de maneiras diversas se compreendido em uma sociedade da “plena atividade” -, para usar o termo de Chenavier explicitado anteriormente.

Considerando estas pesquisas, percebemos que se por um lado as denúncias de Simone Weil acerca da opressão social no trabalho ainda se fazem presentes na atualidade, há uma dificuldade de conciliar seu pensamento com o modo pelo qual o trabalho se configurou na atualidade. É preciso reconhecer essa dificuldade considerando as transformações sociais decorrentes dessa nova organização do trabalho, pois são bem distintas daquelas vivenciadas por S. Weil no contexto da fábrica. Contudo, não nos parece plausível eliminar as propostas de ressignificação do trabalho de S. Weil porque ela se situa em um contexto trabalhista da década de 30 na França e por este já não ser mais o modelo hegemônico de trabalho em nossa atualidade.

Resta ainda explicar quais são os critérios para a escolha dos pensadores que nos auxiliaram na defesa da atualidade do pensamento weiliano no trabalho atual.

³⁸⁰ CHENAVIER, 2014, p.10.

³⁸¹ SVARTMAN, 2010, p.5.

5.1.2. Critérios para a escolha dos interlocutores

Três critérios foram escolhidos para a definição de nossos interlocutores e consistiu na seleção de (1) autores que defendem a tese da centralidade do trabalho na atualidade, contrariamente à tese defendida por alguns pensadores contemporâneos sobre o fim da centralidade do trabalho³⁸². Esse critério deve-se à nossa posição de que o trabalho se faz presente em nossa atualidade e possui ainda hoje uma função importante na organização social e na autoconstrução do ser humano.

Também procuramos (2) autores que defendem no séc. XXI a resgate da saúde do trabalhador considerando a própria atividade realizada por ele, isto é, que buscam em alguma medida ressignificar a atividade realizada pelo indivíduo considerando seus postos de trabalho, sua ação, seus gestos corporais. Esse critério tem como referência a concepção de que a busca da dignidade do ser humano pode ser encontrada na própria atividade do trabalhador.

E, por fim, (3) selecionamos textos que fazem referência à importância da significação do corpo na atualidade, considerando os desafios sociais diante de uma sociedade marcada pela virtualidade.

Buscaremos assim possíveis diálogos com o pensamento weiliano, a partir dos conceitos centrais presentes em sua proposta de ressignificação do trabalho, buscando transpor estes conceitos para nossa realidade. Assim, serão articulados os conceitos de atenção e leitura às análises do trabalho realizadas por alguns teóricos contemporâneos. Lembrando, é claro, da advertência crítica de S. Weil segundo a qual “comparar as afirmações de diferentes autores não tem nenhum sentido” e se isto for feito, será preciso se deslocar para o centro do pensamento de cada um deles buscando compreender a partir daí “se suas obras procedem ou não do mesmo espírito”³⁸³.

³⁸² Dentre eles destacam-se Claus Offe, Herbet Marcuse e o já citado filósofo André Gorz. Um panorama crítico acerca deste “fim do trabalho” pode ser encontrado no artigo de Gabriel G. Lourenço, cf. LOURENÇO, 2012.

³⁸³ OC IV, 1, 59.

Considerando esses três critérios encontramos na psicologia do trabalho dois interlocutores para nossa pesquisa: Yves Clot³⁸⁴ e Christophe Dejours³⁸⁵. Esses dois pesquisadores desenvolvem há algumas décadas vários estudos de campo com trabalhadores de empresas francesas, o que talvez possibilite uma aproximação do pensamento weiliano à realidade do trabalho contemporâneo, pelo menos no contexto francês. Em suas obras, os dois pensadores citam brevemente a obra *A condição operária* de Simone Weil, fazendo referência à interdição de pensar no trabalho como forma de não sofrer, suportando desse modo a submissão degradante das condições de trabalho³⁸⁶. Contudo, os dois autores não fazem referência à proposta weiliana de ressignificação do trabalho.

Outro interlocutor escolhido foi o filósofo contemporâneo Hubert Dreyfus, que propõe um modelo fenomenológico para compreender a aquisição de habilidades no qual o corpo tem um papel fundamental. Acreditamos que as análises de Dreyfus contribuem para nossa defesa da possibilidade de vivenciar a proposta weiliana no trabalho atual, se considerarmos seu conceito de leitura em associação aos estágios de aquisição de habilidades enumerados por Dreyfus.

5.2. O RESGATE DO MÉTIER NO TRABALHO

5.2.1. Yves Clot e a clínica da atividade

Yves Clot articula a psicopatologia do trabalho à ergonomia para propor uma “clínica da atividade” como forma de intervenção psicossocial. Em suas palavras, é preciso “adaptar o trabalho ao homem e não o homem ao trabalho” e essa transformação requer a análise centrada na experiência vivida pelo trabalhador, considerando imprescindível a participação deste em todo o processo de intervenção clínica, incluindo o conhecimento

³⁸⁴ Yves Clot é psicólogo do trabalho e professor titular de Psicologia Social do *Conservatoire National des Arts et Métiers de Paris* (CNAM). Ele possui formação em filosofia, defendendo em sua tese doutoral uma análise do trabalho inspirada em Ivar Oddone que propõe a necessidade de transformar a comunidade científica de modo a “deixar ao trabalhador a possibilidade de ele mesmo afetar e controlar a psicologia do trabalho mediante formas de cooperação entre eles (...). O ponto de partida da minha entrada na disciplina da psicologia do trabalho seria, então, propor uma nova forma de atividade comum no mundo do trabalho, com os trabalhadores” (CLOT, 2006, p.100).

³⁸⁵ Christophe Dejours é doutor em Medicina e especialista em Medicina do Trabalho. Atua como psiquiatra e psicanalista; é professor titular no *Conservatoire National des Arts et Métiers* e dirige o Laboratório de Psicologia do Trabalho e da Ação.

³⁸⁶ Cf. CLOT, 2010b, p.93 e DEJOURS, C.; GERNET, I., 2012, p.15.

discursivo acerca de sua função e também o conhecimento expresso corporalmente por ele através dos seus gestos. Clot ainda propõe o resgate da noção de *métier* nos postos de trabalho – o que será explicitado a seguir.

O trabalho possui uma função psicológica distinta das demais atividades realizadas pelo ser humano, pois, para Clot, ele promove uma ruptura entre as pré-ocupações pessoais do sujeito e aquelas ocupações sociais que este deve realizar. Nesse sentido, o trabalho requer do ser humano “a capacidade de realizar coisas úteis, de estabelecer e manter engajamentos, de prever com outros e para outros algo que não tem diretamente vínculo consigo”³⁸⁷.

Para construir sua proposta metodológica, Clot utiliza quatro eixos teóricos:

(1) com a Ergonomia francesa de Alain Wisner, ele compreende o trabalhador como o criador repetidor de sua tarefa, visto que ele não pode ser um mero executante de ações que lhe são transmitidas em um linguagem obscura e inadaptada³⁸⁸.

(2) Da Psicologia Sócio-Histórica de L. Vygostsky, ele apreende a valorização da ação situada e encarnada de cada trabalhador, sendo a psicologia no trabalho compreendida como um método de ação e não simplesmente de conhecimento. Em relação às formas sociais de conduta próprias à cada trabalho, Clot compreende a partir de Vygostsky que há uma certa libertação do social na atividade individual., sendo esta atividade mediatizante do desenvolvimento de cada sujeito e da sociedade³⁸⁹.

(3) Com a Psicopatologia do Trabalho de Louis Le Guillant, Clot sustenta suas críticas à psicologia do trabalho positivista, típica dos países anglo-saxões e enfatiza a importância de os próprios trabalhadores elucidarem as situações de seu trabalho. A psicologia do trabalho assim entendida consiste em uma proposta de intervenção baseada em situações concretas vivenciadas pelo trabalho “real” e não é uma simples análise do trabalho prescrito e idealizado³⁹⁰.

Por fim, (4) o modelo operário italiano de Ivar Oddone contribui para a construção de uma metodologia em psicologia do trabalho que busca resgatar o lugar dos trabalhadores na produção dos conhecimentos sobre o seu próprio trabalho, ampliando

³⁸⁷ Cf. CLOT, 2007, p.73.

³⁸⁸ Cf. CLOT, 2010b, p.46.

³⁸⁹ Cf. *ibid.*, p.

³⁹⁰ Cf. *ibid.*, p.73.

assim o poder de ação dos coletivos de trabalho³⁹¹. Clot considera cada trabalhador como protagonista da pesquisa, avaliando os riscos e validando as soluções propostas.

A proposta de uma clínica da atividade fundamenta-se então na compreensão da atividade como aquilo que vincula ou desvincula o individual e o social, o sujeito e a organização do trabalho, bem como os objetos que o mobilizam. Desse modo, a atividade não é determinada mecanicamente por seu contexto, mas é decorrente de uma metamorfose entre a relação do sujeito com os objetos e com os outros que lhe resistem, que a desviam e a afetam de algum modo³⁹².

A clínica da atividade tem como objetivo ampliar o poder de agir dos trabalhadores entendido, “na linguagem cotidiana, como cuidado e realização do trabalho bem feito, aquele em que é possível reconhecer-se individual e coletivamente, sintonizado com uma história profissional que prossegue e pela qual cada um se sente responsável”³⁹³. Nesta proposta é fundamental o resgate da experiência sensível dos trabalhadores, pois na compreensão de Clot, “o sujeito transforma seu organismo fisiológico em um corpo próprio vivido, verdadeiro órgão funcional de sua atividade. Dotado dessa sensibilidade, ele se faz corpo com a matéria, que se torna não só o objeto de sua atividade, mas seu meio, constituindo assim o instrumento de sua vitalidade”³⁹⁴.

Para tanto, este pesquisador propõe um resgate da noção de *métier*³⁹⁵ nos postos de trabalho, por entender que este vocábulo remete tanto à noção de gênero do trabalho, isto é, a um coletivo de trabalhadores que partilham uma história comum³⁹⁶ e também à noção de estilo, ou seja, é uma apropriação de cada trabalhador do conhecimento do gênero, passível de sofrer uma metamorfose quando o trabalhador se apropria desse conhecimento. A esse respeito, o *métier* expressa duas histórias, uma coletiva no sentido em que temos um *métier* e uma individual no sentido em que nos identificamos ao *métier*³⁹⁷. O *métier* implica, assim, a capacidade de o trabalhador liberar-se do trabalho

³⁹¹ Cf. *ibid.*, p.87.

³⁹² Cf. *ibid.*, p.8.

³⁹³ *Ibid.*, p.15.

³⁹⁴ *Ibid.*, p.19.

³⁹⁵ Usualmente o termo *métier* é traduzido por ofício, contudo, optamos por manter a expressão no original francês.

³⁹⁶ Nas palavras de Clot, “gênero define, por gestos, palavras e subentendidos, uma espécie de diapasão profissional comum” (*Ibid.*, p.160).

³⁹⁷ No francês essa dupla formulação é expressa nas frases *avoir du métier* (coletivo) e *être de métier* (individual), cf. CLOT, 2010b, p.129.

dos outros, apropriando-se de maneira singular dos instrumentos técnicos e simbólicos reunidos no gênero do trabalho³⁹⁸.

O referido pesquisador reconhece que o gesto manual tradicionalmente presente no *métier* deixou de ser central nas configurações atuais dos postos de trabalho, principalmente quando se pensa na prestação de serviços em que não há uma matéria a ser transformada, tal como se afigura, por exemplo, no trabalho artesanal. Contudo, o termo *métier* mantém a sua vitalidade nos discursos atuais e Clot justifica essa permanência a partir de duas razões: uma sociológica e outra psicológica. Quanto à primeira, ele compreende a partir das análises de Michèle Descolonges que há uma dificuldade em aceitar atualmente a oposição entre os três âmbitos da atividade humana (trabalho, obra e ação) definidas por Hannah Arendt, pois na atualidade a técnica não pode ser vista apenas sob a perspectiva da standardização de mercadorias, tomando-se por exemplo os *fablabs* que funcionam como ateliês de fabricação de objetos por demanda. Nesse sentido, os autores defendem que talvez a dimensão do *métier* possa abarcar a união entre as três categorias da *vita activa* determinadas por Arendt³⁹⁹. Já na perspectiva psicológica, Clot explica a persistência do termo em decorrência de três processos distintos: a elaboração de uma competência específica nos postos de trabalho, o acesso à identidade e a edificação de regras sociais⁴⁰⁰. Isso porque no *métier* há uma dimensão de intersubjetividade do reconhecimento que se torna sinônimo de comunidade ou de coletivo de pertencimento.

Mas essa intersubjetividade implica a transmissão do gesto profissional que não consiste simplesmente na repetição do gesto do outro pelo aprendiz, pois envolve a imitação entendida como “o movimento de apropriação que transpõe o gesto do outro na atividade do sujeito e converte-se em recurso interno”⁴⁰¹. O gesto transmitido já não é o mesmo gesto que foi imitado, pois já passou pelo processo de fusão no gesto de outro e desdobramento do ato a partir do modelo, o que talvez possamos compreender na expressão francesa “c’est le métier qui rentre”.

³⁹⁸ Cf. *ibid.*, p.176.

³⁹⁹ Clot se apoia no trabalho sociológico de Michèle Descolonges que defende a centralidade dessa noção de *métier* por congregar tanto dimensões econômicas, quanto técnicas e sociológicas. Nas palavras de Descolonges: “J’ai particulièrement insisté sur le fait que la dimension technique n’est pas un appendice de l’économique (les marchés du travail et les salaires) et du social (les liens, les valeurs), mais que, au contraire, elle en constitue le centre: elle est l’enjeu majeur, elle est celle que les protagonistes cherchent à renouveler, pour faire perdurer le métier”, in: DESCOLONGES, 2014, p.55.

⁴⁰⁰ Cf. *ibid.*, p.283-284.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p.139.

5.2.2. Christophe Dejours e a psicodinâmica do trabalho

Christophe Dejours realiza uma compreensão psicanalítica da psicopatologia do trabalho. Ele propõe uma abordagem denominada “psicodinâmica do trabalho” visando compreender o sofrimento psíquico e as estratégias de enfrentamento utilizadas pelos trabalhadores para a superação e transformação do trabalho em fonte de prazer. Em suas palavras: “não nos interessamos fundamentalmente pela realidade dos fatos do trabalho. Nosso objetivo não é desvendar a realidade do trabalho humano, em suas dimensões físicas e cognitivas. Nossa pesquisa está centrada essencialmente na vivência subjetiva, de modo que nos interessamos sobretudo pela dimensão do comentário”⁴⁰². A partir da análise dessa vivência subjetiva, Dejours busca compreender os mecanismos de resistência ao sofrimento (estratégias defensivas) desenvolvidos pelos trabalhadores, além de abordar as principais psicopatologias ligadas ao trabalho. Conforme veremos ainda neste capítulo, esta vivência subjetiva inclui a valorização do engajamento do corpo no trabalho e uma certa habilidade corporal que prescinde o pensamento.

A metodologia desenvolvida por Dejours inclui também as análises da Ergonomia francesa de A. Wisner e a Psicopatologia do Trabalho desenvolvida por L. Le Guillant. Para o referido pesquisador, a ergonomia já nos anos 1970 havia descoberto um hiato entre a tarefa prescrita e a atividade real do trabalho. Há nesse sentido uma contradição expressa tanto nas relações de poder presentes na organização do trabalho, quanto “no ordenamento dos gestos, no engajamento dos corpos, nos processos de exploração ou de aquisição das informações, a técnica está inteiramente tomada pela contradição; a técnica é o cenário de uma luta entre ordem e desordem”⁴⁰³. Considerando essas contradições, a psicodinâmica do trabalho propõe a elaboração de uma organização do trabalho real a partir da “interpretação” dada pelos sujeitos envolvidos.

No decorrer de sua clínica no trabalho, Dejours remete à descoberta de uma inteligência prática presente nas tarefas executadas tanto no trabalho artesanal quanto nas novas formas de trabalho, ou seja, àquelas relacionadas à prestação de serviços. Do ponto de vista psíquico, essa inteligência é fundamentalmente enraizada no corpo. A esse respeito, ele explicita:

Muitos achados extraordinários e ajustes ordinários na organização do trabalho e na prevenção dos incidentes passam por um apelo aos sentidos alertados por uma situação ou um acontecimento que rompem com o que

⁴⁰² In: LANCMAN; SZNELWAR, 2008, p.117.

⁴⁰³ In: LANCMAN; SZNELWAR, 2008, p.63.

é habitual, ou causam desconforto ou o desprazer. Um barulho, uma vibração, um cheiro, um sinal visual podem chamar a atenção do sujeito, mas antes chama a atenção do corpo desse sujeito, desde que este tenha vivido previamente uma experiência, em uma situação qualquer de trabalho normal. [...] Essa dimensão corpórea da inteligência prática é importante e deve ser considerada na medida em que implica um funcionamento fundamentalmente diferenciado do raciocínio lógico⁴⁰⁴.

Através deste engajamento do corpo, Dejours explicita que muitos operadores podem solucionar de maneira eficiente problemas na programação ou no ajuste de *softwares*, mesmo que eles não tenham bons conhecimentos de informática ou de matemática. O referido pesquisador articula esta inteligência à engenhosidade referindo-se ao termo grego *métis*, isso por compreender a economia de esforço na execução do *métier* em que através da engenhosidade é possível “obter o máximo e da melhor forma possível com o dispêndio mínimo de energia”⁴⁰⁵. A inteligência prática é uma inteligência do corpo e opera em todas as atividades do trabalho, tendo uma dimensão criativa e seu subemprego, defende Dejours, é patógeno.

A partir da teoria psicanalítica do corpo, Dejours compreende que o corpo engajado no encontro com os objetos técnicos ou com o corpo e a subjetividade do outro é mobilizado sensivelmente nos gestos do trabalho. Isso requer um saber-fazer considerado “habitual ou natural”, sendo a chave para a realização de ações criativas diante do inesperado que está presente no trabalho real⁴⁰⁶.

Ele ainda apresenta o reconhecimento dessa inteligência prática em outros campos teóricos além da psicologia. Assim, o autor se refere às pesquisas na área da engenharia dos alemães F. Böhle et B. Milkau, que desenvolveram o conceito de “atividade subjetivante” para referir-se ao conhecimento prático desenvolvido na experiência de trabalho dos operários. Segundo esses pesquisadores há um controle sensorial desenvolvido pelos operários, como uma espécie de “sexto sentido” que lhes permite antecipar certas medidas realizadas pelos aparelhos. Acerca dessa relação entre percepção sensível e estruturação da atividade, os pesquisadores enfatizam que “ o conhecimento fundado sobre o sentir não se apoia somente sobre um saber teórico – ou

⁴⁰⁴ Ibid., p.331.

⁴⁰⁵ Ibid., p.335.

⁴⁰⁶ DEJOURS, 2012, p.38-39.

mais ainda cognitivo – adquirido, mas se elabora na interatividade com o meio. Ele é o resultado da prática e se aprende na ação”⁴⁰⁷.

5.2.3. Articulações com o pensamento de Simone Weil

Yves Clot e Christophe Dejours reafirmam em suas obras sua oposição à tese do fim do trabalho e defendem a centralidade do trabalho na vida humana que não pode ser entendida como mera atividade entre outras, sendo esta a atividade humana por excelência e a fonte de saúde para o ser humano, apesar da psicopatologia do trabalho. Além disso, eles propõem um modo de intervenção nos locais de trabalho baseado na própria vivência dos trabalhadores, incluindo aí a corporeidade, como fator de transformação da organização do trabalho e da ressignificação deste pelos trabalhadores. Este talvez seja o maior ponto de convergência dessas teorias com a proposta weiliana na atualidade, visto que elas enaltecem o agir humano no trabalho enquanto fonte de reconhecimento e de dignidade humana.

Diante do sofrimento operário decorrente da exploração e da submissão degradante às formas de organização do trabalho, estes pesquisadores buscam compreender os conflitos existentes nos postos de trabalho a partir da perspectiva dos próprios trabalhadores, considerando que eles podem superar os problemas de modo criativo e a partir de suas experiências individuais, sem desconsiderar que cada trabalhador pertence a uma coletividade. A partir da experiência operária vivenciada por S. Weil e de sua busca para encontrar modos de transformação da opressão no trabalho, percebemos que sua proposta reside também na consideração da perspectiva dos próprios trabalhadores, sendo eles a fonte de transformação dos modos de organização do trabalho.

⁴⁰⁷ BÖHLE, F.; MILKAU, B., 1998 *apud* DEJOURS, 2012, p.40. Dejours também cita os sociólogos Pierre Bourdieu e David Le Breton que respectivamente enfatizam o conhecimento pelo corpo anterior à consciência e descrevem os processos de socialização das sensações que participam da consciência corporal e organizam a experiência singular; apesar de Dejours reconhecer que esses autores não estudaram o contexto específico do trabalho. Por fim, ele explicita na filosofia a obra *A Barbárie* de Michel Henry e a importância conferida por ele à noção de “corpo-propriação”, entendido como um conhecimento sensível do mundo, não redutível às categorias geométricas e matemáticas utilizadas pelas ciências atuais, cf. *ibid.*, p.41.

A tensão entre o indivíduo e a coletividade, já presente nos textos weilianos, é melhor explicitada por Yves Clot em seu modo de apropriação da teoria de Vygotsky. Nesse sentido, o trabalhador apropria-se de uma história, mas esta não reside na reprodução de padrões socialmente impostos, mas em uma apropriação pelo sujeito que recria novas formas de agir em seu trabalho. Em termos weilianos, talvez possamos associar essa liberação do ser humano em relação à sociedade através do conceito de leitura, visto que há sempre a possibilidade de o homem libertar-se da imposição de leituras pela sociedade, mesmo daquelas que o encerram em um jogo de forças de dominação social e o alienam em relação ao seu próprio trabalho.

Dejours, por sua vez, compreende essa tensão indivíduo e coletividade a partir do sofrimento resultante do confronto dos homens com a organização do trabalho e das estratégias de defesa desenvolvidas por eles para enfrentar as situações reais de trabalho. Aqui também parece haver uma convergência em relação ao pensamento weiliano, visto que nossa pensadora vivenciou em sua experiência operária a tensão existente entre o trabalho prescrito e o trabalho real e denunciou esta cisão entre pensamento e ação na organização do trabalho.

Outro ponto de convergência entre nossos pensadores reside na noção de *métier*. Ao longo de nossa pesquisa enfatizamos a importância do *métier* que entra pelo corpo para Simone Weil, tornando o ser humano flexível e habituado às ações solicitadas por seu trabalho. Nessa perspectiva do conhecimento corpóreo adquirido no *métier* Dejours, assim como S. Weil, reconhecem que há uma inteligência prática anterior ao pensamento e esta é expressa no corpo do trabalhador através dos conceitos de “sexto sentido” na expressão do primeiro e de “atenção” na expressão weiliana. Clot também reconhece esse conhecimento através da apropriação corpórea dos gestos a serem realizados pelo trabalhador, estes não são apenas meras repetições, mas sim uma certa fluidez corporal expressa em seus gestos e no uso de seus instrumentos de trabalho. Isso talvez se assemelha às descrições weilianas acerca do corpo do ciclista experiente em relação ao corpo do ciclista aprendiz ou do marinheiro em seu barco em relação ao passageiro durante uma tempestade.

Contudo, não nos parece clara a relação entre *métier* e ausência de alienação no trabalho, que parece estar implícita nas análises de Dejours e Clot. Ora, uma habilidade técnica que confere um conhecimento prático, fundado no sentir e não no pensamento, refere-se a uma *expertise* do trabalhador para solucionar problemas em seu trabalho;

contudo, em que medida essa engenhosidade capaz de conferir reconhecimento ao trabalhador está associada à ausência de alienação desse trabalhador em seu posto de trabalho? Isso, é claro, se considerarmos o termo “alienação” como o não reconhecimento de si próprio naquilo que se faz. O que queremos dizer é que excelentes profissionais, que dominam o *métier*, podem não encontrar sentido nesse próprio fazer, mesmo que sejam reconhecidos pelos outros profissionais e sejam bem remunerados em seu trabalho.

Conceitualmente há uma diferença entre os pressupostos teóricos que fundamentam essa relação homem-mundo no trabalho: para Simone Weil o modelo de ação humana próprio do trabalhador é aquele em que há a decreação do sujeito, cuja ação fundamenta-se na impessoalidade daquele que obedece à ordem do mundo. Já para Clot e Dejours, o modelo que fundamenta a saída da alienação do trabalhador e reorganiza o trabalho consiste no esforço do sujeito para conquistar a sua identidade, o que leva à noção de sujeito centrado em seu ego. Apesar dessa distância, ainda parece ser possível articular seu pensamento àquele de Clot e Dejours, pois nossa pensadora não nega toda a *expertise* do trabalhador presente nos gestos de seu trabalho e o quanto esse conhecimento inscrito no corpo caracteriza o próprio trabalho (*métier*).

Apesar disso, vale ressaltar que etimologicamente a palavra *métier* esteve ligada à vocábulo latino *ministerium*, ou seja, implicava no século XIII à função de servidor no sentido religioso e foi inclusive equiparado à *mysterium* por sua dimensão sagrada cultivada em ritos e celebrações. Além de seu sentido religioso, este vocábulo sofreu um processo de secularização associando-se ao exercício de uma profissão ou de uma arte. Entre os séculos XV e XVI, o termo passou a designar os artesãos e, posteriormente, os trabalhadores; já no século XVII, foi frequente seu uso no sentido de algo ou alguém que é útil, indispensável⁴⁰⁸.

Nesta breve descrição etimológica, talvez possamos compreender que Simone Weil aproxima o trabalho dessa noção religiosa de *métier*, visto que o ser humano se coloca a serviço em seu trabalho, ele se faz carne no trabalho e se oferece ao outro nesta ação, tal como o evento crístico da cruz. Aqui encontramos uma distância e uma marca da singularidade do pensamento weiliano em relação à psicologia do trabalho, pois para a pensadora francesa o trabalho não apenas tem uma função psicológica privilegiada, mas possui uma função propriamente espiritual. Nessa relação espiritual do ser humano com

⁴⁰⁸ Cf. FRÉTIGNÉ, 2008, p.130.

seu trabalho reside uma nova maneira de o ser humano vivenciar sua ação no mundo; na compreensão weiliana, essa relação não consiste simplesmente na resolução de conflitos ou no encontro de um sentido ou de uma finalidade no trabalho (dimensão psicológica, própria do ego), mas sim na compreensão de que o trabalho é uma mediação entre ser humano e o transcendente, que não tem uma finalidade no mundo. Isso não significa a aceitação de condições degradantes de trabalho, mas confere ao trabalho uma perspectiva de doação, de obediência, de integração do ser humano com os outros cujo fim não é a obtenção de prazer, de status social ou de um ganho financeiro. Em termos weilianos, o sentido do trabalho é o próprio trabalhar, é agir com atenção plena, é fazer bem feito aquilo que não pode ser feito de outro modo, visto que há uma harmonia entre o ritmo do ato executado e aquele da ordem do mundo.

Se há uma convergência entre Dejours e Clot com o pensamento weiliano que nos permite assinalar uma possibilidade de vivenciar a proposta weiliana no trabalho atual, esta reside na atenção conferida pelos pesquisadores contemporâneos ao corpo do trabalhador e ao conhecimento sensível inscrito nele e que ultrapassa em muito as prescrições de tarefas presentes em alguns modelos de gestão organizacional e permite uma experiência sensível do mundo no corpo em trabalho. Para melhor explicitar essa consideração do corpo no trabalho, faremos referência a seguir à importância da corporeidade no ensino, defendida por Dreyfus e à importância da prática da atenção como um método a ser utilizado nos postos de trabalho.

5.3. O DESENVOLVIMENTO DAS HABILIDADES E A NOÇÃO DE *EXPERTISE*

5.3.1. Hubert Dreyfus e os estágios de aquisição das habilidades

O filósofo norte-americano Hubert Dreyfus, professor da Universidade de Berkeley, foi influenciado pela tradição fenomenológica e existencialista. Em sua obra *Sobre a Internet*, ele investigou as causas do fracasso do modelo de aprendizagem à distância enfatizando que a corporeidade é fundamental para a aprendizagem e que o ensino virtual não oferece a possibilidade de termos experiências encarnadas no mundo, considerando-se que não basta apenas a aquisição de conhecimentos teóricos. Concordamos com Dreyfus ao afirmar que:

nossa forma de vida é organizada por e para seres encarnados como nós: criaturas com corpos que têm mãos e pés, interiores e exteriores; que tem que equilibrar em um campo gravitacional; que avançam mais facilmente do que se movem para trás; que se cansam; que tem que aproximar objetos atravessando o espaço intermediário, superando obstáculos à medida que avançam etc⁴⁰⁹.

Enquanto seres corpóreos dependemos de nossa experiência situada no mundo, que é marcada por nossa configuração corporal, incluindo aí nossas emoções e humores; isso nos permite conferir sentido às coisas, integrando-nos ao mundo e estabelecendo relações de confiança com os outros⁴¹⁰. A aprendizagem para ele possui como fundamento não apenas o envolvimento racional, mas também é fundamental a experiência encarnada do aprendiz que pode alcançar um grau máximo de habilidade, denominado por ele de *expertise*⁴¹¹. Para tanto, ele enumera cinco estágios de desenvolvimento das habilidades, usando como exemplo a aprendizagem das habilidades requeridas para dirigir um automóvel.

O primeiro estágio é o do novato, em que há uma aprendizagem formal dos processos envolvidos na direção de um veículo, incluindo os procedimentos e as características do veículo, bem como as regras de direção em uma via⁴¹². Assim, o iniciante deverá reconhecer cada uma delas e saber quando utilizá-las.

No segundo estágio, o aprendiz iniciante é capaz não apenas de reconhecer e aplicar as regras, mas descobre que a sua performance dependerá do contexto no qual ele trafega⁴¹³. Um exemplo seria a experiência de que seu controle de embreagem varia na subida de uma rua íngreme ou se muitos passageiros estiverem em seu veículo.

O terceiro estágio, por sua vez, reside no desenvolvimento de uma competência em que o aprendiz é capaz de selecionar previamente os aspectos relevantes para direcionar a sua ação, tornando sua tomada de decisão mais fácil. Nesse estágio, Dreyfus alerta que há um grande envolvimento emocional do aprendiz e quanto maior for sua capacidade de aceitação dos erros e dos acertos em suas escolhas, maior será o desenvolvimento de sua

⁴⁰⁹ Ibid., p.19.

⁴¹⁰ Cf. DREYFUS, 2009, p.121. Optamos por não traduzir o termo inglês *expertise* por considerar ser uma palavra cujo sentido é compreendido em português e menos problemático que sua tradução por competência ou por perícia.

⁴¹¹ Na primeira edição de sua obra *Sobre a Internet*, em 2001, Dreyfus enumerou sete estágios do desenvolvimento das habilidades; contudo, em um artigo de 2005, ele sintetiza esses estágios em cinco níveis que serão por nós explicitados para a compreensão de seu pensamento.

⁴¹² Cf. DREYFUS, H; DREYFUS, L, 2005, p.782.

⁴¹³ Cf. *ibid.*, p.783.

habilidade. E ao contrário, “a resistência ao envolvimento e risco leva à estagnação e finalmente ao tédio e à regressão”⁴¹⁴ no desenvolvimento das habilidades, pois é preciso uma flexibilidade para agir. No exemplo da aprendizagem da direção de um veículo, esta consistiria na habilidade de determinar a velocidade para realizar uma curva acentuada.

O quarto estágio é marcado pela proficiência com que o aprendiz realiza sua ação. Esta deve-se ao fato de a experiência já ter sido incorporada por uma via não teórica, em que as reações intuitivas substituem as respostas raciocinadas. Seria o estágio próprio à ação habitual, realizada facilmente e com o mínimo de estresse, tal como dirigir um veículo durante uma tempestade. Nesse estágio, o aprendiz percebe o que precisa ser feito, mas ainda decide racionalmente o modo com que irá agir.

Por fim, temos o quinto estágio marcado pela *expertise* em que o aprendiz não apenas observa o que precisa ser feito, mas reconhece imediatamente o que deve fazer, agindo de modo intuitivo e imediato diante de uma situação. Esse estágio representa o desenvolvimento máximo da habilidade, pois o que deve ser feito simplesmente é feito sem recorrer às regras racionalmente formalizadas dos estágios anteriores. Dreyfus associa este estágio à ação do homem de sabedoria prática descrito por Aristóteles em sua *Ética Nicomaqueia*, visto que ele imediatamente faz a coisa apropriada, no momento apropriado e de forma adequada⁴¹⁵. O filósofo norte-americano explica que normalmente o *expert* não calcula, não resolve problemas, nem mesmo pensa em sua ação, mas apenas age. Isso porque nenhuma quantidade de regras e fatos podem capturar o conhecimento que o *expert* tem quando nele estão armazenadas experiências de milhares de situações reais que foram vivenciadas.

Ele também alerta para o fato de que a natureza cada vez mais burocrática da sociedade pode levar à perda dessa experiência intuitiva presente naqueles com *expertise* em detrimento de uma hipervalorização da racionalidade científica⁴¹⁶. Desse estudo dos estágios de formação das habilidades ele conclui que para que elas sejam desenvolvidas não basta apenas serem compreendidas como interiorização de regras. Isso porque o desempenho baseado em regras levaria apenas até o terceiro estágio do desenvolvimento, o da competência. Ele ainda conclui que a determinação de regras infalíveis pelo aprendiz não leva à prevenção de erros, visto que há uma flexibilidade das ações presente na pessoa

⁴¹⁴ Ibid., p.785.

⁴¹⁵ Ibid., p.788.

⁴¹⁶ Ibid., p.790.

hábil. Daí Dreyfus encerrar sua análise enfatizando a importância do julgamento intuitivo no exercício das profissões, que não devem pautar-se apenas e prioritariamente na deliberação calculista⁴¹⁷.

5.3.2. Articulações com o pensamento de S. Weil

A descrição desses estágios de desenvolvimento de habilidades por Dreyfus parece convergir para a compreensão weiliana de leitura, visto que os dois pensadores enfatizam o modo pelo qual o corpo se apropria do mundo e estabelece com ele uma relação harmoniosa presente tanto na *expertise* referida por Dreyfus quanto no processo de habituação ao qual nos referimos no quinto capítulo de nossa pesquisa. O corpo habituado realiza a *ação não agente* para S. Weil e se expressa de acordo com Dreyfus como se tem de agir, ou seja, nos dois pensadores o corpo torna-se fluido e obediente às solicitações que surgem de sua experiência no mundo.

Os dois pensadores ainda parecem se assemelhar nas críticas ao suposto saber teórico e burocratizado presente em nossa sociedade e que leva à negação da experiência vivida. Encontramos esta mesma crítica nos textos de Clot e Dejours quando se referem à ergonomia de cunho positivista que prescreve um conjunto de procedimentos a serem executados pelos trabalhadores como forma de prevenção de acidentes no trabalho. Considerando, por exemplo, a proposta weiliana de ensinar geometria aos operários, percebemos que este ensino visava diminuir a distância existente em sua época entre o conhecimento teórico dos engenheiros e o conhecimento técnico dos operários. Nesse sentido, a geometria entraria como um conhecimento teórico-prático para o operário, visto ele já ter esse conhecimento geométrico em seus movimentos corporais no trabalho, mesmo que não soubesse racionalmente disso.

As analogias corporais presentes nos textos weilianos também nos auxiliam a compreender de que modo nossa pensadora aproxima sua concepção de corpo em trabalho à noção de experiência intuitiva referida por Dreyfus. A *expertise* enquanto grau máximo de habilidade é expressa nas analogias weilianas do marinheiro que lê os perigos da tempestade nos movimentos de seu barco ou do ciclista experiente que lê os obstáculos

⁴¹⁷ Ibid., p.791.

a serem contornados. Em nenhuma dessas experiências parece haver um processo racional de deliberação anterior à leitura, mas sim uma fluidez corporal capaz de relacionar-se harmoniosamente com o mundo e compreender intuitivamente as demandas que lhe são feitas. Nesse aspecto talvez seja possível articular a importância da atenção para Simone Weil à habilidade do *expert* apresentada por Dreyfus, pois nesta habilidade há uma qualidade de atenção que faz com que o trabalhador esteja apto para responder às demandas que lhe forem solicitadas e seu corpo reage imediatamente a elas, visto já ter encarnado um repertório de conhecimentos sensíveis.

CONCLUSÃO

Nos dois capítulos iniciais de nossa pesquisa compreendemos a centralidade do corpo na proposta de uma nova civilização do trabalho realizada por Simone Weil, explicitando em que medida nossa pensadora valoriza o corpo a partir de sua apropriação dos textos platônicos e do cristianismo e de que modo o corpo é mediador da relação humana com o mundo e com o transcendente. Nesse sentido, o corpo em trabalho foi entendido como sacrifício, visto que se fazer matéria é morrer para si mesmo, para o que se acredita que seja. E nessa morte aceitar o vazio dela decorrente, pois na compreensão da filósofa, o homem só poderia escapar por brevíssimos instantes de contemplação e intuição pura diante das leis do mundo e nesses instantes “ele é capaz do sobrenatural. Quem suporta um momento de vazio, ou recebe o pão sobrenatural ou tomba. Risco terrível, mas é preciso corrê-lo e mesmo um momento sem esperança. Mas é preciso não se jogar nele. (Segunda tentação.) Passar pela morte”⁴¹⁸.

Eis aí uma das maiores dificuldades a serem enfrentadas por nós ao refletirmos sobre a possibilidade de vivenciar atualmente a espiritualidade no trabalho proposta por S. Weil: qual trabalhador consentiria a essa transformação de si, compreendida como morte do eu? O que motivaria os trabalhadores à vivência dessa espiritualidade no trabalho? Se ela implica uma nova forma de leitura do mundo que necessita de aprendizagem: quem deseja aprendê-la? E quem pode ensiná-la? Essas questões ultrapassam em muito o âmbito dessa pesquisa.

Mas defendemos que se é preciso lutar contra todo tipo de idolatria (religiosa, social, política) para que o poder não seja o móbil das ações humanas, é preciso pensar o trabalho tanto em seu viés comunitário, quanto em seu viés individual:

a) Comunitário: ações que reafirmam o respeito aos seres humanos; coibição de condições sociais degradantes; promoção e valorização do livre pensar e punição de toda forma de imposição de um pensamento pela cultura de massa, como a propaganda⁴¹⁹. Mas quais seriam os móveis que conduziriam as pessoas a agirem no horizonte do bem,

⁴¹⁸ C VI, 2, 201.

⁴¹⁹ Essa dimensão comunitária é muito bem ilustrada no esboço de um plano de reenraizamento operário proposto por Simone Weil em OC V, 2, 170-174.

mesmo sem ter consciência disso? A resposta a esta pergunta, S. Weil encontra no conceito de beleza do mundo, que foi elucidado no primeiro e quarto capítulo de nossa pesquisa.

b) Individual: exercícios de atenção, educação, aprendizagem da leitura do mundo, vivência da necessidade, renúncia ao “eu” (impessoalidade). Estes conceitos foram objeto de análise de nossa pesquisa, especialmente no capítulo terceiro.

Restringir-nos-emos a pensar o corpo em trabalho no âmbito individual, por dois motivos. Primeiro porque compreender as transformações sociais do trabalho na atualidade ultrapassaria em muito o limite de tempo exigido no doutorado; e segundo, por compreender que, para Simone Weil, o direcionamento da vida humana para o Bem, ou a busca da perfeição humana via espiritualidade, se dá de maneira individual e deve ser exercida livremente por cada um de nós, nunca imposta pela coletividade⁴²⁰. Entretanto, isso não significa um solipsismo ou um individualismo, mas sim uma mudança social a partir do indivíduo⁴²¹ e, em nossa pesquisa, a partir do corpo do indivíduo em trabalho.

Desse modo, analisamos os elementos presentes no trabalho, como o hábito, a atenção e a leitura do mundo; em seguida, buscamos refletir de que modo estes elementos estão presentes em nossa atualidade. Assim, talvez, cada homem pudesse vivenciar no exercício de sua profissão e de suas ações cotidianas essa espiritualidade no trabalho. Mas, vale ressaltar, esta nova proposta ergonômica exigiria uma educação operária e a ressignificação dos valores sociais para que não fosse apenas uma busca solitária de alguns homens.

No capítulo terceiro explicitamos a importância do processo de habituação anterior à realização do trabalho, no qual se aprende uma qualidade superior de atenção que fornece ao agente um ritmo próprio, a saber, o ritmo da ordem do mundo. E, no capítulo quarto, analisamos as diversas analogias alimentares utilizadas por S. Weil para referir-se ao corpo em trabalho, bem como analisamos a apropriação feita por nossa pensadora do termo *ação não-agente* e também do conceito de energia estudado por ela principalmente em seus *Cadernos*.

⁴²⁰ cf. OC V, 2, 242.

⁴²¹ A esse respeito, a pensadora francesa compreende que “une vérité n’apparaît jamais que dans l’esprit d’un être humain particulier. Comment la communiquera-t-il? S’il essaie de l’exposer, il ne sera pas écouté; car les autres, ne connaissant pas cette vérité, ne la reconnaîtront pas pour telle; ils ne sauront pas que ce qu’il est en train de dire est vrai; ils n’y porteront pas une attention suffisante pour s’en apercevoir; car ils n’auront aucun motif d’accomplir cet effort d’attention.” (OC V, 2, 277)

Um problema central encontrado por S. Weil ao referir-se a esse direcionamento da energia reside na busca de quais seriam os móveis que tornariam possível essa transposição da energia para que não mais seja direcionada à saciedade dos objetos de desejo (dinheiro, fama, poder etc.), mas sim conduzida de modo a retê-la, tornando-a uma energia espiritual. Como bem observou Valérie Gérard, um móbil de ação constitui um estado de espírito que determina a realização efetiva de algo no mundo e uma disposição interior decorrente dessa consciência de agir; assim, um móbil possui uma dupla função: inscrever o indivíduo no mundo e modelar sua alma. Ainda segundo esta intérprete, os móveis da ação não dependem exclusivamente do exterior ou do interior, mas sim de uma relação entre os dois que combinam o valor intrínseco do sujeito (a dignidade do ser humano) e suas aspirações morais; os móveis no sentido positivo são decorrentes da ação obediente à necessidade que é compreendida pelo sujeito⁴²². A esse respeito, encontramos nos textos weilianos algumas referências à parábola budista da recitação do nome do Senhor feita pelo pai avarento de um monge. O pai foi motivado pelo monge à esta recitação, pois ganharia algum dinheiro se assim o fizesse, mas ao final de algumas semanas ele não foi mais buscar seu dinheiro, visto ter direcionado sua energia para o transcendente. Mais quais seriam os móveis no trabalho que poderiam fazer semelhante direcionamento da energia?

A resposta a essa questão encontra-se mais precisamente no último texto weiliano. Nessa obra, nossa pensadora articula sua proposta de espiritualidade no trabalho à noção de enraizamento operário, visto compreender este como uma necessidade fundamental do ser humano, pois ter raízes significa conservar os tesouros do passado e abrir-se ao devir através da inserção e participação do ser humano nos meios em que ele vive e que lhe fornecem naturalmente uma herança moral, intelectual e espiritual⁴²³.

Contudo, alerta S. Weil, nossa sociedade nunca promoveu tanto desenraizamento, principalmente através da dominação econômica. A esse respeito, ela enfatiza o desenraizamento operário em sua época, marcado pela cifra da produtividade por peças na fábrica, o que gera um empobrecimento da atenção do operário e um distanciamento dos gestos de sua ação, cujo horizonte de sentido torna-se o dinheiro a ser recebido no fim do mês.

⁴²² Cf. GÉRARD, 2007, p.139-140; ver também p. 151.

⁴²³ Cf. OC V, 2, 142-143.

Ela também identifica a educação como um fator de desenraizamento, por ter se distanciado da busca pela verdade e da aprendizagem como fruição, transformando-se em status social⁴²⁴. Uma importante estratégia proposta pela pensadora é a formação de uma juventude operária marcada não apenas pela instrução técnica, mas também por uma cultura intelectual, em que há uma certa disposição da sensibilidade do trabalhador para a beleza do mundo. Apesar disso, a pensadora francesa apresenta três obstáculos presentes em sua época a serem superados para a formação de uma cultura operária: (1) a falta de tempo e de forças (fadiga) para o trabalhador dedicar-se ao lazer consagrado à cultura intelectual; (2) um embrutecimento da sensibilidade marcada pela falta de atenção e (3) a escravização do pensamento em decorrência das condições degradantes e humilhantes do trabalho⁴²⁵. Esses obstáculos ainda estão presentes em nossa atualidade embora sejam referidos através de outros termos como estresse, síndrome de *burnout*, assédio moral etc.

Para superá-los, S. Weil afirma:

É preciso mudar o regime de atenção ao longo das horas de trabalho, a natureza dos estímulos que possam vencer a preguiça ou a fadiga – estímulos que hoje são o medo e os centavos -, a natureza da obediência, a quantidade muito falha de iniciativa, a habilidade e a reflexão exigida aos operários, a impossibilidade onde eles estão de tomar parte pelo pensamento e pelo sentimento no conjunto do trabalho da empresa, a ignorância por vezes completa do valor, da utilidade social, da destinação das coisas que eles fabricam, a separação completa da vida do trabalho e da vida familiar⁴²⁶.

E diante dessa realidade, a filósofa se pergunta: como mudar o regime de atenção no trabalho?

Para tanto, S. Weil enfatiza a importância de um esforço de tradução das verdades, o que não significa a sua vulgarização, mas sim, a capacidade de expressar essas verdades tornando-as sensíveis à realidade vivenciada pelos operários. Uma tentativa de transposição foi realizada por nossa pensadora após sua experiência operária, em 1936,

⁴²⁴ A esse respeito S. Weil ilustra o adoecimento social quando um camponês confere ao seu trabalho na terra uma inferioridade social, por atribuir a sua condição de camponês uma falta de inteligência para tornar-se professor, cf. OC V, 2, 146.

⁴²⁵ Cf. Ibid., 164.

⁴²⁶ Ibid., 153: “Il faut changer le régime de l’attention au cours des heures de travail, la nature des stimulantes qui poussent à vaincre la paresse ou l’épuisement – stimulants qui aujourd’hui ne sont que la peur et les sous -, la nature de l’obéissance, la quantité trop faible d’initiative, d’habileté et de réflexion demandée aux ouvriers, l’impossibilité où ils sont de prendre part par la pensée et le sentiment à l’ensemble du travail de l’entreprise, l’ignorance parfois complète de la valeur, de l’utilité sociale, de la destination des choses qu’ils fabriquent, la séparation complète de la vie du travail et de la vie familiale.”

através da escrita das tragédias gregas no jornal *Entre Nous*, destinado às operárias da fábrica *Rosières*. Isso por compreender que o trabalhador seria mais apto à leitura da poesia grega do que um intelectual, por ter como tema recorrente a desgraça, tema este vivenciado cotidianamente pelos próprios trabalhadores⁴²⁷.

Outro modo de mudar o regime de atenção implicaria o reconhecimento de que nossas ações no mundo são aplicações de noções geométricas⁴²⁸. Estas, por sua vez, não são algo abstrato, mas constituem a própria necessidade do mundo, isso porque tal como já enunciamos “o universo onde nós vivemos é um tecido de relações geométricas”⁴²⁹. Para tanto, é preciso uma aprendizagem corporal que restitua a capacidade de o trabalhador agir com atenção. Nesse sentido, a fluidez dos gestos de seu trabalho se articulam à própria necessidade do mundo, e nesta mediação entre o corpo que age sobre a matéria, o trabalhador tem acesso às verdades sobrenaturais que consistem na beleza a ser contemplada no trabalho.

Assim, as noções de necessidade e bem constantemente referidas por S. Weil seriam resgatadas na própria experiência operária, visto que o trabalho assim realizado torna-se um espelho dos mecanismos sobrenaturais⁴³⁰. Enfim, nas palavras de S. Weil, “uma civilização constituída por uma espiritualidade do trabalho seria o mais alto grau de enraizamento do homem no universo”⁴³¹.

Por fim, no capítulo cinco de nossa pesquisa, procuramos articular o pensamento weiliano às propostas da psicologia do trabalho expressas por Yves Clot e Christophe Dejours. Isso nos levou ao reconhecimento de que nossa pensadora já nos 1930 compreendeu a importância de se considerar a centralidade do trabalho na vida humana e o modo com que o corpo do trabalhador é fonte de conhecimento e expressa nos gestos de seu trabalho toda a habilidade que caracteriza o *métier*. O filósofo Hubert Dreyfus, por sua vez, nos auxiliou a compreender, a partir do modelo fenomenológico, de que maneira se desenvolvem as habilidades e de que modo elas se expressam no corpo do *expert*. Sua análise permitiu articular o pensamento de Simone Weil acerca da leitura e do processo de habituação do corpo em trabalho com as características próprias da *expertise*.

⁴²⁷ Cf. C.O., 471.

⁴²⁸ Sobre a influência platônica na relação entre bem e necessidade relacionada com a geometria no pensamento weiliano, ler o artigo de SOURISSE, Michel. *De la méditation comme « metaxu » et passage* (1994).

⁴²⁹ OC V, 2, 166.

⁴³⁰ Ibid., 187.

⁴³¹ Ibid., 191.

Esperamos, desse modo, ter defendido a importância da noção do corpo para o entendimento da obra de Simone Weil, até hoje muito pouco explorado. Apresentamos também uma possível fundamentação das ciências do trabalho na obra de Simone Weil para repensar os fundamentos filosóficos de suas concepções a partir da experiência e do conhecimento do próprio trabalhador. Contudo, reconhecemos que nossos argumentos ainda são muito frágeis diante do desafio de transpor a proposta weiliana para as diversas configurações atuais do trabalho.

Além disso, nossa pesquisa nos levou a um outro problema, a saber, o da possibilidade de o pensamento de Simone Weil articular-se à tradição fenomenológica, mas a esse respeito remetemos ao *Anexo 1* de nosso texto.

Desejamos também ter de algum modo contribuído para a divulgação no Brasil do pensamento de Simone Weil através da escrita dessa tese, das participações em eventos acadêmicos e dos artigos publicados sobre seu pensamento durante o período de realização dessa pesquisa. Tomara que a profundidade, a originalidade e a beleza da obra weiliana possa ser fonte de novas investigações acadêmicas.

ANEXO 1

CORPO E FENOMENOLOGIA EM SIMONE WEIL

Este texto constitui uma reflexão ainda embrionária acerca da relação do pensamento weiliano com a fenomenologia e surgiu em decorrência do nosso estudo de doutorado. Considerando a compreensão weiliana do corpo em sua proposta de ressignificação do trabalho e o tema da corporeidade na fenomenologia contemporânea de Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty e Michel Henry, nos perguntamos se o pensamento weiliano se inscreveria na tradição fenomenológica francesa.

Robert Chenavier, importante intérprete e organizador das obras completas de Simone Weil, afirma que a filósofa francesa não propõe uma fenomenologia da percepção e que o pensamento weiliano acerca do corpo não poderia caracterizar-se como uma fenomenologia. Em *Les méditations cartésiennes de Simone Weil*, esse intérprete expõe algumas convergências no pensamento de Simone Weil e de Edmund Husserl acerca da crise das ciências, a saber: ambos criticam o esquecimento do mundo da vida em detrimento da soberania de uma representação matemática (algébrica) de mundo pelas ciências da natureza e retornam a Descartes para pensar o cerne dessa própria crise. Apesar dessas convergências, Chenavier apresenta de que maneira esses dois pensadores se diferenciam no modo como interpretam Descartes, visto que a análise weiliana de Descartes compreende que a consciência remete à presença nela de algo que lhe é exterior, pois a pensadora explora o cogito para descobrir Deus em nós. Enquanto Husserl atribui um papel central à intencionalidade como esfera do ser e busca a consciência na redução fenomenológica. Além disso, continua o autor, para Simone Weil o pensamento não é suficiente para a apreensão do mundo e esta apreensão não se dá imediatamente, mas sim mediante o trabalho, entendido como uma ação indireta sobre o mundo. Nesse sentido, argumenta Chenavier, há uma progressividade do conhecimento e da ação que distancia Simone Weil de uma perspectiva fenomenológica, já que “nosso poder de ler a realidade é somente uma ação que objetiva indiretamente a essência das coisas”⁴³².

Bertrand Saint-Sernin, no artigo *Instruire selon Simone Weil*, também defende a inexistência de uma fenomenologia no pensamento weiliano. Para este intérprete, a

⁴³² CHENAVER, 2007, p.194.

fenomenologia de Edmund Husserl é transcendental e compreende o “retorno às coisas mesmas” como uma via do conhecimento no qual há transformação do sujeito empírico em sujeito transcendental se opera no interior do próprio sujeito. Simone Weil, por sua vez, fala de transcendência por compreender que a verdade vem de fora e para ser passível de conhecimento, o sujeito deve passar por um processo de aniquilamento do eu, visto que para a filósofa francesa, o homem não é capaz de acessar a verdade pela via interior, já que sua natureza é cambiante. Para tanto, explica o referido intérprete, fazendo alusão a Agostinho de Hipona, é preciso transpassar a si mesmo, para que seu hospedeiro interior lhe dê acesso à linguagem da verdade⁴³³. Assim, o acesso à verdade se dá à medida que o homem nega o eu e dirige-se atentamente ao que lhe é impessoal - o espírito criador de Deus.

Em contraposição ao que defende Chenavier e Saint-Sernin, Lissa McCullough afirma categoricamente que “Weil foi uma pioneira fenomenologista do corpo, tão notável quanto Merleau-Ponty - mas iniciando uma década e meia antes dele, em 1930 -; o pensamento de Simone Weil centrou-se no papel fundamental ou axial do corpo na estruturação do pensamento e na ordenação do mundo”⁴³⁴. Para tanto, a referida autora argumenta a ênfase weiliana, desde a escrita da dissertação sobre *Ciência e percepção em Descartes* em 1930, Simone Weil já enfatizava que mesmo as pessoas ignorantes de conhecimentos científico, já portam em seu cotidiano os princípios essenciais da ciência em sua percepção cotidiana no trabalho diário, mesmo desconhecendo isso. Nesse sentido, a percepção não é um conhecimento inferior, mas da mesma natureza da ciência. Continua essa autora, a crítica weiliana à perda da unidade pensamento-ação na modernidade resultou em um não reconhecimento do mundo. Daí Simone Weil encontrar no corpo a possibilidade de superação dessa cisão, visto que em seu pensamento há uma primazia do corpo em detrimento do puro pensar ou da imaginação, o corpo é o mediador primordial dessa relação do homem com o mundo, ou seja, o corpo é o instrumento do conhecimento do mundo.

Ora, toda perspectiva fenomenológica estaria justificada na apreensão imediata do mundo, ou esta é uma característica própria ao pensamento de Husserl? Parece-me que o fato de o trabalho ser uma ação indireta do homem não implicaria a exclusão de uma perspectiva fenomenológica no pensamento weiliano, visto que a aprendizagem da leitura

⁴³³ Cf. SAINT-SERNIN, 2009, p. 162.

⁴³⁴ McCULLOUGH, 2012, p.196.

se dá na própria ação do homem no mundo, para que ele leia a necessidade presente na ordem do mundo sem a imposição imaginária de uma finalidade no mundo. Ler o mundo, nesse sentido genuíno – contrário, é claro, à imposição de uma leitura pela “besta social” -, não seria semelhante à própria redução fenomenológica? Ou seja, a leitura correta do mundo seria aquela em que o que aparece, o que eu leio, é o que subsiste à redução? Além disso, se tal como explicou Chenavier, Simone Weil “explora o *cogito* para descobrir Deus em nós” esse não seria um argumento a favor da presença de uma perspectiva fenomenológica, pelo menos aquela representada por Michel Henry?

Em sua obra intitulada *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*, Michel Henry defendeu, em oposição à Husserl e Heidegger, que o objeto da fenomenologia não é a maneira como as coisas se dão a nós, mas a própria doação. Nessa perspectiva, “o ego, mas também todo o eu (*moi*), todo o indivíduo no sentido humano, transporta consigo um Si transcendental cuja ipseidade nasce no processo de auto-fenomenalização da vida e em nenhum outro lugar”⁴³⁵. E, tal como já havia compreendido a partir de Maine de Biran, em sua *Filosofia e Fenomenologia do corpo*, o cogito não deve ser entendido como reflexão no sentido de puro ato reflexivo e intelectual, mas no sentido de ação, esforço, movimento corpóreo⁴³⁶. E, se o corpo é originariamente um saber, “isso não pressupõe que já nos esteja aberto o horizonte da verdade do ser, mas que, ao contrário, é o fundamento e a origem dessa verdade”⁴³⁷. Nesse sentido, o ser de meu corpo é o hábito, enquanto possibilidade geral e indefinida de conhecimentos, pois “o corpo não é um saber instantâneo, é esse saber permanente que é minha existência mesma, é memória”⁴³⁸.

Simone Weil compreende o mundo como um texto no qual interpretamos a realidade e passamos de uma significação a outra pelo viés do corpo, tal como da aprendizagem de um alfabeto da língua estrangeira que entra pela mão através do traçado das letras. A leitura é a significação do mundo, mas depende, tal como na analogia da aprendizagem do alfabeto, de um certo modo de dispor do próprio corpo; afinal, a leitura do mundo é corpórea e implica uma íntima interação do homem com o mundo, obedecendo inteiramente a essa ordem do mundo e despojando-se totalmente dos seus próprios desejos. Por isso, enfatizamos a possibilidade de que talvez na perspectiva fenomenológica de Michel Henry, os conceitos weilianos de leitura e de trabalho possam

⁴³⁵ HENRY, 2008, p.254.

⁴³⁶ Cf. HENRY, 2012, p.23.

⁴³⁷ Ibid., p. 117.

⁴³⁸ Ibid., p.122.

ser compreendidos como o exercício desse hábito que constitui a própria corporeidade no homem, é o corpo encarnado no mundo. Em nossa pesquisa de doutorado encontramos dois intérpretes de S. Weil que atualmente analisam as convergências e especificidades no pensamento desses filósofos, são eles: Rolf Kühn e Emmanuel Gabellieri.

Kühn investigou em seu artigo *Le Temps comme Chair et Incarnation* uma via arqui-fenomenológica no pensamento de S. Weil, mas marcou uma distância desta com o pensamento de M. Henry ao enfatizar que os conceitos weilianos de leitura dos fenômenos pelos sentidos e de decreação impedem o mergulho do sujeito na via originária proposta pela fenomenologia radical de Michel Henry⁴³⁹. Mais recentemente, o referido intérprete decidiu-se a inscrever Simone Weil no cenário fenomenológico de modo muito minucioso⁴⁴⁰. Já Gabellieri no artigo *Le donné et le mystère: notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil* defende uma articulação entre fenomenologia e metafísica no pensamento de S. Weil, o que ele denominará de *metaxologia*, isto é, uma relação radical entre experiência e absoluto, sem que esta relação possa ser plenamente recoberta e realizada pela consciência⁴⁴¹. Embora alguns anos após essa publicação, ele reconheça no artigo *Engendrement et nouvelle naissance chez Simone Weil et Michel Henry* algumas distinções entre os dois pensadores no que concerne à relação do ser humano com o transcendente: para Henry, esta relação é uma autodoação da Vida absoluta, ou seja, é uma doação do eu a si mesmo; já para Weil, esta relação é marcada pela doação de si ao outro⁴⁴².

Contudo, essas análises ainda precisam ser cuidadosamente examinadas para que possamos posicionar-nos diante delas, mas isso será tema de uma outra pesquisa.

⁴³⁹ Cf. KÜHN, 2003c.

⁴⁴⁰ Referimo-nos à obra de Rolf Kühn publicada em 2014 e intitulada *Leere und Aufmerksamkeit*.

⁴⁴¹ Cf. GABELLIERI, 2009b, p.628.

⁴⁴² Cf. GABELLIERI, 2013, p.100.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias:

WEIL, Simone. *Œuvres complètes I: Premiers écrits philosophiques*. Paris: Gallimard, 1988.

_____. *Œuvres complètes II: Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927 – juillet 1934)*. Paris: Gallimard, 1988; v.1.

_____. *Œuvres complètes II: Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 – juin 1937)*. Paris: Gallimard, 1991; v.2.

_____. *Œuvres complètes II: Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937 – 1940)*. Paris: Gallimard, 1989; v.3.

_____. *Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille – Philosophie, science et religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*. Paris: Gallimard, 2008; v. 1.

_____. *Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille – Les civilisations inspiratrices : la Grèce, l'Inde et l'Occitanie (1940-1942)*. Paris: Gallimard, 2009; v. 2.

_____. *Œuvres complètes V: Écrits de New York et de Londres (1943)*. Paris: Gallimard, 2013; v.2.

_____. *Œuvres complètes VI: Cahiers (1933 – septembre 1941)*. Paris: Gallimard, 1994; v. 1.

_____. *Œuvres complètes VI: Cahiers (septembre 1941 – février 1942)*. Paris: Gallimard, 1997; v. 2.

_____. *Œuvres complètes VI: Cahiers (février 1942 – juin 1942)*. Paris: Gallimard, 2002; v. 3.

_____. *Œuvres complètes VI: Cahiers (juillet 1942 – juillet 1943)*. Paris: Gallimard, 2006; v. 4.

_____. *Œuvres complètes VII: Correspondance familiale*. Paris: Gallimard, 2012; v. 1.

_____. *Poèmes suivis de Venise Sauvée*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. Quatre Lettres de Simone Weil a Gilbert Kahn. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre 1985, p.335-342.

_____. *Oppression et liberté*. Paris: Gallimard, 1955. (OL)

_____. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Gallimard, 1957. (EL)

- _____. *L'Enracinement*. Paris: Gallimard, 1962. (E)
- _____. *La condition ouvrière*. Paris: Gallimard, 1964. (CO)
- _____. *Sur la science*. Paris: Gallimard, 1966. (S)
- _____. *La connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950. (CS)
- _____. *La pesanteur et la grâce*. Paris: Plon, 1991. (PS)
- _____. *Lettre à un religieux*. Paris: du Seuil, 1974. (LR)
- _____. *Opressão e liberdade*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2001.
- _____. *O enraizamento*. Trad. Maria Leonor Loureiro. Bauru: EDUSC, 2001.
- _____. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. 2.ed. Trad. Therezinha G.G. Langlada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- _____. *A gravidade e a graça*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Fontes Secundárias :

ABBT, Imelda. Compréhension transcendantale du message de Jésus chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 2, juin, p. 149-160, 2003.

ALAIN. *Les idées et les ages* (1927). Paris: Le Club du meilleur livre. Collection "Essais", 1961. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/idees_et_les_ages/idees_et_les_ages.html, acesso em 31 jul 2015.

_____. *Les Dieux* (1934). 6ed. Paris: Gallimard, 1947. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/dieux/alain_les_dieux.pdf, acesso em 14 fev 2016.

ALFIER, Dino. Critical Practical Analogy: A Research Tool for Reflecting and Making. *Journal of Research Practice*, vol. 7, Issue 1, Article P3, 2011. Disponível em: <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/255/240>, acesso em: 20/08/2014.

_____. *A Metaethical Study of Simone Weil's Notion of Attention Through Critical Practical Analogy*. Thesis, University of the Arts London, 2011.

_____. Where there is nothing, read that I love you: Simone Weil's 'attention' and the art of perception. *Indigo*, 2, p.34-41, 2010.

ANDIC, Martin. One moment of pure attention is worth all the good works in the world. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p.347-368, 1998.

BIDIMA, Jean-Godefroy. Reading of Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty and Simone Weil: abstract universalism and “details” about the African world. *Forum for Modern Language Studies*, vol.45, n.2, p.188-199, 2009.

BIROU, M. Enracinement, obligation, surnaturel et « metaxu ». *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p. 59-78, 1995.

BIROU, Alain. Le Beau, « présence réelle de Dieu dans la matière ». *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p. 35-54, 1994.

_____. L’articulation entre le surnaturel et le social chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p. 50-66, 1985.

_____. Comment et jusqu’où Simone Weil est-elle philosophe? *Revue Thomiste*, 86, n.3, juillet-septembre, p.423-444, 1986.

BRASIL, *Base de dados históricos da Previdência Social (2005-2013)*. Disponível em: <http://www3.dataprev.gov.br/temp/DACT01consulta79589775.htm>, acesso em 11 set 15.

BRINCKMANN, Ludwig. La convergence entre l’esprit de la science et celui de la foi. In: KAHN, G. (org.). *Simone Weil: philosophie, historienne et mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1978, p.287-294.

BROC-LAPEYRE, Monique. Simone Weil et l’histoire: principes et méthodes appliqués à l’histoire de Rome. In: KAHN, G. (org.). *Simone Weil: philosophie, historienne et mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1978, p.167-191.

BROGLAPEYRE, M. Simone Weil et le devenir esclave. *Cahiers Simone Weil*, 4, dec., 2003.

CANCIANI, Domenico. Simone Weil: le travail, un fil rouge. In: DELSON, C. (org.) *Simone Weil*. Paris: Cerf, 2009, p. 287-306.

_____. Du malheur ouvrier à l’enracinement. In: CALLE, M.; GRUBER, E. (org.) *Simone Weil: la passion de la raison*. Paris: L’Harmattan, 2003, p.191-210.

_____. *L’intelligence et l’amour: réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*. Paris: Beauchesne, 2000.

_____. Penser le travail: Simone Weil 1927-1934. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p. 342-367, 1986.

CASTEL-BOUCHOUCHI. Le platonisme achevé de Simone Weil. *Les Études Philosophiques*, 3, p.169-182, 2007.

CHENAVIER, Robert. Marx dépassé « au-dedans de sa pensée ». *Cahier L’Herne: Simone Weil*, no. 105, Paris: L’Herne, 2014, p. 243-248.

_____. *Simone Weil, une Philosophie du Travail... et du Management?* Conférence donnée à l’invitation de l’association « Philosophie et Management »,

Bruxelles, le 27 novembre 2014. Disponible em : [http://www.philosophie-management.com/docs/2014_2015_Spiritualite_et_management/Chenavier. S. Weil management - Dec 2014.doc](http://www.philosophie-management.com/docs/2014_2015_Spiritualite_et_management/Chenavier_S_Weil_management_-_Dec_2014.doc), acesso em 03 set 16.

_____. Quand agir, c'est lire. *Esprit*, no. 387, août-septembre, p.116-130, 2012.

_____. Simone Weil leitora de Marx. In: BINGEMER, M.; REY PUENTE, F. (org.). *Simone Weil e a filosofia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Loyola, 2011, p.89-114.

_____. Simone Weil: ¿ la ultima filósofa del trabajo ? In: BEA, Emilia (ed.). *Simone Weil: La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, 2010.

_____. *L'attention au réel*. Paris: Michalon, 2009.

_____. Les progress dans les limites de la simple raison. In: DELSON, C. (org.) *Simone Weil*. Paris: Cerf, 2009. Col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, p. 237-256.

_____. Les méditations cartésiennes de Simone Weil. *Les Études Philosophiques*, 3, p.183-205, 2007.

_____. Simone Weil: completing Platonism through a consistent materialism. In: DOERING, E.J; SPRINGSTED, E.O. *The Christian Platonism of Simone Weil*. Indiana: Notre Dame, 2004, p.61-76.

_____. Philosophie/Politique de la raison ou philosophie/politique de l'entendement? In: CALLE, M.; GRUBER, E. (org.) *Simone Weil: la passion de la raison*. Paris: L'Harmattan, 2003, p.23-38.

_____. *Simone Weil: une philosophie du travail*. Paris: duCerf, 2001.

_____. Civilização do trabalho ou civilização do lazer? *Estudos avançados*, 12 (32), p.187-211, 1998.

_____. Franchir un seuil sans changer de direction. *Question de [Simone Weil: le grand passage]*, 97, p.135-147, 1994.

_____. La question du travail dans l'Œuvre de Simone Weil: une introduction. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p. 323-342, 1993.

_____. "Ma solution, si j'avais pu...: l'analogie", ou l'analectique entrevue. *Philosophie et langage*, 13, p.63-83, 1991.

_____. Relire Simone Weil. *Les Temps Modernes*, 440, mars, p.1677-1714, 1983.

CLOT, Yves. *Le travail à cœur*. Pour en finir avec les risques psychosociaux. Paris: La Découverte, 2010a.

_____. *Trabalho e poder de agir*. Trad. Guilherme José de F. Teixeira e Marlene M. Z. Vianna. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010b.

_____. *Le travail sans l'homme? Pour une psychologie des milieux de travail et de vie*. Paris: La Découverte, 2008.

_____. *A função psicológica do trabalho*. 2.ed. Trad. Adail Sobral. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. Entrevista: Yves Clot. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, vol. 9, n. 2, p. 99-107, 2006.

COMTE-SPONVILLE, André. Le Dieu et l'idole: Alain et Simone Weil face à Espinosa. *Cahiers Simone Weil*, 3, septembre, p.213-233, 1991.

CORBIN, A.; COURTINE, J-J.; VIGARELLO, G. (Org.). *História do corpo: da Renascença às Luzes*. 4.ed. Trad. Lúcia M. E. Orth. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2010; v.1.

_____. *História do corpo: da Revolução à Grande Guerra*. 3.ed. Trad. João Batista Kreush e Jaime Clasen. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2009; v.2.

_____. *História do corpo: as mutações do olhar: o século XX*. 3.ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2009; v.3.

CORDÁS, T.A; WEINBERG, C. *Do altar às passarelas: da anorexia santa à anorexia nervosa*. São Paulo: Annablume, 2006.

CORTESE, João F. N. *Analogias na matemática e na expressão linguística*. In: Relatório Final de Iniciação Científica financiada pelo programa PIBIC/CNPq, Departamento de Linguística/ USP, São Paulo, 2011.

CUGNO, Alain. Jean de la Croix et Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p. 299-319, 1988.

DAVID, Pascal. « Avec tout l'âme ». Simone Weil et la philosophie. *Cahier L'Herne: Simone Weil*, no. 105, Paris: L'Herne, 2014, p. 94-104.

DAVY, Marie-Magdeleine. L'au-delà du temps. In: KAHN, G. (org.). *Simone Weil: philosophie, historienne et mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1978, p.295-300.

DEGRACES-FAHD, Alyette. La langue des upanisad chez Simone Weil. *Philosophie et langage*, 13, p.89-117, 1991.

DEJOURS, Christophe; GERNET, Isabelle. *Psychopathologie du travail*. Paris: Elsevier Masson, 2012.

DESCARTES, René. *La Dioptrique* (1637). Disponível em: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques des sciences sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques%20des%20sciences%20sociales/index.html), acesso em 23 jul 12.

DESCOLONGES, Michèle. Au sujet des métiers: des enjeux politiques renouvelés? *Cahiers de l'ITS*, Paris, p. 52-64, 2014. Disponível em <http://www.institut-tribune-socialiste.fr/wp-content/uploads/2014/08/3-DESCOLONGES-Au-sujet-des-m%C3%A9tiers.pdf>, acesso em 20 ago 16.

DEVAUX, André. Simone Weil et Blaise Pascal. *Cahier L'Herne: Simone Weil*, no. 105, Paris: L'Herne, 2014, p. 81-93.

_____. Raison et mystère chez Simone Weil. In: CALLE, M.; GRUBER, E. (org.) *Simone Weil: la passion de la raison*. Paris: L'Harmattan, 2003, p.181-189.

_____. Malheur et compassion chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p.75-86, 1986.

_____. Liberté et nécessité. In: KAHN, G. (org.). *Simone Weil: philosophie, historienne et mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1978, p.301-312.

DIAS, Geraldo Souza. *Mira Schendel: do espiritual à corporeidade*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DOCZI, György. *O poder dos limites: harmonias e proporções na natureza, arte e arquitetura*. 3 ed. Trad. Julia B. Bartolomei e Maria Helena O. Tricca. São Paulo: Mercuryo, 2012.

DOERING, Elizabeth Jane. Justiça: uma virtude transcendente. In: BINGEMER, M.C.L. (org.) *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: PUC Rio/Paulinas, 2009, p.59-72.

DOERING, Elizabeth Jane. Le pouvoir des mots: du langage à l'action. *Cahiers Simone Weil*, 4, dec., 2000.

DOERING, E.J; SPRINGSTED, E.O. *The Christian Platonism of Simone Weil*. Indiana: Notre Dame, 2004.

DOMMANGE, Thomas. Simone Weil: le marxisme hors de soi. *Les Études philosophiques*, 3, p. 207-222, 2007.

DREYFUS, Hubert L. *On the internet*. 2ed. New York; London: Routledge, 2009.

DREYFUS, H.L; DREYFUS, S.E. Expertise in Real World Contexts. *Organization Studies*, 26(5), p. 779-792, 2005.

DUTTENHAVER, Krista E. *Love's Labor: the relational self in Simone Weil's mystical-political*. Thesis, University of Notre Dame, 2010.

ESTELRICH, Bartolomeu. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. In: BINGEMER, M.C.L. (org) *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: PUC Rio/Paulinas, 2009, p.39-57.

ESTEIRICH, Bartolomeu. *Training for death, exercising of life. Spiritual exercises and Weilian Philosophy*. (manuscrito). International Colloquy Simone Weil's thought and the encounter among cultures. Rio de Janeiro, August 27-31, 2007.

FINCH, Henry Leroy. *Simone Weil and the Intellect of Grace*. New York: Continuum, 1999.

FOGARTY, Patricia. Le thème du travail chez Simone Weil: un lien entre sa doctrine mystique et ses conceptions sociales. *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p.14-19, 1979.

FRANÇA, A.C.L.; RODRIGUES, A. L. *Stress e trabalho: uma abordagem psicossomática*. 4ed. São Paulo: Atlas, 2005.

FRAISSE, Simone. Simone Weil et le monde antique. In: KAHN, G. (org.). *Simone Weil: philosophie, historienne et mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1978, p. 193-201.

FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Trad. Waltensir Dutra e Pref. Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FREEMAN, Laurence. A nova santidade: espiritualidade para os tempos atuais e meditação. In: _____. *Os olhos do coração: a meditação na tradição cristã*. São Paulo: Palas Athena, 2004, p.144-166.

FREITAS, Daniela P. R. *Ilíada e Tropa de Elite: dois poemas da força. Uma análise à luz dos conceitos weilianos*. Texto apresentado no Curso de Extensão Sexta Filosófica, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, em 6 nov 2009.

FRÉTIGNÉ, Cédric. Le métier: un analyseur des transformations des mondes du travail. *Recherche et Formation*, 57, p.129-139, 2008.

GABELLIERI, Emmanuel. Engendrement et nouvelle naissance chez Simone Weil et Michel Henry. In: JEAN, G.; LECLERCQ, J. ; MONSEU, N. (éd.). *La vie et les vivants: (Re-)lire Michel Henry*. Louvain: UCL, 2013, p.89-101.

_____. Enraizamento e Encarnação: dimensões do diálogo intercultural e inter-religioso em Simone Weil. In: BINGEMER, M.C.L. (org). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: PUC Rio/Paulinas, 2009a, p.107-126.

_____. Le donné et le mystère: notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil. *Archives de Philosophie*, 4 (Tome 72), p. 627-644, 2009b.

_____. Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom. In: NICOLA, G.; BINGEMER, M. (org.) *Simone Weil: ação e contemplação*. Bauru: EDUSC, 2005, p.187-214.

_____. *Simone Weil*. Paris: Eclipses, 2001.

_____. Simone Weil: la source grecque et le christianisme. *Études*, 394, 5, p.641-652, 2001.

_____. “Vie publique” et “vita activa” chez Simone Weil et Hannah Arendt. *Cahiers Simone Weil*, 2, juin, p.135-152, 1999.

GALARD, Jean. *A beleza do gesto: uma estética das condutas*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: USP, 1997.

GARCÍA, Esteban A. Inconmensurabilidad, experiència de la extranõ y comunidade carnal en Simone Weil y la fenomenologia contemporânea. *DIÁNOIA: Anuario de Filosofia*, ano XLV, n.45, p.187-216, 1999.

GÉRARD, Valérie. La remise en cause de l'autarcie-morale: le sentiment de soi et les mobiles de l'action chez Simone Weil. *Les Études Philosophiques*, 3, p.139-154, 2007.

GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A; SCOLAS, P (org.). *O corpo, caminho de Deus*. Trad. Joshua de Bragança Soares. São Paulo: Loyola, 2009, p. 35-79.

GOLDSCHLÄGER, Alain. *Simone Weil et Espinosa*. Québec: Naaman, 1982.

GOLDSCHMIDT, Victor. La connaissance surnaturelle d'après Simone Weil. In: _____. *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970, p.251-258.

GRUBER, E. "Un pont vers Dieu"? Sur la limite du raisonnement analogique chez Simone Weil. In: CALLE, M.; GRUBER, E. (org.) *Simone Weil: la passion de la raison*. Paris: L'Harmattan, 2003, p.39-86.

GUÉNON, René. *Le symbolisme de la croix*. Paris: Vêga, 1983.

GUÉRIN, Michel. *O que é uma obra?* Trad. Cláudia Schilling. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

HEIDSIECK, François. Simone Weil et la beauté du monde. *Cahiers Simone Weil*, 1, juin, p. 2-9, 1978a.

_____. Dialectique ascendante et dialectique descendante. In: KAHN, G. (org.). *Simone Weil: philosophie, historienne et mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1978b, p.259-267.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*. Trad. Adelino Cardoso. Cosilha: LusoSofia, 2008.

HERMIDA, J.R.B. Reading nature as *sādhana* in Simone Weil. *Pragma Vihara: Journal of Philosophy and Religion*, 3.1, p.59-80, 2002.

IKEDA, Hanako. The concept of attention in Simone Weil: the pure eyes for nothing. In: *The Self, the Other and Language: dialogue between Philosophy, Psychology and Comparative Education*, 2009, p. 71-74. Disponível em: http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/142967/1/2008-03_GCOE_Rev_Edu_071.pdf, acesso em 14 ago 14.

JANEIRA, A.N; RIBEIRO, J.A. O vazio em Simone Weil. *Broteria*, n.5, vol.109, p.385-401, 1979.

JANIAUD, Joël. Simone Weil, le malheur et l'invisible. *Esprit*, no. 387, août-septembre, p. 131-143, 2012.

_____. Simone Weil et le déracinement du moi. In: GÉRARD, Valerie (org.). *Simone Weil, lectures politiques*. Paris: Rue d'Ulm, 2011, p.35-52.

_____. Simone Weil et l'attention. In: DELSON, C. (org.) *Simone Weil*. Paris: Cerf, 2009. Col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, p. 169-179.

_____. *Simone Weil: l'attention et l'action*. Paris: Puf, 2002.

KAHN, Gilbert. Le sentiment de la nécessité chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 3, septembre, p. 269-275, 1987.

_____. Simone Weil psychologue. *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p.16-31, 1986.

_____. L'aspect mystique de la pensée de Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p.377-385, 1985.

_____. *Simone Weil et Alain*. Conférence prononcée lors de l'Assemblée générale de février 1984. Disponible em: http://alinalia.free.fr/IMG/pdf/gilbert_kahn_1984.pdf, acesso em 8 set 15.

_____. Valeur du travail manuel chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 3, décembre, p. 51-61, 1978.

KLUBACK, William. Simone Weil: ses idées sur l'existence. *Archives de Philosophie*, 54, p.627-638, 1991.

KÜHN, Rolf. *Leere und Aufmerksamkeit: Studien zum Offenbarungsdenken Simone Weils*. Dresden: Verlag Text & Dialog, 2014.

_____. Simone Weil et l'analyse de la «force» sociale comme «opinion»: La «physique universelle» du mécanisme social et l'idéologie européenne. *Revue des Sciences Religieuses*, vol 87, 3, p.315-325, 2013.

_____. L'unité réflexive et ontologie du réel chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 33/4, p. 511-542, 2010.

_____. Corporeité et vie charnelle: Résultats et perspectives de la phénoménologie matérielle. In: BROHM, M ; LECLERCQ, J. (ed.). *Michel Henry*. Lausanne: L'Age d'Homme, 2009, p.186-195.

_____. Le Temps comme Chair et Incarnation. In : _____. *Radicalité et Passibilité: Pour une Phénoménologie Pratique*. Paris: L'harmattan, 2003a, p.222-240.

_____. Primauté et dialectique du Bien: La critique de Marx par Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 26/1, p. 51-87, 2003b.

_____. Le « moi » face à la manifestation pure du réel. In: CALLE, M ; GRUBER, E (orgs). *Simone Weil: la passion de la raison*. Paris: L'Harmattan, 2003c, p.211-236.

_____. Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez Simone Weil. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 64, oct., p.509-530, 1998a.

_____. L'Herméneutique réflexive et la symbolisation du réel chez Simone Weil. *Annales de philosophie*, 19, p.33-68, 1998b.

_____. Les présupposés métaphysiques de la « lisibilité » de l'être: examen critique de la « lecture dé-créative » chez Simone Weil. *Archives de philosophie*, 54, jan-mars, p.43-64, 1991.

_____. Pouvoir, connaissance, conscience: aspects sociologiques de la pensée de Simone Weil. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXXIII, juillet-décembre, p.257-280, 1987.

_____. La vie affective en psychologie et en philosophie: l'apport de Victor E. Frankl et de Simone Weil à une théorie thérapeutique du sentiment. *Revue Science, Philosophie, Theologie*, 69, p.548-562, 1985.

_____. Dimensions et logique interne de la pensée de Simone Weil. In: KAHN, G. (org.). *Simone Weil: philosophie, historienne et mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1978, p.331-372.

LAGNEAU, Jules. *Célèbres leçons et fragments*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

LANCMAN, S. ; SZNELWAR, L. I. (Orgs.). *Christophe Dejours: Da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho*. 2.ed. Rio de Janeiro: Fiocruz; Brasília: Paralelo 15, 2008.

LARRAURI, Maite. La creación de si. In: REVILLA, Carmen (org). *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*. Madrid: Trotta, 1995, p.89-104.

LAUDE, Patrick. « ...comme une émeraude est verte » : sur le concept de « personne impersonnel » chez Simone Weil. *Revue Science, Philosophie, Theologie*, 80, p.569-587, 1996.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Trad. Fábio dos Santos Creder Lopes. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

LECERF, Eric. Attention et vigilance: les deux limites du travail chez Simone Weil. *Publication de la Faculté de philosophie de l'Université Jean Moulin*, Lyon, 3, p. 51-72, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. Simone Weil contre la Bible. In: _____. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 2006, p.178-188.

LIMA, Maria Elizabeth A. (org.). *Escritos de Louis Le Guillant: da ergoterapia à psicopatologia do trabalho*. Trad. Guilherme Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006.

LITTLE, Janet Patricia. Le pont, le seuil et la porte: trois images de la médiation chez Simone Weil. *Question de [Simone Weil: le grand passage]*, 97, p.148-156, 1994.

_____. La creation artistique chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, 1993.

_____. Simone Weil, ou la pensée analogique. *SUD – Revue Littéraire Bimestrielle: Simone Weil : la soif de l’absolute*, v. 87-88, p.51-60, 1990.

_____. Cité et médiation chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p.39-50, 1984.

_____. Action et travail chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p.4-13, 1979.

_____. The theme of mediation in the writings of Simone Weil, Durham theses, Durham University. 1970, Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/8048/>

LOURENÇO, Gabriel G. O fim do fim do trabalho: uma crítica à chamada sociedade pós-industrial e sua relação com os movimentos de trabalhadores. *Primeiros Estudos*, n. 3, p.104-121, 2012.

LUSSY, Florence de. Le réel et la réalité chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 3, septembre, p. 276-288, 1987.

_____. Le réel et la réalité chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p.418-426, 1987.

MAGALHÃES, Lilian. Ocupação e atividade: tendências e tensões conceituais na literatura anglófona da terapia ocupacional e da ciência ocupacional. *Cadernos de Terapia Ocupacional da UFSCar*, v. 21, n. 2, p. 255-263, 2013.

MAINE DE BIRAN. *Influence de l’habitude sur la faculté de penser* (1799). Introduction, notes et appendices par Pierre Tisserand. Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/maine_de_biran/influence_habitude/influence %20habitude.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/maine_de_biran/influence_habitude/influence_%20habitude.pdf), acesso em 8 set 2015.

_____. *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (Tome I, 1802). Introduction, notes et appendices par Pierre Tisserand. Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/maine_de_biran/memoire_pensee_t1/memoire pe_nsee_t1.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/maine_de_biran/memoire_pensee_t1/memoire_pe_nsee_t1.html), acesso em 14 fev 2016.

MARIANELLI, Massimiliano. A verdade dos mitos em Simone Weil. In: NICOLA, G.; BINGEMER, M. (org.) *Simone Weil: ação e contemplação*. Bauru: EDUSC, 2005, p. 155-186.

MARIN, Claire. Ravaisson, une philosophie du rythme. *Cahiers philosophiques*, n.129, 2, p. 43-56, 2012.

_____. L'Œil et la main: la « métaphysique du toucher » dans la philosophie française, de Ravaisson à Derrida. *Les Études philosophiques*, n.64/1, p. 99-112, 2003.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. 25ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jésus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARZANO, Michela (Org.). *Dicionário do Corpo*. Trad. Lúcia Pereira de Souza et al. São Paulo: Loyola, Centro Universitário São Camilo, 2012.

McCULLOUGH, Lissa. Simone Weil's Phenomenology of the Body. *Comparative and Continental Philosophy*, 4.2, p.195-218, 2012.

MEANEY, Marie Cabaud. *Simone Weil's Apologetic Use of Literature: Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts*. New York: Oxford, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOORE, Holly G. *Plato's analogical thought*. Tese de doutorado. Chicago, Department of Philosophy/College of Liberal Arts and Sciences, 2009. Disponível em: <http://via.library.depaul.edu/etd/7/>, acesso em: 14 out 2016.

MORGAN, V.C. *Weaving the world: Simone Weil on science, mathematics, and love*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.

MORAIS, Eliana Robert. *O corpo impossível*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

MORAIS, Emilia Maria Mendonça de. A via da mediação: elo entre o humano e o divino. In: BINGEMER, M.C.L. (org). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: PUC Rio/Paulinas, 2009, p.93-106.

MURACHCO, France Yvonne. A noção de analogia no Timeu de Platão e na tradução de Cícero. *Hypnos*, ano 9, no. 12, p.37-48, 2004.

NARCY, Michel. The limits and significance of Simone Weil's Platonism. In: DOERING, E.J; SPRINGSTED, E.O. *The Christian Platonism of Simone Weil*. Indiana: Notre Dame, 2004, p.23-41.

_____. Le dualisme chez Alain, Simone Weil et Simone Pétrement. In: CALLE, M ; GRUBER, E (orgs). *Simone Weil: la passion de la raison*. Paris: L'Harmattan, 2003, p.237-253.

_____. Ce qu'il y a de platonicien chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p.365-376, 1985.

NAUD, André. *Les Dogmes et le Respect de l'intelligence: Plaidoyer inspiré par Simone Weil*. Québec : Fides, 2002.

NICOLA, G.P. ; DANESE, A. *Personne et impersonnel chez Simone Weil. Cahier L'Herne: Simone Weil*, no. 105, Paris: L'Herne, 2014, p.258-263.

_____. Singularidade de uma "vocação". In: _____. *Abismos e ápices*. São Paulo: Loyola, 2003, p.127-151.

OMBREDANE, André. * tudes de Psychologie Médicale*. Vol I- Perception et Langage. Rio de Janeiro: Atlântica, 1943, p. 37-47; *Apud*: CARDOSO, Ofélia Boisson. Alguns Problemas do Ensino da Linguagem. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, XXIV, 59, Jul-Set, 1955, p. 66-77.

OXENHANDLER, N. "The Bodily Experience of Simone Weil," *L'Esprit Créateur*, XXXIV.3, Fall, p.82-89, 1994.

PARAIN-VIAL, Jeanne. L'influence de Platon sur la théorie de la justice dans l'oeuvre de Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 3, septembre, p.252-263, 1990.

PASCAL, Georges. *L'Idée de Philosophie chez Alain*. Poitiers: Bordas, 1970.

PATTERSON, P.; SCHMIDT, L.E. The Christian Materialism of Simone Weil. In: DOERING, E.J; SPRINGSTED, E.O. *The Christian Platonism of Simone Weil*. Indiana: Notre Dame, 2004, p.77-93.

PAUCHANT, Thierry. Simone Weil et l'organisation actuelle du travail. *Cahiers Simone Weil*, 1-2, mars-juin, p.111-140, 1998.

P TREMMENT, Simone. Remarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 75, n.3, Juillet-Septembre, p. 292-300, 1970.

_____. *La vie de Simone Weil*. 2ed. Paris: Fayard, 1973.

_____. Sur la religion d'Alain. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.3, Juillet-Septembre, p. 306-330, 1955. Disponível em: http://alinalia.free.fr/IMG/pdf/Alain_Petrement_religion.pdf, acesso em 8 set 15.

PINTO, Julio. *1,2,3 da Semiótica*. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p.51-53.

PIRRUCCELLO, Ann. Making the world my body: Simone Weil and somatic practice. In: *Philosophy East & West*, 52 (4), p. 479-497, 2002.

_____. "Interpreting Simone Weil: Presence and Absence in Attention". *Philosophy East and West*, vol. 45, no.1, jan., p.61-72, 1995.

_____. Time and the Body. *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p. 45-57, 1995.

PLATÃO. *Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. 2ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)

_____. *Górgias*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: DIFEL, 1970.

_____. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PRÉVOST, René. La philosophie du travail chez Charles Péguy et chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p. 350-359, 1984.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Trad. Miguel Faria e Maria J. M. Trincheira. Brasília: UnB, 1984.

RAVAISSON, Felix. *Of Habit/De l'habitude*. Translated by Clare Carlisle and Mark Sinclair. London; New York: Continuum, 2008.

REVILLA, Carmen. La fidelidad al presente. In: _____. *Simone Weil: nombrar la experiencia*. Madrid: Trotta, 2003, p.35-56.

_____. A luz de lo sagrado: experiencia religiosa y compromiso político. In: BEA, Emilia (ed.). *Simone Weil: La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, 2010.

_____. Habitar el universo: el tema del trabajo en el pensamiento político de Simone Weil. In: _____. *Simone Weil: nombrar la experiencia*. Madrid: Trotta, 2003, p.95-118.

RHEES, Rush. *Discussions of Simone Weil*. New York: SUNY, 2000.

REY PUENTE, Fernando. *Exercícios de atenção: Simone Weil leitora dos gregos*. Rio de Janeiro: Loyola, 2013.

_____. Simone Weil ou a presença do pitagorismo no século XX. In: BINGEMER, M.; REY PUENTE, F. (org.). *Simone Weil e a filosofia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Loyola, 2011, p.51-66.

_____. *Simone Weil et la grèce*. Paris: L'Harmattan, 2007.

ROSS, M. Spirituality of work in Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 4, dec., 2001.

SAINT-SERNIN, Bertrand. Instruire selon Simone Weil: qu'est-ce que connaître? In: DELSOL, C. (org.) *Simone Weil*. Paris: Cerf, 2009. Col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, p.153-168.

_____. L'âme et la raison dans L'Enracinement. *Cahiers Simone Weil*, 3, set., 2003.

_____. L'action politique selon Simone Weil. Paris: CERF, 1988.

SCOFIELD, Be. *Simone Weil's Critique of Marxism*. 2010. Disponível em: <http://www.commonensereligion.com/2010/06/simone-weils-critique-of-marxism.html>, acesso em 23/7/2014.

SENNETT, Richard. *Carne e Pedra: O corpo e a cidade na civilização ocidental*. 3ed. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2003.

SHIBATA, M. Temps circulaire... travail physique. *Cahiers Simone Weil*, 3, set., 2001.

_____. Le Beauté du monde comme la voix qui nous appelle. *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p.1-16, 1993.

SIMMONS, William J. *Plato's Metaxy in the Thought of Voegelin and Simone Weil*. Louisiana State University, 2009. Disponível em: <http://psyberspace.walterlogeman.com/2009/platos-2/>, acesso em: 23/7/2014.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1989.

SKRIMSHIRE, Stefan. A Political Theology of the absurd? Albert Camus and Simone Weil on social transformation. *Literature & Theology*, vol.20, n.3, 2006, p.286-300.

SOURISSE, Michel. Job, figure du Christ? *Cahiers Simone Weil*, 2, juin, p. 119-148, 2003.

_____. Simone Weil et René Guénon. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p.265-297, 1997.

_____. De la méditation comme « metaxu » et passage. *Question de [Simone Weil : le grand passage]*, 97, p.100-120, 1994.

_____. La dialectique de L'Enracinement et du déracinement dans la pensée de Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p. 374-393, 1986.

SPARLING, Robert. Theory and Praxis: Simone Weil and Marx on the Dignity of Labor. *The Review of Politics*, 74, p.87-107, 2012.

SPRINGSTED, E.O. A teologia da cultura de Simone Weil: da inspiração e de seus resultados. In: BINGEMER, M.C.L. (org). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: PUC Rio/Paulinas, 2009, p.127-146.

SPRINGSTED, E.O. La politique de la perception. *Cahiers Simone Weil*, 2, juin, p. 153-164, 1999.

_____. The need for order and the need for roots: to being through history. *Cahiers Simone Weil*, 2, juin, p. 177-193, 1994.

_____. Droits et obligations. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p.394-404, 1986.

_____. « Thou hast given me roon »: Simone Weil's retheologization of the political. *Cahiers Simone Weil*, 2, juin, p.87-98, 1997.

_____. Métaphysique de la transcendance et théorie des « metaxu » chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 4, décembre, p.285-306, 1982.

SVARTMAN, Bernardo P. *Trabalho e desenraizamento operário: um estudo de depoimentos sobre a vida na fábrica*. Tese de doutorado, Instituto de Psicologia USP, São Paulo, 2010.

TAVERNIER, Jean. Actualité des idées de Simone Weil sur le travail. *Cahiers Simone Weil*, 3, décembre, p.22-33, 1978.

TOMMASI, Wanda. Lo bello como encarnación. In: BEA, Emilia (ed.). *Simone Weil: La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, 2010.

_____. La splendeur du visible: images et symboles chez Simone Weil. In: CALLE, M.; GRUBER, E. (org.) *Simone Weil: la passion de la raison*. Paris: L'Harmattan, 2003, p.87-99.

VANNINI, Marco. Simone Weil: amor implícito de Cristo. In: ZUCAL, Silvano (org.) *Cristo na Filosofia Contemporânea*. Vol. II: O Século XX. São Paulo: Paulus, 2006, p.729-754.

VETÖ, Miklos. Simone Weil e a história da filosofia. In: BINGEMER, M.; REY PUENTE, F. (org.). *Simone Weil e a filosofia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Loyola, 2011, p.13-49.

_____. Mística y descreación. In: BEA, Emilia (ed.). *Simone Weil: La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, 2010.

_____. *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*. 2ed. Paris: L'Harmattan, 1997.

_____. La religion comme prévue de Dieu. *Archivo di Filosofia*, p.543-553, 1990.

_____. Thèmes kantians dans la pensée de Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p. 42-49, 1985.

_____. Le mal selon Simone Weil. *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie Vienna*, 3, p.628-633, 1969.

_____. Simone Weil and suffering. *Thought*, 40, p.275-286, 1965.

VILLELA-PETIT, Maria. *Incursions en Grèce Ancienne: en compagnie des anciens et des modernes*. Paris: Geuthner, 2015.

_____. A crise das ciências segundo Simone Weil e Edmund Husserl. In: BINGEMER, M.; REY PUENTE, F. (org.). *Simone Weil e a filosofia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Loyola, 2011, p. 115-130.

VINSON, Alain. L'idée d'enfer chez Platon et chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 1, mars, p. 26-40, 1991.

VOGEL, Christina. Le rôle de l'art dans la construction d'une civilisation nouvelle. *Cahiers Simone Weil*, 38(4), p.305-316, 2015.

_____. Simone Weil et Paul Valéry: deux essais de penser la notion de valeur. *Cahiers Simone Weil*, 35(3), p.369-373, 2012.

_____. La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne. *Cahiers Simone Weil*, 33(2), p.201-213, 2010.

VORMS, Marion. À l'épreuve du monde: l'éducation au sens large. *Les Études Philosophiques*, 3, p.155-167, 2007.

YOURGRAU, Palle. *Simone Weil*. London: Reaktion Books, 2011.

WAHL, Elodie. *Le travail, la production, l'emploi: Généalogie compréhensive des dimensions anthropologique, économique et sociale du travail. Etude appliquée au cas Français*. Thèse doctorat. Université Marc-Bloch, Strasbourg, 2007.

WINCH, Peter. *The just balance*. New York: Cambridge University Press, 1989.

_____. Le nécessaire et le bien. In: KAHN, G. (org.). *Simone Weil: philosophie, historienne et mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1978, p.313-328.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXe siècle: moments*. Paris: Gallimard, 2009.

_____. Les effets de la nécessité sur l'âme humaine : Simone Weil et le moment philosophique de la seconde Guerre Mondiale. *Les Études Philosophiques*, 3, p.223-237, 2007.

ZAMBONI, Chiara. Simone Weil: entre necesidad y deseo. In: REVILLA, Carmen (org). *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*. Madrid: Trotta, 1995, p.73-87.